



АНДРЕЙ БЕРМАН

ПРОБЛЕМЫ

ТЕОРИИ И ИСТОРИИ

ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

СБОРНИК СТАТЕЙ

ЧЕБОКСАРЫ 2011



**Московский автомобильно-дорожный государст-
венный технический университет
Волжский филиал**

Андрей Берман

**проблемы теории и истории
христианской культуры
сборник статей**

чебоксары 2011

УДК 23/28(08)
ББК 86.37я44
Б50

*Печатается по решению кафедры гуманитарных дисциплин
Волжского филиала Московского автомобильно-дорожного ин-
ститута (государственного технического университета), про-
токол № 9, от 3 апреля 2009 г.*

Рецензенты:

кандидат философских наук, Р.С. Кириллов;
кандидат педагогических наук С.М. Кудрявцева

Берман А.Г.

Б50 Проблемы теории и истории христианской культуры. Сбор-
ник статей. – Чебоксары, ВФ МАДИ, 2011. – 105 с.

ISBN 978-5-9902976-1-6

Сегодня российское общество широко обсуждает введение в средней школе нового предмета – «Основы религиозных культур», и, в частности, «Основы православной культуры». Однако, прежде чем говорить о православной культуре было бы неплохо выяснить, что представляет собой христианская культура вообще. Данная книга, в какой-то мере, поможет восполнить этот пробел.

Для историков, философов, религиоведов, студентов и преподавателей ВУЗов, всех интересующихся проблемами религии.

УДК 23/28(08)
ББК 86.37я44
Б50

ISBN 978-5-9902976-1-6

© Берман А.Г., 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ И	
СОВРЕМЕННОСТЬ.....	9
Царство Небесное: критическое введение в христианскую догматику (логико-исторический аспект).....	9
«За единый аз»: гносеологические основы религиозного консерватизма (о самовозрастании религиозных концептов)	33
Чаша и Колесница: мистика Меркавы и происхождение христианской Литургии	41
«Яко твоя есть сила...»: антропология христианской освячительной молитвы.....	50
Рождество Христово и критическая агиография	56
Антиэкуменизм как социокультурное явление	60
«И восстанет ... Михаил, князь великий»: Религиозная утопия истинно-православных христиан-«михайловцев»	67
Саббатрианство и русская хлыстовщина. К вопросу о типологии русского и еврейского апокалипсического мессианизма	77
СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ПРИЦЕРКОВНОГО	
КРУГА	89
Путеводитель в Царство Небесное: современный вариант загробного «хождения»	89
Апокалипсис Михаила Ершова	95
Апокрифическое деяние VIII Вселенского собора	101

ПРЕДИСЛОВИЕ

Существует несколько сотен определений культуры. На мой взгляд, культуру можно определить как социально наследуемую совокупность способов взаимодействия человека с окружающей средой. Целесообразная деятельность по логике окружающей действительности определяет формы культуры того или иного сообщества. Действительность постоянно ставит перед человеком вопросы, и от того, насколько удачно человек сможет на эти вопросы ответить зависит его существование. Удачные способы решения проблем закрепляются в материальной практической деятельности. Невозможность решить ту или иную проблему в рамках достигнутой сообществом материальной практики не отменяет необходимость эту проблему решать. В этом случае проблема решается специфически человеческим способом, а именно: в сознании выстраивается траектория *возможного* решения возникшей проблемы, действительное же ее решение откладывается. Но, т.к., проблема *уже решена* в сознании, то дальнейшая практика строится с учетом выработанного *идеального* решения. Необходимость постоянно откладывать решение важных вопросов из-за отсутствия адекватной материальной практики, и порождает, на мой взгляд, различные формы духовной культуры, в частности миф и религию. Поскольку формы духовной культуры передаются в рамках определенных сообществ как коллективные стандарты реагирования на конкретные вызовы действительности, то общества, которые преимущественно практикуют подобные стандарты деятельности можно маркировать по типу этих стандартов. В этом смысле можно говорить о религиозных сообществах и о религиозной культуре. Именно этот подход и положен в основу данной книги.

Сегодня российское общество широко обсуждает введение в средней школе нового предмета – «Основы религиозных культур», и, в частности, «Основы православной культуры». Однако православие – это одно из направлений христианства, мировой религии, которую исповедуют около 2 млрд. жителей Земли [1]. Поэтому, прежде чем говорить о православной культуре было бы неплохо выяснить, что представляет собой христианская культура вообще. Надеюсь, что эта книга, в какой-то мере, поможет восполнить этот пробел.

Статьи, вошедшие в данное издание, писались в разное время и по разным поводам. Однако их объединяет стремление, через изучение частных вопросов того, или иного христианского движения, выяснить общие для христиан социальных реакций. Религиоведами давно замечено, что наиболее рельефно суть той или иной «большой» религии обнаруживается в маргинальных группах, т.к. сама по себе маргинальность и состоит в том, что в этих группах

происходит редукция, сведение всей «цветущей сложности» смыслов мировой религии к наиболее социально значимым контекстам.

Примечания

1. Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents - http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ: КРИТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ХРИСТИАНСКУЮ ДОГМАТИКУ (ЛОГИКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

«Разум существовал всегда, только не всегда в разумной
форме»
«Логика – деньги духа, спекулятивная, мысленная стои-
мость человека и природы...»
Карл Маркс

Введение

Критика – довольно многозначное слово. Обыденное сознание чаще всего под критикой понимает опровержение, поиск противоречий и несообразностей в какой-либо сфере. Однако критика – это и анализ, выявление закономерностей и оценка явления. Именно во втором значении и используется слово критика в данной работе. Поэтому читатель не найдет опровержение христианского вероучения, я не ставлю перед собой такую задачу, к тому же считаю такую постановку вопроса бесперспективной, т.к. такое опровержение в принципе невозможно.

Объектом исследования в настоящей статье заявлена христианская догматика, однако не следует искать здесь исследование содержания христианского вероучения. Меня интересует догматика как определенный общественный и религиозный институт, т.е. та историческая форма, которую приобрело христианское вероучение. Однако если речь идет о форме вероучения, то волей-неволей придется касаться и его содержания, в той мере, в какой содержание определяет форму.

Предмет исследования – логика формообразования христианской догматики, самые общие закономерности формирования института догматики.

Как «для себя бытие» догматика предстает как отношение[1] человека и Бога, причем для самой догматики это отношение мыслится как отношение к человеку со стороны Бога, т.к. источник догматических положений – Божественное Откровение. Однако коль скоро для данной работы догматика есть объект исследования, то соответственно, позиция исследователя должна быть позицией субъекта по отношению к догматике. Исследователь, в данном слу-

чае, должен представлять по отношению к догматике всю совокупность возможных отношений. Другими словами, исследовательская позиция – это позиция всей действительности отличной от объекта исследования. Следовательно, в данной работе догматика должна рассматриваться объективно, независимо от того, чем является догматика для себя самой.

Христианское богословие вод именем догматов имеет ввиду неоспоримые истины христианской религии, обязательные для исповедания всех христиан. Соответственно догматика – система христианских догматов. Однако догматы не существуют в виде предметов или протяженных вещей. Форма существования догматов и догматики в целом – это форма идеи или совокупности идей, понятий, идеалов и т.д. Сама догматика считает, что все эти идеальные формы существуют сами по себе, независимо от человека, т.к. даны свыше. Для исследователя такая позиция представляется бесперспективной, ибо принятие такой точки зрения означало бы абстрактное тождество исследователя и объекта исследования. В этом случае противоречие между субъектом и объектом не снимается, а остается просто неразвитым. Поэтому единственно возможным представляется рассматривать догматику не как данность, а со стороны ее исторического бытия, т.е. как факт сознания людей, или как явление общественного сознания.

Догматика как общественное отношение и общественный институт

Выше я позволил себе употреблять выражения «догматика считает» или «догматика является для себя самой». Естественно, догматические положения ничего «считать» не могут. Считают, выявляют, определяют люди, для которых догматические положения – предмет веры. Однако взятые сами по себе вероучительные истины, даже сошедшие с неба, без людей еще не могут быть ни истинами, ни догматикой. Истина выявляется в процессе взаимодействия субъекта и объекта, в данном случае Бога и человека. Сам Бог, в своем понятии – есть абсолютная истина, и как абсолютная истина никогда не нуждался в догматических обоснованиях. Если посмотреть на историю формирования догматики, то не трудно увидеть, что в истории христианства истинность Бога, т.е. по сути дела истинность существования Бога, никогда не оспаривалась. Значит догматическая истина – это не истина Бога самого по себе, а утверждение истинности отношений Бога и людей. Отношение Бога и отдельного человека так же не требует специального обоснования при помощи догматических положений, т.к. истинность, правильность этих отношений для индивида определяется самой практикой. Очевидно, что вопрос о правильности отношений Бога и людей может возникнуть только в том случае, когда сами индивиды объединены в

сообщество, которое практикует отношения с Богом (т.е религиозное отношение). С другой стороны, вопрос об истинности может быть поставлен только в таком сообществе, в котором отношения с Богом не просто являются периферийной практикой, никак не влияющей на жизнь общества в целом, а являются определяющими. Только в таком сообществе вопрос об истинности отношений с Создателем может принять форму общеобязательности или всеобщности. С другой стороны, для того, чтобы данная форма отношений была признана общеобязательной необходимо, чтобы практика отношений людей и Бога была достаточной регулярной. Таким образом, догматику можно охарактеризовать как общественное отношение, выраженное в форме вероучительных истин.

Однако вероучение не только выявляется в процессе взаимодействия людей и трансцендентной реальности. Так как отношения с Богом в сообществе, в котором возникает догматика, являются определяющими, то, соответственно сама догматика, как форма выражения таких отношений оказывает на общество интегрирующее воздействие, поэтому догматика и является для данного сообщества обязательной. Значит догматика – это не только общественное отношение, но и общественный институт. Догматика, как общественный институт состоит как из вероучительных истин, так и из специальных подсистем, обеспечивающих функционирование института: богословов, систем догматического богословия, специальных учреждений контролирующих соответствие догматических положений истине (как видит ее данное сообщество) (вселенские, поместные соборы, система канонического права, и т.д.), катехизисы и т.д.

Бог: образование понятия

Коль скоро догматика – это форма общественных отношений по поводу Бога, то возникает закономерный вопрос об историческом развитии этих отношений.

Прежде всего, необходимо найти простейшее отношение, которое приводит к образованию идеи Бога.

Очевидно, что идея Бога не является для человека врожденной, т.к. практика воспитания детей-«маугли», слепоглухонемых детей говорит о том, что все культурные формы, в том числе и идеи, возникают в процессе взаимодействия с миром, выстраивания отношений с миром. Для человека можно выделить два типа отношений: отношение к самому себе и отношение к окружающей действительности. Окружающая действительность предстает перед человеком в двух видах – в виде общества и в виде остального, отличного от общества мира. По отношению ко всей действительности, включая человека по отношению к самому себе, первичное, простейшее отношение разделяется на два момента: то, что способствует существованию человека и то, что угрожает такому существованию. Од-

нако человек относится к действительности не непосредственно, отношения человека и мира опосредуются практикой. В практической деятельности человека двойственность моментов простейшего отношения к действительности снимается и приобретает форму ценности, или если можно так выразиться «стоимости». При этом выразить мир в форме «стоимости» через сам мир невозможно, т.к. действительность приобретает ценность только в отношении с человеком. Поэтому мерой ценности окружающего мира выступает сам человек. Ценность отдельного человека для самого себя чрезвычайно велика (по сути дела это стоимости жизни человека), можно сказать, что эта ценность приближается к абсолютной ценности. Но человек не существует отдельно от человеческого общества, сам человек, даже сама телесная форма человека есть продукт общественного развития. И если для индивида его собственная ценность как «для себя и в себе бытия» весьма велика, то его общественная стоимость зависит от его роли в общественном производстве. Единичный индивид не может выступать в качестве меры «стоимости» действительности, в этом случае отношения всего общества с миром стали бы невозможны, а, следовательно, стало бы невозможным существование общества как совокупности всех форм совместной деятельности людей. Между тем, общество – необходимое условие существования отдельного индивида, и для того, чтобы выразить ценность мира для общественного человека, необходим эквивалент, при помощи которого действительность приобретет свою настоящую «стоимость». Поскольку общество состоит из индивидов, связанных между собой совместной деятельностью, а для отдельного индивида его собственная ценность приближается к абсолютной, то и всеобщий общественный эквивалент ценности мира так же необходимо должен иметь абсолютную «стоимость». Так как этот эквивалент есть человеческое отношение к миру пропущенное через общественную практику, то эквивалент должен принять форму человека взятого в совокупности всех возможных отношений его к миру, в виде абсолютной личности, т.е. Бога. Это прекрасно было выражено Мейстером Экхартом: «В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы и Его»[2].

Выше шла речь о ценности мира для человека, между тем стоимость в форме Бога выражает человеческое отношение к миру, взятое в совокупности возможных общественных отношений. Однако, объектом человеческого отношения к миру, объектом оценивания со стороны человека, является сам мир, поэтому понятие «Бог», как выражение отношения человека к миру с необходимостью представляет сам мир, пропущенный сквозь человека. Поскольку человек есть часть мира, то сам мир является для человека внешней силой, которая воздействует на человека. Поэтому в понятии «Бог» перед человеком предстает, с одной стороны, само могущество

действительности в виде абстрактной мощи, отчужденной человеком у самой действительности в процессе выстраивания человеком отношений с миром, а с другой – стоимость самой действительности, выраженная через самого человека. Таким образом, в понятии «Бог» действительность, в виде абстрактного могущества оказывается присвоенной, опять же в абстрактной форме, общественным человеком.

Религиозное отношение

Однако, отношение человека и общества к миру, а так же человека к самому себе и обществу не есть одномоментный акт, отношение, а соответственно и ценность есть продукт исторического развития человечества. Следовательно, и понятие Бога тесно связано с тем, как человек относится к себе и общество к человеку, т.е. содержание понятия «Бог» обусловлено исторической практикой. Как было сказано выше, Бог – это абсолютный эквивалент, при помощи которого общество устанавливает ценность действительности, а через действительность и «стоимость» самого себя. Однако с действительностью взаимодействует не абстрактное общество, а люди, из которых общество состоит. Поскольку ценность отдельного человека определяется не столько его абстрактным отношением к себе самому, сколько его ценностью для общества, то и мера, при помощи которой отдельно взятый человек оценивает мир, так же зависит от общественной «стоимости» самого человека. Кроме того, с одной стороны человек взаимодействует с миром в целом, с другой – с отдельными явлениями действительности, причем с последними гораздо ближе. Другими словами действительность предстает перед человеком своими двумя моментами: в виде единичности и в виде всеобщности. Поэтому представления о Боге сильно зависят от того, насколько всеобщим является для себя сам человек и от того, насколько всеобщий характер приобретает для человека действительность в его практической деятельности. Так как общественная ценность человека обусловлена общественными отношениями, а ценность мира – отношениями общественного производства, то и Бог, как мера «стоимости» мира и человека подвергается «инфляции», т.е. приводится в соразмерность по отношению к девальвированной неразвитыми общественными отношениями ценности мира и человека. На этой почве и возникает многобожие, как «инфляция» Бога.

Поскольку в антагонистическом обществе человек не может адекватно выразить собственную человеческую сущность в общественной практике, соответственно и Бог, как абсолютная «стоимость» мира выраженная в абсолютной личности отчуждается от человека, ограниченного в своей сущности общественными отношениями. С другой стороны, Бог, как могущественная сила, включающая в себя

абсолютную ценность человека и присвоенную человеком мощь действительности, является для отдельного человека как бы «банком», откуда человек может брать займы недостающие ему сущностные силы, возвращая их Богу в процессе религиозных отношений. Т.е Бог для человека это и отчужденная реальность самого человека и идеал, ориентируясь на который человек возвышается над унижающими его общественными отношениями.

Другими словами, Бог предстает перед человеком как сила и как Личность. Устанавливая отношения с Богом как с силой, человек старается приспособить могущество этой силы к своим нуждам. Поскольку сила принадлежит Богу, т.е. личности, то соответственно отношение с Богом, по аналогии с отношениями с людьми, приобретает форму общения [3], и здесь используется весь запас средств общения, который был выработан обществом в соответствующий период: речь, жест, обмен дарами и т.д. На почве общения и возникает религиозный культ, как средство коммуникации Бога и человека. Поскольку религиозные отношения – есть продукт общественной практики, то и формы общения так же будут обусловлены общественным развитием.

Т.к. Бог для человека является источником неисчерпаемого могущества, то наилучшим средством общения становится обмен дарами с Богом, т.е. жертвоприношение. Человек отдает то, что на данном этапе развития общественного производства является для человека наибольшей ценностью: скот, продукты земледелия, деньги (в эпоху капитализма). В некоторых случаях жертвуют жизнью людей. Но в любом случае, принося жертву, от Бога люди ожидают ответный дар.

Определенность и святость

Мирча Элиаде пытается дать определение священному пишет: «Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т.е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания» [4]. Другими словами для Элиаде «священное» – это часть самой действительности, которая представляет иную, чем сама действительность, реальность. Или еще более кратко: «священное» – полномочный представитель иной реальности, ее образ. Нетрудно заметить, что в трактовке Элиаде

«священное» – есть особым образом выраженное отношение людей к действительности. Далее Элиаде характеризует «священное» как то, что протivotоит «мирскому». Один и тот же камень для разных людей может быть и «мирским» и «священным». Очевидно, что разница между двумя этими характеристиками заключается в разном статусе, который придается одному и тому же камню разными людьми, а так как статус возникает только после того, как человек вступает в отношения с объектом, определяет его ценность для себя, то «священное» – это реальность, оцененная при помощи особой меры, о которой шла речь выше. Таким образом, «священное» не возникает непонятно откуда, из некой «потусторонности», выявляется в процессе отношений общественного человека и мира. Однако остается непонятным, что в процессе отношений человека и мира оценивается при помощи абсолютного эквивалента как «священное». Я думаю, что ответ на этот вопрос можно найти в библейской книге Левит.

Британский антрополог Мери Дуглас, исследуя законодательство книги Левит, пришла к выводу о том, что предписания Левита относительно ритуальной чистоты следует рассматривать не в контексте моральных, гигиенических и т.п. категорий, а в рамках оппозиции «порядок – хаос». Позволю себе пространную цитату из труда М. Дуглас: «Святость – это атрибут Божества. Этот корень в иврите означает «разделять». Что еще означает это слово? Любое исследование в области космологии следует начинать с выяснения принципов, определяющих могущество и опасность. В Ветхом Завете мы находим, что благословение оказывается источником всего хорошего, а утрата благословения – источником всевозможных опасностей. Благословение Бога делает землю пригодной для того, чтобы люди жили на ней. То, что достигается благословением Бога, – это, в сущности, создание порядка, при котором человеческие дела идут благоприятно. Плодовитость женщин, скота и полей – обещанный результат благословения, и этого можно достичь, не нарушая союз, заключенный с Богом, и соблюдая все Его заповеди и обряды (Втор. 18.1 – 14). Там, где благословение утрачено и высвобождены силы проклятия, – там бесплодие, мор, беспорядок. ... Центральной для предписаний, так же как и для обрядов, оказывается идея святости Бога, которую человек должен воссоздавать в своей собственной жизни. То есть это мир, в котором человек процветает, придерживаясь святости, и в котором на человека обрушиваются кары, если он от нее отступает. ... Если отталкиваться от того, что этот корень означает разделение, то следующая идея, которая приходит на ум, – это Святое как целостность и завершенность. ... Эта же мысль о физической цельности, в значительной степени повторенная, развивается и применительно к социальной сфере, в особенности – по отношению к военному лагерю. Культура израильтян достигала наиболее полного выражения в том, как они

молились, и в том, как они сражались. Армия не могла одержать победу без благословения, и чтобы сохранить благословение, воины должны были отличаться особенной святостью. Так что военный лагерь должен был так же ограждаться от осквернения, как и Храм. И здесь любые телесные недостатки лишали человека права входить в лагерь, – также, как священнослужителя подходить к алтарю. Воин, у которого ночью случится истечение тела, должен весь день пробыть вне лагеря и вернуться после заката, вымывшись перед этим. Естественные отправления должны происходить за пределами лагеря (Втор. 23.10 – 15). Короче говоря, идея святости получала внешнее, физическое выражение в целостности тела, представляемого как совершенный сосуд. Целостность используется также для обозначения завершенности в социальном контексте» [5].

Как говорилось в самом начале нашего рассуждения, простейшее отношение человека к действительности включает в себя два момента: то, что способствует существованию человека и то, что угрожает такому существованию. Во всеобщем виде первый момент может быть представлен как бытие, второй – как небытие, или ничто. В идее Бога эти моменты предстают в снятом виде, т.е. в виде единства бытия и ничто. Т.е. в Боге, с одной стороны мы имеем абсолютную мощь бытия, а с другой – такую же мощь ничто. Однако в Боге эти два всеобщих момента не присутствуют абстрактно, т.к. абстрактно взятое бытие равно абстрактному ничто [6]. Бог потому и становится абсолютным эквивалентом действительности, потому, что представляет собой единство общественного человека и силы конкретного мира. Как единство двух простейших моментов человеческого отношения к миру, взятых во всей конкретности этих моментов, Бога следует рассматривать как меру определенности. Только как определенность, как единство конкретных бытия и ничто, Бог и может служить мерой ценности мира. Неопределенность вообще не может представлять для человека какую-либо ценность, т.к. только определенность, мера, граница и делает возможным существование мира и человека. С другой стороны, неопределенность как чистое бытие – есть условие возникновения определенности, конкретного бытия или наличной действительности. Во всех культурах синонимом неопределенности является хаос, а определенность предстает в виде космоса, порядка. Однако хаос и космос существуют не только как всеобщие категории, т.с. на макроуровне. Космос и хаос пронизывают всю действительность, в различных сферах культуры они приобретают вид оппозиций «истина – ложь», «мораль – безнравственность» «священное – мирское» и т.д. Т.к. Бог во все полноте обладает и бытием и ничто, служит мерой определенности, то именно поэтому благословение Бога, как определенченный первый момент простейшего отношения к миру, сообщает существование явлениям действительности, а проклятие – влечет за собой потерю всякой определенности, а значит и существования [7].

Поскольку Бог – есть мера «стоимости» мира, то в процессе «оценки» мира одни явления оцениваются высоко, а другие – получают отрицательную оценку. На этой почве и возникает удвоение действительности: один мир – истинный, царство порядка и прозрачной определенности, другой – царство лжи и хаоса. Большая же часть наличной действительности представляет собой смешение двух этих миров. Однако человек – это определенный человек, и существовать он может только в одном мире. Преодолеть разделение мира, обрести в смешанной действительности определенность и помогает категория «священное».

Откровение

Сама догматика в качестве своего исходного момента указывает на божественное Откровение. Т.е. источником догматов объявляется непосредственное самораскрытие Бога для людей. В процессе человеческого общения под откровением обычно понимается внезапно возникшее знание, т.е. знание, основанное не на взаимодействии с действительностью, а выявленное в результате общения. Т.к. для воспринимающей стороны, очевидность такого знания не подтверждается опытом, то необходим специальный инструмент для рецепции такого знания. Таким инструментом является вера.

Вера, по определению апостола Павла: «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых». Вера всегда конкретна, невозможно верить вообще, верят во что-то, что предполагается существующим, но существование это еще не достигло осуществления своего понятия в реальное бытие. Конкретность – это, прежде всего различие, это «для себя бытие» взятое в отношении к «вне себя бытию». Однако, вера – это не есть тождество субъекта и объекта, иначе апостол написал бы что вера «есть ведение вещей видимых», т.е. объект веры – уже существует, но еще не осуществился. Таким образом, истинная вера – это конкретное объективное бытие, осуществившееся в своем понятии и, с другой стороны, понятие – восходящее к конкретному развертыванию в бытие. Ложная вера – это понятие взятое абстрактно, вне связи с объективной реальностью. Опыт, чувство, сообщают понятию конкретность, абстрактность понятия снимается в акте веры.

Овладение определенностью есть необходимое условие существования человека, однако, как было сказано выше, определенность в форме порядка, истины, не представлена в своей чистой непосредственности в наличной действительности, в которой существует человек. Поэтому каждый раз, когда определенность будет обнаруживаться среди царства хаоса в непосредственном виде, то такое обнаружение должно восприниматься человеком как проявление иного мира, иерофании, по определению Элиаде. Однако сама

по себе иерофания еще не есть откровение, т.к. иерофания – это только знак, т.с. форма чувственного восприятия, в которой сам иной мир предстает еще неразвернутым, неосуществленным. Для осуществления реальности иного мира необходимо, чтобы среда его существования соответствовала его природе. Средой, или стихией (используя словечко Гегеля) для иного мира является мышление, или, если использовать язык античной философии, реальность иного, правильного мира является умопостигаемой. Поскольку постижение умом есть прерогатива мыслящего субъекта, т.е. личности, а наиболее адекватной (но не единственной) формой выражения мысли является речь, то с необходимостью иной мир должен принять словесную форму. А т.к. иной мир – это действительность оцененная высоко с помощью абсолютного эквивалента, т.е. Бога, то Откровение – не что иное как объявленная «цена» существования самого человека.

Таким образом, в понятии Откровения простейшее отношение человека к миру возвращается к самому человеку. Если в понятии Бога человек оценивает «стоимость» мира для самого себя, то теперь уже сам человек оказывается оцененным при помощи того же эквивалента. Т.к. любая цена включает в себя момент императивности, т.е. имеет вид некоего условия, то Откровение так же принимает вид императива, т.е. заповедей или Закона. А поскольку цена – всегда продукт определенного согласия, то отношение человека с эквивалентом, при помощи которого оценивается сам человек, становится договором, Заветом. Соблюдая условия договора, общественный человек обеспечивает стабильность собственного существования, присваивает определенность, т.е. Откровение становится силой, организующей общество.

Грех как социальная категория

Итак, человек, прежде оценивающий мир при помощи абсолютного эквивалента, теперь сам оказывается оценен этим эквивалентом, т.е. Богом. Т.е. человеку предъявляется требование соответствовать той цене, которую назначает Бог. Как было выяснено выше, субстанцией цены является устойчивость существования человека, а т.к. человек не существует вне общества, то цена, т.е. исполнение заповедей, превращается в силу, которая сообщает стабильность всему общественному организму. Другими словами, через заповеди общество смотрит на самого себя. Т.к. общество есть совокупность форм совместной деятельности людей, то заповеди следует рассматривать как идеальную форму деятельности, т.е. превращенную форму деятельности людей. В этой форме общество сообщает отдельному индивиду образец деятельности и поведения.

Поскольку заповеди как цена человечества есть результат оценки при помощи абсолютного эквивалента, то естественным образом возникает несоответствие человечества и его собственной цены, т.к. человечество в реальности никогда не соответствует Абсолюту. Источник этого несоответствия находится в отношениях человека с миром, так и в общественных отношениях. Нигде в реальности человек не оценивается в соответствии с той стоимостью, какую он сам себе назначает. Это несоответствие и принимает в религиозных отношениях форму греха. Таким образом грех – это обесценивание человека.

Как происходит это обесценивание? Собственная ценность человека для самого себя стремится к абсолютной, т.к. это ценность собственной жизни человека. Однако даже более-менее длительная продолжительность жизни человека не может быть обеспечена самим человеком без помощи общества. Но и с помощью общества все равно непрерывность жизни невозможна, т.е. нигде человек не стоит столько, сколько должен стоять. Возникает противоречие между ценностью человека для самого себя и общественной ценностью человека. В библейской культуре общественная ценность человека определяется при помощи Закона. Обнаруживая собственное несоответствие требованиям Закона, отдельный индивид пытается преодолеть возникающую при этом неопределенность двумя способами: исправляя свою жизнь (т.е. характер деятельности) или вносит определенность объясняя себе невозможность жизнь исправить. Обнаружив невозможность исправить самого себя, человек объясняет это внешней силой, силой греха, повредившего человеческую природу. Однако сущность человека – это совокупность общественных отношений, поврежденность человеческой природы означает поврежденность самих общественных отношений, всего человеческого общества. Коль скоро общественный человек не в состоянии заплатить самому себе по счету, выставленному Законом, то человек вынужден обращаться к Богу как в «банк», для того, чтобы «занять» у Бога недостающую силу, которая могла бы обеспечить абсолютную стабильность существования человека и общества. Бог, в данном случае, выступает как внешняя, организующая социум сила.

Т.к. единичный человек не может привести свою жизнь в соответствие с Законом, как с ценой своего существования, ибо это означало бы изменить систему общественных отношений, в общественном сознании возникает представление о predetermined греховности человека, которая может быть уничтожена только Богом. Коль скоро соответствие человека и Закона есть условие стабильности общества, то преодоление греха приобретает характер общественной задачи.

Отделение Израиля. Храм.

Поставив задачу жить без греха, общество самого себя измеряет мерой Бога и, таким образом, присваивает определенность, становится правильным сообществом, человеческим обществом в полном смысле этого слова: «некогда не народ, а ныне народ Божий» (Еф. 2, 19). Соответственно все прочие народы становятся неполноценными, не святыми, общение с такими народами приводит к осквернению, т.к. вносит беспорядок, хаос. Поскольку источник порядка и определенности – Бог, то присвоение определенности означает присвоение Бога, общество становится вместилищем Бога, его изображением, а, с другой стороны, Бог, как идеальная субстанция овеществляется.

Однако народ состоит из отдельных людей, а, как было сказано выше, единичный человек никогда не соответствует Закону, человек постоянно обесценивается как обществом (в форме социального неравенства), так и природой. Это несоответствие приводит к неопределенности, которую можно устранить только одним способом – устранив самого человека: «ибо наказание за грех – смерть» (Рим. 6, 23), но это означало бы смерть самого общества. Поэтому общество, с одной стороны, для сохранения стабильности, вынуждено постоянно обращаться к источнику определенности, т.е. Богу, а с другой – находясь в народе как во вместилище, Бог необходимо должен быть отделен от Своего народа, т.к. люди из которых состоит этот народ не соответствуют истине собственного существования, т.е. являются грешниками. Т.е. внутри народа должно быть выделено место для пребывания Бога. Таким вещественным местом становится вначале Скиния, а, затем, Храм в Иерусалиме: «Скиния была построена так, чтобы Бог мог «жить» в ней (Исх.25.8) и мог говорить с Моисеем из пространства между херувимами на Ковчеге (Исх. 25.22)» [8]. Однако Бог – это не только мера определенности, это еще и космическая мощь бытия, поэтому Храм не только место, где народ общается с Богом, это и место где все бытие становится соразмерным человеку. Поэтому Храм есть действующая модель мироздания, живой образ действительности [9]. Совершая жертвоприношения народ, одновременно, берет у Бога недостающие сущностные силы, а с другой – возвращает Богу долг и уменьшает, тем самым, количество хаоса в мироздании. Храмовое богослужение призвано каждый раз возвращать народ к первоначальному единству с Богом, воспроизводить Завет в символической, т.е. идеальной форме.

Т.к. жертвоприношение – важнейший акт общения между Богом и людьми, от которого зависит и стабильность общества и порядок во вселенной, то понятно, что обыкновенный человек, который и себе-то самому не соответствует, не может быть непосредственной стороной такого общения. Подобно тому, как сам Израиль есть народ отделенный (т.е. святой) от других народов, то, с необ-

ходимостью, внутри этого народа должна быть выделена (т.е. освящена) особая часть, в функцию которой входит коммуникация между народом и Богом. Таким образом, жизненная потребность в стабильности порождает Закон, необходимость соответствовать Закону приводит к появлению Храма, а неистинность существования единичного человека порождает институт священства, как попытку эту неистинность компенсировать.

Царство

Образование государства – естественный и закономерный процесс в истории народов, в т.ч. и израильского народа. Здесь нет возможности подробно на этом останавливаться. Однако воззрения Библии на этот процесс имеют некоторые особенности. Во все этапы существования израильского государства Бог остается верховным правителем народа, его Царем. В период завоевания Палестины военные вожди – судьи – действуют по поручению Бога, т.е. выполняют еще и религиозную функцию. Само завоевание Святой Земли является религиозным действием – таким образом, Бог выполняет свою часть Завета-договора с народом. Поэтому судьи не просто военные вожди – это полномочные представители Бога, можно сказать Его земное воплощение. Однако, после того как Земля была завоевана и возник вопрос об установлении царской власти, появились проблемы. В условиях азиатского способа производства, который был господствующим на Ближнем Востоке в древности, царь выполнял важные общественные функции, являлся видимым воплощением силы, спланировавшей народ для производства общественных работ, прежде всего системы искусственной ирригации, без которой успешное сельское хозяйство было невозможно. В представлении народов региона царь – это сакральная фигура, часто верховный жрец, у некоторых народов – сын главного бога города или сам воплощенный бог. Однако такие представления несовместимы с идеей единого Бога – как Царя Своего народа: «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергла Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1Цар. 8, 7). Таким образом, в момент возникновения Израильского царства возникает и напряженность между Богом, как истинным правителем Израиля и царем, который тоже не мыслится вне сакрального контекста. Отчасти это напряжение снимается в обряде помазания первого царя на царство полномочным представителем Бога – судьей и пророком Самуилом. В помазании царь получает от Бога полномочия своей власти, становится, как и судья, полномочным представителем Бога. Однако в истории первого еврейского царя Саула это напряжение так и остается неснятым. Очевидно, что кроме помазания на царство для легитимности власти Саула недоставало еще одного момента, а именно момента истин-

ности царя. Саул утратил эту истинность и поэтому перестал быть угодным Богу.

Поскольку царь действует не по своему произволу, а по поручению Бога, то истинность царя есть обратная сторона истинности самого Бога. Снятие противоречия между Богом и царем совершается в личности царя Давида, причем именно благодаря личностным качествам Давида, а не механически, только в силу помазания на царство. Особенность личности царя Давида заключается в способности соотносить свои действия с определенностью, выраженной в Законе Божьем. Общественное сознание древних иудеев усваивает эту способность не только Давиду, но и его потомкам – всей династии Давида. Подобно тому, как человек черпает недостающие сущностные силы в Боге, так и нечестивое правление некоторых преемников Давида заимствует в его личности свою легитимность. Таким образом, правление царя Давида становится мерой политических отношений, прообразом царства определенности, т.е. Царства Небесного. Другими словами, Бог, как определенность принимает форму Царства, т.е. воплощается в царстве царя Давида.

Общественный кризис и мессианство

Снятие противоречия между истинностью царя и истинностью Бога в своей непосредственности было осуществлено только в личности Давида. Придание правлению Давида характера меры политических отношений по сути дела представляет собой перенесение истинности политических, а, следовательно, и общественных отношений вообще, в сферу общественного сознания, т.е. в сферу идеального, т.к. наличная социальная действительность не предоставляет возможность осуществить истинность на деле.

Особую актуальность парадигма «истинного царства» приобретает в периоды социальных кризисов. Поскольку истинность царства возникает в результате снятия противоречия между Богом и царем, т.е. имеет в своей структуре религиозную и социальную составляющие, то появление неопределенности в одной из этих сторон приводит к кризису.

В религиозной сфере к кризису приводит нарушение системы посредничества между Богом и народом. Это нарушение выражается в неправильном порядке жертвоприношения, нелегитимности храма и священнослужителей или в неконвенциональном поведении священников, т.е. в любых проявлениях того, что Библия называет словом осквернение.

В политической сфере кризис возникает вследствие нарушение царем Закона, обесценивание Бога путем служения ложным богам. Служение ложным богам равнозначно введению государственной властью в обращение фальшивых денег. Служение ложным богам означает невозможность адекватной оценки действий царя

при помощи истинной меры. Сама мера в этом случае оказывается заниженной. Последствием такой инфляции бога становится произвол царя, политика такого правителя автоматически воспринимается как нелегитимная, а значит и сам царь становится нелегитимным, т.е. неистинным, неправильным.

Земной основой политического кризиса являлось само создание Израильского царства в Палестине. Создание этого царства означало переход от кочевого скотоводства к земледелию. Кочевое скотоводство не предполагает возникновения земельной собственности, для обслуживания которой необходима развернутая система внеэкономического принуждения. Уровень эксплуатации при кочевом скотоводстве несравненно ниже, чем при земледельческом хозяйстве, отдельные индивиды зависимы от рода, а не от безличной системы принуждения в виде государства. В кочевых сообществах во многом сохраняются демократическое устройство, характерное для первобытных родоплеменных отношений. На ранней стадии образования Израильского царства эти кочевые порядки с неизбежностью воспринимались как нормативные, т.е. истинные, что и было зафиксировано в Законе. Образование Израильского царства происходит в момент борьбы с филистимлянами, т.е. в момент борьбы за землю, в момент борьбы за земельную собственность. Часть земли была закреплена за израильскими родами («коленами»), однако по мере укрепления власти царя и роста государственного аппарата и армии с неизбежностью происходит перераспределение земли в пользу царя и Храма. Особенно интенсивно эти процессы происходили после разделения единого государства в экономически более развитом Северном царстве, что приводило к разорению крестьян [10]. Переход к земледелию сопровождался и переменами в общественном сознании: земледельца больше не устраивал живущий на небе, справедливый, но далекий Бог, сам способ хозяйствования способствовал обращению к культам плодородия. Царская власть, особенно в Северном царстве, так же перестает рассматривать себя только как образ Бога, осознает свою самодостаточность.

Поскольку в библейском сообществе сфера религии и сферы политики предстают в нерасчлененном виде, то с необходимостью социально-политический кризис приобретает характер религиозного кризиса. Завоевание Ассирией Израиля выглядит в общественном сознании как следствие отступления государственной власти от идеальной парадигмы государственного устройства. Крушение царства в глазах пророков – это не столько военная и политическая катастрофа, а, прежде всего устранение причин, приведших к возникновению определенности, по сути дела создание условий для восстановления истинного порядка. В определенном смысле вавилонское завоевание выполнило ту же роль, какую выполняют социальные революции – была восстановлена высшая справедливость.

Однако само по себе установление справедливости, хотя и ликвидирует неистинную власть, но еще не создает определенность. Определенность может быть воссоздана только при воссоздании истинной жизни, возможной только в истинном Царстве. Безусловно, жизнь под гнетом завоевателей не может считаться соответствующей идеалу. Однако наличные условия еще не позволяют осуществить Царство в действительности, но без Царства народ так же существовать не может, Царство – необходимое условие существования народа, положительная сторона справедливости. В этих условиях народ воссоздает свое Царство в своем сознании.

Человеческое сознание не возникает на пустом месте, при создании образа используется предшествующий опыт человека, который становится образцом для выстраивания отношения с новым явлением действительности. При этом сама действительность, внося коррективы в существующую парадигму, формирует новую схему познания, новую парадигму. Для общественного сознания Израиля образцом общественного устройства было царство времен Давида. Для действительного осуществления этой парадигмы необходимы легитимный Храм и легитимный царь из рода Давида. Поскольку в наличной ситуации вавилонского плена эти условия отсутствовали, то выполнение этих условий вновь передается Богу: Бог пошлет истинного царя и восстановит истинное жертвоприношение. Поскольку исторический опыт народа говорит о том, что земные царь и храм, несмотря на то, что призваны представлять определенность, нередко подвержены инфляции и не соответствуют своему предназначению. Стремясь избежать неопределенности общественное сознание приходит к выводу о необходимости Богу непосредственно возглавить народ. Однако, как было сказано выше Бог – абсолютная личность, а значит личность абстрактная. Для того чтобы Бог мог стать реальным главой конкретного сообщества, он необходимо должен стать конкретной личностью, личностью соразмерной самому обществу. Такой личностью является личность Мессии. Образование представлений о личности Мессии – отдельная и обширная тема, на которой у меня нет возможности останавливаться. Отмечу только, что в процессе формирования этого понятия происходит контаминация различных образов, при помощи которых иллюстрируется присутствие Бога в обществе – Божественного облака (Шхины), Премудрости Бога (Хохма), Слова Бога (Мемра), Ангела Яхве, Мелхиседека и т.д. [11] По мере того, как представления о Царстве становятся достоянием широких масс, они делаются мерой оценки восстановленных государственных и религиозных институтов в после пленную эпоху, и уже сами эти институты нередко не выдерживают столь высокую оценку. Это несоответствие и создает базу для появления мессианских движений и сект типа ессеев или Кумранской общины.

Иисус Христос: присвоение Царства Небесного

Несомненно, что для Иисуса Христа тема Царства является центральной. На мой взгляд, следует обратить внимание на то, что Царство для Иисуса – это не цель, и не дело некоего отдаленного будущего, Царство находится буквально рядом с Иисусом, наступает моментально всякий раз, когда соблюдается Закон. Причем Закон понимается Иисусом не как механическая совокупность предписаний и запретов, Иисус видит действительное содержание Закона – определенность: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 40). Соблюдение этих двух простых заповедей мгновенно восстанавливает Царство, как говорит Сам Иисус оно приходит подобно ночному вору. Другими словами к Царству Небесному надо не стремиться, его надо исполнять, истина Царства Небесного заключается в правде человеческого поступка [12]. В этом смысле показательной является полемика Иисуса с фарисеями по поводу субботы. Заповедь субботнего покоя является, быть может, наиболее абстрактной во всем Законе. Именно как абстрактное недеяние покой понимался фарисеями, впоследствии в абстрактной форме покой вошел в состав Талмуда и стал достоянием Галахи. Однако важность иисусовой полемики состоит не только в этом. В заповедь субботы вошло представление об окончании творения: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт 2, 2 – 3). Т.е. суббота – это совершенное творение, абсолютный порядок, полное отсутствие неопределенности, инобытие Самого Бога. Определенность – стихия субботы. С субботой связаны и юбилейные годы, когда каждые 49 лет отменялись выплаты долгов, освобождались рабы. Концепция юбилейного года, как года освобождения была использована пророком Исайей для создания образа восстановления Царства Израильского (Ис. 61 – 2), а значит и восстановления центрального места в Царстве – Храма. Придавая заповеди субботы, конкретный характер Иисус не только демонстрирует свою власть над заповедями, он говорит о том, что восстановление Царства начинается немедленно, каждым конкретным человеком. По сути дела Царство оказывается присвоенным тем, кто его исполняет.

Для того, чтобы присвоить Царство надо сначала присвоить Бога, т.е. стать Мессией. С другой стороны, только Мессия может восстановить Царство. Однако еврейское царство, в общественном

сознании, пало из-за нарушения установленного порядка посредничества между Богом и народом, т.е. из-за того, что Храм стал нелегитимным. Поскольку восстановление Царства – это не просто восстановление политической независимости, а восстановление истинного Царства, то такому Царству должно соответствовать истинное посредничество. Однако истинность Царства предполагает, что общество уже полностью овладело определенностью, т.е. определенность стала непосредственным содержанием такого общества и такое общество уже не нуждается в посредничестве в виде жертвоприношения. Тем не менее восстановление истинного посредничества остается условием воссоздания Царства. Таким образом, истинным посредничеством может быть только совершенное уничтожение посредничества, т.е. уничтожение самого посредствующего звена между Богом и народом [13]. Очевидно, что такой акт может быть совершен только с одной стороны, со стороны Бога. Поскольку уничтожение посредничества есть на самом деле восстановление истинного порядка жертвоприношения, то очевидно, что этот порядок в ходе ликвидации жертвоприношения должен быть воспроизведен со всей возможной скрупулезностью: должен быть истинный Храм и истинно непорочная жертва. Такой жертвой и таким Храмом может быть только Сам Бог. Поскольку Бог – категория идеальная, то в и качестве жертвы и в качестве Храма выступает полномочный представитель Бога, тот, кто несет в себе образ Бога – истинный царь Израилев. Во времена Иисуса царем в Иудее числился узурпатор Ирод, а затем и его сыновья. Эти люди не происходили из рода Давида, и в глазах общественного мнения их правление было нелегитимным. Иисус вел свое происхождение из царского рода, поэтому Он имел все основания стать такой истинной жертвой. Следует обратить внимание, насколько тщательно Иисус или те, для кого была важна такая интерпретация (для нас это не имеет никакого значения, как известно «идеи, когда они овладевают массами, становятся материальной силой»), воспроизводят эту «царскую» парадигму. Подобно Саулу или Давиду, Бог избирает Иисуса через Своего пророка. В качестве Самуила, в данном случае, выступает Иоанн Креститель. Торжественный вход Иисуса в Иерусалим должен изобразить коронацию. Поскольку наличный Храм в Иерусалиме стал не совсем легитимным, то истинное жертвоприношение в таком храме невозможно, т.к. Храм – превращенная форма Бога, а Иисус – Мессия, т.е. полномочный представитель, образ Бога, то Сам Иисус вполне подходит для того, чтобы самому стать Храмом. Т.о. Иисус – это и Храм, и жертва, и Царь, и Первосвященник, причем священство Иисуса выводится не от Аарона, а от Мелхиседека. В Иисусе Христе происходит соединение всех превращенных форм Бога. Поскольку восстановление Царства означает так же и восстановление истинного Божественного Присутствия, зримой иллюстрацией которого были Скиния и Храм, то, очевидно, Иисус, будучи умерщвлен-

ным как истинная жертва, не может умереть окончательно, т.к. Он Сам является Храмом, который должен быть восстановлен [14]. Воскресение Иисуса – это и есть восстановление Храма, с другой стороны – Воскресение означает то, что человек Иисус снимает самую главную форму отчуждения человека – смерть, причем условием снятия смерти выступает снятие социального отчуждения – восстановление Царства.

Совершенно очевидно, что научными методами установить т.с. «позитивную» истинность Воскресения Христова не удастся никогда, это как было истиной религиозной веры, так и останется. Однако это не имеет для цели данной работы никакого значения. Поскольку Воскресение стало определять жизнь последователей Иисуса, то можно говорить о действительном Воскресении, которое произошло в сознании христиан [15]. В этом смысле Воскресение Христово – объективная категория, и как категория, впоследствии, и будет использовано догматикой.

Итак, воскресение Христово есть восстановление истинного Царства. Цель этого Царства – установление истинного социального порядка, следствием чего является установление истинности существования конкретного человека – установление вечной жизни. Однако Царство и жизнь вечная осуществились только в одной личности – личности Иисуса. Очевидно то, что для того, чтобы присвоить Царство и бессмертие необходимо присвоить Иисуса и, соответственно Бога в его лице. Это присвоение можно осуществить двумя способами: повторить жизненный путь самого Иисуса (в этом случае присвоение опосредуется практикой) или непосредственно сделать так, чтобы существование Иисуса стало существованием конкретного человека. Существование человека проявляется в виде двух атрибутов: в виде тела, которое устанавливает пространственную границу данного человека, и в виде движения (деятельности) данного тела. Единство двух этих моментов существования характеризуется понятием «жизнь». В еврейском языке для обозначения понятия жизни употребляется слово «нефеш», которое можно перевести и как «жизнь», и как «душа», и как «живое существо в целом», и даже как «тело». Согласно библейским представлениям носителем души (нефеш), а следовательно и существования человека является кровь (Лев. 17, 11–14; Втор. 12, 23). Таким образом, для того, чтобы присвоить существование человека надо присвоить его «нефеш», что может быть выражено в присвоении тела и крови человека. Очевидно, что тело и кровь одного человека не могут быть присвоены непосредственно другим человеком, за исключением случаев канибализма. Тем более что Иисус воскрес вместе с телом и вознесся на небо. В древнеиудейском храмовом ритуале человеческая жизнь заменялась жертвоприношениями животных, а так же хлеба и вина. В виде хлеба и вина Иисус и присваивается верующими в таинстве Евхаристии. Сама форма Евхаристии является с

одной стороны воспроизведением жизни Иисуса в символической форме, а с другой – восходит к храмовому богослужению.

В Ветхом завете жертвоприношение выполняет роль универсального эквивалента (аналогичного деньгам), в обмене сущностями силами между Богом и людьми. Поскольку Иисусом была уплачена полная цена, установленная заповедями, то необходимость эквивалента отпадает, т.е. происходит т.с. «отмена денежного обращения». Важно отметить, что эта отмена происходит на неадекватной основе, т.к. все равно сохраняется как противоречие между людьми, так и противоречие между человеком и природой. Кроме того, отсутствует малейшая возможность политического установления Царства. Тем не менее, для учеников Иисуса Царство действительно установлено. Человеческие отношения, более-менее соответствующие Царству Небесному могли быть осуществлены или единичной личностью, или внутри небольших групп первых христиан, причем если на первых порах имелись попытки осуществить Царство в виде постоянных общин, на основе общности имущества, то в дальнейшем общение христиан становится периодическим, для совершения Евхаристии. Евхаристия становится главной формой совместной деятельности учеников Иисуса, другими словами – превращенной формой Царства Небесного. Участие в Евхаристии превращается в меру оценки жизни христианина, мерой его «стоимости». Отмененный Иисусом эквивалент возвращается в жизнь христианской общины.

Если в жертвоприношении присвоение определенности имеет форму обмена, при обязательном участии посредника, то в Евхаристии присвоение Царства в форме Тела и Крови Иисуса происходит непосредственно каждым участником собрания, т.е. Евхаристия во многом сохраняет черты «потребительной стоимости». Правда уже в начальный период появляется т.н. иерархия (диаконы, пресвитеры и епископы) которую, однако, нельзя рассматривать в контексте посредничества. В ранней Церкви иерархические служения рассматривались как дары Святого Духа, другими словами как некие способности, в меру которых человек служит всему сообществу. Евхаристия, как форма «стоимости», как «всеобщий эквивалент» христианского сообщества функционально соответствовала небольшим общинам, то по мере разрастания Церкви в организацию соответствующую масштабам Римской Империи такой эквивалент становится неадекватным существующим отношениям. В силу своего вещественного характера, Евхаристия пригодна быть организующей силой только внутри общины, для внешнего обмена необходима более идеальная, а значит и более универсальная форма [16].

Появление изложений веры не было обусловлено внутренними потребностями христианской общины. Для внутреннего употребления были вполне достаточны Евангелия, Апокалипсисы и разного рода циркуляры и письма авторитетных лидеров общины. По своему характеру эти документы предельно конкретны и жизненны. Однако уже в самый ранний период появляется необходимость объяснить суть христианских упований для внешнего мира. Сочинения апологетов еще не становятся всеобщим эквивалентом, подобно тому, как деньги, хотя и существуют при натуральном хозяйстве, однако еще не составляют основу общественного богатства. Характер всеобщности изложения веры приобретают вместе с превращением Церкви в общеимперский институт. Особенно показательны здесь апологии адресованные представителям власти, прежде всего императорам. Такие апологии, по сути дела, представляют собой попытки экспортировать Царство Небесное на внешний рынок. Для Церкви экспорт Царства представлялся важным, т.к. снижался уровень агрессивности окружающей среды, кроме того такой экспорт открывал перспективы политического установления Царства Небесного. Очевидно, что в форме Евхаристии такой экспорт совершенно невозможен, для успеха этого предприятия было необходимо обнаружить для потенциального потребителя, т.е. для позднеантичного общества, те полезности, которые это общество могло для себя получить, приобретая Царство Небесное. Для потребителя Царство может представлять интерес только в том случае, когда оно будет представлено в форме более-менее привычной потребителю [17]. Такой привычной формой культурного обмена являлась античная философия, и, прежде всего, ее высшее достижение – логика Аристотеля [18]. С необходимостью, Царство Небесное должно было принять логическую форму.

Однако логика потому и называется формальной, потому что мыслит свои понятия вне связи с их действительным существованием, абстрактно, а значит и антиисторично. Неподвижность, внеисторичность понятия с железной необходимостью следует из самой природы логики, для которой невозможно формализовать развивающееся понятие, т.к. признаки такого понятия постоянно изменяются. По сути дела, для логики понятия – суть совокупность признаков определяемого этим понятием предмета. Если признаки постоянно меняются то их невозможно исчислить, а значит и сформировать понятие такого предмета. Неудивительно, что становящееся бытие формальная логика считает несовершенным. Бог должен мыслиться как совершенное бытие, следовательно, как совершенное понятие. Поэтому и Царство, как превращенная форма Бога, с необходимостью должно быть неподвижным, неизменяющимся. Именно в таком виде Царство и было востребовано в условиях кризиса античного общества. Однако, по словам Иисуса Царство «приходит как ночной вор», т.е. Царство Небесное понятие становящееся-

ся, да и само понимание дела Иисуса Христа не может быть осмыслено как неподвижное, логика, с ее запретом противоречия просто не допускает того, чтобы человек был и царем, и храмом, и Богом, и Жертвой. Превращение логики в форму всеобщего эквивалента вызвало кризис в Церкви, т.к. разные общины по-разному пытались приспособить логические категории к выражению Царства Небесного. Царство Небесное, переведенное на язык логики становится теорией, а, как известно, «теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [19]. Разногласия по поводу логических формулировок приводят к столкновениям в христианских общинах, что, в свою очередь, угрожает стабильности всего античного общества. Между тем именно стабильность является той полезностью, которую обнаружило античное общество в Царстве Небесном, и эта стабильность может быть водворена в Церкви только внешней силой. После того, как христианство делается государственной религией империи, государство становится гарантом стабильности Церкви, а само Царство подвергается формализации и принимает форму догматических положений. Поскольку Царство есть превращенная форма Бога, а Бог – мера «стоимости» человека, то теперь догматические положения становятся мерой, превращаются во всеобщий эквивалент. Однако Царство Небесное в такой форме не может быть присвоено человеком, т.к. изначальная субстанция догматики – обмен, экспорт. Поскольку догматика есть мера соответствия человека Царству, а, с другой стороны, Царство в форме догматики не может быть присвоено человеком, то сама догматика становится внешней для человека силой, становится социальным институтом, порождает отчуждение.

Осуществившись в коллективном сознании христиан в виде идеи, Царство Небесное превращается в чисто идеальную деятельность. На уровне практики это выразилось в том, что собственно христианская жизнь стала проходить, в основном в области мышления и речи, в коллективном сознании христианство отождествилось с молитвой и присутствием на богослужении. Высшим осуществлением Царства Небесного стала умная молитва, т.е. идеал, существующий в отдельной голове.

Примечания

[1] «Уже самый факт, что ... есть отношения, означает, что в нем есть две стороны, которые относятся друг к другу. Каждую из этих сторон мы рассматриваем отдельно; из этого вытекает характер их отношения друг к другу, их взаимодействие. При этом обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения». Ф. Энгельс. Рецензия на книгу К. Маркса «К критике политической эконо-

мии» // К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения. – М., 1979. – Т. 1. – С. 546 – 547.

[2] Это единственное место из Экхарта, которое цитирует Гегель: Г.В.Ф. Гегель. Лекции по философии религии. // Философия религии. В 2-х томах. – М., 2007. – Т. 1. – С. 280.

[3] Под общением я понимаю совокупность всех способов взаимодействия между людьми. См. так же В.Ф. Шелике. Объем и содержание понятия «общение» (Verkehr) в работе К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология». // Философско-методологические проблемы теории общения. Сборник научных трудов. КГУ. – Фрунзе, 1982. – С.19 – 29. Интернет-версия – http://www.wtschaelike.ru/?page_id=49

[4] Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 18.

[5] Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. – М.: Канон-Пресс, 2000. Цитата по интернет версии - <http://galactic.org.ua/Biblio/h3.htm>

[6] «Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто» - Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. – С. 69.

[7] Поздняя иудейская Каббала хорошо заметила эту двойственность: «В одном тексте, чья подлинность не вызывает сомнения, Лурия утверждает, что субстанция Божественного Существа до того как произошел цимцум <самоограничение Божества – А.Б.>, заключала в себе не только качества Любви и Милосердия, но и качество Божественной Строгости, Дин, или Суд, по определению каббалистов. Но Дин как таковой невозможно было распознать, ибо он как бы растворился в великой стихии сострадания Бога, словно щепотка соли в море, пользуясь сравнением Иосефа ибн Табула. В акте цимцум, однако, Дин кристаллизовался и обозначался со всей определенностью. Ибо в той же мере, в какой цимцум означает акт отрицания и ограничения, он есть также акт суда. Следует, однако, помнить, что, с точки зрения каббалиста, Суд - это проведение границ и правильное определение вещей. Ибо, пользуясь словами Кордоверо, качество Суда заложено во всякой вещи, поскольку все желает оставаться тем, что оно есть, то есть оставаться в своих границах». – Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М. – Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2007. – С. 328 – 329.

[8] Barker M. The Temple Roots of the Liturgy. - <http://www.marquette.edu/maqom/roots.html>

[9] «Ритуалы, совершавшиеся в Святом Святых, как они выглядели когда-то, все еще не прояснены до конца, но мы можем, по крайней мере, реконструировать их первоначальный вид. Скиния / Храм производили дни создания. Моисей начал сооружать в первый день года, и каждая стадия соответствует одному из дней Творения (Исх.40.16-33). Завеса, соответствует творению небесных сводов на второй день, чтобы отделить горнее от дольного. Все что

за завесой, соответствует первому дню, тому что вне видимого мира и вне времени». - Barker M. The Temple Roots of the Liturgy. - <http://www.marquette.edu/maqom/roots.html>

[10] Характерный пример - история с виноградником Невуфея (3 Царств, 21).

[11] Этой важной проблеме посвящены замечательные работы проф. А. Орлова (Marquette University Milwaukee, Wisconsin, USA): Воскресение тела Адама: Искупительная Роль Еноха-Метатрона во Второй Еноха. // Империя духа. - № 2, - С. 62 - 63. Интернет-версия - <http://www.marquette.edu/maqom/imperia.pdf>; Лицо как небесный двойник мистика в славянской «Лествице Иакова»././ Волшебная Гора - № 11 (2006). - С. 78-99. Интернет-версия - <http://www.marquette.edu/maqom/vgora.html> и другие работы автора.

[12] Ср. «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна соотноситься действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое устраняет теперешнее состояние». - К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Т. 1. Сочинения. Издание второе. - М., 1955, с.31-34

[13] Об этом хорошо знает автор Апокалипсиса, который, описывая свое видение Небесного Иерусалима, отмечает «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель - храм его, и Агнец» (Откр.21:22). См. так же Евр. 10, 1 - 18.

[14] Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. - СПб: Аxioma, 2006. - 27 - 39.

[15] «Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, - то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, станет делать долги на основании своей фантазии, он будет действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов». - К. Маркс. Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура. - Из ранних произведений. - М., 1956. - С. 98.

[16] В Римской Церкви, после того, как появилось несколько городских собраний христиан, в качестве пережитка, сохранялся обычай рассылать общинам, через диаконов, Св. Дары, освященные римским епископом (т.н. «ферментум»), что должно было подчеркнуть единство римских христиан.

[17] Здесь показательна неудача апостола Павла, который пытался представить учение Христа в афинском Ареопаге в адаптированном для греческого слушателя виде (Деян. 17, 22 - 31)

[18] «Логика - деньги духа, спекулятивная, мысленная стоимость человека и природы...» - К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Из ранних произведений. - М., 1956. - С. 625.

[19] К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение (конец 1843 г.— январь 1844 г.). // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. - Т. 1. - С. 422.

«ЗА ЕДИНЫЙ АЗ»: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОГО КОНСЕРВАТИЗМА (О САМОВОЗРАСТАНИИ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНЦЕПТОВ)

Под «религиозными концептами» в данной статье понимается вся совокупность религиозных представлений (в данном случае христианских) которые возникают в сознании верующих в процессе религиозного отражения действительности и фиксируются в виде священных, догматических, канонических, литургических и пр. текстов, культовых действий, иконографии, архитектуры, норм поведения, бытовых привычек и т.д.

Для того, чтобы было понятно о чем пойдет речь думаю, что имеет смысл привести несколько примеров.

В современном чине Всенощного бдения, используемого в Православной Церкви, имеется т.н. «благословение хлебов», когда, в конце вечерни, на середину храма выносятся особый сосуд («плитиница»), на который, по краям, ставятся маленькие емкости для вина, масла и пшеницы, а в центр полагаются пять круглых хлебов. Над этим сосудом священник читает молитву, в которой вспоминается чудо умножения хлебов Иисусом Христом. Затем этот хлеб раздается присутствующим в виде некоей святыни.

Происхождение этого обряда вполне утилитарное: в те времена, когда монастырская служба накануне праздников и воскресных дней продолжалась всю ночь, возникла необходимость подкрепить силы молящихся подобием позднего ужина. Поскольку хлеб и вино не требуют специального приготовления, то их и раздавали присутствующим на богослужении после окончания вечерни. Т.к. в христианской традиции принято всякое вкушение пищи предварять молитвой, то такая молитва читалась и перед раздачей хлеба и вина. По мере того, как Всенощное бдение перестало продолжаться всю ночь, то утилитарное значение хлеба и вина утрачивается, однако сам обряд не исчезает за ненадобностью, а приобретает новый смысл, причем смысл, гораздо более наполненный собственно религиозным содержанием, чем простое благословение пищи, предназначенной для утоления голода. Хлеб из простой пищи превращается в святыню, способную творить чудеса. Согласно Типикону «Благословенныя же хлебы дарования имут различная, рекше (т. е.) уставляют огневицу (т.е. горячку) пьющим с водою, трясавицу (лихорадку) и всяк недуг и всяку болезнь исцелевают; к сим же и от жит отгонят и ина пакостящая прогоняют» [1].

Еще пример:

Вначале современного чинопоследования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого имеются т.н. антифоны – особым образом исполняемые стихи из псалмов (или целые псалмы). Исторически антифоны восходят к процессиям (крестным ходам), которые совершались в Константинополе во время праздников. Эти шествия как раз и сопровождались пением псалмов. В определенных местах (в частности на форуме Константина) процессии останавливались и возглашались краткие молитвенные прошения (литания или лития) о благосостоянии императора, города и Церкви. Затем процессия двигалась дальше. Нередко процессии совершались из одного храма в другой, и тогда литания совершалась в притворе храма, а затем клир входил внутрь церкви, и начиналась праздничная литургия. Постепенно обычай совершать литанию на паперти перед литургией закрепился в константинопольском соборе Святой Софии. Переход процессии из одного храма в другой, естественно, не мог совершаться в молчании и во время этих крестных ходов стали исполняться особые песнопения, получившие названия антифонов. Впоследствии, обряд антифонов из паперти и притвора был перенесен внутрь храма. Из главного храма империи обычай совершать антифоны распространился по всей Восточной церкви. Таким образом, обряд, изначально не имевший никакого отношения к Евхаристии стал частью Литургии. После падения Византийской империи потребность молиться за императора (не совершать же литию ради султана) стала неактуальной однако, чин антифонов уже прочно вошел в состав литургии и вопрос об удалении этого инородного тела из евхаристической службы уже никем не поднимался. Антифонам был усвоен новый смысл песнопений, подготавливающих народ к Евхаристии [2].

То же самое можно сказать о ектении об оглашенных, хотя уже, по крайней мере, тысячелетие никаких оглашенных на литургии не присутствует.

Еще один характерный пример. Христианство, как религия возникшая на территории Иудеи, по крайней мере в первое столетие своего существования, пользовалось тем календарем, который был в ходу в Иудее в период возникновения христианства. Прежде всего, это касалось главного христианского праздника – Пасхи, которая отмечалась по лунному календарю в ночь с 14 на 15 весеннего месяца нисана. Когда христианство распространилось по территории Римской империи, лунный календарь оказался для многих христиан, в частности римских христиан, непривычным и неудобным, т.к. по солнечному календарю, по которому жили римляне, 14 нисана выпадало каждый год на разные даты марта или апреля и, главное, на разные дни недели. Разногласия между малоазийскими и римскими христианами вызвали т.н. пасхальные споры. Результатом этих споров стал компромисс, утвержденный I Вселенским со-

бором в Нике: праздновать Пасху в первое воскресенье после полнолуния, которое следует за весенним равноденствием. Т.е. произошло механическое совмещение лунного и солнечного календаря в христианской пасхалии. С одной стороны была сохранена древняя традиция, с другой – решение собора позволило Церкви жить по календарю, официально принятому в империи.

Еще один пример, связанный с календарями. В иудейской традиции, на момент возникновения христианства имелась в наличии достаточно развитая эзотология, т.е. определенная система праздников. Для первой христианской общины, состоявшей из иудеев, эти праздники сохраняли свою актуальность. Однако, по мере того, как большинство в Церкви стали составлять вчерашние язычники, иудейское содержание этих праздников становится все менее жизненным. Однако сами даты этих праздников вовсе не исчезают из христианского календаря, как можно было бы предположить. Даты иудейских праздников сохраняются, но полностью меняется содержание праздников, привязанных к этим датам. В частности, христианские праздники августа - сентября (Преображение, Успение, начало индикта, память пророчицы Анны, Воздвижение), по мнению современных исследователей явно следуют иудейскому циклу, связанному с праздниками Суккот и Йом Киппур [3].

Таких примеров можно было бы привести великое множество. Думаю, что настало время эксплицировать то общее, что содержится во всех приведенных примерах и сформулировать вопросы, на которые мы попытаемся ответить в данной статье.

В целом, приведенные примеры можно объединить в следующей схеме:

1. Утилитарные, изначально не связанные прямо с религией (утоление голода, желание заполнить время перехода, календарная потребность), потребности людей, субъектов религиозной деятельности, порождают некие формы деятельности.

2. Попадая в пространство религиозной деятельности эти формы деятельности, в результате сакрализации, превращаются в религиозный концепт.

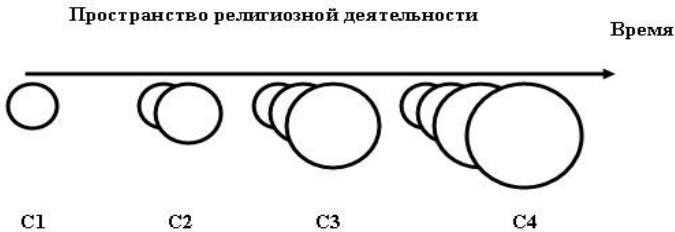
3. По мере развития религиозной деятельности изначально потребность, породившая новые концепты, исчезает.

4. Однако, это не приводит к исчезновению порожденных этой потребностью концептов.

5. Сохраняясь в рамках религиозной деятельности концепт приобретает религиозное содержание.

6. Новое содержание механически совмещается со старым содержанием концепта, происходит приращение или возрастание религиозного концепта.

Графически возрастание концепта в пространстве религиозной деятельности изобразить следующим образом:



где C1.....C4 – религиозные концепты.

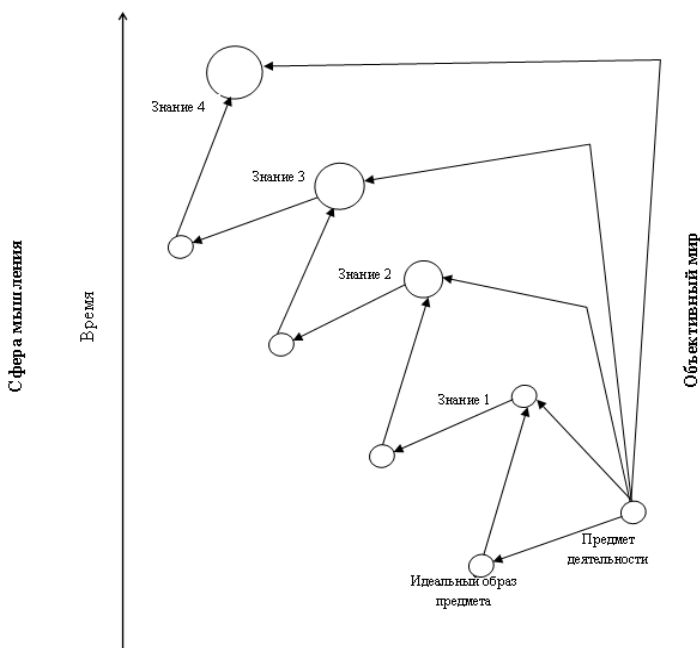
Таким образом, нам предстоит ответить на следующие вопросы:

- почему вместе с исчезновением деятельности, породившей концепт, не отмирает сам концепт;
- каков механизм возрастания религиозных концептов.

Знание является необходимым моментом любой деятельности. Деятельность всегда направлена на что-то. По словам А.Н. Леонтьева: «Основной, или, как иногда говорят, конституирующей, характеристикой деятельности является ее предметность. Собственно, в самом понятии деятельности уже имплицитно содержится понятие ее предмета. Выражение «беспредметная деятельность» лишено всякого смысла» [4]. В процессе деятельности в сознании субъекта предмет отражается в форме цели деятельности – мысленного плана и предполагаемого результата активности субъекта. Таким образом, предмет деятельности, из своего непосредственного, материального бытия переходит в идеальную форму феномена сознания. Далее, в процессе развертывания деятельности во времени, происходит овеществление идеального образа предмета в форме реализации некоей потребности субъекта, которая и вызвала к жизни весь процесс деятельности. При этом если мысленный план деятельности был неадекватен предмету, то и цель деятельности окажется недостигнутой, а потребность – неудовлетворенной. Т.е. знание, возникает как продукт и необходимое условие успешности деятельности человека. Истинность или ложность знания проверяется обратной связью с действительным предметом объективной реальности, которая возникает в процессе достижения цели деятельности. По словам Э.В. Ильенкова «знание в точном смысле этого слова есть всегда знание предмета» [5]. Т.е. знание – это воссозданный в сознании идеальный образ объективно существующего предмета деятельности, а мерой истинности знания является сама объективная реальность, опосредованная человеческой практикой.

Поскольку, «человек – есть ансамбль общественных отношений», то знание, как идеальная схема деятельности, должно принять общественно значимые формы, из которых самой важной и самой распространенной является язык. Само языковое общение между людьми можно определить как обмен идеальными схемами деятельности, выраженными в звуковой или знаковой форме. Социальную рецепцию этих схем можно обозначить как концепты [6]. Используя ранее полученное знание в процессе освоения новых видов деятельности, человек создает прирост знания.

В графической форме вышеизложенная схема выглядит следующим образом (предполагается, что деятельность направлена на один и тот же объект объективного мира) [7]:



Как видно из схемы, возрастание знания происходит в результате того, что деятельность постоянно обращается из сферы мышления в сферу объективной реальности, при этом, старое знание «снимается» в новом, перестает существовать как самостоятельная ценность, превращается в один из моментов нового знания. «Снятие» старого знания означает и смену концепта.

Однако это схема работает только в том случае, если речь идет о материальной практической деятельности людей. Между тем, нередко люди направляют свою активность не только на материальные, но и на идеальные объекты. К такого рода деятельности можно отнести различные виды духовного производства и, в частности, религию. Собственно, идеальное, как предмет самостоятельной деятельности, представляет собой мысленную схему такой деятельности, непосредственное осуществление которой или не возможно, или такая цель не преследуется. В таких случаях мысленная схема замещает материальный предмет в сознании, становится превращенной формой материального [8].

Поскольку, идеальный образ не есть простое, прямое отображение материального объекта, а отражение объекта в процессе предполагаемой человеческой деятельности, то в таком образе имеются две стороны: объект, взятый в своей непосредственности и человек, вступающий с данным объектом в определенное отношение. Религия представляет собой такое отношение к миру, в котором мощь окружающей человека действительности присваивается человеком в идеальной форме, т.к. на данном этапе развития материальной практики не могут быть присвоены непосредственно. Вследствие того, что необходимость этого присвоения порождается некоей человеческой потребностью, то эта потребность становится мерой, с помощью которой оценивается мир, а т.к. эта потребность является человеческой потребностью, то силы природы превращаются в живых существ, наделенных человеческими чертами. При этом человеческая нужда приобретает противоположный знак могущества Бога [9]. Прodelав такую мыслительную операцию, человек получает возможность вступить в общение с Богом как с личностью, а различные способы, формы такого общения образуют религиозную деятельность. Вступая в общение с Богом человек вступает в общение с идеальным образом самого себя. Между тем, т.к. изначальной целью религиозной деятельности является присвоение вполне материальных сил природы, то и достижение этой цели так же переносится в сферу идеального. Установление обратной связи между объективным миром и его идеальным образом в данном случае не происходит. Критерием того, насколько успешно были присвоены природные силы, становится субъективное переживание религиозного индивида. Так как в процессе религиозной практики в сознании религиозного человека переживается реальное достижение цели, то сама эта практика так же воспринимается как успешная, т.е. становится знанием.

Проверка истинности такого знания в ходе материальной практики невозможна, поэтому в ход идут другие механизмы верификации. Поскольку религиозный опыт – это субъективный опыт, то единственным способом превращения этого опыта в факт общественного сознания становится конвенция – согласие сообщества,

практикующего религиозную деятельность, по поводу истинности субъективного опыта. Пройдя через механизм конвенции религиозный опыт приобретает объективность, а поддержанный силой общественного признания – превращается во внешнюю силу, уже довлеющую над конкретным индивидом, становится критерием истины. Овнешнение субъективного религиозного опыта, вместе с тем, означает и его сакрализацию, т.к. в общественном сознании источником этого опыта выступают трансцендентные, неподвластные человеку силы. Став частью священного предания, усвоенное обществом, включенное в практику религиозное знание превращается в концептуальную единицу. Совокупность таких концептов образует пространство религиозной деятельности. Поскольку отсутствует реальный механизм проверки истинности религиозного знания, религиозный концепт не может быть отменен, снят каким-то новым знанием. Любое религиозное знание является абсолютно истинным внутри самого себя, поэтому и любой концепт подлежит сохранению. Более того, концепты, даже случайно оказавшиеся в пространстве религиозной деятельности немедленно превращаются в религиозные концепты, становятся частью священного предания.

Протекая с пространстве концептуальных единиц, ею же и порожденных, религиозная деятельность направлена на религиозные сущности, т.е. на саму себя. Религиозное использование религиозных же концептуальных единиц, раскрывает в них новые стороны, в соответствии с потребностями людей, которые развиваются вместе с материальной практикой. При этом, возникают не новые концептуальные единицы (т.к. старые не только нельзя отменить, но нельзя и увеличить их количество), а имеющиеся концепты получают новое истолкование. С точки зрения религиозного сообщества это выглядит как верность традиции. В силу медленности этого процесса общество не успевает заметить это приращение. Процесс увеличения смысловых значений религиозного концепта по мере разворачивания религиозной деятельности во времени можно обозначить как самовозрастание религиозных концептов. Религиозные концепты ведут себя аналогично тому, как ведут себя деньги, по мере превращения их в банковский капитал. Это сходство было тонко подмечено К. Марксом: «Если в простом обращении стоимость товаров в противовес их потребительной стоимости получала в лучшем случае самостоятельную форму денег, то здесь она внезапно выступает как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы. Более того. Вместо того чтобы выражать собою отношение товаров, она теперь вступает, так сказать, в частное отношение к себе. Она отличает себя как первоначальную стоимость от себя самой как прибавочной стоимости, подобно тому, как бог отец отличается от самого себя как бога сына, хотя оба они одного возраста и в действительности составляют лишь одно лицо» [10].

По меткому выражению того же Маркса «религия есть общая теория этого мира, ... его логика в популярной форме», то, хочет этого религиозное сообщество или нет, концептуальная сфера религии не может не реагировать на изменения самого общества. Рано или поздно общество задается вопросом о том, насколько эта сфера отвечает его реальным потребностям. Так как религиозные концепты не могут исчезнуть т.с. «естественным» путем, являются абсолютной истиной, то всякая попытка критически осмыслить содержание и объем концептуальной сферы религии приводит к травматическим последствиям. Любое изменение концептуального содержания религии может быть осуществлено только волевым путем, т.е. путем простого отрицания прежней религиозной практики. По необходимости это изменение должно принять форму реформы или религиозной революции. Однако даже реформаторы вынуждены апеллировать к традиции, которую они, якобы восстанавливают. И, поскольку абсолютную истину религиозного концепта нельзя отменить, то любая религиозная реформа делает актуальным лозунг протопопа Аввакума «умрем за единый аз».

Примечания

1. Подробнее см. Православная энциклопедия. - Т. 5. – С. 321-324. Интернет версия - <http://www.pravenc.ru/text/149327.html>
2. Успенский Н.Д. Византийская литургия. Анафора. – М.: ФИЛОМАТИС, 2005. – С. 77 – 115.
3. Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. – СПб.: Аxioma, 2009. – С. 134 – 147.
4. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. Цит. по интернет-версии - <http://psylib.org.ua/books/leona01/txt07.htm>
5. Ильенков Э.В. Деятельность и знание. - http://gzvon.pyramid.volia.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/ilyenkov/ilyenkov/texts/phc/actcog.html
6. Концепт - дискретное ментальное образование, являющееся базовой единицей мыслительного кода человека, обладающее относительно упорядоченной внутренней структурой, представляющее собой результат познавательной (когнитивной) деятельности личности и общества и несущее комплексную, энциклопедическую информацию об отражаемом предмете или явлении, об интерпретации данной информации общественным сознанием и отношении общественного сознания к данному явлению или предмету. – Попова З. Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика – Интернет-версия: <http://zinki.ru/book/kognitivnaya-lingvistika/ponyatie-koncepta/3/>
7. При составлении схемы использована авторская методика построения понятийной сети Е.С. Андреевой. См. Андреева Е.С.

Диалектика текста. Понятийная сеть как логическая основа языка. – М.: МАКС Пресс, - 2002.

8. Ильенков Э.В. Диалектика идеального. // Логос. – 1 (2009) – С. 6 – 62. Интернет версия - <http://caute.ru/ilyenkov/texts/dialideal.html>

9. Я обхожу стороной вопрос о реальном существовании Бога. Любой ответ на этот вопрос не может быть подвергнут процедуре фальсификации, и, соответственно, не отвечает попперовскому критерию научности.

10. Маркс К. Капитал. – М.: Госполитиздат, 1950. – Т. 1. – С. 161.

ЧАША И КОЛЕСНИЦА: МИСТИКА МЕРКАВЫ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТУРГИИ

В настоящее время исторической литургике известно более сотни евхаристических молитв – анафор. Анафора – центральная часть христианской Литургии, молитва, словами которой освящается хлеб и вино, после чего, по учению Церкви, они становятся Телом и Кровью Христовыми. Устойчивым элементом большинства известных анафор является молитва префация, заканчивающаяся ангельским славословием: «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, полны небо и земля славы Его». Как отмечает архим. Киприан (Керн) «содержание молитвы «*praefatio*» одинаково во всех нам известных древних литургиях[1]. Ниже о. Киприан ставит справедливый вопрос: «Нет ли какого-нибудь общего источника этих молитв?» [2]. Настоящая статья представляет собой попытку ответить на этот вопрос.

Большинство литургистов [3] так или иначе связывают происхождение анафоры с еврейскими праздничными или субботними трапезами, в частности обнаруживается сходство префация с молитвой кдуша. Однако остается неясным, каким образом еврейская литургия могла повлиять на происхождение христианской анафоры. Такое заимствование могло иметь место только в период до середины II в., когда в молитву «Шема», по настоянию раббана Гамлиэля II был внесен текст, направленный против еретиков – «миним», что сделало участие христиан в синагогальном богослужении невозможным. Однако и в более ранний период отношения христиан и иудеев были достаточно напряженными. Со стороны христиан вехой, которая разделила Церковь и синагогу можно считать Апостольский собор 48 г., отменивший для христиан законы чистоты (кашрут) и предписания мицвот. Совершенно непонятным остается механизм заимствования элементов синагогального богослужения, тем более что это богослужение в апостольский период, как и христианская литургия, находилось в стадии формирования.

Обращение литургистов в поисках корней христианской литургии к синагогальному богослужению представляется вполне понятным, однако имеется ряд источников, могущих пролить свет на этот вопрос, которые остались за пределами их внимания. Справедливости ради хочу отметить, что литургисты, ссылаясь на сообщение Дидахе о том, что пророки могли «благодарить сколько хотели» говорят о том, что «молитва была харизматической, она произносилась «пророком» по вдохновению Св. Духа, в экстатическом порыве религиозного творчества» [4]. Однако каковы истоки этого порыва непонятно.

Кроме синагогальной гимнографии существует еще комплекс молитв и гимнов, связанных с ранней еврейской мистической традицией, которую исследователи называют мистикой Меркавы. Суть этой традиции заключалась в том, что мистик при помощи медитативных приемов достигал созерцания Божественной Колесницы (евр. Меркава), описанной пророком Иезекиилем (Иез. 1, 4 – 28), Божественной Славы (евр. Кавод), как ее описывает пророк Исайя (Ис. 6, 1 – 4), и Престола Бога (Дан. 7, 9 – 14). Созерцание выглядело как мистическое путешествие визионера, который, восходя от одной небесной сферы к другой (обычно говорится о семи небесах), достигал Престола Господня. На этом пути (интересно, что в еврейской традиции говорится о нисхождении к Меркаве, тогда как христиане скорее всего стали бы говорить о восхождении) мистика встречали ангельские стражи и необходимо было знать их имена, чтобы беспрепятственно пройти мимо них. Один из ангелов обычно выступал в качестве провожатого [5]. В период Второго Храма эта практика бытовала в кругах фарисеев как эзотерическое учение. Путешествие к Небесной Колеснице считалось весьма опасным предприятием, к которому нельзя было приступать без соответствующей подготовки, обсуждение экстатических видений в неподготовленной аудитории могло так же иметь весьма плачевные последствия. Талмуд сообщает о некоем галилеянине, который стал публично рассуждать о Меркаве но был ужален осой и умер [6].

Мистика Меркавы породила направление мистической литературы, которая в еврейской традиции известна как литература Хейхалот, т.е. небесных дворцов. Кроме того, к мистике Меркавы относится ряд апокрифов и псевдоэпиграфов, имевших хождение и в христианской среде. Это I (Эфиопская) и II (Славянская) книги Еноха, Откровение Авраама, Вознесение Исайи, Завещание двенадцати патриархов, кроме того, по мнению исследователей, влияние мистики Меркавы прослеживается в писаниях преп. Макария Египетского [7].

Для данной темы важное значение имеют мистические гимны, содержащиеся в литературе Хейхалот. Г. Шолем, используя термин Р. Отто, назвал эти гимны «нуминозными»: «Книги «Хейхалот» служат неисчерпаемым кладезем таких нуминозных гимнов.

Невероятная торжественность языка, нагромождение высокопарных фраз отражает внутреннюю парадоксальность этих гимнов: вершина возвышенности и торжественности, которой может достигнуть мистик, стремясь выразить великолепие своего видения, обобщается верхом бессодержательности. Филипп Блох, впервые проявивший большой интерес к этой парадоксальности, пишет о «чрезмерном, чисто плеонастическом скоплении однозначных и однозвучных слов, ни в малейшей мере не стимулирующих процесс мышления, а только отражающих борение чувств» [8]. Шолом приводит отрывок из гимна «Зохарариэлю, Адонаю, Богу Израиля» из «Больших Хейхалот»:

Трон Его излучает сияние перед Ним,
и чертог Его исполнен великолепия.
Величие Его пристало Ему, и слава Его украшает Его.
Слуги Его поют пред Ним и возглашают могущество чудес
Его.
Ибо Он Царь царей и Владыка владык.
Его окружают вереницы корон, обступают ряды князей Блеса.
Мерцанием Своего луча обнимает Он небеса,
Его сияние струится от высот.
Бездны извергаются пламенами из Его уст,
И тело Его исходит искрами небосводов» [9].

Шолом отмечает, что «Почти все гимны из трактатов «Хейхалот», в особенности те из них, чей текст сохранился без изменений, развертываясь, подвластны той же динамике, что и запущенный огромный маховик. В цикличном ритме они сменяют друг друга, и взывания к Богу переходят в крещендо великолепных и царственных атрибутов, каждый из которых акцентирует и усиливает звуковую силу мира. Монотонность ритма - почти для всех из них характерна четырехсловная стихотворная строка - и нарастание звуковой силы заклинаний вызывают у молящихся душевное состояние, граничащее с экстазом. Существенную роль здесь играет повторение ключевого слова нуминозного кдуша, формулы троекратного освящения из Исая (6:3), при произнесении которой экстаз мистика достигает кульминации: «Свят, свят, свят, Господь воинств!» [10].

Псевдоэпиграф «Откровение Авраама» [11], написанный в еврейской среде не позднее второго десятилетия II в. [12] и сохранившийся только в славянском переводе содержит аналогичный гимн:

«О, Вечный, Могущественный,
Святой Эль – Бог Вседержитель,
самопорожденный, неподкупный, безупречный,
нерожденный, безупречный, бессмертный, самосозданный,
сияющий собственным светом,
без Матери, без Отца, без Родства,

высокий, пламенный, мудрый,
 человеколюбивый, благоутробный, щедрый, обильный,
 заботливый ко мне, долготерпеливый, многомилостивый,
 Эль {то есть мой Бог} вечный, могущественный,
 Святой Саваоф, великолепнейший,
 Эль, Эл-, Эль, Эль, Яхоэль.

Ты - Тот, кого любит душа моя,
 заступник вечный, пламенный, светлый,
 одевающийся светом, чей голос - подобен грому,
 чей взгляд подобен молнии,
 многоглазый, исполняющий молитвы славящих Тебя
 и отклоняющий просьбы тех, кто досаждаст, искушая Тебя.
 Ты – Тот, кто устраняет смущение мира, которое является
 результатом смешения безбожных и справедливых в оскверненном веке, возрождая эпоху праведных.
 Ты производящий легкое сияние перед рассветом перед
 Твоим созданием от лица Своего, принося день на землю.
 И в Твоем небесном жилище имеется неистощимый нетварный свет
 невыразимого сияния огня Лица Твоего.

Приими моление мое и сотвори его благоприятным для Тебя,
 и также жертву, которую Ты Сам принес Себе через меня,
 который искал Тебя.

Приими меня благосклонно и покажи мне, и научи меня, и сделай меня ведающим служение Твое, как Ты обещал мне» (Гл. XVII) [13].

Следует обратить внимание на то, что в этом тексте Авраам говорит о жертве, которую Бог сам себе приносит через Авраама, что напоминает фразу из анафоры Иоанна Златоуста: «Твоя от Твоих Тебе приносящее...».

При сравнении этих гимнов с префацием из различных анафор обнаруживается та же динамика и монотонность, о которых говорит Шолем:

Анафора литургии св. Иоанна Златоуста:

«Достойно и праведно **Тя пети, Тя благословити, Тя благодарити,**

Тебе поклоняться на всяком месте владычества Твоего.

Ты бо еси Бог **неизреченен, неведом, невидим, непостижим, присно сый, также сый,**

Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой.

Ты от небытия в бытие нас привел еси,

и отпадшия восставил еси паки,

и не отступил еси, вся творя,

дондеже нас на Небо возвел еси

и Царство Твое даровал еси будущее.

О сих всех благодарим Тя,
и Единородного Твоего Сына,
и Духа Твоего Святого о всех,

ихже вемы и ихже не вемы,

явленных и неявленных благодеев, бывших на нас.

Благодарим Тя и о службе сей, юже из рук наших прияти изволил еси, аще и предстоят Тебе тысящи Архангелов и тьмы Ангелов,

Херувими и Серафими,

шестокрлатии, многоочитии, возвышающиеся пернатии.

Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще:

Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф,

Исполнь небо и земля Славы Твоея».

Если исключить из этого текста христианские смыслы, то сходство этой анафоры с вышеприведенным текстом очевидно. То же самое можно сказать и о префации анафоры литургии св. Василия Великого, который прямо говорит о Небесном Престоле:

Сый Владыко, Господи Боже Вседержителю поклоняемый!

Достоинно, яко воистину, и праведно,

и лепо великолепию святыни Твоея,

Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити,

Тебе кланяться, Тебе благодарити, Тебе славити,

Единого воистину сущаго Бога,

и Тебе приносить сердцем сокрушенным

и духом смирения словесную сию службу нашу.

Яко ты еси даровавый нам нам познание Твоея истины.

И кто доволен возглаголати силы Твоея,

слышану сотворити вся хвалы Твоея

или поведати вся чудеса во всяко время?

Владыко всех, Господи неба и земли,

и всея твари, видимыя же и невидимыя,

седяй на престоле славы и призираяй бездны,

безначальне, невидиме, непостижиме,

неописанне, неизменнее....

Префаций анафоры литургии св. Григория Богословы еще более напоминает нуминозный гимн:

Воистину бо достойно есть и праведно

Тя **хвалити**, Тя **благословити**, Тебе **поклоняться**, Тебе **славити**,

Единого истинного Бога, **человеколюбиваго, неизреченнаго,**

невидимаго, невестимаго, безначальнаго, вечнаго,

безлетнаго, безмернаго, непреложнаго, неведомаго,

Творца всяческих, Искупителя всех,

очищающаго вся беззакония наша,

исцеляющего вся недуги наша,
избавляющего от истления жизнь нашу,
венчающего нас милостию и щедротами.
 Тебе хвалят ангели, Тебе поклоняются архангели,
 Тебе начала воспевают, Тебе господствия возглашают,
 Тебе власти славу воздают, Тебе престолы хвалу возсылают,
 тысящи тысяч Тебе предстоят и тьмы тем Тебе службу приносят.

Тебе поет невидимая, Тебе поклоняется явленная,
 вся творящему словом Твоим, Владыко.
 Сый Боже, Господи истинный от Бога истинного,
 Иже Отца нам показавый сияние,
 Иже Святаго Духа истинное познание нам даровавый,
 Иже великое сие показавый жизни таинство,
 Иже со безтелесными человеков хоростояние утвердивый,
 Иже серафимом на земли заповедавый хваление,
 прими со невидимыми и наш глас.
 Сочетай нас небесным силам, рцем и мы с ними,
 всякое безместное помышление отложивше, возопием
 якоже тии, немолчными вызывающе гласы, непрестанными
 усты Твое величество воспоем.
 Тебе бо предстоят окрест серафими, шесть крил единому и
 шесть крил единому,
 и двема убо покрывают лица своя,
 двема же ноги своя,
 и двема летают, и вызывают един ко другому.
 Победную песнь спасения нашего, со гласом славным,
 светлым гласом песнословяще,
 поюще, вопиюще, славословяще,
 вызывающе и глаголюще [14].

Сходство структур вышеприведенных префациев с текстами из «Больших Хейхалот» и из «Откровения Авраама», думаю, очевидно. То же самое можно сказать и про большинство ныне известных науке евхаристических молитв.

Тексты, в которых упоминаются ангельские чины и Серафимская песнь (Sanctus) появляются в составе евхаристической молитвы достаточно рано. Св. Климент Римский, в своем I Послании к Коринфянам говорит о том, что подобные гимны уже имели употребление: «Помыслим о всем множестве ангелов Его, как они, предстоя пред Ним, исполняют волю Его. Ибо говорит Писание: "ты тем предстояли пред Ним и тысячи тысяч служили Ему, и зывали: свят, Свят, Свят Господь Саваоф; полно все творение славы Его". Так и мы, в единомысленном собрании, единым духом, как бы из одних уст, будем зывать к Нему непрестанно, чтобы сделаться нам участниками великих и славных обетований Его» [15]. Св. Кирилл Иеру-

салимский свидетельствует об употреблении Серафимского гимна: «Посем воспоминаем небо, землю и море, солнце и луну, звезды и всю тварь, словесную и бессловесную, видимую и невидимую, Ангелов, Архангелов, Силы, Господствия, Начала, Власти, Престолы, Херувимов многоочитых, как бы говоря с Давидом: «возвеличите Господа со мною». Поминаем же и Серафимов, которых Духом святым видел Исайя, стоящих окрест престола Божия, и двумя крылами закрывающих лице, двумя же ноги, а двумя летающих, и восклицающих: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф». И для этого преданное нам от Серафимов Богословие сие повторяем, да соделаемся причастниками песнопения купно с премирными воинствами» [16].

Правда наиболее ранняя из известных анафора из Дидахе не имеет префация и Серафимской песни, однако вполне возможно, что анафора из Дидахе является только отрывком из евхаристической молитвы. Некоторым подтверждением этой гипотезы можно считать анафору из Евхология св. Серапиона Тмуитского (IV в.), имеющую текст, который может рассматриваться как отрывок анафоры из Дидахе:

Дидахе

Как этот хлеб был рассеян по холмам, и, будучи собран, стал единым, так да будет собрана Церковь Твоя от концов земли в Твое Царство [17].

Евхологий св. Серапиона Тмуитского

И подобно тому как хлеб этот посеян был по горам и собранный составил единое (цельное) так и Церковь Твою святую собери от всякого народа, из всякой страны, из всякого града, веси и жилища и сделай ее единою, живою, кафолическою Церковью [18].

Можно предположить, что в анафору из Дидахе вошли только те молитвы, которые непосредственно относились к освящению хлеба и вина, которым, как и в анафоре из Евхология св. Серапиона Тмуитского предшествовал префаций и Серафимская песнь.

Как уже отмечалось, мистика Меркавы и христианские евхаристические молитвы основаны на библейских пророческих видениях и, в частности, на видении пророка Иезекииля. По словам о. Александра Голицына «Известное видение Иезекиилем славы, возведенной на престол и перемещающейся на херувимской колеснице (Иез. 1, 26 – 28), которым начинается служение пророка, очевидно, возвращается к Синаю и, также, как видно, вносит вклад в видение небесного суда в Откровении 4-5, и позже – к важным направлениям

в и еврейской и христианской мысли – например, к мистике божественной колесницы, Меркавы. Для Иезекииля, слава Бога, которая прежде сияла на Моисее, находит себе выбранное место на Сионе и, если пророк говорит об уходе ее из храма накануне захвата Иерусалима Вавилоном (Иез. 11), тогда его видение восстановления Израиля сосредотачивается на возвращении славы к новому и более совершенному храму в возобновленном Иерусалиме (Иез.40 – 44)» [19]. Видение Иезекииля тесно связано с понятием Шхины – Божественного Присутствия, которое обнаруживается в богослужении Храма. Подразумевается, что храмовая служба продолжает то славословие, которое возносят Богу небесные силы. Таким образом, богослужение в храме имеет космический характер, является земным отражением Божественного порядка. Сам Храм – есть та же самая Колесница. По словам проф. Рейчел Элиор из Еврейского Университета (Израиль) «Ангельская литургия может быть найдена в трех различных литературных источниках. Первичный источник связан с пророком священником Иезекиилем и его видением Колесницы, как описано в Библии. Во-вторых – в Кумранской литературе и книгах Еноха, Юбилеев, и Заветании Левия. И, наконец, она присутствует в корпусе известном как литература Хейхалот. ... Видение Иезекиилем Колесницы было преобразованием земного храма в небесную святыню, сохраняющую главные культовые элементы в пределах небесной сферы. Видение Колесницы, служит как бы основой для небесного святого места. ... Ангельская литургия отражает взаимосвязь между священниками и ангелами, а также служением, которое совершалось как в земном, так и в небесном храме. Все принципиальные концепции и ценности священнической литературы озабочены ангелами; ангелы изображены как небесный источник полномочий духовенства и как вечные свидетели космического порядка. Они служат образцом для священнического ритуала, и священники рассматривали себя как земное выражение ангельских чинов» [20]. Священническая традиция стала базовой и при формировании христианских идей [21]. Было бы странным, если бы ветхозаветные храмовые традиции не нашли свое отражение в главном христианском богослужении – Евхаристии.

Выводы:

- Источником христианской евхаристической молитвы, скорее всего, могло быть не синагогальное иудейское богослужение, а храмовая традиция, зафиксированная в ранней еврейской мистике Меркавы. Синагогальные гимны и христианские евхаристические молитвы могли формироваться параллельно, т.к. восходят к единой традиции, чем и объясняется их сходство.
- Ранняя христианская литургическая практика носила экстатический характер. Религиозный экстаз пророков, совершавших Евхаристию, о котором сообщают христианские ис-

точники (Дидахе), скорее всего, был видением Божественной Колесницы, что нашло свое отражение в молитве префация, который имеет одинаковую форму во всех анафорах и по своей структуре повторяет «нуминозные» гимны известные из литературы Меркавы и Хейхалот.

Примечания

1. Киприан (Керн), архим. Евхаристия. – Париж: YMKA-PRESS, 1947 (ре-принт) – С. 217.
2. Там же. – С. 218
3. Карабинов И. Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического исследования. СПб.: Тип. Киришбаума, 1908. – С. 19. Киприан (Керн), архим. Указ. соч. – С. 218 – 222; Успенский Н.Д. Византийская литургия. Анафора. – М.: Филоматис, 2003. – 239 – 245. Арранц, Михаил SJ. Таинства Византийского Евхология // Избранные сочинения по литургике. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. – Т. 1. – С. 15 – 25, 89 – 119.
4. Киприан (Керн), архим. Указ. соч. – С. 48.
5. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М. – Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2007. – С. 86 - 88.
6. Тантилевский И.Р. «Книга небесных Дворцов» в контексте еврейской мистической традиции // Книги еврейских мудрецов [пер. с иврита, вступ. ст., коммент. И. Тантилевского]. – СПб.: Амфора, 2005. – С. 84.
7. Шолем Г. Указ. соч. – С. 116.
8. Шолем Г. Там же. – С. 95.
9. Шолем Г. Там же. – С. 96 – 97.
10. Шолем Г. Там же. – С. 97.
11. Пользуясь случаем хочу выразить признательность проф. Андрею Орлову (Богословский Факультет, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, USA), обратившему мое внимание на этот текст.
12. Box G.H. The Apocalypse of Abraham. Edited, with a translation from the Slavonic text and notes. – New York: The Macmillan Company, 1919. – P. 11.
13. ¹ К сожалению славянский текст «Откровения Авраама» оказался мне недоступен, поэтому пришлось пользоваться английскими переводами: Box G.H. Указ. соч. – P. 37 – 39, The Apocalypse of Abraham The Apocalypse of Abraham. Translation by Alexander Kulik. – <http://www.marquette.edu/maqom/kuliktranslation>.
14. Перевод с греческого еп. Иллариона (Алфеева).
15. Цит. по Успенский Н.Д. Указ. соч. – С. 246 – 247.
16. Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Синодальная библиотека, 1991 (репринт с издания 1900 г.). – С. 335.
17. Цит. по Киприан (Керн), архим. Указ. соч. – С. 48.
18. Дмитриевский А. Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1894. – С. 15.
19. Alexander (Golizin), hieromonk. Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity. - <http://www.marquette.edu/maqom/Liturgy.pdf>
20. Elior R. Angelic Liturgy -Why? – <http://orion.msc.huji.ac.il/symposiums/5th/elior.html>

21. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. – СПб.: Аxioma, 2006. – С. 19 – 39.

«ЯКО ТВОЯ ЕСТЬ СИЛА...»: АНТРОПОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ОСВЯТИТЕЛЬНОЙ МОЛИТВЫ

Нетрудно заметить, что тексты христианских молитв, употребляемых для освящения каких-либо объектов (такими объектами могут быть самые разнообразные вещи: от нательных крестиков до зданий и сооружений) имеют очень похожую структуру.

Проиллюстрируем это несколькими примерами:

Молитва на освящение жилища.

Господи Иисусе Христе, Боже наш, изволивый под сень Захвеа мытаря внити, и спасение тому и всему дому его бывый; Сам и ныне zde жити восхотевший, и нами недостойными мольбы Тебе и моления приносящая, от всякаго зла невредимы соблюди, благословляя их и обиталище сие, и ненаветен тех живот выну сохраняя, изобильно вся благая Твоя им Твоим благословением на пользу подавая. Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение, со безначальным Твоим Отцем, и Пресвятым, и Благим, и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Молитва благословения хлебов из чина всенощного бдения.

Господи Иисусе Христе Боже наш, благословивый пять хлебов и пять тысяч насытивый, Сам благослови и хлебы сия, пшеницу, вино и елей: и умножи сия во граде сем (или в веси сей, или во святей обители сей) и во всем мире Твоем: и вкушающая от них верныя освяти. Яко Ты еси благословляя и освящая всяческая, Христе Боже наш, и Тебе славу возсылаем, со Безначальным Твоим Отцем, и Всесвятым и Благим и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Молитва на освящение елея из чина крещения.

Владыко Господи Боже отец наших, сущим в ковчезе Ноеве голубицу пославый, сучец масличный имущую во устех, примирения знамение, спасения же от потопа и благодати таинство оными предобразивый, и масличный плод, во исполнение святых Твоих таин подавый: тем и бывших в законе Духа Святаго исполнивый, и сущих в благодати совершая: Сам благослови и сей елей, силою и действием, и наитием Святаго Твоего Духа, якоже быти тому помазанию нетления, оружию правды, обновлению души и тела, всякаго диа-

вольского действия отгнанию, во изменение всех зол, помазующимся верою, или вкушающим от него в славу Твою и едиnorodного Твоего Сына, и Пресвятаго, и Благаго, и Животворящаго Твоего Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Молитва на освящение воды («молитва иная над водою»).

Боже великоименный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, творяй чудеса Един, имже несть числа: Егоже глас на водах многих, Егоже видевшие воды убояшася, и смятошася бездны и множество шума вод; Егоже путие в мори, и стези в водах многих, и стопы Твоя не познаются; Иже крещением Единородного Сына Твоего воплощенного и снitiем Нань Пресвятаго Духа в видении голубя, и Твоим Отческим гласом Иорданския струи освятил еси. Тебе ныне смиренно недостойнии раби Твои молим и мили ся деим, послѣ благодать Пресвятаго Духа на воду сию, и небесным Твоим благословением благослови, очисти и освяти ю, и даруй ей благодать и благословение Иорданово, и силу вся скверны очищающую, и всяк недуг исцеляющую, и бесов и всех наветов, и козней их прогонительную. И яви ю силою, действием и благодатию Пресвятаго Духа, быти всем от нея с верою пьющим, приемлющим же и кропящимся рабом Твоим, грехов оставление, изменение страстем, прогнание всякаго зла, умножение добродетелей, болезнем исцеление, домовом же и всякому месту освящение и благословение, губительных и всяких злоторных воздушных отгнание, и благодати Твоя присвоение.

Яко Ты еси благословляяй и освящаяй всяческая, Боже наш, и Тебе славу возсылаем со Единородным Твоим Сыном, и с пресвятым, и благим, и животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Структурная схема подобных текстов можно представить следующим образом:

1. Называние Лица, к которому обращен текст.
2. Воспоминание событий, аналогичных тому, ради которого совершается молитва (здесь можно применить литургический термин «анамнезис»).
3. Призывание, обращенное к названному Лицу в просьбой даровать силу, для того, чтобы просимое состоялось («эпиклезис»).
4. Подробное изложение просьбы.
5. Благодарение и прославление Бога («доксология»).
6. Подтверждение истинности молитвы («аминь»)

Отметим, что данная структура не есть исключительная особенность христианской молитвы, источником ее являются молитвы из Библии:

Например «Молитва Моисея, человека Божия» (псалом 89)

Господи! Ты нам прибежище в род и род. Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог. Ты возвращаешь человека в тление и говоришь: «возвратитесь, сыны человеческие!». Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и [как] стража в ночи. Ты [как] наводнением уносишь их; они — [как] сон, как трава, которая утром вырастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает; ибо мы исчезаем от гнева Твоего и от ярости Твоей мы в смятении. Ты положил беззакония наши пред Тобою и тайное наше пред светом лица Твоего. Все дни наши прошли во гневе Твоем; мы теряем лета наши, как звук. Дней лет наших — семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет; и самая лучшая пора их — труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим. Кто знает силу гнева Твоего, и ярость Твою по мере страха Твоего? Научи нас так счислять дни наши, чтобы нам приобрести сердце мудрое. Обратись, Господи! Доколе? Умилосердись над рабами Твоими. Рано насыти нас милостью Твоею, и мы будем радоваться и веселиться во все дни наши. Возвесели нас за дни, [в которые] Ты поражал нас, за лета, [в которые] мы видели бедствие. Да явится на рабах Твоих дело Твое и на сынах их слава Твоя; и да будет благоволение Господа Бога нашего на нас, и в деле рук наших споспешествуй нам, в деле рук наших споспешествуй.

Молитва Манассии, царя Иудейского (2 Пар. 36),

Господи Вседержителю, Боже отцев наших, Авраама и Исаака и Иакова, и семени их праведного, сотворивший небо и землю со всем благолепием их, связавший море словом повеления Твоего, заключивший бездну и запечатавший ее страшным и славным именем Твоим, которого все боятся, и трепещут от лица силы Твоя, потому что никто не может устоять пред великолепием славы Твоея, и нестерпим гнев прещения Твоего на грешников! Но безмерна и неисследима милость обетования Твоего, ибо Ты Господь вышний, благий, долготерпеливый и многомилостивый и кающийся о злобах человеческих. Ты, Господи, по множеству Твоей благодати, обещал покаяние и отпущение согрешившим Тебе, и множеством щедрот Твоих определил покаяние грешникам во спасение. Итак Ты, Господи, Боже праведных, не положил покаяния праведным Аврааму и Исааку и Иакову, не согрешившим Тебе, но положил покаяние мне грешнику, потому что я согрешил паче числа песка морского. Многочисленны беззакония мои, Господи, многочисленны беззакония мои, и я недостоин взирать и смотреть на высоту небесную от множества неправд моих. Я согбен многими железными узами, так

что не могу поднять головы моей, и нет мне отдохновения, потому что прогневал Тебя и сделал пред Тобою злое: не исполнил воли Твоей, не сохранил повелений Твоих, поставил мерзости и умножил соблазны. И ныне преклоняю колени сердца моего, умоляя Тебя о благодати. Согрешил я, Господи, согрешил, и беззакония мои я знаю, но прошу, молясь Тебе: отпусти мне, Господи, отпусти мне, и не погуби меня с беззакониями моими и не осуди меня в преисподнюю. Ибо Ты Бог, Бог кающихся, и на мне яви всю благодать Твою, спасши меня недостойного по великой милости Твоей, и буду прославлять Тебя во все дни жизни моей, потому что Тебя славят все силы небесные, и Твоя слава во веки веков. Аминь.

Можно предположить, что указанная структурная схема восходит еще к добиблейским временам, что подтверждается некоторыми параллелями из аккадских религиозных текстов:

Высокий Нуску [1], вождь великих богов,
получающий жертвы от всех Игигов,
основатель градов, обновитель храмов,
сияющий день, с высоким велением
посланец Ану, покорный велениям Бела,
покорный Белу, совет и защита Игигов,
могучий в битве, крепкий в напоре,
Нуску сожигатель, покоритель врагов!
Без тебя не бывает пира во храме,
без тебя и великие боги не вдыхают курений,
без тебя и Шамаш - судья не судит суды,
мудрый ... ты щадишь в утеснении!
Я, твой раб NN, сын NN,
чей бог NN, чья богиня NN,
обращаюсь к тебе, ищущу,
воздеваю руки, склоняюсь:
сожги колдуна и колдунью!
У моих колдуна и колдуньи исторгни их жизнь,
а меня воскреси, я почту твоё сердце, я воз-
дам тебе славу [2].

Таким образом, есть все основания утверждать, что мы имеем дело с устойчивой текстовой структурой, иначе говоря, формулой. Поскольку текст, слово являются коммуникативным инструментом человеческой деятельности, то, в данном случае, проблемой, которую мы попытаемся решить, является реконструкция деятельности, которая вызывает к жизни подобную коммуникацию. Иными словами, перед нами стоит вопрос о жизненной ситуации, которая является основой для молитвенных текстов.

Очевидно, что освящение объектов при помощи текстов происходит из некой потребности. Поскольку, формула освящения

имеет повторяющуюся структуру, то резонно будет утверждать, что во всех разнообразных ситуациях, в которых произносятся освятельные тексты, присутствует нечто общее, что и порождает такую единообразность. Что может быть общего между такими, казалось бы разными вещами как пища, жилище, елей или вода?

Пища достается трудом, пища – источник жизненных сил, отсутствие пищи приводит к смерти. В то же время пища может быть отравленной, зараженной, может привести к отравлению, расстройству пищеварения, болезни, смерти. То же самое относится и к маслу.

Жилище необходимо строить, оно защищает от непогоды. В доме можно прожить счастливую жизнь, но, может так случиться, что тех кто живет в доме будут преследовать несчастья. И, что важно, нет никакой возможности как-то повлиять на это при помощи обыкновенных человеческих средств, никто не знает своей судьбы.

Без воды жить (особенно в засушливом климате) нельзя, но, если погрузить человека в воду, то он захлебнется через несколько минут.

Т.е. все перечисленные объекты в самих себе содержат величайшую опасность, и, в то же время, они жизненно необходимы человеку. Использование таких двойственных объектов создает ситуацию неопределенности, беспорядка, который должен быть устранен. Отметим, что источником этого беспорядка является неспособность человека, на том этапе практики, на котором появились тексты, овладеть теми материальными силами, которые могли бы гарантировать безопасное употребление объектов. Тем не менее, неопределенность должна быть устранена в любом случае.

Разделяя действительность на «полезную» и «вредную» люди оказываются живущими в двух мирах: «полезный» - это уже освоенный, и даже присвоенный мир, «вредный» - еще неизвестный, мир, до которого еще не дотянулась преображающая сила человеческой практической деятельности, мощь этого мира еще не превратилась в человеческую силу. Для того чтобы объект сделался безопасным для использования, его надо изъять из мира неопределенности и поместить в такую ситуацию, в которой неопределенность преодолевается, снимается. Поскольку опасность порождается недостатком практики (практика – это и есть сила, которой не хватает), то этот недостаток силы можно восполнить, заняв ее у самой действительности. Обыкновенно люди выстраивают в голове план предстоящей деятельности, здесь происходит то же самое, только вместо навыка, умения, знания, которые сообщают успешности плану, здесь гарантией успешности выступает ситуация аналогичная имеющейся, которая когда-то раньше уже разрешилась благополучно. При этом причина благополучности осталась невыявленной.

Вернемся к нашим молитвам. Первым шагом к созданию безопасности является наименование субъекта, который станет гарантией успешности предприятия. Устранение неопределенности достигается четким перечислением атрибутов этого гаранта, его существенных признаков: «Бог Аврамов, Исааков, Иаковль...», «Господи Иисусе Христе, Боже наш...», «Владыко Господи Боже отец наших...». Здесь очень важно не ошибиться, нужна именно Тот, кто уже помогал раньше в той же ситуации, если обратиться к другому, то результат будет совершенно неочевиден, а скорее всего, и противоположен искомому. Субъектность необходима для того, чтобы можно было установить связь с недостающей силой, т.к. общение с безличной мощью само по себе невозможно. Сила как бы удваивается: с одной стороны могущество, а с другой – личность, владеющая этим могуществом.

Далее текст молитвы описывает (или создает?) ситуацию, в которой Бог, раньше уже помогал: «изволивый под сень Захвеа мытаря внити, и спасение тому и всему дому его бывый...», «благословивый пять хлебов и пять тысяч насытивый...», «сущим в ковчезе Ноеве голубицу пославый, сучец масличный имущую во устех, примирения знамение, спасения же от потопа и благодати таинство оными предобразивый, и масличный плод, во исполнение святых Твоих таин подавый...», «Егоже глас на водах многих, Егоже видевшие воды убояшася, и смятошася бездны и множество шума вод...». И здесь тоже важно правильно указать на прошедшее событие. После этого призывается сила, которой недостает для того, чтобы ситуация перестала быть угрожающе неопределенной. Личный Бог выступает как бы посредником между молящимся и искомой силой: «посли благодать Пресвятаго Духа на воду сию...». Но чаще всего, сила и субъект силы, личный Бог отождествляются: «сам освяти...», «благослови...» и т.д. После этого происходит соотнесение текущей неопределенной ситуации с успешно совершившимися событиями в форме просьбы, с формулированием той пользы, которая должна появиться в результате освящения: «благослови и сей елей... якоже быти тому помазанию нетления, ... обновлению души и тела, всякаго диавольскаго действия отгнанию, во изменение всех зол...», «благослови и хлебы сия, пшеницу, вино и елей: и умножи сия во граде сем...», «даруй ей благодать... и силу вся скверны очищающую, и всяк недуг исцеляющую, и бесов и всех наветов, и козней их прогонительную...». После этого, взятая взаймы сила возвращается к своему источнику потому, что в ходе освящения присвоение этой силы не происходит, т.к. сама ситуация неопределенности порождена невозможностью ее присвоить: «Ибо Твоя есть сила...».

Если представить весь процесс освящения т.с. «динамически», то можно сказать, что Бог ставится в такие условия, в которых Он не может не освятить объект, т.к. уже раньше, в аналогичной ситуации Он совершал это. Если этого не произойдет, то он попро-

сту Сам станет неопределенностью, перестанет быть источником силы и безопасности, перейдет в собственную противоположность. А вместо молитвы понадобятся заклинания.

Примечания

1. Нуску – бог огня в шумеро-аккадской мифологии
2. Аккадские заговоры в переводах В.К. Шилейко - <http://cultlib.alfaspace.net/25.htm>

РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО И КРИТИЧЕСКАЯ АГИОГРАФИЯ

Каждый раз, читая отрывки из Евангелий от Матфея и от Луки, посвященные Рождеству Христову на часах в рождественский сочельник, никак не могу отделаться от ощущения того, что, не смотря на довольно существенные различия между версией Рождества от Матфея и от Луки, я все же читаю один и тот же текст.

Сюжетная схема рассказа о Рождестве у Матфея выглядит следующим образом 2 (1 – 12):

1. Иисус рождается в Вифлееме в царствование царя Ирода.
2. Некие волхвы с востока увидев на небе звезду, указывающую на рождение царя, приходят к Ироду и просят этого царя показать для поклонения.
3. Звезда приводит волхвов в дом, где находилась Мария с Младенцем.
4. Войдя в дом, волхвы поклоняются Младенцу и приносят ему богатые дары.
5. Получив во сне откровение, волхвы не возвращаются к Ироду и уходят в свою страну.

У Луки предлагается иная версия Рождества (2, 1 – 20):

1. Исполняя повеление кесаря Августа Иосиф Обручник идет в Вифлеем для прохождения переписи вместе со своей беременной женой Марией.
2. В Вифлееме не находится места в гостинице, и Мария вынуждена рожать Младенца в загоне для скота. Родив Младенца Мария кладет его в ясли.
3. Пастухам, пасущим стадо неподалеку является ангел, и объявляет о рождении Христа Господня в Вифлееме.
4. Пастухи видят множество ангелов воспевающих «Слава в вышних Богу».

5. Пастухи приходят к яслям Младенца и рассказывают о своем видении Иосифу и Марии.
6. Пастухи возвращаются домой.

Если отвлечься от подробностей, то в обеих версиях сюжетная схема имеет следующий вид:

1. Иосиф и Мария оказываются в Вифлееме.
2. Сверхъестественная сила является неким свидетелем, и извещает их о рождении Младенца.
3. Свидетели поклоняются младенцу.
4. Свидетели возвращаются к себе.

Можно предположить, что эта схема восходит к обыкновенному рассказу о рождении ребенка женщиной. Если учесть, что в иудейской традиции день рождения не праздновался, ибо «проклят день, в который я родился, день, в который родила меня мать моя, да не будет благословен» (Иер. 20, 14 – 18), то, скорее всего, каких-либо преданий и рассказов о рождении Иисуса вообще могло не сохраниться.

Однако, Иисус – не простой младенец, Иисус Евангелий – это, прежде всего объект культа, а сами Евангелия, по крайней мере, отрывки о Рождестве, – прежде всего агиографические тексты, которые подчиняются закономерностям построения подобных текстов.

Нетрудно заметить, что в рассказе о Рождестве мы имеем дело как бы с приращением изначально бедного содержанием, предельно абстрактного рассказа о рождении ребенка женщиной. Однако текст, пусть даже и агиографический, является фиксацией речевой деятельности человека, сама же речевая деятельность есть частный случай деятельности вообще. Процесс возрастания концепта текста в процессе человеческой деятельности исследован в диссертации К.И. Белоусова, из которой позволим себе привести пространные цитаты: «Текст, ... целиком и полностью обнаруживает свое бытие через основные формы движения материи, и его содержание также раскрывается посредством этих форм. Содержание текста вырастает из целостной деятельности интерпретатора, сама же деятельность предстает как целенаправленно организованная хронологическая последовательность приемов, действий, операций, объединенных разными методами и подходами к тексту [1]. Вне зависимости от того, осуществляем ли мы практическую предметную деятельность, речевую деятельность, выполняем ли эмпирическую или даже теоретическую деятельность, или, более того, проводим научную рефлексии над ними (осуществляем методологическую деятельность) – в силу универсальности самостроения деятельности – везде мы находим ее единые принципы, инвариантные компоненты» [2]. По словам К.И. Бело-

усова, «появление каждого нового элемента в концептуальном пространстве человека (отметим, что этому элементу соответствует определенный элемент физического пространства осуществляющегося текста) оказывается связанным с предшествовавшими ему элементами, передаваемыми единицами физического пространства, которые осуществились в процессе продуцирования / рецепции прежде данного элемента. Здесь возникает, в некотором роде, «склейка» этих элементов, когда появившаяся в поле сознания новая концептуальная единица не вытесняет предшествующие полностью, а как бы связывает их с собой. В результате в концептуальном пространстве возникает «рост» концепта осуществляющегося текста. Если говорить о разрастании концепта текста, то оно происходит не путем простого суммирования всех предшествовавших элементов, а посредством создания и пересоздания (с каждой новой единицей) общей структуры, в которой, как правило, ведущее положение занимает последняя по времени появления единица. Единицы концептуального пространства, будучи связаны с единицами физического пространства и порядком их появления в процессе осуществления текста, также оказываются зависимыми от временного фактора (порядка поступления концептуальных единиц в поле сознания). С позиции каждой новой единицы происходит пересоздание структуры и ее оценка» [3]. Таким образом, приращение объема содержания изначально бедного и абстрактного текста (или лучше сказать сообщения – «мессиджа»), который лег в основу евангельского повествования происходит в результате развертывания во времени и в пространстве той деятельности, которая легла в основу текста. Однако сам процесс рождения Младенца, ко времени составления евангельских повествований давным-давно завершился, и никак не мог отразиться на развитии рассказа о рождестве. Значит евангельское повествование отражает не то событие, которому посвящено, а некую деятельность того человеческого сообщества, которое было заинтересовано в использовании того концепта, который послужил основой рождественских повествований. Можно сказать, что евангельское повествование о Рождестве является отражением не события Рождества Христова (чем оно, казалось бы призвано быть), а отражением деятельности ранней христианской общины, или, лучше сказать нескольких общин, в которых создавались Евангелия от Матфея и от Луки. И здесь вступает в свои права такая закономерность агиографических текстов как их тесная связь с потребностями конкретного культа в конкретной общине, т.е. то, что епископ Григорий (Лурье) называет злободневностью [4].

Коль скоро приращение концепта текста происходит в пространстве материальной, а не текстовой деятельности, то самому содержанию исследуемого нами текста необходимо как бы выйти за пределы адекватного ему идеального континуума. В этом смысле поведение текста напоминает возрастание потребительской стои-

мости вещи в процессе ее использования. Сама по себе потребительская стоимость есть идеальный концепт, который возникает каждый раз, когда человек использует вещь ради удовлетворения какой-либо своей потребности. Потребительная стоимость вещи находится в прямой зависимости от времени ее использования, т.к. чем дольше человек пользуется вещью, тем больше ее полезных сторон ему открывается. Т.е. в процессе использования вещи возрастает ее потребительная стоимость. При этом, однако, сама вещь может употребиться полностью, вплоть до ее полного материального исчезновения, но ее потребительная стоимость не исчезает полностью, а переходит в идеальную форму и существует в общественной практике людей. В идеальной своей форме потребительная стоимость создает основу для появления меновой стоимости. Точно так же, рассказ о Рождестве, как некая стоимость, или, как принято говорить «ценность», переходя из формы материальной деятельности в форму текста и обратно постоянно наращивает свой концепт. И вот уже вместо просто «свидетелей» мы видим пастухов и волхвов, затем волхвы превращаются в царей, у царей появляются имена – Мельхиор, Каспар и Валтасар, уточняется количество «царей», действие обрастает новыми персонажами. Отдельное развитие сюжет получает в художественной литературе и изобразительном искусстве.

Итак, подводя итог можно сказать, что оба евангельских текста представляют собой развитие, в процессе деятельности ранних христианских общин, скудных рассказов о рождении Иисуса Христа. Пастухи, волхвы, цари – все это один и тот же персонаж, который одевается в разные одежды в разные исторические эпохи.

Наверное, для кого-то такие выводы покажутся чересчур критичными и, даже, наверное грустными. Но разве это имеет какое-либо значение. Ведь все равно, «родился человек в мир», и, коль скоро, вся сила надежды и вся ненависть отчаяния поколений людей сфокусировались на этом Младенце лежащем в яслях, коль скоро именем Его действительно передвигались горы и сближались материки, а я надеюсь еще и сокрушатся многие царства и надутые ветром надменности империи, то у нас есть все основания сказать: «Слава в вышних Богу».

Примечания

1. Белоусов К. И. Деятельностно-онтологическая концепция формирования текста. Диссертация ... доктора филолог. н. – Оренбург, 2006, - С. 29 – 30.
2. Там же. – С. 71.
3. Там же. – С. 80 – 81.

4. Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. – СПб, 2009. – С. 50.

АНТИЭКУМЕНИЗМ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ

О том, что такое экуменизм написано много. На мой взгляд, классическим трудом на эту тему следует считать статью епископа Григория (Лурье) «Экклизиология отступающей армии» [1]. Не будет преувеличением сказать, что отношение к экуменизму является основным пунктом формирования «истинного православия» как отдельной от «мирового православия» конфессии. И если с экуменизмом все более-менее понятно, то антиэкуменизм во многом остается малоизученным явлением.

Если понимать религию в смысле «*religare*», как связь индивида с Богом, то никакая религиозная организация для этого не требуется: «Я» и «Другой», больше ничего не нужно. Но Богу угодно было установить связь не только с отдельными людьми, но и с целыми сообществами. И, поскольку речь идет о сообществах, то вполне законным будет применить для изучения такого, с одной стороны религиозного, а с другой – общественного явления как антиэкуменизм те инструменты, которые предоставляет социология религии, у истоков которой стояли Маркс, Дюркгейм и Вебер. Собственно феноменологический подход, рассматривающий религиозное явление с точки зрения его внутренней логики здесь представляется не совсем пригодным, т.к. феноменология религии имеет склонность выделять в религиозном феномене то всеобщее, к которому, в основном сводится человеческий опыт общения со священным. Антиэкуменизм как раз и протестует против такой редукции, и нет никаких оснований такой протест игнорировать.

Безусловно, антиэкуменизм является духовным явлением, которое характеризует определенное состояние общественного сознания. Однако, как говорил классик, «идеи, когда они овладевают массами, становятся материальной силой». И коль скоро антиэкуменизм порождает вполне себе материальные последствия, в виде сообществ людей, поднимающих антиэкуменизм как знамя, имеет смысл попытаться найти земные, социальные корни антиэкуменизма.

В конфессиональных трудах по истории церкви, по крайней мере, на русском языке, мне еще не приходилось встречаться с попытками разобраться с социальной природой догматических движений. Скорее всего, это связано с тем, что для церковных историков формирование догматики является самостоятельной ценностью,

отражающей божественные истины. Как верующий человек я не собираюсь оспаривать эту аксиому, но с другой стороны, такой подход сильно обедняет картину религиозной жизни христиан, получается, что догматические споры повисают в безвоздушном пространстве, превращаются в абстрактную схему. И тогда, в зависимости от конфессиональной позиции, та или иная сторона догматических споров предстает или в демоническом или в агиографическом виде. На самом же деле все фигуранты церковной истории были живыми людьми, действовавшими в конкретной исторической обстановке. Действительно, почему такой, казалось бы, отвлеченный вопрос о том, какой термин лучше подходит для выражения одновременно трансцендентности и имманентности Бога миру, во всех тонкостях понятный только специалистам, до такой степени становится важным для общества, что торговки на базаре готовы вцепиться друг другу в волосы из-за одной буквы. Думаю, что вполне правомерно говорить о том, что в IV в. арианство и антиарианство (т.е. собственно православие) превратились в идеологию, стали именно «материальной силой». Не сомневаюсь, что если бы арианские споры происходили в наше время, или в середине XIX в., то никакого широкого догматического движения не возникло бы. Как в XIX в., так и в наше время церковные иерархи, если только это не специальный труд по догматике, не слишком выбирают термины и выражения, говоря о духовных вопросах, и, тем не менее, движения, подобные спорам эпохи Вселенских соборов, не возникают. И тем более удивительным является появление дискуссии об экуменизме и антиэкуменизме. Таким образом, я могу сформулировать вопрос, который меня интересует – почему антиэкуменизм превратился в более-менее широкое общественное движение. Другими словами, каким образом абстрактные вероучительные истины превратились в идеологию, в феномен общественного сознания.

Если экуменизм определяется как движение за объединение всех христианских конфессий в ущерб догматической чистоте, то антиэкуменизм можно определить как отрицание экуменизма. На самом же деле содержание этого понятия весьма широко. Под знаменем антиэкуменизма выступают самые различные консервативные церковные движения, общим для которых является отрицание западного христианства и апелляция к догматической чистоте. При этом предполагается, что был период в истории Церкви, когда эта догматическая чистота реально присутствовала в церковной жизни и находила выражение в особых, «чистых» отношениях между иерархией и народом, церковью и государством, в торжестве христианской нравственности. Относительно того, какой период считать этим золотым веком, существуют различные мнения: это может быть и Византийская империя, и Московское царство и Синодальный период Русской церкви.

Разного рода изоляционистские стремления всегда присутствовали в церкви, однако антиэкуменизм как социокультурное явление, имеет четкие хронологические рамки. По мнению епископа Григория (Лурье), началом экуменической эры внутри православия можно считать 1919 г., когда местоблюститель патриаршего Константинопольского престола митрополит Дорофей Бруский издал энциклику, в которой предполагался ряд мер, направленных на соединение всех христиан мира. Владыка Григорий совершенно четко определяет социальные корни этой энциклики: «политика Константинопольского патриархата продиктована греческим национализмом: Запад нужен ему именно для расширения греческого национального государства, для возможно более полного осуществления так называемой «Великой Идеи» и далее «Православие для них только инструмент национальной политики» [2]. Т.е. появление «православного» экуменизма было реакцией на определенные исторические условия и инструментом осуществления некоего политического проекта. Добавлю, что появление национальных государств и империализм (а желание воссоздать Византийскую империю это и есть империализм) является следствием развития буржуазных отношений, когда буржуазия становится победившим классом и получает возможность полностью использовать государственные рычаги для осуществления конкретных интересов. Обычно это выражается в борьбе за источники сырья и рынки сбыта, и, думаю, что греческая буржуазия, оказавшаяся в числе победивших в I-й мировой войне, не была исключением. Тем более это касается турецких греков, которые рассчитывали добиться национального освобождения. Следует отметить, что в 1919 или 1920 г. антиэкуменизм еще не возникает. Судя по всему, эта энциклика Дорофея Бруского вообще не была замечена в широких церковных кругах, как обычно в православной среде не слишком-то обращают внимание на церковный официоз. По мнению большинства исследователей истинно-православного движения оппозиция экуменизму возникает после введения при Вселенском патриархе Мелетии IV в 1923 г. григорианского календаря в качестве богослужебного. В 1925 – 26 гг. старокалендарное движение становится массовым [3]. Для меня совершенно очевидным фактом является связь возникновения старостильного движения с поражением Греции во второй Греко-Турецкой войне 1919 – 1922 гг. и подписанием Лозаннского соглашения 1923 г. Результатом поражения Греции стала депортация полумиллиона греков из Турции, вызвавшая гуманитарную катастрофу. В условиях крушения привычного образа жизни, потери родины и туманности перспектив, религиозные институты выполняют важную роль одного из факторов социальной адаптации. Естественно, какие-либо религиозные реформы в таких условиях крайне нежелательны и могут привести к кризису традиционных религиозных институтов и к росту эсхатологических ожиданий. Таким обра-

зом, есть все основания утверждать, что истоки возникновения антиэкуменизма как массового движения лежат в социальном кризисе, поразившем Грецию в 1920-х гг. Интересно, что было бы с календарной реформой, если бы Греция добилась победы и «Великая идея» была реализована. Насколько мне известно, введение григорианского календаря в 1582 г. в католических странах, не вызвало сколько-нибудь заметной церковной оппозиции, и даже протестанты не ставили календарную реформу в вину Риму.

Поражение Греции в войне стало прямым следствием отказа стран Антанты поддерживать греческое правительство. Естественно, в греческом обществе возникает разочарование в Западе, и западный григорианский календарь начинает вызывать отторжение. Греческое правительство и Церковь, вместо того, чтобы мягко проигнорировать старокалендарное движение, устроило против старостильников гонения, а, как известно, репрессии – самое благоприятное явление для роста религиозного движения и его конфессиализации.

Старостильное движение осознает себя как антиэкуменическое в связи со взаимным снятием анафем Константинопольским патриархом Афинагором I и папой Павлом VI в 1965 г. Эту дату так же нельзя признать удачной для такого важного акта. В 1965 г. в Греции разразился конституционный кризис, король Константин II отправил в отставку правительство Георгия Папандреу. Характерно, что это событие вошло в историю под названием, которым обозначают церковное отступление – Апостасия 1965. Следствием конституционного кризиса стал приход к власти в 1967 г. т.н. «черных полковников» – военной хунты.

Судя по всему, вопросы экуменизма и антиэкуменизма не слишком занимали Русскую зарубежную церковь до 1960-х гг., пока Московская патриархия не стала активно участвовать в экуменическом движении. Я думаю, что именно желание действовать в пике МП и стало одним из главных побудительных мотивов издания знаменитых «скорбных посланий» митрополита Филарета (Вознесенского). Зарубежная церковь возникла в условиях острого социального кризиса, вызванного революцией и гражданской войной в России. Жизнь в условиях эмиграции сама по себе была растянутым во времени социальным кризисом и Зарубежная церковь была одним из институтов, помогавших эмигрантам приспособиться к новым условиям и сохранить национальную идентичность. К 1960-м гг. русские эмигранты смогли, в основном встроиться в социальную ткань западных стран и, очевидно, что функция института социальной адаптации для Зарубежной церкви во многом отошла на второй план. В то же время, возникала настоятельная потребность подчеркнуть свое отличие от МП, которая в послевоенное время стала активно действовать за границей. Противодействие экуменическому движению, на мой взгляд, и стало для Зарубежной церкви способом

подчеркнуть свою непохожесть на МП. Думаю, что немалую роль в этом сыграло и то, что к 1960-м гг. Зарубежная церковь смогла стабилизировать свои структуры, создать административный центр в США и перестала нуждаться в поддержке Константинопольского патриархата.

Истоки антиэкуменических настроений в церковной среде следует искать еще в 1920-х гг. когда был нарушен нормальный порядок функционирования церковных институтов, что вызвало затяжной религиозный кризис в российском православии, до сих пор еще, в какой-то мере, не преодоленный. В ситуации религиозного кризиса берется под сомнение легитимность вновь возникших церковных органов, адаптация к ситуации кризиса проявляется в апокалипсических и мессианских настроениях. Избрание патриарха Алексия I в 1945 г. внесло некоторую стабильность, но эта стабильность была очень неустойчивой и при малейших изменениях ситуации эсхатологические настроения вспыхивали вновь. Однако вплоть до 1960-х гг. антиэкуменизм как широкое общественное движение в церкви не наблюдается. Наоборот, церковная иерархия, не смотря на осуждение экуменизма на Всеправославном совещании в Загорске в 1948 г. рассматривала контакты с западными христианами как один из способов защиты от агрессивной атеистической политики руководства СССР.

Всплеск антиэкуменических настроений 1990-х гг. в России во многом был подготовлен кадровой политикой, которую партийное руководство навязывало МП. Суть этой политики состояла в том, чтобы не допускать к получению церковного сана представителей интеллигенции, преимуществом при поступлении в клир пользовались имевшие «рабоче-крестьянское», (а самом деле мелкобуржуазное, т.к. большей частью прицерковная среда была представлена советскими люмпенами – сторожами, уборщицами, разнорабочими, т.е. лицами имеющими низкую трудовую квалификацию и соответствующий культурный кругозор) происхождение, выходцы из «прицерковного круга».

Культура российского «прицерковного круга» хорошо исследована А.В. Тарабукиной [4]. По ее мнению на формирование этой социальной группы оказала большое влияние дореволюционная консервативная идеология, важными составными частями которой были конспирология, антисемитизм и национализм. В послевоенный период эти составляющие «прицерковной» идеологии парадоксальным образом становятся и составными частями идеологии позднего советского тоталитаризма. Воспитанные таким образом молодые люди и становились чаще всего советскими священниками и епископами.

Единственная группа, которая не вписывалась в «прицерковный круг» появилась благодаря сознательной кадровой политике митрополита Никодима, который, судя по всему, лелеял достаточно

утопическую идею постепенно создать независимую церковь в СССР. Идее этой не было суждено осуществиться, но зато появился слой высших церковных руководителей, который не был связан с мифологией «прицерковного круга». Естественно, что культурный конфликт «никодимовцев» и «воцерковленных» (термин Н. Митрохина [5]) был предreshен.

В 1960-е гг. советское правительство решило использовать участие РПЦ МП в экуменическом движении для экспорта коммунистических идей и укрепления своих позиций на международной арене. Главой синодального Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) становится митрополит Ленинградский Никодим, который активно включается в эту деятельность, пытается получить некоторые преференции и для самой РПЦ МП. Особенно тесными связи митрополита Никодима были с Римской церковью. Католические иерархи стали частыми гостями в СССР и нередко принимали участие в различных молебствиях в православных церквях. Общеизвестно весьма прохладное отношение русских православных к католицизму и неудивительно, что в церковной среде поползли слухи о том, что Никодим тайный католик и готовит соединение РПЦ МП с Римом. Другой формой использования коммунистами церкви стали частые форумы «миролюбивых сил». Отчеты обо всех этих мероприятиях занимали едва ли не большую часть тогдашних номеров церковного официоза «Журнал Московской Патриархии» (ЖМП).

В глазах представителей «прицерковного круга» в России участие МП в экуменическом движении и «борьбе за мир» однозначно воспринималось как обмирщение церкви. Тем более, что «железный занавес» в 1960-х – 70-х гг. был недостаточно плотным и в советскую церковную среду от времени попадала литература выпускавшаяся Русской Зарубежной Церковью (РПЦЗ), которая как раз в это время, при председательстве митрополита Филарета, взяла курс на осуждение экуменизма. И вообще, прицерковная среда в СССР была в значительной мере антисоветской и на любые действия церковного руководства смотрела с этих позиций.

Распад СССР и последовавший вслед за этим затяжной экономический и социальный кризис привел к тому, что антиэкуменизм, бывший до этого периферией общественного сознания в МП становится массовым движением. Этому так же, как ни странно, способствовало и падение «железного занавеса», стали активными контакты представителей МП с РПЦЗ и с греческими старостильниками. На мой взгляд, огромное влияние на русский антиэкуменизм оказали переводы трудов о. Серафима (Роуза) и канонизация Игнатия (Брянчанинова). В 1970 – нач. 1980-х гг. эти авторы были, в общем-то, малоизвестны в церковной среде, «прицерковный круг» вообще мало читал, и главным чаянием советского верующего было достать Библию и Молитвослов. В начале 1990-х гг. Брянчанинов и Роуз становятся главным чтением молодых неофитов, которые уxo-

дом в Церковь пытались адаптироваться к быстро меняющимся социальным условиям.

Безусловно, современный российский антиэкуменизм, независимо от его религиозной правды или неправды, является порождением социальной нестабильности Российской Федерации. Характерной особенностью социальной стратификации в России является то, что наиболее широкой социальной группой, опорой российской власти, является люмпенизированная мелкая буржуазия. Не участвуя в общественном производстве, эта социальная группа больше всего зависит от стихийных сил рынка и, как следствие, не в состоянии осознать и четко сформулировать свои интересы. Социальные ожидания люмпен-буржуазии обычно выражаются в требовании некой абстрактной справедливости, апелляции к «золотому веку» и поисках врагов. Не часто можно встретить антиэкуменизм в качестве позиции, сформированной в результате серьезной духовной работы. Я полагаю, что коль скоро имеется потребность в антиэкуменизме, российский антиэкуменизм должен приобрести черты конфессии, как это имеет место в Греции и занять свою нишу в российском религиозном спектре. К сожалению, косный русский религиозный истеблишмент не отдает себе отчета в том, что наличие религиозного диссидентства и полемики, свидетельствует о жизненности данной религии и препятствует омертвлению религиозных институтов.

Рубеж XX – XXI вв., похоже, не дает надежду на скорую стабилизацию социальной жизни. Поэтому, скорее всего антиэкуменическое движение будет расти, т.к. во многом в России утрачены механизмы реальной социальной борьбы, постепенно сворачивается социальное государство и адаптация к сложным условиям жизни остается настоятельной задачей для многих людей.

Конечно, в рамках небольшой статьи сложно рассмотреть такое сложное и противоречивое движение как антиэкуменизм. Тем не менее, социологическое изучение религиозных движений имеет важный практический интерес и поможет избежать многих ненужных эксцессов в религиозной сфере.

Примечания

1. Лурье В. Эклизиология отступающей армии – <http://private.peterlink.ru/byzros/43.htm#slovo>
2. Там же.
3. Каломирос А. Эклизиология. – <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1278>; Мосс В. Православная церковь на перепутье. – <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=95>
4. Тарабукина А. В. Фольклор и культура прицерковного круга. Диссертация канд. филолог. наук. -

http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tara_bukina.html.

5. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М., 2004. – С. 43.

«И ВОССТАНЕТ ... МИХАИЛ, КНЯЗЬ ВЕЛИКИЙ»: РЕЛИГИОЗНАЯ УТОПИЯ ИСТИННО-ПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН-«МИХАЙЛОВЦЕВ»

Изучение религиозной культуры маргинальных движений имеет важнейшее значение для понимания процессов происходящих в «больших» религиях. В магистральных религиозных институтах, религиозная культура которых представляет собой сложную систему, перегруженную культурными формами, часто бывает сложно вычлнить те или иные механизмы смыслообразования или коммуникации. Специфика маргинальных движений как раз и состоит в том, что в них вся сложность «материнской» религии редуцируется к основным, наиболее значимым дискурсам, которые когда-то привели к появлению «большой» религии. Другими словами, то, что в «большой» религии сдерживается при помощи специальных институтов – религиозной администрации, вероучительного контроля и т.д. – в маргинальных движениях выступает со всей отчетливостью.

До настоящего времени религиозное движение истинно-православных христиан-михайловцев не попадало в сферу внимания исторической науки. Библиография о михайловцах практически исчерпывается одной статьей в антирелигиозной брошюре и упоминаниями в обзорных статьях об истинно-православном движении в СССР, как о некоем религиозном курьезе, который подтверждает тезис о «мракобесии» всех ИПХ [1].

Движение михайловцев возникло из общины духовных чад иеромонаха (по некоторым данным - епископа) Михаила Ершова в Чистопольском районе Татарстана и распространилось по соседним с Татарстаном Куйбышевской (теперь Самарской) области и Чувашии. Михаил Васильевич Ершов родился 4 сентября 1911 г. В с. Мамыково Аксубаевской волости Чистопольского уезда Казанской губернии в семье сапожника. Чистопольский уезд издавна был центром распространения хлыстовской секты в Казанской губернии, а со второй половины XIX в уезде появились последователи различных старческих движений, известные как беседники. Сложно сказать, когда и кем Ершов был пострижен в монашество и рукоположен в священный сан. Можно предположить, что в монашество Михаила постриг некто старец Платон, подвизавшийся в Чистополе, а рукоположил Ершова старец Петр Лаишевский, по некоторым дан-

ным бывший тайным епископом. В 1934 г. Михаила арестовали и осудили на восемь лет концлагерей. В сентябре 1942 г. Ершов вышел на свободу, а уже 23 января 1943 г. его опять осудили, однако он был освобожден при условии отправки на фронт. Михаил отказался брать в руки оружие. В 1944 г. его приговорили к расстрелу за уклонение от воинской службы в военное время, однако приговор был заменен лагерным сроком. У меня нет данных, выходил ли Ершов на свободу после смерти Сталина. Умер Михаил в заключении в 1974 г. Относительно его смерти существуют две версии. Согласно данным Татарского общества «Мемориал» Михаил Васильевич Ершов умер в Казанской специализированной психиатрической больнице для политзаключенных. Николай Браун, в своих мемуарах пишет: «Епископ Михаил закончил свою жизнь в лагере. Умер в 1974 году на той же самой зоне – 385/17, поселок Озерный, станция «Явас». Отошел в Духов день...» [2].

С епископством Михаила Ершова так же нет никакой ясности. Широко известное в Интернете исследование «Кто есть кто в Российских катакомбах», в основу которого были положены материалы Амвросия Сиверса (А. Смирнова), достоверность которых вызывает большие сомнения, утверждает, что Михаил Ершов носил титул епископа Чистопольского и участвовал, через своих представителей, в мифических катакомбных соборах. Последователи Ершова так же считают его епископом и называют его не иначе как владыка Михаил. Возможно, к епископству Михаила имеет отношение архиепископ Вениамин (Новицкий), который упоминается в тексте «Автобиографии». Самарский этнопсихолог Кирилл Серебреницкий, в 1990-х годах предпринявший ряд экспедиций в катакомбные общины Поволжья, утверждает, что Михаила рукоположил в епископы андреевский епископ Антоний (Миловидов). Серебреницкий сообщает, так же, что у михайловцев в 1968 г. имелся, рукоположенный Ершовым, некто схиепископ Варнава, живший в Татарии в лесу, на пчельнике [3]. Кирилл Серебреницкий любезно сообщил мне, что в 1950-х-1960-х гг. у михайловцев было несколько иеромонахов, в том числе, в Куйбышевской области, действовал иеромонах Филарет (Русakov) поставленный незадолго до 1956 года.

Публикуемая «Автобиография» Михаила Ершова продолжает жанр духовных автобиографий, начало которому было положено «Исповедью» блаженного Августина. На российской почве, предшественниками «Автобиографии» Ершова могут считаться «Житие» протопопа Аввакума и «Страды» скопческого «искупителя» Кондратия Селиванова. Повествование в «Автобиографии» ведется от третьего лица, однако нет никакого сомнения, что в основе «Автобиографии» лежат собственные воспоминания Ершова, возможно записанные кем-то из последователей. В плане сюжета «Автобиография» построена по образцу агиографической литературы. Особенно примечателен сюжетный ход о столкновении юного Михаила

со своим отцом, который не хотел, чтобы сын был христианином. Подобные сюжетные линии широко распространены в житийных сочинениях, например в житии Феодосия Печерского. Если говорить в целом о сюжетном составе «Автобиографии», то явно прослеживаются две линии – собственно биографическая и, если можно так выразится, учительная, в которой Михаил дает наставления своим последователям. Вторая линия почти полностью состоит из цитат из писем Михаила Ершова. Анализ текста «Автобиографии» показывает, что Ершов был неплохо знаком с библейскими текстами, особенно охотно он пользуется образами из Псалтири, 3 книги Ездры, книги Даниила, Откровения Иоанна Богослова. В некоторых случаях автор прямо переходит на стилистику библейских пророчеств. Вообще, авторский стиль Ершова весьма оригинален и напоминает прозу Андрея Платонова.

Особый интерес представляет сюжет о необыкновенном достоинстве Михаила. Сам Ершов нигде напрямую не говорит о своем божественном или царском достоинстве, однако подразумевается, что такой вывод должен следовать из контекста. «Автобиография» рассказывает, что в 18 лет Михаил пережил нечто вроде экстаза, после которого был исцелен от болезни глаз и «почувствовал обновление души и тела и ума и новое откровение в жизнь». Надо полагать, что именно в этот момент изменился и религиозный статус Ершова. Возможно, что автор «Автобиографии» следует известной в христианстве схеме «*imitatio Christi*», в которой события из жизни святого соотносятся с событиями жизни Христа. Так в «Автобиографии» имеется эпизод, когда юродивый указывает на Михаила как на божьего избранника: «Это Михаил, кланяйтесь ему. ... Не вы ему хозяева, а он вам. Десятина маку, а одна головка расцвела и украшает всю десятину». Это соотносится с евангельским повествованием о Богоявлении, когда Иоанн Креститель указывает на Христа как на Сына Божьего. Прототипом эпизода со старцем Платоном очевидно послужила история Симеона Богоприимца, который не мог умереть, пока не встретит Мессию. Характерны слова Платона «Неужели сей строк! О, Боже мой! Как Он снесет грехи народа!», из которых следует, что Михаил не просто святой, но тот, кто берет на себя грехи людей, т.е. Христос. Арест Ершова в 1931 г. так же понимается в связи с евангельскими событиями, на что указывает найденный в шапке у Михаила венок из колючей проволоки, по образу тернового венца. Особенно рельефно представление о священном достоинстве Михаила Ершова обнаруживается в письмах Михаила, которые воспроизводит «Автобиография». В этих письмах Ершов копирует стиль библейских пророчеств, используется тон человека, который уверен в своем высоком предназначении.

Для последователей, в личности Михаила Ершова произошла контаминация нескольких образов – библейского князя и архангела Михаила из Книги пророка Даниила (Дан. 10, 13; 12,1) и

Апокалипсиса (Откр. 12,7), великого князя Михаила из рода Романовых, а так же самого Иисуса Христа. Отождествление Иисуса Христа и архангела Михаила имеет очень древнюю историю и восходит к библейским представлениям о Мессии как о Князе Лика, Ангеле Великого Совета, Ангеле Яхве и т.п. образах [4]. Последователи Михаила были внимательными читателями Библии, и поэтому, нет ничего удивительного в том, эти образы активно использовались при формировании представления о Михаиле Ершове как о скрытом мессии. Кое-где в «Автобиографии» сам Ершов делает довольно прозрачные намеки о том, что мессия уже появился в России: «Радуйтесь российский народ славяне, Православные Христиане. С нами Верный Посланник, он предназначен от века и до сего дня. Он побеждает злобу, а кто сеял ее, тем на западе будет платить ихней неправдой. Аминь».

Если брать во внимание всю совокупность источников, оказавшихся в моем распоряжении, то необходимо сделать вывод о сформировавшейся религиозно-утопической легенде о втором пришествии божественного князя-спасителя. Русские легенды о «возвращающемся избавителе» подробно изучены К.В. Чистовым [5]. Чистов выделяет два основных типа подобных легенд: религиозно-мессианские легенды о «спасителях» и социально-политические легенды о «возвращающихся царях-избавителях», причем отмечает, что религиозно-мессианские легенды во многом «остаются неясными» [6]. Как отмечает Чистов, необходимым условием для формирования утопических легенд является обстановка кризиса, нестабильности, ломки традиционно сложившихся социальных отношений и общественного сознания. Кроме того, важным фактором было падение централизованной власти, сформировавшей сильное государство, смена династии [7]. Все это полностью справедливо и для легенды о Михаиле Ершове. На мой взгляд, не менее существенным было то обстоятельство, что этот период ознаменовался религиозным кризисом, крушением крупнейшей русской религиозной институции – Православной Греко-Российской Церкви, которая раскололась на конфликтующие между собой части – обновленцев, тихоновцев, григориян, сергиан, иосифлян и т.д. Все эти части претендовали на преемство по отношению к дореволюционной Церкви, однако такое преемство, для многих, было совершенно неочевидным. Это нашло отражение у автора «Автобиографии»: «...Ведь вы знаете и уже теперь видно, как наши отцы духовные священники стали между собой сеять зло, вот и получили теперь возмездие. Они оставили Мать Святую Церковь, и создали вместе со лжецами себе новое неудобное для Господа. Они опровергли тайны Святой Православной Церкви. Они Завет Господа нашего Иисуса Христа оставили, но Господь им воздаст по делам ихним». В такой ситуации неудивительны надежды на то, что Бог чудесным образом восстановит порушенную Церковь: «Но сейчасные патриархи и священни-

ки сделали Церковь место театра, но ничего ..., если они не хотели и не хотят, Господь найдет человека, в нем зажжет огонь луч правды и он им укажет он, сохранит всечестные и твердые истинные пути Святой Соборной Апостольской Церкви Православной Христианской». За несколько тысячелетий существования библейской культуры выработался особый механизм преодоления религиозного кризиса в общине верующих. Этот механизм получил название мессанизма.

Центральным для библейской религиозной культуры является понятие Храма – места особого присутствия Бога, где совершается жертвоприношение. Особенностью библейской традиции является то, что понятие «храм» соотносится не только с храмовыми постройками, но и с самой общиной верующих, которая так же есть обиталище Божества. Такое отношение Бога и общины закрепляется при помощи особого договора – Завета. В периоды кризисов, когда нормальное богослужение в Храме невозможно функции Храма переходят на общину, и собрание верующих для молитвы становится храмовым жертвоприношением [8].

Пятикнижие Моисеево устанавливает особое священство для совершения жертвоприношений, которое соотносится с Аароном и его потомками. Однако Библия знает и другое священство – священство таинственного Мельхиседека, который никак не связан с Аароном. Апокрифическая «Книга Еноха», хорошо известная в славянском переводе, называет Мельхиседека потомком Еноха, праведника, которого Бог живым взял на небо [9]. Во времена царя Давида функции «священника по чину Мельхиседека» усваиваются самому иудейскому царю, который совершает службу Богу в своем народе – Храме Бога Всевышнего. Более того, царь становится образом, изображением Бога, который Сам управляет Своим народом [10]. Таким образом, появляется основа для появления в кризисных ситуациях мессианских ожиданий.

Религиозные кризисы в библейской традиции чаще всего бывают связаны с нарушением установленного порядка служения Богу. Такое нарушение может быть связано с разрушением Храма, как во время вавилонского завоевания. После восстановления Храма Зоровавелем не все согласились признать его аутентичность Храму Соломона. Так сформировался ряд мессианских движений, которые отождествляли Храм с собственной общиной. Наиболее известным движением такого рода является Кумранская община. Подобным движением была и община первых христиан. Согласно Евангелиям, Иисус не только царь из рода Давидова, он и первосвященник по «чину Мелхиседекову», который в качестве искупительной жертвы приносит не козлов и овнов, но Самого Себя, Свое тело. Поэтому его тело – это Храм, в котором приносится жертва самим Царем-Первосвященником [11]. Христиане причащаются

Тела и Крови Христа, вследствие этого так же являются «царственным священством».

Религиозные кризисы в христианстве чаще всего связаны с отступлением от вероучения, которое делает отступника чуждым Церкви как Тела Христова, чуждым «царственного священства». Кризисная ситуация осложняется учением об апостольском преемстве – необходимости иметь для совершения главного христианского богослужения – Евхаристии, особый институт епископов, которые получают свои полномочия по цепочке предшественников, восходящей к самим апостолам. Если епископы отступают от веры, то община, сохранившая, по ее мнению, ортодоксию теряет возможность причащаться Тела и Крови Христовых. В этом случае выход из кризиса совершается путем переноса акцента на внутреннее благочестие, на служение в храме души. В подобной ситуации оказалась русская религиозная культура в середине XVII в., когда в результате реформ патриарха Никона произошел раскол Русской Церкви, и появилось старообрядчество. Часть старообрядцев пришла к радикальному выводу о невозможности иметь институализированное священство. Выход был найден в усилении роли личного подвига благочестия. Свидетельство такого смещения акцентов имеется в знаменитых Поморских ответах, своеобразном катихизисе старообрядцев-беспоповцев. Андрей и Семен Денисовы, ссылаясь на патерик, пишут, отвечая на вопрос присланного из синода иеромонаха Неофита: «Шед некий от здешних, мужу отшельнику молчальствующу, и рече ему: Дивлюся, отче, како сице терпиши, отлучен бытии от святыя Церкви, и от тоя причащения, и святых собрания. К сему же отвеща человек Божий, и рече: вся собрания, и службы, и праздницы, и причащения, и жертвы, о, человеце, сего ради быша, яко да очистится человек от грех своих, и вселится Бог в онь, по иже от Христа реченному: яко приидем, Аз и Отец Мой, и обитель в нем сотворим и вселюся в них и похожду. Егда убо человек храм одушевлен и богоздан будет Божий, и Отец и Сын и Святыи Дух живет и ходит, отстоит душа богоносивая, от всякия любве церковей зданных, и жертв видимых, и собор множества и праздник человеческих. И ниже в горе сей, ни в Иеросалимех желает поклонитися Богу, внутрь бо имать в себе Отца, внутрь же Сына, архиерея, внутрь Дух Истинный огонь, внутрь жертвенник, чисту совесть, внутрь очистилище грехом, духовную слезу, внутрь вышний Иеросалим радостную душу. Прочее яко духовен духовныма очима, духовныя жертвы приносит, Дух бо есть Бог, и поклоняющимся ему в Дусе и истинною достоин поклоняться» [12]. Отсюда один шаг до обожествления особо авторитетных подвижников.

Интересно отметить, что подобный механизм преодоления религиозного кризиса действовал в регионе задолго до революционных событий. В XIX – начале XX вв. Чистопольский уезд был в

Казанской губернии центром таких движений как хлыстовщина и беседничество.

Беседничество – локальная традиция келейничества в Среднем Поволжье [13]. Свое название это движение получило от того, что его последователи собирались на внебогослужебные собрания, которые, по аналогии с крестьянскими посиделками, назывались «беседками». Беседники признавали, что «Дух Божий вселяется в человека в той или другой степени полноты, сообразно степени его совершенства и восприимчивости: то в степени «апостола», то «пророка», то «архангела», то «богородицы» (при чем, по их выражению, и мужик может быть «богородицей»), то «христа», то, наконец, «бога-савофа» [14]. По мнению священника А. Урбанского, в приходе которого беседничество было широко распространено, духовная эволюция беседника проходила следующим образом: «Сын Божий рождается от Отца, рождается всегда в душе верующего. Рождение это совершается непременно при участии святого человека: это де видно из Евангелия, которое нужно понимать духовно. Там сказано: Авраам родил Исаака, т.е. научил его «доброй жизни», показал ему, как нужно жить, чтобы быть «истинным христианином», - и был ему как отец, ибо родил его для «новой» духовной жизни. А что тут речь идет не о плотском, а о духовном рождении – это видно из Писания: «рожденное от плоти – плоть есть», а плоть – Дьявол, следовательно, о ней нам говорить не приходится. Только «рожденное от духа – дух есть»; следовательно, тут говорится о духовном рождении. Родить же «духом» может только человек «духовный» - святой. Такой духовный (святой) человек, (каковым может быть только беседник) рождает другого, когда сообщает ему истинное (беседническое) учение и руководит его в «новой» жизни своими советами и указаниями, помогая ему оставить прежние худые привычки и укрепит волю в добре. Во имя Троицы человек должен родиться три раза. Первый раз плотью от отца, другой раз водою от попа, третий – духом от апостола; два последних рождения для спасения существенно необходимы, ибо сказано: «аще кто не родится от водою и духом, не может внити в царствие Божие». Рождаемый духом должен следовать за Христом, ибо только этот единственный и тяжелый путь ведет к достижению «меры возраста совершенна». Путь этот указан в Евангелии и имеет четыре стадии развития, а именно: преображение, страдание, воскресение и вознесение. Жизнь духовная начинается с «преображения», потому, что прежде всего нужно «преобразить», изменить прежнюю худую жизнь, оставить дурные привычки, перестать пить вино, курить табак, есть мясо и пр., главное, необходимо вступить в общество беседников. За таким «преображением» всегда следует «страдание» и «кресты», т.е. напасти, беды, о чем в кантах беседников поется:

Беды от разбойников,
Беды и от сродников;

Беды от сосед-друзей,
Беды и от всех людей;
Беды от родителей,
Беды от гонителей.

Гонители – это православные, преследующие беседников и особенно – книжники и фарисеи, т.е. духовенство. «Страдание» всегда заканчивается «распятием» или «пригвождением ко кресту». Моего соседа, напр., «распяла» жена, рассказав про его учение и подав жалобу за притеснение. За распятием следует «воскресение», т.е. с распятием заканчиваются и «испытания»; человек очищается от скверны, оправдывается, становится «сосудом» совершенным и переходит к «новой», совершенной, бесстрастной жизни «вне закона» «по духу благодати», - ибо праведнику «закон не лежит». Это состояние высшее на земле, состояние апостольское, путь к нему долг и тернист, поэтому некоторые беседники у нас, на привет православных, особенно близких, - не редко отвечают «нет, еще не воскрес». Мне лично одна беседница говорила: «эх, батюшка, кому не охота воскреснуть, только нам-то до этого далеко». Вознесение – последняя стадия; им заканчивается земное поприще беседника: «Пречистая его душа возносится в недра отча». Достигший воскресения беседник становится святым, апостолом, христом, так как с этого времени в него окончательно вселяется «дух христов», и с той поры такой человек сам по себе уже не живет, а «живет в нем Христос» [15]. Все это свидетельствует о том, что духовный кризис в России начался намного раньше социально-политического, и, вполне возможно, был одной из причин последнего.

Другой религиозно-утопический мотив, тесно связанный с мессианским – мотив «последнего царства», царства справедливости и торжества веры, так же присутствует в «Автобиографии»: «На век нерушимую Сияющую Мать Россию поднимут как красавицу в Славу, и в небе сияющим в голубом океане, меж всеми светилами встанет на век. Огнезрачная, подобно солнцу Правде Ему Одному и земля воздохнет от междоусобных смятений и люди сольются единой семьей. И чувства прольются, как волны горой, уста воздохнут друг к другу племенной росой. И вера проснется живым торжеством, надежда восстанет бессмертным ключом. Любовью задышат все братья тогда и жизнь несказанна потечет навседа. Небо Храм Живого Бога, Престол славный обновления земли. Давидова Слава несказанно восстанет Истинный как Бог, в народе Русском всей вселенной, последний Мирный Сын во век. И Отрасль Великой Славы защитит вселенную снова Христово Царство поставит в Вечно» /с. 103/. Характерно, что это письмо написано в стихотворной форме, возможно в состоянии экстаза, что сближает Ершова с давней традицией хлыстовских пророчеств, которые так же говорились в стихотворном виде. Однако есть и существенное отличие. Хлыстовские

пророчества всегда произносились в устной форме и были частью хлыстовского богослужения – радения. Нет свидетельств о том, что последователи христововерия записывали пророчества. Однако, как видно из материалов следственных дел середины XX в. о христововерах, пророчества запоминались и сектанты могли воспроизвести их при допросе [16]. Но, как и в случае с хлыстами пророчество, в данном случае, выполняло ту же функцию – помогало адаптироваться в ситуации социального и религиозного кризиса. Таким образом, можно предположить что деятельность Михаила Ершова продолжила дореволюционную традицию беседничества и христововерия, которая была широко распространена в Среднем Поволжье.

Духовные чада Михаила образовали религиозно-мистическое течение, подобно аналогичным движениям «иоаннитов», «федоровцев» в Воронежской области или «иннокентьевцев» в Молдавии.

В настоящее время почитатели Михаила разделились на две группы. Одни полагают, что Михаил Ершов – это скрытый князь Михаил Романов, который вернется в конце времен, чтобы защитить род христианский. Особым почитанием пользуется у них икона архангела Михаила на коне, они считают, что это и есть Ершов. Возглавляет эту группу некий странник Сергей. Автор «Кто есть кто ...» пишет, что они появились еще при жизни Ершова, который не одобрял их странное вероучение. Странник Сергей ходит по городам и раздает в церквях листовки, оформленные в виде коллажей. Сергей говорит, что во время празднования 100-тия канонизации Серафима Саровского вознеслась на небо Казанская церковь из Дивеева, вместе с праведными. «А я выпал с неба, чтобы проповедовать о Михаиле» - говорит Сергей. С самим Сергием мне пока еще встретиться не удалось, поэтому изложенные выше сведения приводятся с рассказов очевидцев. Большой популярностью в этой среде пользуется апокрифическая «Надпись на гробе царя Константина», из которой выводится учение об особой роли русского народа. В листовках странника Сергия религиозно-утопические преставления «михайловцев» приобретают сформированный вид.

Другая группа считает Михаила Ершова просто праведником, может быть пророком. Они называют Ершова «владыка Михаил», намекая на его епископство. Эта группа считает, что Сергей приносит большой вред памяти «владыки Михаила». Но и они предполагают, что Ершов может быть и не умер, а скрывается. Центр почитания Михаила Ершова находится в Чистополе, там у «михайловцев» устроено что-то вроде монастыря.

Примечания

Полностью «Автобиография» Михаила Ершова опубликована в монографии: Берман А.Г. Материалы по истории движения истинно-православных христиан-«михайловцев» - Чебоксары: Тип. «Полиграфика», 2007 – 159 с. Настоящая статья является предисловием к этой публикации.

[1] Барыкин М.Д. Четырлинские мракобесы. // Правда о сектанстве. – Куйбышев, 1959; Шкаровский М.В. Церковное сопротивление в СССР. // Православие при социализме. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939—1964 гг. – Интернет-версия <http://caplja.narod.ru/users/poproman/materiali/shkar.htm> ; Беглов А. «Николаевцы» Поволжья и генезис идеи «русской теократии» - <http://www.religare.ru/print1522.htm> ; Поэт-монархист Николай Браун: Тюрьмы и встречи «старого русского» - <http://www.vera.mrezha.ru/453/10.htm>, <http://www.vera.mrezha.ru/381/9.htm>.

В 2011 г. вышло подробное жизнеописание Михаила Ершова: Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма и документы / Сост. И.В. Ильичев, - М.: Братонез, 2011. – 744 с.

[2] Поэт-монархист Николай Браун: Тюрьмы и встречи «старого русского» - <http://www.vera.mrezha.ru/381/9.htm> .

[3] «С 1991 я веду исследования (профессиональные, как этнопсихлог) катакомбных общин в Среднем Поволжье и на Урале. Очень краткая моя справка опубликована, кажется, в 1998, в журнале "Этнос и культура" (Самара).

Видимо, могу восполнить некоторые провалы информации относительно иерархии Башкирской Автокефальной Православной Апостольской Церкви (обычно именуется - Андреевская).

Пока - следующие положения:

1. Катакомбные общины БАПАЦ на территории Самарской, Ульяновской и Татарии существовали до середины 1990-х точно.

Современное состояние неизвестно.

2. Почти все, по крайней мере, не менее 80 % - чуваш.

3. Про миллионы и сотни тысяч точно - ложь. На начало 1990-х были общины по 10, 5 или менее мирян.

4. Последний известный по имени иерарх - схимоепископ Варнавва, около 1968 жил на пчельнике в лесу в Татарии.

Ни в одном интерн. источнике не упомянут.

5. его рукоположил епископ Михаил (Ершов), последнего - еп. Антоний (Миловидов), кто еще - не знаю.

6. Существование иерархии сейчас не исключается. т.к. упоминаются странствующие архимандрита, но это, очень возможно, аферисты.

7. В Самаре и Ульяновске до конца 1980х были 2 прихода, оба окормлял священник о. Григорий (с 1970х жил в Куйбышеве, псаломщик и сторож в храме РПЦ).

Всего в обоих приходах на 1970-е вряд ли более 20 человек». <http://arctogaia.org.ru/FORUMS2/messages/46/1302.html?1035632820>.

[4] Подробнее см. Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. – СПб, 1995.

[5] Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII – XIX вв. – М.: АН СССР, 1967; Он же. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). – СПб., 2003.

[6] Чистов К.В. Русская народная утопия. – С. 49.

[7] Там же. – С. 54.

[8] Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. – СПб., 2006. – С. 31 – 32.

[9] Книга Еноха: Апокрифы. СПб.: Азбука, 2000.

[10] Barker M. The Temple Roots of the Liturgy. – <http://www.marquette.edu/maqom/roots>

[11] Лурье В.М. Указ. соч. – С. 34 – 37.

[12] <Андрей и Семен Денисовы> Поморские ответы. – М.: Типография П.П. Рябушинского, б/г. – С. 562 (репринт).

[13] Подробнее о беседничестве см. Берман А.Г. Беседничество и старчество в Среднем Поволжье// Регионоведение – Саранск: НИИ регионоведения, 2006. – № 3. – С. 264 – 273.

[14] Урбанский А., священник. Религиозный быт беседников. // Известия по Казанской епархии. – 1903. – № 14. – С. 261.

[15] Там же. – С. 262 – 263.

[16] Например см. следственное дело об алатырских сектантах-христововерах: Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР) Ф. 2669, Оп. 3, Д. 3474, Л. 92.

САББАТИАНСТВО И РУССКАЯ ХЛЫСТОВЩИНА. К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ РУССКОГО И ЕВРЕЙСКОГО АПОКАЛИПСИЧЕСКОГО МЕССИАНИЗМА

Из многочисленных религиозных движений, среди которых предпринимались попытки отыскать корни русского христововерия, кажется, только иудейские оказались за пределами внимания исследователей [1]. Это обстоятельство можно объяснить тем, что иудаика и исследования русской народной духовной культуры имели слишком мало точек пересечения. Лишь в последнее время появились работы, позволяющие взглянуть на проблему русско-иудейского взаимодействия под другим углом. Тем более что русско-иудейские контакты зафиксированы в летописях, значительная часть ветхозаветных апокрифов, на которых во многом основана еврейская мистика была доступна русскому читателю в переводах, в произведениях устного народного поэтического творчества так же

обнаруживается влияние иудейской мистической традиции [2]. Широко известно русское средневековое движение «жидовствующих», кроме того, с XVIII в. до настоящего времени сохранилась секта субботников или «иудействующих». Ну и нельзя не отметить, что ветхозаветная религия лежит в основе христианства вообще и православия в частности. Поэтому сравнительный религиоведческий анализ хлыстовщины и иудейских мистических традиций представляется вполне правомерным. В данной статье нас будет интересовать иудейское гетеродоксальное движение, известное под названием саббатрианство, по имени своего основателя Шабтая Цви.

Сравнение саббатрианства и хлыстовщины представляется мне оправданным в связи с целым рядом черт, которые позволяют говорить о сходстве саббатрианства и хлыстовщины. Движение возникло на территории Османской империи примерно в то же время, что и русская секта хлыстов. История движения достаточно подробно исследована Г. Шолемом, труды которого мы будем использовать в качестве источника [3]. В отличие от основателей русской хлыстовщины биография Шабтая Цви достаточно хорошо описана. Он происходил из византийских евреев, в юности сильно увлекался Каббалой Ицхака Лурии. По мнению исследователей, страдал маниакально-депрессивным психозом. В 1665 г. Шабтай Цви публично объявляет себя Мессией. В короткий срок он становится чрезвычайно популярным, начинает реформировать иудейскую религию. Взяв себе 12 учеников, Шабтай как царь въезжает в Иерусалим. Популярность Шабтая вызвала беспокойство османских властей, его вызывает к себе султан и предлагает на выбор смертную казнь или принятие ислама. Шабтай принимает ислам, что вызывает смещение у его последователей. Часть адептов объявляет его отступником от иудаизма, но многие продолжают верить в него как в Мессию. Постепенно движение трансформируется в тайную секту, которая широко распространяется по всей еврейской диаспоре. Последователи саббатрианства, формально принадлежа к ортодоксальному иудаизму, втайне исповедуют сектантскую доктрину. Нередко саббатриане, чтобы более точно выполнить заветы своего мессии, переходят в ислам или в христианство, рассматривая свое отступничество как некую жертву, которая приближает царство Мессии. Радикальные саббатриане считали, что Шабтай не просто Мессия, но Сам воплотившийся Бог, более того, некоторые полагали, что душа Шабтая Цви регулярно вселяется в сектантских лидеров. Постепенно в иудаизме саббатрианство становится синонимом самой страшной ереси, тем не менее, в XVIII секта была достаточно широко распространена, в том числе и на территории Украины. Отрасль саббатрианства был франкизм. Последователь Шабтая Яков Франк объявил себя Мессией, перешел в католицизм. По словам Шолема, Франк поддерживал тесные отношения с русскими старообрядцами-липованами, проживавшими в Украине и Румынии [4], вел перегово-

ры с русскими архиереями о своем переходе в православие [5], однако успеха не имел.

Доктрина саббатрианской секты тесно связана с Каббалой, в интерпретации Ицхака Лурии, но в рамках данной работы мы не имеем возможности подробно на ней останавливаться. Для нашей цели важно обратить внимание на следующие особенности учения и практики саббатиан. Важное место в религиозных воззрениях секты имеет разделение Божественного Закона – Торы на внешний, мирской, связанный с состоянием человечества накануне пришествия Мессии (Тора ди-Вриа), и тайный, действующий в мессианскую эпоху (Тора дэ-Ацилут). Саббатиане объявили, что предписания Торы ди-Вриа для них не обязательны, наоборот, для того, чтобы приблизить Царство Мессии «верующие – мааминим» (так они сами себя называли) должны быть свободными от всех запретов. В соответствии с этими представлениями в общинах саббатиан практиковались сознательные нарушения кашрута (пищевых запретов), предписаний относительно ритуальной чистоты и сексуальных отношений. Турецкие саббатиане – дёнме, практиковали экстатические обряды, религиозные пляски. Перешедшие в христианство или ислам саббатиане втайне продолжали соблюдать иудейские обряды. Безусловно, саббатианское движение, опиравшееся на многовековую традицию символического истолкования Торы, было, если можно так выразиться, более интеллектуальным, выражало свои воззрения при помощи сложившейся каббалистической терминологии, тогда как русская секта хлыстов представляла собой движение малообразованных монахов и крестьян. Тем не менее, общие интуиции обоих движений достаточно показательны.

Для удобства саббатрианские и хлыстовские параллели сгруппированы в таблицу:

Саббатрианство

Разделение Торы на «внешнюю» и «внутреннюю»: «Тора дэ-Ацилут» подлежит исполнению втайне, образно ее тайной природе (в песнопеньях дёнме: «Явил нам Тора дэ-Ацилут, отмену заповедей»). Что же касается *Тора ди-Вриа*, то она должна быть отменена и низвергнута непосредственным действием» [6].

Свое сообщество саббатиане противопоставляли ортодоксальному иудаизму, вплоть до того, что саббатиане-

Хлыстовщина

У хлыстов противопоставляется записанное церковное учение и собственное учение сектантов: «наше учение – «учение Божье», «небесная тайна», «божья наука», которую дал сам «государь-батюшка», «св. явное евангелие» [7].

Русские хлысты считали свое сообщество тайной, истинной Церковью Христовой, тогда как официальная церковная ор-

франкисты в 1759 г. не остановились перед обвинением иудеев в ритуальном употреблении крови [8]. Себя саббатриане называли «мааминим – верующие», «святая вера»[9].

Саббатриане считали своих лидеров Шабтая Цви, Якова Франка и др. мессиями и, даже воплощением Бога: «Бог Израиля скрылся в глубинах Первопричины, а Его место занял теперь Шабтай Цви, поднявшийся на ступень *Малка Каддиша* (Святого Царя)»; в кругах радикальных сефардских саббатианцев получила развитие доктрина, согласно которой душа Шабтая Цви регулярно вселяется в человека, стоящего во главе секты «верующих» [11].

Саббатриане практиковали экстатические духовные практики.

В саббатианских общинах религиозные обряды иногда сопровождалось сексуальными эксцессами. По словам Шолема, «у турецких саббатианцев из секты *дённе* в течение долгого времени (вплоть до нашего поколения!) практиковался 22 адара «праздник овцы», природа

организация – «фарисеи и саддукеи». В одном из хлыстовских распевцев хлыстовское сообщество именуется Втай-рекой, официальная церковь – Шат-рекой. Шат-река «шатоватая и вороватая», Втай-река течет «по белому сахару», дно у нее «серебряное, крутые бережки позолоченные» [10]. Устойчивым самоназванием русских хлыстовских сект было «божьи люди», «христова вера».

В сектах хлыстов и скопцов, по крайней мере, на раннем этапе, происходило обожествление лидеров. Костромские хлысты считали, что Господь Саваоф сошел на землю вместе с силами небесными и вселился в крестьянина Данилу Филипповича на горе Городине. После вознесения Данилы «христом» стал Иван Тимофеевич Сулов. Скопцы считали одновременно Христом и царем Кондратия Селиванова.

Экстатические «радения» - устойчивый элемент религиозной практики хлыстовских сект.

Аналогичная практика существовала и у русских хлыстов. Источники постоянно сообщают о том, что радения нередко заканчивались «свальным грехом». Например «духовные христиане» - хлысты Симбирской губернии при отрицательном отношении к церковному

которого была неизвестна, пока молодые люди из этой секты не сообщили о нем некоторых интересных деталей. Оказалось, что в этот праздник совершается оргиастический обряд, именуемый «гашение огней» [12].

браку, который они называли «блудом, сатанинскими кандалами», стали практиковать свободное сожительство мужчин и женщин, нечто наподобие гражданского брака, которое они именовали «духовным обедом» [13].

Формально оставаясь приверженцами ортодоксального иудаизма, или переходя в ислам или христианство, саббатриане продолжали тайно придерживаться собственных воззрений и практики. «Очень скоро саббатрианцы выработали в своей среде психологию, характерную для спиритуалистических сект, а затем некоторая их часть создала для себя и соответствующие такой психологии формы социальной организации, то есть тайные секты. Этому способствовали как последовавшие гонения со стороны раввинов и руководителей еврейских общин, так и собственные представления саббатрианцев об открывшейся им тайне, которую надлежало хранить в кругу «верующих» [14]. Принадлежность к исламу или католицизму для саббатриан оставалась чисто внешним актом.

Точно так же хлысты и скопцы формально оставаясь ревностными православными тайно исповедовали собственные доктрины и практиковали тайные обряды.

Я далек от того, чтобы напрямую выводить русскую хлыстовщину из саббатрианства, хотя один из первых исследователей хлыстовщины, Добротворский, отмечал, что хлыстовщина занесена казаками из Турции. Прокопий Лупкин, один из лидеров московской хлыстовщины в начале XVIII в., служил в стрельцах и участвовал в походах против турок. Однако сходство обоих движений позволяет выявить типологическую связь этих феноменов. Это сходство позволяет поставить вопрос о причинах, которые могли привести как к возникновению саббатрианства, так и хлыстовщины.

Саббатрианство появилось в сложный для евреев период. На протяжении XVI – XVII вв. еврейство переживает ряд национальных кризисов. В конце XV – XVI вв. процветавшие в течение средневековья еврейские (сефардские) общины Испании и Португалии подвергаются разгрому. Тысячи евреев вынуждены покинуть родину и переселиться в другие страны, в том числе и в Османскую империю. В середине XVII в. войска Богдана Хмельницкого устроили массовую резню евреев Украины. В условиях национальной катастрофы закономерным является вопрос о том, почему это стало возможным с людьми, которые всеми силами старались соблюдать Закон Божий. В таких условиях среди евреев Восточной Европы и Османской империи начинают доминировать апокалипсические и мессианские настроения. Аналогичный кризис на протяжении XVII – XVIII вв. переживала и Русская церковь. В 1453 г. окончательно пала Византийская империя, и Московское царство стало осознавать себя хранителем веры, Третьим Римом. Жестокий удар по такому самосознанию пришелся на самое начало XVII в., Смута поставила под вопрос эти притязания. В 1654 г. в результате никоновских реформ начинается русский церковный раскол, однако еще до раскола некоторые русские подвижники (старец Капитон) начинают подвергать сомнению религиозную состоятельность русского духовенства. Можно было бы списать это на фанатизм старца Капитона, однако, похоже, здесь имело место более широкое движение, т.к. проповедь Капитона встречала отклик и поддержку. По моему мнению, дело в том, что вопросы, возникшие в ходе Смуты, (как случилось, что единственное православное царство почти пало, кто в этом виноват?) не нашли ответа в деятельности официальной Церкви при первых Романовых. Все наиболее активные церковные силы (кружок ревнителей) осознавали необходимость перемен, «справы», следовательно, наличное состояние церковной жизни осознавалось как неправильное, испорченное. Интересно так же отметить, что большинство русской иерархии, похоже, не чувствовали этих настроений. После раскола, значительная часть активных православных в России стали считать официальную церковь нелегитимной. В XVIII в. церковный кризис усиливается в результате упразднения патриаршества и секуляризацией монастырей (фактически борьбой с монастырями). На мой взгляд, именно борьба с монастырями, которые в глазах народа компенсировали недостаточное благочестие приходского духовенства, а так же позволяли вводить экстраординарную религиозность некоторых мирян, не вписывающихся в рамки бытовой религиозности, в организованные рамки, способствовала развитию сектантского движения. Таким образом, в качестве причины появления мистических сектантских движений, как в иудаизме, так и в православии следует считать глубокий религиозный кризис, вызванный, первоначально, социальными факторами.

Однако существование в состоянии кризиса не может продолжаться бесконечно долго, кризис так или иначе должен разрешаться. И для православия и для иудаизма общим источником является Библия и, если брать более широко, библейская культура, и многие смыслы остаются общими для православия и для иудаизма. Механизмом разрешения религиозного кризиса и в иудаизме и в христианстве является мессианизм. Механизм возникновения мессианских ожиданий рассмотрен мною выше (см. статью о религиозной утопии истинно-православных христиан-михайловцев в настоящем сборнике). Похожий механизм действовал и в саббатянском движении. По словам Г. Шолема «у радикальных саббатианцев в данной связи срабатывали те же религиозные факторы, что известны нам из истории раннего христианства: в кругах этих «верующих» заново родилась доктрина воплощения Божества, превратившая Саббатая Цви даже не в совершенного человека, а в воплотившегося Бога. Эта доктрина связана с той интерпретацией «тайны Божества», которая была принята у радикальных саббатианцев. Будучи общей для всех радикалов, вплоть до последнего из франкистов, доктрина воплощения считалась самой глубокой тайной их учения. ... Сначала доктрина воплощения, вызывавшая острые споры между умеренными и радикальными саббатианцами, относилась только к образу самого Саббатая Цви. Распространилось мнение, согласно которому с началом эпохи Освобождения «Святой, благословен Он, поднялся наверх, а Саббатай Цви вззошел на Его место, сделавшись Богом». Титул «Святой, благословен Он», используемый в еврейской традиции как одно из наиболее частых именований Бога, на языке саббатянской книги «Сод ха-Эмуна» («Тайна веры») равнозначен термину «Бог Израиля», в принятом у них понимании. Соответственно, цитируемый автор хочет сказать, что Бог Израиля скрылся в глубинах Первопричины, а Его место занял теперь Саббатай Цви, поднявшийся на ступень Малка Каддиша (Святого Царя). Однако в таком варианте теологическая доктрина саббатианцев продержалась недолго, и уже обратившаяся в ислам община в Салониках сформулировала свой подход к вопросу богоявления: Малка Каддиша воплотился в теле мессии ради исправления мира (тикун) и упразднения Тора ди-Вриа. Однако идей одноразового воплощения дело не ограничились. Похоже, что в кругах радикальных сефардских саббатианцев получила развитие доктрина, согласно которой душа Саббатая Цви регулярно вселяется в человека, стоящего во главе секты «верующих». Мы не можем определенно сказать, приписывалось ли этим вождям божественное достоинство. Данный вопрос стоит особенно остро в отношении Брухьи Руссо, бывшего одним из первых выразителей новой доктрины. Но при этом мы можем со значительной определенностью утверждать, что всё учение Якова Франка в первый период его деятельности как вождя подольских сектантов было заимствовано у сефардских саб-

батианцев крайнего толка. Франк лишь изменил в этом учении личные детали, дав своим adeptам понять, что он сам является очередным воплощением Бога» [15].

Не менее интересны ответы, которые дали ортодоксальный иудаизм и русское православие на вызовы саббатянства и хлыстовщины. В иудаизме таким ответом стал хасидизм, в русском православии – старчество, особенно связанное с именем Серафима Саровского. По словам Шолема «едва ли можно считать случайностью, что хасидское движение зародилось в областях, в которых саббатянство пустило наиболее глубокие корни: в Подолии и на Волыни. Исраэль Баал-Шем, основоположник движения, выступил в то время, когда в саббатянстве, неустанно преследуемом раввинистической ортодоксией, все более усиливались нигилистические тенденции. К концу его жизни в саббатянстве произошел тот страшный взрыв антиномизма, который нашел свое выражение в франкистском движении. ... Группы польских евреев, еще до и во время выступления Баал-Шема именовавшие себя хасидами, насчитывали в своих рядах много саббатян, если это вообще не были по своему характеру группы тайных саббатян. То, что Шломо Маймон сообщает об одном из этих «дохасидских» хасидов Йоселе из Калицка, определенно свидетельствует о том, что не существовало принципиального различия между «хасидами» его толка и хасидами группы рабби Йегуды Хасида, организовавшего в 1699 – 1700 годах мистический «крестовый поход» в Святую землю. У нас имеется полное основание считать, что большинство членов этой последней группы действительно были саббатянами» [16]. «После некоторого периода колебаний и двойственного отношения к своим радикалам хасидизм сумел укротить их дух и выделил им определенное место в собственном мире. Можно сказать, что виднейшим хасидским учителям была ведома великая тайна: «Доселе - и ни шагу дальше». Не так обстояло дело с саббатянством, превратившимся в секту «сынов восхождения» и сделавшим самые решительные выводы из своих идейных посылок. Саббатянцы пошли до конца - и рухнули в пропасть, в которой чистота обновленного бытия становится нравственным подвохом, влекущим во все 49 ворот нечистоты» [17]. Однако до конца преодолеть соблазн ненормативного мистицизма хасидскому движению так и не удалось. Так в наше время, последователи хасидского движения «Хабад», судя по сообщению прессы, считают Мессией своего основателя любавичского рабби Менахема-Менделя Шнеерсона, хотя это и не афишируется [18].

Не удалось преодолеть хлыстовский соблазн и многочисленным старческим движениям, связанным с именем Серафима Саровского. Подобно Исраэлю Баал-Шему деятельность Серафима проходила в крае, издавна бывшем пристанищем разного рода православных религиозных диссидентов. Некоторые ученицы Серафи-

ма, например Арина Лазарева, настоятельница Зеленогорского монастыря в Нижегородской губернии [19], «Уренские барышни» Анна Андреева и Дарья Андреева, основательницы движения «беседников» в Среднем Поволжье [20] – реально обвинялись в принадлежности к хлыстовской секте или были тесно связаны с хлыстами. Эпоха Серафима – это период, который последовал за петровским и екатерининским гонением на монастыри. В 1721, 1733 – 39, 1745 – 56 гг. прошли первые следствия о хлыстах. Младшим современником Серафима, почти его земляком был знаменитый арзамасский старец и пророк Василий Радаев, осужденный за экстатические религиозные практики [21]. Сам центральный тезис Серафимовой духовности «Стяжи Дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи» весьма схож с центральным положением хлыстовской духовности, основанной на стяжании Святого Духа при помощи «радений». Недаром, в 1903 г. канонизация Серафима прошла при пассивном сопротивлении Синода.

По меткому выражению религиоведа М. Жеребятьева «Серафим Саровский радикальным образом изменил облик официального (придворного по сути) православия, каким оно было в XVIII и оставалось ещё в начале XIX века» [22]. Действительно, именно с Серафима Саровского начинаются вся современная русская православная религиозная субкультура. Так или иначе, и Иоанн Кронштадский и Распутин восходят к Серафиму. Сам же Серафим, его популярность – во многом есть ответ на вопросы, которые поставила хлыстовщина. Благодаря Серафиму в немалой степени удалось ввести это движение в институциональные рамки официальной церкви, вопрос только в том, выиграло ли от этого само Православие.

В заключение нельзя не сказать о возможном пересечении русской хлыстовщины и еврейского саббатизма. Выше я уже отметил, что не хочу напрямую связывать хлыстовщину и еврейскую неортодоксальную мистику. Однако некоторые вопросы все же возникают. Современные исследователи склонны относить эти сообщения о контактах русских сектантов с некими движениями, существовавшими в Турции к области недостоверных сведений или вообще курьезов [23]. Тем не менее, мы считаем, что такие свидетельства должны быть приведены в данной статье. В основном эти сообщения собраны в одном из первых исследовательских трудов на данную тему, в книге И.М. Добротворского «Сведения о секте так называемых людей божиих». По словам Добротворского хлыстовская пророчица из саратовской губернии Анна Федорова Скачкова в 1828 г. сообщила, что «секта хлыстов происходит от запорожских или гребенских казаков, живших в России, а после бежавших в турецкие владения. Там они имеют главного настоятеля секты в виде Христа, а от него получают нужные себе книги. Когда нужно избрать богородицу и богомольщика, то они, утвердив избрание,

посылают с ним помощника к настоятелю. Там богомольщик живет год и более для узнания обрядов, дознания в поведении и твердости в вере. После настоятель, утвердив сей приговор, посылает с помощником предписание, а богородице сорочку и вербу. Она эту сорочку и вербу сохраняет до смерти, а по смерти таковую сорочку надевают на нее, а вербу кладут с нею в гроб. ... Сверх сего ей была прислана от него в дар книжка, похожая на молитвенник. Книга сея была напечатана русскими красными словами, но разобрать и понять их было не возможно. Она же читала ту книгу очень скоро и наоборот от левой руки к правой» [24]. Димитрий Ростовский, в своем знаменитом «Розыске», ссылаясь на сибирского митрополита Игнатия, упоминает чернеца Авраамку, «жидовина» «прозванием Венгерского», который учил о чувственном антихристе и основал в Сибири скит «чувственников» [25]. Упоминает Димитрий Ростовский и некоего Христа из Павлова Перевоза, «родом быти турчанина» [26]. Как уже говорилось хлыстовский пророк Прокопий Лупкин служил в стрельцах и участвовал в Азовском походе. Рубеж XVII – XVIII вв. был временем, когда появление разного рода чужеземцев, особенно с Украины перестало быть экстраординарным явлением, о появлении в России евреев так же не раз сообщают источники. Думаю, что вопрос о духовных связях русских и еврейских религиозных диссидентов требует дополнительного изучения.

Примечание

1. Есть правда работа М. Бобрик «Иисусов танец в «Деяниях Иоанна» и «радение» в хлыстовстве. (Гипотеза общности происхождения)» // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. – 1996. – Вып. 2. – С. 210 – 232, но ее выводы представляются слишком прямолинейными.
2. Архипов А.А. Голубиная книга: wort und sache // По ту сторону Самбатииона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X-XVI веках. Berkeley Slavic Specialties. Monuments of Early Russian Literature 9, 1995.
3. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М. – Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2007. – С. 359 – 397; Он же. Избавление через грех – <http://yaqir-mamlal.livejournal.com/85819.html#cutid1> (русский перевод), <http://markov.podval.org/Redemption.Through.Sin.pdf>.
4. Шолем Г. . Избавление через грех. – С. 40.
5. Франк, Я'аков // Электронная еврейская энциклопедия. - <http://www.eleven.co.il/article/14343>.
6. Шолем Г. Избавление через грех – С. 30.

7. Кутепов К. Секта хлыстов и скопцов// Православный Собеседник. – 1882. – ноябрь. – С.297.
8. Шолем Г. Избавление через грех – С. 4.
9. Там же. – С.12.
10. Кутепов К. Секта хлыстов и скопцов// Православный Собеседник. – 1882. – ноябрь. – С. 295.
11. Шолем Г. Избавление через грех – С. 39.
12. Там же. – С. 31.
13. Введенский С., свящ. Об Ардатовских и в частности о Четвертаковских хлыстах // Симбирские Епархиальные Ведомости. – 1904. - № 17. – С. 469 – 470.
14. Шолем Г. Избавление через грех – С. 13.
15. Там же. – С. 38 - 39.
16. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 407 – 408.
17. Шолем Г. Избавление через грех – С. 38 - 39.
18. Мессия умер, а «ХАБАД» живет? Как удастся последователям Любавического ребе сочетать иудаизм с верой в умершего Мессию, и к чему это приводит в Израиле... - <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=59978&type=view>
19. Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. – Нижний Новгород, 2003. – С. 51 – 79; Мельников П.И. (Андрей Печерский). Белые голуби. // Полн. собр. соч - .СПб.: Изд-е Маркса, 1909.– Т.6. – Кн.18. – С.334.
20. Серебренитский К. Дубово-Уметское царство. Потайное учение хлыстовского направления в Самарской области // Этнос и культура. – 1996. - № 3, 1997. - № 1 - 3 (цит. по интернет-версии: <http://samara.friends-partners.ru/infcent/etnos/1-1997/etnologij/ister-relig-mifologij/dubumetza/index.html>).
21. Подробнее о Радаеве см. Высоцкий Н.Г. Хлыст или паранойк. – М., 1915. – 20 с.
22. Интервью: Социолог и религиовед Михаил Жеребятьев о неэффективности переговоров с пензенскими «затворниками» и о причинах распространения эсхатологических идей в современной России - <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=58554&type=view>
23. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002. – С. 104 – 105.
24. Добротворский М.Н. Сведения о секте так называемых людей божих // Православный Собеседник. – Казань, 1858. – Ч. 1. – С. 361 – 363.
25. <Димитрий Ростовский>. Розыск о раскольнической брынской вере. - М., 1855. – С. 567 – 568.
26. Там же. – С. 599.

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ПРИЦЕРКОВНОГО КРУГА

ПУТЕВОДИТЕЛЬ В ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ: СОВРЕМЕННЫЙ ВАРИАНТ ЗАГРОБНОГО «ХОЖДЕНИЯ»

В современной культуре русской «прицерковной» среды «Мытарства преподобной Феодоры», в которых описываются приключения души после смерти, имеют значение почти догматического источника. Сам памятник входит в состав другого нарратива: «Жития Василия Нового», известного с X в. В «Мытарствах» подробно рассказывается о том, что душа умершего человека, при переходе от земного существования к небесному, на границе двух миров встречается с «кордоном» демонов, который можно пройти только не имея грехов. По мнению исследователей, сюжет этого сказания восходит к древнеегипетской «Книге мертвых», в христианскую культуру этот сюжет попал через посредство гностической и апокрифической литературы [1].

Коль скоро от прохождения мытарств зависит посмертная участь человека, то очевидна важность счастливого прохождения этой преграды к Царству Небесному. Сама логика сюжета о мытарствах диктует появление различных руководств о том, как эти мытарства успешнее пройти. Одно из современных руководств подобного рода, озаглавленное «Наставление монахини Надежды Хожаевой», оказалось в моем распоряжении.

Текст «Наставления» в настоящее время анонимно распространяется в виде ксерокопий в некоторых приходах г. Чебоксар: просто кладется кем-то на стол, вместе с поминальными книжками. Заинтересованные верующие уносят копии с собой и разносят по всему городу.

Кто такая эта монахиня Надежда Хожаева выяснить не удалось: Интернет по запросу выдает сообщение о том, что ничего не найдено. Могу предположить, что такой монахини в природе не существует. На такую мысль наводит форма имени и фамилии предполагаемого автора: «Надежда» может рассматриваться как намек на христианскую надежду благоприятной загробной участи, а фамилию «Хожаева», возможно следует понимать как намек на то, что монахиня успешно прошла загробные мытарства, как бы сходилась в Царство Небесное и теперь объясняет туда дорогу другим. На возможность такого прочтения авторства текста указывает само содер-

жание документа: нарратив представляет собой более-менее подробное описание дороги к Царству с указанием того, как пройти встречающиеся в пути препятствия.

По своей структуре текст «Наставления» может быть отнесен не столько к жанру загробных видений, к которому относится сам рассказ о мытарствах Феодоры, сколько к жанру «хождений» или «проскинитариев», достаточно хорошо известных в древнерусской литературе. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что действие «Наставления» происходит явно не на небе, а на земле. Хотя в начале текста и указывается, что там, где происходят описываемые события «нет ночи, как и понятия времени», но за то четко обозначена пространственная ориентация – душа должна постоянно продвигаться на восток. Коль скоро имеется начало, направление пути и его конечная цель, то категория времени в «Наставлении» все равно присутствует и время это явно линейное. Очевидно, что действие происходит не в воздухе, при чтении текста не покидает ощущение того, что путешествует на тот свет не бестелесная душа, а вполне осязаемое тело, твердо стоящее на земле: путешественник идет, что с необходимостью предполагает наличие почвы, земли. Путешественник проходит через разного рода ландшафты: сосновый лес, горы, луг, узкая городская улица. Все действие расположено как бы горизонтально, отсутствует вертикальная направляющая.

На мой взгляд, в качестве параллели «Наставлению» может быть представлен «Путешественник Марка Топозерского», описывающий дорогу в легендарное Беловодье [2]. Оба текста имеют примерно одинаковый объем и главное, схожие социальные функции. Как и «Путешественник» так и «Наставление» в качестве цели указывают социальную реальность, коренным образом отличную от имеющийся в действительности. Однако, социальная реальность «Путешественника» и «Наставления», по своей эмоциональной направленности весьма различаются. «Путешественник» относится к своей цели более оптимистично, большая часть произведения посвящена тому, как правильно будет устроена жизнь в Беловодье, само длинное и трудное путешествие в легендарную страну занимает небольшую часть текста. Идеальный социальный порядок полностью занимает внимание автора «Путешествия». Совсем по иному относится к своему путешествию мифическая монахиня Надежда: для нее цель путешествия полностью поглощена трудностью пути. В отличие от красочно и подробно изображенных встречающих путника опасностей, описание Царства дается схематично и невыразительно. На мой взгляд, эти различия определяются различием социальной среды, в которой создавались тексты. «Путешественник» создавался в крестьянской старообрядческой среде, которая свой социальный интерес видела в освобождении от репрессивного крепостнического государства, поэтому и говорится о том, что жите-

ли Беловодья «мирского суда не имеют», т.е. не имеют государства. Интересы автора «Наставления» глубоко индивидуалистичны, единственная социальная реальность, которая упоминается в документе – это базар, что соответствует наблюдениям исследователей о глубокой маргинальности, социальной дезориентации прицерковной среды. Весь мир современного «церковного» человека сосредоточен на сугубо эгоистичном желании личного «спасения души». Современный «верующий» оказывается полностью выпавшим из социальной жизни, любое соприкосновение с реальностью вызывает у него болезненную реакцию и дискомфорт, причем никакая активная реакция на социальный раздражитель не предполагается: из всех препятствий и опасностей пути в Царство «Наставление» знает только один выход – молитва. В данном случае молитва может означать только бегство в область мышления и речи.

Глубоко пессимистично, по сравнению с Беловодьем и описание Царства в «Наставлении». Вместо социальной конкретики, как это имеет место в «Путешественнике» автор «Наставления» представляет себе Царство Небесное как вполне абстрактное место отдыха на лоне природы: «красота вокруг начинается неописуемая, чудесный воздух, чудные деревья, цветы, мягкая шелковистая трава, звучит прекрасная музыка, поют неземные птицы», даже намек на какую-либо деятельность отсутствует. Святые и ангелы, которые населяют Царство, описываются в соответствии с представлениями автора об идеальной действительности: они только плачут, радуются и молятся. Все это можно охарактеризовать как глубокий социальный инфантилизм автора «Наставления».

Если вспомнить сюжет «Мытарств Феодоры», то там сами мытарства представляют собой своеобразное нравственное испытание, душа должна дать отчет о своей жизни. В основе мытарств лежит идея моральной, а, следовательно и социальной ответственности. Идея «Наставления» полностью противоположна идее «Мытарств», ни о какой моральной ответственности в «Наставлении» речь не идет, даже такая моральная категория как «грех» в тексте ни разу не встречается. Сама идея руководства для успешного путешествия через мытарства механистична и отдает магией.

В целом, появление такого нарратива как «Наставление» является свидетельством глубокого кризиса порождающей такие тексты прицерковной среды, и в определенной мере, того религиозного института, для которого прицерковная среда является социальной основой.

При публикации текста сохраняются все особенности авторской речи.

Наставления монахини Надежды Хожяевой

Итак, вот та поистине уникальная информация о том, как правильно и спасительно проходить мытарства новопреставленной христианской душе после исхода ее из тела и предания его земле. Она передается из поколения в поколение, из рода в род верующими односельчанами мат. Надежды. Ею поделился и с нами ее земляк дорогой батюшка прот. о. Валентин Бирюков во время наших встреч. Спаси его Господи за эти важнейшие, чудесные, от Бога данные людям через Свою Угодницу знания.

1. В том мире, в том числе и на всем пути, где душе уготовано это странствие, всегда светло. Там нет ночи, как и понятия времени. Душа без усталости должна все время идти строго на восток, ни на что и ни на кого не отвлекаясь, ни с кем из встречаемых не заговаривать и не отвечать на вопросы, поскольку это отвлекающие бесовские происки. Она должна пребывать там лишь в непрерывной Иисусовой молитве: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного (грешную)!» - это главное, что надо усвоить. Пребывая в постоянной молитве, душа будет четко знать, где восток, и куда надо идти.

2. Многие моменты, сюжеты и картинки, встречаемые на твоём пути, могут быть в чем-то схожи и даже повторяться, но руководствуйся пунктом 1.

3. В самом начале пути на восток, ты даже, возможно, воочию увидишь икону, обязательно помолись перед ней <подчеркнуто автором – А.Б.>: «Господи, благослови!», прочитай молитву Святому Духу, как поступаешь в земной жизни перед началом всякого дела: «Царю Небесный, Утешителю..», можно и «Отче наш..». Затем начинай путь на восток с непрерывной Иисусовой молитвой.

4. Ты увидишь бегущих на тебя страшных псов, львов, носорогов крокодилов удавов и прочую нечисть. Это бесы в таком виде. Не бойся, а сразу же крести их и себя с молитвой: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь», а затем читай молитву Животворящему Кресту: «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его..» - и они тут же все исчезнут. Иди дальше на восток с Иисусовой молитвой. Возможно, что где-то ты их увидишь вновь, но ты уже знаешь что делать, вновь отгоняй их крестом и молитвой, чего они боятся больше всего и сразу же исчезают.

5. Подойдете к огромному сосновому бору, через который вам надо пройти. На ближайшей сосне, на видном месте, увидите висящую икону. Она там вам дана для проверки, помолитесь ли вы ей или нет. Нужно обязательно самому перекреститься, сделать три земных поклона перед ней и прочитать: «Царю Небесный, Утешителю...» или «Отче наш...». И дальше продолжать движение с Иисусовой молитвой на восток. Если не сделаешь сказанного, то будешь очень долго блуждать по лесу, в том числе возвращаться на это же место, пока не сделаешь как нужно.

6. После леса придешь к примерно 6-ти метровой тре-

щине, неизреченной глубины, которую ни вправо, ни влево не обойти. Через нее лежит бревно, диаметром с 3-х литровую банку, которое свободно крутится в обе стороны и закрепить его никак нельзя. Чтобы по нему перейти через эту трещину нужно: Перекрестить себя, затем бревно с молитвой: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Затем встать на бревно и каждый шаг по нему идти с Иисусовой молитвой, или «Господи, помилуй!». Не отвлекайтесь ни на что, сосредоточьтесь только на молитве, хотя вас и будут отвлекать внушаемыми помыслами. Если все же сорвался и летишь, кричи, моли и проси о помощи и спасении тех святых, кому молился в земной жизни, в том числе своему Небесному Покровителю, чье имя, данное тебе при крещении, носишь. Можно и к Божьей Матери. Перешел трещину, продолжай с молитвой путь на восток.

7. Придешь в место, наподобие базара, с обилием людей и всевозможных товаров. Это бесами специально устраивается душе человека для отвлечения от мыслей о Боге, от молитвы, чтобы увлечь ее привычными земными помыслами и картинками. Не отвлекаясь, не разглядывай, ни с кем не разговаривай, ни на что не реагируй. Иди молись, как шел, строго на восток. Отвлечешься, потеряешь направление и будешь бесконечно блуждать.

8. Далее, подходишь к сооружению типа метро, заходишь внутрь, попадаешь как бы в кабину лифта. В нем светло, красиво, чисто. Но нигде нет ни одной кнопки. И только крикнешь: «Господи, спаси!», дверь откроется. Выходи и продолжай с молитвой свой путь на восток.

9. Приходишь в город. Вокруг красивые дома, интересные сооружения, прекрасная архитектура. Не разглядывай, не отвлекаясь, не разговаривай, даже если к тебе обращаются. Молись и иди дальше.

10. Приходишь на берег широкой реки. На берегу много людей, которые как и ты желают переправиться на тот берег. У берега стоит белая лодка, но без весел, паруса или мотора. В ней в белых одеждах сидит молодой красивый юноша. На любые просьбы перевести на тот берег он никак не реагирует. И лишь когда скажешь ему: «Ради Христа, или Бога, перевези», он тут же с радостью встает и приглашает войти в лодку. Вот так, стоя рядом с ним, без весел и без мотора, вы плавно переправляетесь на другой берег реки.

11. На том берегу реки встретишь двух человек в белых одеждах, которые радостно встречают тебя, называя по имени. Не отвлекаясь на них, не разговаривай с ними, продолжай молиться и иди дальше на восток.

12. Подходишь к перекрестку из 4-5 дорог. Куда идти? Нужно сказать: «Господи, благослови, укажи мне путь (или дорогу) куда мне идти». Можешь сказать: «Ангел-Хранитель мой святой, укажи

мне путь», или «Матерь Божия, укажи мне путь». И иди прямо, сам поймешь куда идти.

13. Придешь в селение с очень узкими улочками. И там не отвлекайся, непрерывно молись и иди на восток.

14. Выйдешь на поле с красивой ровной травой. На нем не видно ни тропинок, ни дорог. Продолжая молиться, иди на восток. С молитвой поймешь, куда надо идти.

15. И, наконец, подходишь к самому последнему, самому серьезному препятствию, которое не могут преодолеть миллионы даже верующих людей, ибо не знают, как это сделать. Их тут накопилось огромное множество. Препятствие - огромная и широкая огненная река. Ее не обойти и не объехать ни в какую сторону. Нет никаких средств для переправы. И главное - она огненная и нестерпимо жжет. Чтобы ее перейти нужно: Стоя лицом на восток трижды <подчеркнуто автором – А.Б.> перекрестить себя и перед собой эту огненную реку с молитвой: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Река раздвигается только перед одним тобой. Непрерывно читая Тропарь Святой Троице переходишь это страшное препятствие <подчеркнуто автором – А.Б.>. Сразу же за твоей спиной огонь смыкается. Перейти ее еще кому-либо одновременно с тобой невозможно.

16. Выйдя на другой берег огненной реки продолжаешь свой путь на восток, но уже читая Тропарь Святой Троице. Дорога начинает плавно идти в гору. Красота вокруг начинается неопишемая, чудесный воздух, чудные деревья, цветы, мягкая шелковистая трава, звучит прекрасная музыка, поют неземные птицы. Это уже начало вожделенного Рая. Тебя встречают Ангелы и Святые, пребывающие в Царстве Божиим, которые от радости плачут, что спаслась еще одна душа, за которую они все очень переживали и молились. Встречаешь радостных Матерь Божию и Спасителя. Падаешь пред ними на колени и делаешь три земных поклона, со слезами благодаришь и славши Господа словами молитвы: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. Аминь!». Ты спасен навеки.

Слава Богу за все! Вразуми, спаси и помилуй и всех нас, милосердный Господи!

Примечания

1. Стефанов, Павел, архим. Мытарства души после смерти в болгарском фольклоре и культуре. // Мир православия. – Вып. 5. – Волгоград, 2004. – С. 318 – 344.
2. «Путешественник Марка Топозерского» подробно исследован в монографии К.В. Чистова «Русская народная утопия» - СПб, 2003. – С. 427 – 447.

АПОКАЛИПСИС МИХАИЛА ЕРШОВА

Как известно, библейское время, в отличие от циклического времени античности, представляет собой линию, вернее сказать разомкнутый цикл. Библейское повествование начинается рассказом о творении, т.е. с первого мгновения времени, и поэтому, не будет преувеличением сказать, что само появление жанра апокалипсиса, как рассказа о конце времени, предопределено всей логикой библейского повествования. Неудивительно, что апокалипсический жанр занял прочное место в иудео-христианской письменности. Христианская Библия заканчивается Апокалипсисом Иоанна Богослова, кроме того, известно несколько апокалипсисов, не вошедших в канон. В средние века жанр апокалипсисов, откровений и загробных путешествий продолжали существовать. Разного рода религиозные и социальные кризисы давали немало поводов поразмышлять о конечных судьбах мира и об участии конкретного человека, о казавшегося лицом к лицу с рушащимся привычным миром.

По сравнению с медленным временем средневековья, XX век представляет собой практически перманентный кризис. Изменения происходили настолько быстро, что многие просто не успевали адаптироваться к этим изменениям. Особенно разрушительными оказались перемены в религиозной сфере. Мало того, что новоявленный европейский секуляризм все больше проникал в общество, бывшее традиционно христианским. В России секуляризм обернулся прямыми преследованиями христиан. Не только разрушился привычный мир, но и существование религиозных институтов оказалось под вопросом. Неудивительно, что жанр апокалиптики в XX в. успешно продолжил свое существование. Наиболее известные тексты в 1990 гг. были собраны в чрезвычайно популярной в России, выдержавшей несколько изданий книге «Россия перед вторым пришествием».

Публикуемый ниже текст происходит из среды истинно-православных христиан-«михайловцев» – последователей иеромонаха (по некоторым данным епископа) Михаила Ершова, распространённых в среднем Поволжье [1]. Для последователей, в личности Михаила Ершова произошла контаминация нескольких образов – библейского князя и архангела Михаила из Книги пророка Даниила (Дан. 10, 13; 12,1) и Апокалипсиса (Откр. 12,7), великого князя Михаила из рода Романовых, а так же самого Иисуса Христа, что хорошо иллюстрирует нижеследующий текст. Отождествление Иисуса Христа и архангела Михаила имеет очень древнюю историю и восходит к библейским представлениям о Мессии как о Князе Лика, Ангеле Великого Совета, Ангеле Яхве и т.п. образах [1]. Поразительно то, насколько укорененной оказывается эта иудео-христианская идеологическая матрица, что даже по прошествии двух с лишним

тысячелетий продолжает широко использоваться в русской религиозной культуре.

Настоящий текст, судя по всему, представляет собой одно из писем Михаила Ершова, написанное в советском концлагере и переданное последователям. Письмо имеет заголовок «Воззвание», надо полагать, что сам Ершов придавал ему особое значение. Конечно, Михаил Ершов не думал придавать своему тексту значение Апокалипсиса, скорее его нужно рассматривать как толкование на Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Тем не менее, по своей структуре это письмо представляет собой типичный апокалипсический текст, тем более что в основе толкования лежали личные откровения Михаилу Ершову.

Текст напечатан на пишущей машинке (скорее всего в основе лежала рукопись), при публикации сохранены все орфографические, синтаксические и стилистические особенности оригинала.

ВОЗЗВАНИЕ

Мир истинный и верный и верный во Христе Иисусе Господе нашем и теплота милости обновляющая вселенную и всем кто ожидает явлений второго пришествия славное и верное Господа нашего Иисуса Христа, свет к прозрению и принятию благодати ко обновлению души же и тела в вечную нетленную жизнь Царствия Христова во втором пришествии, свет незаходимый выше солнца в небесах со светилами небесными светящая вечная звезда утренняя всех звезд и все творения и всю вселенную... грядет тот великий и вечный и истинный славящий в исполнении всего Святого писания. Все смотрите следите, а то ошибетесь, как и прочитались евреи в писании о Христе Господе нашем и отвергли Его, так и мы ожидаем, ожидаем, да и отвергнем, не только писания, но и Самого Господа, Боже упаси. Ибо дорогие читатели, братья или же сестры, отцы или же жены, юноши или же дети, старцы или же пустыnnики, затворники, священники, кто бы не был, читая сие послание и воззвания, отрезвитесь и позаботьтесь об своих грехах, и позаботьтесь о том, чтобы следить за Святым писанием. Ибо прежние пророки писали о Христе для евреев, что придет Сын Божий, т.е. Помазанный Отцом Небесным Христос для спасения всех человеков, но сей грубый ожесточенный народ огрубел и отверг, не поверили Христу Иисусу верному, но Его Господь вознес и дал Ему вечную славу небесную и престол Свой, а народ еврейский отверг, а избрал Себе тех кто возделает спасения, смиренных сердцем и кротких, там и почивает милость истины Господа нашего Иисуса Христа. Отец Небесный дал нам Сына в покаяние, свидетеля между небом и землей в Церкви Своей Христовой, ибо Церковь есть союз соединенный с

троицей небесной для призвания народа, омовения душ и ума и сердца человека, и живописная купина, которая возрождает в сердце человека и внутри образ нерукотворного духовного человека в вечную жизнь. Вот что оно есть, ибо Христос дал нам Церковь Священство во образ Себя, чтобы обновлять возрождать человека нового и сказано на 2000 лет, даже и еще не исполнится Я000 лет, как изрек Господь через Святых пророков и после всего этого, когда Сам ходил по земле, Сам сказал своими устами. А когда вознесся, то дал Духа истины от Отца Небесного верующим и крестившимся во имя Отца и Сына и Святаго Духа, то Он на всех посылал благодать Свою и пророчества для того, чтобы создалась через всех учеников Апостолов, через всех Святейших Церковь Святая /л. 1/ Христова вечная. И оставили нам Святые Отцы Церкви нашей истинной Православной все пути, достигнутые истинные и все толкования святыя, Которые дают трактовку полностью познать, что есть такое Церковь истинная вечная Христова вечная и время указывающая событий времен, знамения происходившие дела, и что должно быть в последнее время, т.е. в 20 веке, ибо все должно совершиться в семь 20 века. В 20 веке и Царствие Христово вечно воцарится, т.е. пришествие Христово в силе на землю, через мужа верного и истинного в правде Христовой, которого воскресил и хранит до времени, который явит Себя всему миру, т.е. прежде на Востоке, а потом и на запад по всей земле. Слушайте читатель и весь народ, когда родился Сын Верный в России естественно, тогда сразу наступили война, не исполнившись три года, и тогда и сказано: взятый будет из народа и из Церкви Христовой Помазанник и Князья, и воцарится в народе тьма. И тот о котором никогда не думали народ, древний змий, который называется сатаной и раскованные, будут то воинство, которые связанные были от начала мира противники Божии, они были до время связанные, а сейчас, когда снимут царя, они заступают на землю царствовать. Они раскуются и выйдет все воинство на землю, и войдут в сынов народных, которые будут называться сыны противления. Они расторгнут Союз с Богом, а заключат союз с дьяволом и станут вести на земли брань со Святыми и будут строить на земле ад, заставляя всех живущих чтобы повиновались и сделались все неверующие Бога и материалисты. Но ведь Господь допустил на землю злобу и ад, от того, что наши Отцы и Князья, и Цари и Священство оставили прямой путь Христов и заблудились. Тогда Господь сказал: уберу царство людей своим судом, наведу на них на народ сей ихние грехи, сынов их возбужу против них, и антихрист выйдет от них. Вот так и совершилось, что наши православные все отвергли. Есть в писании в притчах Соломона: под Солнцем два юноша и один будет владеть, ибо Он Мой Помазаный. Это говорилось об Наследнике Царевиче, который должен был на Престол Алексей, но Господь не дал. А о втором юноше, который рожденный пред войной 14 года, Он должен делать вечное царство Христово на

земле. Об этом Муже до 18 лет называют юношем под Солнцем Христовой веры, а 18 лет называют Откровение Иоанна Богослова; Жена мучилась в рождении Сына и страдала Она, дабы родить Младенца мужеского пола, и родила Она Младенца Мужского пола, и восхищен был Дитя ко Престолу Господню. А жене было дано 2 Крыла Большого Орла, Она улетела в пустыню на время времен и полувремени. Также и о красном драконе говорит, знамение на небе, который хотел поглотить Младенца, но не успел. И тогда он расшвирипел и пошел войной, и вступил в брань с отставшими от семени её, т.е. вступил брань со христианами, стал их садить в тюрьмы и испытывать, и многие соблазняются. В то время /л. 1 об./ произошла брань у Михаила с дьяволом, это было тому Отроку 18 лет: Его проповедь юная по народу за Церковь Христову и до 22 лет. А с 22 лет в пустынном месте хранился до времени, чтобы не пропустить никаких людей и царей других во свои народы, ибо Он хранит и пасет их жезлом железным. До 32 лет в пустыне. А потом явится в духе и в силе как Агнец, и уже называется Муж Верный Посланник, Помазанный Духом и правде, и явит Скинию на Горе и соберет Своих людей, и они Ему будут Его народом, а Он их Богом и Верным, и куда бы не пошел, они за Ним идут, и произойдут в Храме сем громы и голоса. Смотрите Даниил 11-12 глава. Тогда возстанет Великий Князь Михаил, Стоявший за сынов народа, настанет время тяжкое, Это время войны с черным Орлом. И Верный Муж будет взят на распятие в духе осуждения, и озарен будет Духом истины милостию благоволением Господа нашего Иисуса Христа, и явится знамением и восхождением на Гору Славы, это через 12 лет, Иоанн Крондштадский пишет: лжец и клеветник будет побежден Отроком или же Мальчиком 12 летним, т.е. со дня получения Помазания Мужа Духом Истинным Христовым и исполнится 12 лет. Лжец и клеветник будет взят и вверженный в озеро серное, т.е. в коммунизме произойдет сотрясение, и они изменят свое течение для прелести ещё верных. А верный Муж вознесется в то время, когда они все безбожники будут объединяться во едино, чтобы преодолеть Мужа Верного множеством народа единого 3 части земли. Но Муж вознесется на гору любимую, /Ездра 3-я книга/. И куда сей Муж не обращал лице, зажигалось все и таяло пред лицом Его как воск. Слушайте теперь, кто будет читать, знай и разумей. Когда вознесется Муж Верный на гору, вознесет с Собой и Церковь истинную, тогда царство злобы от Востока будет умаляться, т.е. из России. А Верный Муж явится в Духе и милостию с силою Духа Истины Христа, Знамением Всадника, Князь Небесного Царствия, чтобы поставить на земле Престол в Духе и Истине, земное и небесное равно. И будет давать воззвание и учение Его, иметь будет власть такую и силу и справедливость, как и Христос учил на земле, потоку что Он Верный и Истинный /19 Иоанна Богослова откровение/. И вот открытое небо и Конь Белый и на Нем Всадник Верный и Истинный, Он праведно судит и воинству-

ет. Открытое небо – это открытое учение духом, не по букве писания, а властно сем, что и дано Ему в духе и силе. Одеждою Он одетый обгаренный кровию т.е. многолетними мучениями в темницах и ссылках, но ничего не преодолевает Его. Он придет и возсияет на Востоке Дальнем, и загорится у Него весь дар и сила в то время, когда Он будет в тяжелое время сосланный Восток за море. Есть даже, в писании, что у Святых Отцов толкование, /л. 2/ Князь Михаил придет из-за моря. Некоторое толкуют из Америки придет Всадник на Белом Коне, А Я вам пишу из-за моря из Восточной стороны по России, и Он нигде не будет за границей, и весь путь Свой совершит в России, загорится совершенный путь Его на Востоке и блеснет как молния на Запад, Это так: когда весь дар в Муже Верном, звание как Бог, возсияет и созреет, Он пошлет на Свою родину, где и Его создана Церковь и Его народ Скиния Его, которую Он создал, прежде зажег костёр, И Он от Востока пошлет туда Свое, т.е. учение открытое и воззвание о втором воскресении и о пришествии Господа нашего Иисуса Христа, на землю в Духе Верном и Истинном Муже как Бог, и вознесет в славу и сам вознесется на гору, т.е. в прославление церковное войдет. Это так должно и быть. И будет писать учение о вечном царствии и на земли во Христе полной славой, и даст знамения Свои, т.е. не свои, а Господь повелит вверит Ему написать о Самом Себе иконы, какие должны и быть знамения, они уже есть. Вот так дорогие читатели слушайте: когда соберутся 4 царя от Востока, запада, севера и юга, чтобы им соединиться в мирном множестве и возгласят мир якобы, чтоб своим учением пойти против Верного. Но Верный возвысит на Востоке голос к Своим и ободрит их, и Сам вознесет молитву за сынов верных России. И тогда 4 царя не соединятся воедино, но разойдутся. Это для того, чтобы была у них между собой брань, чтобы нечестие уничтожилось нечестием, ибо в Россию этот строй посеяла Англия и Америка, и Германия, и заставит убирать их. А в России займется правда Солнца для очищения земли от Востока на Запад. Слушайте народ и разумеите. Когда начнется между собой у правителей спор и к войне дело, и когда начнется война, в то время папа 12 будет убранный, а на его место поставлен будет 13 папа, который соберет 8-й собор и в 8 соборе перестроит Церковь Римскую, т.е. реформирует на другой лад, совсем её сделает как театр, еретически опасное для всех народов, и в него допустит антихриста или же Мессию Еврейскую, которую они ожидают своего Христа ложного, чтобы прельстить Вселенную всю и уничтожить Церковь и заставить всех поклоняться этому лжецу. Но мы дорогие христиане должны знать Святое Писание и должны молиться, чтоб нам не подпасть под этого обольстителя, и чтобы не пойти против того Верного, который от истины, ибо Он будет в России на Востоке в те дни, когда будут говорить о мире. Но возлюбленные Православные христиане, слушайте и внимайте, наша Церковь Православная, Она Истинная и Верная, поэтому она

не могла быть вместе с Западной, а Господь разделил их. Западная стала Католическая, а наша Восточно-Православная Церковь, откуда и мы /л. 2 об./ возрождены Духом.

Христиане Российские! И в нашей Церкви Православной как по пророчеству, так и по толкованию Святых Отцов нашей Церкви Православной должен родиться и уже мы знаем и есть защитник Церкви Православной Верный Муж и Заступник за народ, за Новый Израиль Православных христиан Российских. И Он явится на Востоке в силе прежде чем ее собраты 4 царям воедино говорить о мире, Он уже вознесет Церковь Истинную и Сам в ней для того, чтобы преждевременно истина взяла силу. Ибо Муж Верный прежде явится на Востоке России и назовется Князь Михаил Царствия Христова. Так нужно, чтобы победить нечестие.

И говорится в писании: прежде чем родится и явится на Западе, в Риме Мессия ложная, который назовет себя Христом, то на Востоке явится Ветхий Днями, то есть Муж Верный имя по-гречески как Бог, перевести по-русски Михаил, Князь Царствия Христова и Защитник Вечного Наследия христианам Царствия Христова на земли и на небе. А если не сделал бы так Господь, что Верный не явился бы прежде, то все гибнет. А так оно должно быть, что победит Верный и Истинный и упразднит все царства на земли и все веры упразднит. Христиане, у нас ведь в нашей Церкви Православной самое великое и сильное вечное Евангелие и Послание Апостолов, и Псалтырь, Которые вошли в прославление Церкви нашей Христовой Верной Православной Восточной. И в обедни читаем и поём прокимны из Псалтыря, и Апостол читаем из послания Апостолов. А затем Евангелие читаем из похождения на земли Господа нашего Иисуса Христа, т.е. 4 Евангелия, вся жизнь Христа Бога нашего и чудеса, откуда мы и уверовали, все это мы знаем и вот уже скоро 2000 лет, как мы славим и нарушаем, но Господь то терпит, но бить то и очищать наши грехи, и дела наши с земли, то Он должен пожигать, и это должно было сделаться и пройти, ибо время. Наши Отцы Духовной Церкви Православной предопределили и написали, чтобы мы ожидали сего времени. Но вот ещё дорогие, послушайте Верное Слово, и да Верное, и уже пришло и началось. У нас есть в нашем Евангелии, нашей Церкви Православной и ещё одно Послание, которое написал Иоанн Богослов. Какое Послание? Откровение Иоанна Богослова 22 главы. Он же и называется Апокалипсис, она же называется второконечная книга, ещё запечатанная, она в Церкви Христовой нашей не прославлена, оставлена до последнего времени, то есть она во втором пришествии открывается Мужем Верным и Истинным. Он же и Всадник на Белом Коне, Он же и Князь Михаил, Он же Муж, стоявший на Горе Высокой, 3-я книга Ездры. Он явится Сий Посланник и откроет книгу Апокалипсис, т.е. откровение Иоанна Богослова, и введет его уже в Церковь, и будет Церковь наша Христова в своем строении Десницы Отца Всевышнего Троицы Святой,

и Сей Муж, который дополнит Церковь, Он сядет на Престоле на земле в, создании и возсиянием в Духе Христовой в вечном царствии Господа нашего Иисуса Христа, и больше на земле не родится нечестивый, и только будет вечное истинное Христово /л. 3/ Царство. А в пророчестве ветхом говорит. Тогда возстанет Отрасль Давида, и Давид будет как Бог, а люди будут как Царь Давид, и все вечное на небе Троица Святая в Царствии Небесном Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, а на земле для вечности Верного Мужа, который предопределил от начала на Престоле, ибо небо – Престол, Храм Живаго Бога, земля славное обновление живущим во веки веков, воцарился Агнец на земле. Но дорогие читатели, Церковь Христова Православная не нарушается и уставы ни на одну йоту, Боже упаси, и те же 7 таинств, но только дополняется откровением в лице Посланника Господнего. Веселитесь праведники и мученики, ибо пришел час и настало. А и в Псалтире сказано: Мене ждут праведники. Итак Праведники прежде радуйтесь, ибо так должно, и вот уже явилось, есть. Славьте Господа все языцы и повинуйтесь Ему Вседержителю. Аминь /л. 3 об/.

Примечания

1. Подробнее о «михайловцах» см. мою книгу «Материалы по истории движения истинно-православных христиан-«михайловцев» – Чебоксары, 2007.
2. Подробнее см. Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. – СПб, 1995.

АПОКРИФИЧЕСКОЕ ДЕЯНИЕ VIII ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА

Вопрос экуменизма является сегодня едва ли не самым важным для православной прицерковной среды. Достаточно сказать, что отношение к экуменизму – один из важных пунктов разделения между официальным православием и истинно-православным движением. В недавней истории с епископом Диомидом вопрос об экуменизме так же стоял на первом месте. Поэтому представляется весьма важной публикация апокрифического текста, посвященного восьмому Вселенскому собору, с которым многие православные связывают наступление эры антихриста и гонений на истинную церковь.

Сама по себе традиция составлять подложные церковные документы имеет многовековую историю. Вспомним, хотя бы т.н. Лжеисидоры декреталии, которые долгое время относили к эпохе императора Константина Великого и Папы Сильвестра. Подложность этого документа была доказана итальянским гуманистом Ло-

ренцо Валлой. На российской почве известность получило «Деяние на еретика Мартина-армянина», составленное нижегородским епископом Питиримом для борьбы со старообрядцами. Подложность этого «Деяния» была блестяще доказана старообрядческими богословами и публицистами Андреем и Семеном Денисовыми. Кстати сказать, дело по разоблачению этого документа стоит у истоков российской палеографии. И вот, как видим, эта древняя традиция дожила до наших дней.

В 1960-е гг. советское правительство решило использовать участие РПЦ МП в экуменическом движении для экспорта коммунистических идей и укрепления своих позиций на международной арене. Главой синодального Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) становится митрополит Ленинградский Никодим, который активно включается в эту игру, пытаясь (и небезуспешно) получить некоторые преференции и для самой РПЦ МП. Особенно тесными связи митрополита Никодима были с Римской церковью. Католические иерархи стали частыми гостями в СССР и нередко принимали участие в различных молебствиях в православных церквях. Общеизвестно весьма прохладное отношение русских православных к католицизму и неудивительно, что в церковной среде поползли слухи о том, что Никодим тайный католик и готовит соединение РПЦ МП с Римом. Другой формой использования коммунистами церкви стали частые форумы «миролюбивых сил». Отчеты обо всех этих мероприятиях занимали едва ли не большую часть тогдашних номеров церковного официоза «Журнал Московской Патриархии» (ЖМП).

В глазах представителей «прицерковного круга» участие МП в экуменическом движении и «борьбе за мир» однозначно воспринималось как обмирщение церкви. Тем более, что «железный занавес» в 1960-х – 70-х гг. был недостаточно плотным и в советскую церковную среду время от времени попадала литература выпускавшаяся Русской Зарубежной Церковью (РПЦЗ), которая как раз в это время, при председательстве митрополита Филарета, взяла курс на осуждение экуменизма. И вообще, прицерковная среда в СССР была в значительной мере антисоветской и на любые действия церковного руководства смотрела с этих позиций.

Истоки антисоветских настроений в церковной среде следует искать еще в 1920-х гг. когда был нарушен нормальный порядок функционирования церковных институтов, что вызвало затяжной религиозный кризис в русском православии, до сих пор еще, в какой-то мере, не преодоленный. В ситуации религиозного кризиса берется под сомнение легитимность вновь возникших церковных органов, адаптация к ситуации кризиса проявляется в апокалипсических и мессианских настроениях. Избрание патриарха Алексия I в 1945 г. внесло некоторую стабильность, но эта стабильность была очень неустойчивой и при малейших изменениях ситуации эсхато-

логические настроения вспыхивали вновь. Именно желание адаптироваться к ставшему перманентным кризису легитимности руководства РПЦ МП и породило публикуемый ниже текст.

Автор сочинения остается неизвестным, несомненно только то, что он был достаточно хорошо знаком с материалами ЖМП, которые и послужили для него источником. Возможно, автор текста принадлежал к истинно-православному движению (ИПХ), о чем свидетельствует призыв не посещать церкви РПЦ МП. Однако, следует иметь в виду, что в этот период граница между МП и ИПХ не всегда четко просматривалась и истинно-православные, как более сознательные и активные верующие сильно влияли на прихожан МП (что, впрочем, происходит и теперь).

Имеющийся у меня список апокрифа не является авторским экземпляром, он явно не один раз был переписан. Данный список происходит из среды истинно-православных христиан-михайловцев – последователей Михаила Ершова [1].

Текст написан от руки, шариковой ручкой, на тетрадных листах в клетку. При публикации я сохранил особенности авторского стиля, исправлены некоторые очевидные грамматические и синтаксические ошибки, мои вставки в авторский текст, необходимые для понимания смысла, заключены в угловые скобки.

Открытие восьмого вселенского собора, в городе Загорске Троицко-Сергиевской лавры. 5 июня 1976 г.

Всего присутствовали 935 человек.

Заккрытие собора 15 июля 1976 г.

Открыл собор патриарх Пимен.

– Дорогие собратья по духу и вере. Сегодня мы собрались здесь, в городе Загорске в Тр. Серг. Лавре, для того, чтобы решить на всей планете, однако я надеюсь что мы придем <к> такому мнению: и пусть Господь поможет нам в этом нелегком для нас деле, я думаю, что религия должна стать единой для всех народов, чтобы не было распрей и войны. Мы должны добиться мира, заключить и соединить свою религию во едино и сильною для всех силу Господню, (л. 1) как вы уже знаете, что все западные христиане исповедуют католицизм. Мы, русские, исповедуем Православно-Христианскую. Давайте проголосуем, кто за объединение православия <и> католицизма пусть опустит в урну свой голос. Опустили почти все кроме 30 человек, кроме двух патриархов, четырех епископов и 24 священников.

– Ну что, проголосовали все единогласно, значит нам нужно исполнять религию католическую, пусть Господь Благословит люди своя миром. Аминь.

2. Далее выступил Папа Павел [2] и он сказал: «Я рад, что вы приняли единую веру Апостольскую католическую, ведь разница

небольшая с православием. За то будет мир, на всей планете, и мы добьемся мира, так как мы христиане (л. 1 об.) должны добиваться этого прочного мира, и пусть нас всех хранит Бог. Аминь».

— Далее выступил патриарх Илия Иерусалимский [3], который не признал католическую церковь, он сказал: «Дорогие Собраты по духу, как вы смеее дойти до этого, изменить своим Отцам, своей христианской вере: вы умный народ. Крестились в Него, в нашего Господа Иисуса Христа, нашего Спасителя; но почему вы решили изменить Господу нашему Иисусу Христу; или вы хотите быть как Иуда, предатель Господа нашего Иисуса Христа! Ведь добиться мира можно было бы и другими путями. Потому я заявляю, что я не признаю с этих пор больше патриарха Пимена своим собратом, преемника католицизма, отступника от веры (л.2) Христовой, Греко-Восточной церкви. Пусть Господь сохранит нас в правой вере всех христиан. Аминь».

3. Выступает Никодим [4]: «Я рад, что мы объединились во единую Церковь Апостольскую Католическую. Теперь мы можем добиться мира на всей планете, ведь все народы жаждут мира, и не знают как его добиться. Пусть в религии, которую мы сделаем послужит нам в помощь миру».

— Выступил Вили Брант [5], секретарь папы II: «Мы приложили все усилия для того, чтобы восторжествовал Мир на всей планете. Я рад, что церковь объединилась во единую. Я сделаю то, что в моих руках, силах. Я буду теперь (л. 2 об.) молиться за мир во всем мире. Божие благословение на всех нас. Аминь».

— Выступление Архиепископа Авелия [6]: «Дорогие братья, я тоже не признаю католическую веру, т.к. я крещен в Православной вере и умру в ней. Пусть Господь поможет мне и всем тем, которые не признают католическую церковь. А Вы, Ваше Священство, оказались Иудею, предателем своей веры. Мы надеялись, что Вы не согласитесь принять католическую веру, но вы приняли ее, потому с этого времени мы больше Вас не считаем своим отцом».

Далее выступ. священник от 24 человек, которые не признали католичество: «Мы, священники, 24 чел. не признаем католицизм, мы крещены в (л. 3) русской православной церкви, приняли русскую православную христианскую веру и мы с этих пор не признаем и не желаем больше Вашего Священства. Мы будем признавать Вселенского Патриарха Константинопольского Григория [7], пусть Господь поможет нам донести крест святой и сохранит веру до конца дней своих. Аминь».

— Выступл. католич. пастора: «Приветствую вас всех, я рад за вас всех в том, что вы согласились принять единую веру, католическую, пусть Господь поможет вам всем нести свой крест до конца своей жизни. Хотя здесь осуждают многие патриарха Пимена, и не хотят его признавать (л. 3 об.), как Патриарха, я думаю, что они ошибаются в этом, он принял веру лишь для того, чтобы был мир на

всей планете, а те, которые не хотят с ним мириться, значит не хотят мира. Пусть Господь ему поможет вынести свой тяжелый крест, который выпал на его долю. Аминь».

Выступ. Патр. Пимень:

– Я прошу священников в составе 24 человек снять с себя кресты и подать их мне, я лишаю их сана, они меня больше не признают, считают что я язычник, Иуда, предатель своей веры, так я и их не признаю больше.

Выступление Антония,

Митрополита Лондонского [8]:

– Вы сняли кресты, я на них (л. 4) надену, и восстанавливаю сан сам по благословению патриарха Григория и Илии. Я говорю и благословляю и восстанавливаю им сан, прошу священников иереев надеть кресты на себя, и продолжаться своей пастырский долг, пусть Господь поможет всем вам. Аминь».

5. Выступл. Патриарха Григория Константинопольского: «Ваше Святейшество, я прошу Вас, хотя это для Вас будет и горько, снимите с себя мою награду Крест и Панагию и передайте мне немедленно. Но все, я католиков больше не признаю и не хочу знаться с отступниками Христовой Веры, и с теми, которые их признают, мы удаляемся с собора, но (л. 4 об.) но все равно весь народ не обманут, хотя вы собрали подписи, но собрали их обманым путем, ложь всегда побеждает, но правда восторжествует на Земле.

Хотя будет гонение на христиан, но оно было с рождением Христа, так и мы будем жить и все так же жило Христианство и исповедовало веру Христову. Так и мы будем жить до конца дней своих и победим, да будет с нами сила Господня от ныне и до века. Аминь».

Выступ. митрополит Юбинят (sic) [9]: «Я принял объединение с большой любовью и сердечностью, пусть Господь да поможет в этом<й> нелегкой жизни и службе с сближением и службе <с> католи<ци>зма<ом> для того, чтобы был мир на всей (л. 5) планете, дя, я знаю, что многие противятся нашему объединению, но то воля Божия, <кто> противится нам тот противится Кресту Господню».

– Выступл. Архиеп. Павла:

«Вы, митрополит Юбинят, говорите, что кто противится вам, тот противится Кресту Господню. Вы ошибаетесь очень во многом. Это и есть ваше отступление от креста Господня. Вы отказались от имени Иисуса Христа, от его святых молитв, от Иже Херувим и от Символа Веры. От самых главных молитв, на чем только держится наша Церковь и мир, но вы это наверное не замечаете, потому, что приняли католицизм. Пусть Господь подаст на здравие и душе спасение. Аминь». (л. 5 об.).

Заклучит. слово Пимена:

«На этом наш собор мы заканчиваем. Решения соб. должны вступить в силу с 15 июня 1976 г. Нужно тихо, скрытно и медленно

подходить к постановлению собора. Так, чтобы народ не понял. Да сохранит вас всех Господь. Аминь».

Выступл. католич. пастор:

«Я прошу простить это грубейшее нарушение католических правил, не подчиняться своему пастору, поэтому я прошу их образумится и принести покаяние и подписать за что проголосовали почти все, пусть Господь уразумит их во веки. Аминь».

Выступл. священника: «Прошу вас, дорогие собратия, сего дня <в>последний день собора мы (п. 6) не довольны вашим поведением и постановлением вынесенным в собор.

Этот собор не православный, я не согласен с его постановлением. Я разнесу своему народу о том, что патриарх и его преемники подписались за католицизм. Я им разъясню то, что ходить в церковь нельзя, в свои руки власть возьмет антихрист. Вы отверженники веры Христовой. Пусть всех православных и верных в своей вере сохранит Господь. Аминь».

Воззвание Патриархов Илии и Григория.

Дорогие братья и сестры, призываем на вас Божия багословения. Будьте стойкими и мужественными на своем пути и не сходите от него, хоть и тернист путь (п. 6 об.) наш будет, но вы не ходите в церковь и все молитесь дома, ни чего не бойтесь, будьте мудры и кротки как голуби. Если погонят вас за веру Христову идите с молитвою за это получите венец от Бога.

Я буду молиться за вас всех под его животворящий крест Господень. <Нас спаситель Господь Иисус Христос>». (п. 6.об)

Примечания

[1] Подробнее о михайловцах см. мою книгу «Материалы по истории движения истинно-православных христиан-«михайловцев» – Чебоксары, 2007.

[2] Имеется ввиду Папа Римский Павел VI.

[3] Патриархом Иерусалимским в 1976 г. был Венедикт I. Возможно произошла контаминация титула Иерусалимского патриарха и личности митрополита Гор Ливанских Илии (Карама), в 1940-х – 50-х гг. посещавшего СССР. С именем этого иерарха связано несколько популярных в России легенд.

[4] Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов) († 1978) , в 1960 - 70-х гг. выдающийся иерарх РПЦ МП, известный своими латинофронскими взглядами и экуменической активностью.

[5] Здесь мы имеем дело с ошибкой переписчика. Вилли Брандт был канцлером Федеративной Республики Германии в 1969 – 1974 гг. и не имел к церковным делам никакого отношения. В данном случае речь идет о кардинале Иоганне Виллебрандсе, отве-

чавшим в римской курии за православно-католический диалог при Папе Павле VI, и в этом качестве часто посещавшим СССР и даже выступавшим с проповедями в православных церквях. Судя по всему, переписчик имеющегося у меня списка не слишком разбирался в тонкостях церковной политики, поэтому перепутал кардинала с канцлером, имя которого в 1970-е гг. часто звучало по советскому радио и ТВ.

[6] Возможно имеется ввиду иерарх РПЦЗ архиепископ Сиракузский Аверкий (Таушев), известный в СССР по самиздату.

[7] Константинопольским патриархом в 1976 г. был Димитрий I. Почему автор говорит о патриархе Григории сказать сложно, быть может, здесь имеется воспоминание о св. Григории Богослове, который был некоторое время патриархом Константинопольским. Из активных церковных деятелей 1970-х гг. на ум приходит только имя несторианского митрополита Павла Мар Григория, часто упоминавшегося на страницах ЖМП.

[8] Митрополит Сурожский Антоний (Блум), популярный проповедник, активный участник экуменического движения. Митрополит Антоний долгие годы был постоянным ведущим религиозной программы русской службы ВВС. Для многих верующих людей в СССР эти передачи были важным источником религиозной информации, возможно поэтому митрополит Антоний воспринимался в СССР как стойкий борец за православие.

[9] Скорее всего имеется ввиду митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков), влиятельный иерарх, постоянный член Синода РПЦ МП.

Научное издание

Андрей Геннадьевич Берман

**ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ**

При оформлении обложки использовались литографии Н.С. Гончаровой
«Архистратиг Михаил» и «Конь бледный, 1914 г.

Бумага писчая. Оперативная печать.

Тираж 200 экз.

Отпечатано в типографии «Полиграфика»

ЧП Метелевой И.В.

ISBN 978-5-9902976-1-6

