

Мирча Элиаде

**ИСТОРИЯ ВЕРЫ И
РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ**

ТОМ 3

**От Магомета
до реформации**

От автора

Причина задержки выхода в свет данного тома — нездоровье: с некоторых пор мое зрение слабеет, и упорный артрит не позволяет мне уверенно держать перо. Это же обстоятельство вынуждает меня для завершения «Истории веры и религиозных идей» прибегнуть к помощи коллег из числа моих бывших учеников.

Как непременно заметит читатель, я изменил план книги, заявленный в *Предисловии* ко второму тому, а именно — довел историю христианских церквей до эпохи Просвещения и перенес в последний том главы о распространении индуизма, о средневековом Китае и религиях Японии. Четыре главы занимает история верований, религиозных идей и учреждений Европы в период с IV по XVII в. Но я счел возможным уделить меньше места воззрениям, уже известным западному читателю (например, схоластике или Реформации) ради того, чтобы подробнее остановиться на некоторых явлениях, умалчиваемых или походя освещаемых в учебниках: на инакомыслии, ересь, народных обычаях и мифологии, колдовстве, алхимии, эзотеризме. Эти религиозные феномены, понятые каждый в своем духовном ареале, представляют определенный интерес, а порой и просто грандиозны. В любом случае, они неотделимы от истории европейской религии и культуры.

Важным разделом заключительного тома «Истории...» станет освещение архаических и традиционных религий Америки, Африки и Океании. Наконец, в последней главе я попытаюсь проанализировать религиозное творчество современного общества.

Выражаю благодарность профессору Чарльзу Адамсу, который любезно согласился ознакомиться с главами XXXIII и XXXV и высказал ряд ценных замечаний. В то же самое время я оставил за собой право самостоятельной интерпретации шиизма и мусульманской мистики на основе герменевтических разработок моего незабвенного друга Анри Корбена. Выражаю признательность моему другу и коллеге профессору Андре Лакоку, внимательно прочитавшему весь последний том и внесшему в него исправления, а также моему издателю и другу Жан-Люку Пиду-Пайо за тот интерес и за то терпение, с какими он наблюдал осуществление этой работы.

Постоянная поддержка, любовь и преданность моей жены помогли мне не потерять мужество и преодолеть вызванные болезнями усталость и уныние. Благодаря ей этот труд доведен до конца.

М.Э.

Чикагский университет Апрель 1983

Глава XXXI РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙ ЕВРАЗИИ: ТЮРКО-МОНГОЛЫ, ФИННО-УГРЫ, БАЛТО-СЛАВЯНЕ

§241. Охотники, кочевники, воины

Стремительные набеги тюрко-монгольских завоевателей — от гуннов (IV в.) до Тамерлана (1360-1404 гг.) — вдохновлялись мифическим образом первобытных евразийских охотников: хищник, преследующий дичь в степи. Скорость передвижения, внезапность вторжения, истребление целых народов, уничтожение признаков оседлой культуры (городов и деревень) — все это сближает отряды всадников — гуннов, аваров, тюрков, монголов с образом стаи волков, преследующих оленей или нападающих на стада пастухов-кочевников в степи. Разумеется, полководцы хорошо это понимали и использовали в своих стратегических и политических целях. Но еще действеннее было мистическое очарование хищного зверя в облике всадника. Некоторые алтайские племена помнили о своем прародителе — Волке-демиурге (ср. §10).

Молниеносное разрастание «империи степей» и ее удивительная недолговечность до сих пор остаются загадкой для историков. Действительно, в 374 г. гунны сокрушают остготов на Днестре, подтолкнув тем самым другие германские племена к массовому переселению, опустошают ряд провинций Римской империи, начиная с венгерских степей. Аттиле удается подчинить себе обширные пространства Центральной Европы; однако после его смерти в 453 г. раздробленные и рассеянные гунны навсегда сходят с исторической сцены. Так же и огромная Монгольская империя, за двадцать лет (1206-1227) созданная Чингисханом и расширенная его наследниками (до Восточной Европы после 1241 г., до Персии, Ирака и Анатолии — после 1258 г., до Китая — к 1279 г.), приходит в упадок после неудачного похода на Японию (1281). Считавший себя преемником Чингисхана монгол Тамерлан был последним великим завоевателем, исповедующим культ «хищника»^{*1}.

Впрочем, все эти «варвары», нахлынувшие из степных просторов Центральной Азии, не оставили без внимания культурно-религиозные достижения цивилизованных народов. Ниже мы покажем читателю, что их предки — доисторические охотники и скотоводы-кочевники — тоже пользовались достижениями народов, проживавших в разных районах Южной Азии.

Народности, говорившие на алтайских языках, заселяли громадную территорию: Сибирь, Приволжский регион, Центральную Азию, Северный и Северо-Восточный Китай, Монголию, Турцию. Выделяются три главные ветви этих народов: 1) общетюркская (уйгуры, чага-тай), монгольская (калмыки, монголы, буряты) и 3) тунгусо-маньчжурская¹. Первоначально эти народы населяли, по-видимому, степи вокруг Алтайских и Саянских гор,

районы между Тибетом и Китаем вплоть до сибирской тайги на севере. Алтайские и финно-угорские народности занимались охотой и рыболовством в северных районах, кочевым скотоводством в Центральной Азии и в меньшей степени — земледелием в южных районах своего обитания.

Еще с доисторических времен северные районы Евразии испытывали влияние культуры, технологии и религиозных идей, приходивших к ним с юга. Оленеводство было подсказано им одомашниванием лошади, заимствованным у степных народов. Благодаря появлению доисторических центров торговли (например, Олений остров на Онежском озере) и выплавки железа (Пермь), укреплялись культурные связи сибирских народов*². Народы Центральной и Северной Азии впоследствии ассимилировали религиозные идеи месопотамско-го, иранского, китайского, индийского, тибетского (ламаизм), христианского (несторианство), манихейского происхождения, которые дополнялись влиянием ислама и, с недавнего времени, русского православия. Следует, однако, отметить, что все эти заимствования не всегда могли радикально преобразить давно сформировавшиеся религиозные системы. Некоторые верования и обычаи, практиковавшиеся охотниками в период палеолита, все еще живы в северных районах Евразии. В ряде случаев древние мифы и архаические религиозные обряды сохранились в народе под одеждами ламаизма, мусульманства или христианства². Это означает, что, несмотря на существующий

синкретизм, можно выделить некоторые типические понятия: небесный бог — властитель над людьми, доминирующий тип космогонии, мистические связи с культом животных, шаманизм. Тем не менее, наибольший интерес религии Центральной и Северной Азии представляют именно из-за их синкретической структуры.

§242. Тэнгри — «Бог-Небо»

Главное божество алтайского пантеона — это, несомненно, Бог Тэнгри (Тенгри у монголов и калмыков, Тенгери у бурятов, Тэнгере у волжских татар, Тингир у бельтиров). Вокабула *тэнгри*, имеющая значение «бог» и «небо», является тюрко-монгольской словарной единицей; известное «еще в доисторической Азии, это слово имело необычную судьбу. Его распространенность во времени, пространстве и в цивилизациях невероятно широка: оно было зафиксировано еще два тысячелетия назад, употреблялось по всему азиатскому континенту — от границ Китая до юга России, от Камчатки до Мраморного моря, служило алтайским язычникам для обозначения их Верховного Бога и второстепенных божеств, сохранилось во всех крупных мировых религиях (христианство, манихейство, ислам и т.д.), с которыми тюрки и монголы последовательно соприкасались в ходе истории» .

Слово *тэнгри* служит для обозначения божественного. У народности сюнну еще во II в. до н.э. так назывался великий небесный бог. В древних текстах этого бога называли «высший» (*юзе*), «белый и небесный» (*кёк*), «вечный» (*мёнхе*); он одарен «силой» (*кюс*) . Одна из тюркоязычных орхонских надпи-

сей свидетельствует: «Когда сотворены были наверху синее небо, а внизу мягкая земля, между ними двумя были сотворены и сыны человеческие (=люди)»^{5*3}. Отделение Неба от Земли можно толковать как акт космогонического творения. Источники не дают прямых указаний на Тэнгри как творца космогонии. Однако алтайские татары и якуты используют слово «творец» как одно из названий своего бога. Согласно поверьям бурятов, их боги (*тенгери*) сотворили человека, который жил счастливо до тех пор, пока злые духи не принесли на землю болезни и смерть

Космический порядок и, следовательно, организация мира и общества, а также судьбы людей целиком и полностью зависят от Тэнгри. Так же и любой правитель должен заручиться покровительством Неба. В орхон-енисейских надписях говорится: «Тэнгри, который возвысил моего отца-Кагана... Тэшри, который вручает мне империю, этот Тэнгри сам утверждает меня Каганом...»⁷ Каган — это *Сын Неба*, по китайской модели (см. §128). Любой правитель есть посланник или представитель Бога-Неба; он следит за неукоснительным поддержанием культа Тэнгри во всей его силе и цельности. «Когда царит анархия, когда племена рассеяны и больше нет Империи, как сейчас, некогда могучий бог Тэнгри превращается в *deus otiosus* [праздного бога] и уступает свое место множеству более мелких божеств или рассыпается на части (дробление Тэнгри)... Когда больше нет властелина, Бог-Небо медленно уходит в забвение, возрождаются и выходят на первый план народные культы»⁸. (Монголы знали 99 тенгри, каждый имел собственное имя и твердые функции). Превращение Небесного Бога-Властелина в *deus otiosus* — явление почти повсеместное. Что касается Тэнгри, то его превращение в другие божества или замена таковыми сопутствовала, как нам представляется, распаду империи. Тот же феномен, впрочем, наблюдался и в других исторических ситуациях (См. наш «Трактат по истории религий», §14 и далее).

У тэнгри не было святилищ; их, похоже, никогда не изображали в виде статуй. В известной беседе с имамом Бухары Чингисхан сказал: «Дом Бога — вся Вселенная. Зачем же назначать особенное место, например, Мекку, для паломничества?» Небесный бог всеведущ, как и боги других народов. Произнося свои клятвы, монголы всегда прибавляли: «Небо тому свидетель!». Чтобы помолиться своему Богу, предводители военных отрядов взбирались на вершину горы (популярный образ Центра Мира), а перед началом военных действий они уединялись в полевых шатрах (иногда на три дня, как, например, Чингисхан), а войско в это время призывало небеса на помощь. Сам Тэнгри выказывал недовольство, посылая людям космические знамения: кометы, засухи, проливные дожди. Люди возносили ему мольбы (как, например, монголы и бельтиры), приносили ему в жертву скот — быков, лошадей, баранов. Жертвоприношения небесным богам делались повсеместно, особенно в случае природных бедствий и катастроф. В Центральной и Северной Азии и в ряде других районов дробление

Тэнгри на множество божеств сопровождалось их ассимиляцией местными

богами — грозы, космического плодородия и т.д. Так, на Алтае единого бога Бай Ульгена («Весьма Великого») заменил Тенгере Кайра Кан («милосердный Господин Небо»), и уже ему, а не прежнему Богу, приносили в жертву лошадь (см. ниже, §246)⁹. Другим небесным богам были свойственны отход от мира и пассивность. Так, тунгусский Буга («Небо», «Мир») не имеет культа; хотя это всезнающий бог, он не вмешивается в мирскую жизнь людей и даже не наказывает их за проступки. Якутский Юрун айы тойон живет на седьмом небе, правит всем на свете, но творит только добро (иначе говоря, не наказывает провинившихся)¹⁰.

§243. Строение мира

Космология и космогония алтайских народов исключительно интересны: с одной стороны, в них сохранились архаические элементы, присущие традиционным культурам, а с другой — дошедшие до нас формы этих культур указывают на длительный синкретический процесс ассимиляции и переосмысления заимствованных понятий. Более того, эта космология не всегда, как нам кажется, солидаризируется с наиболее распространенными космогоническими мифами Азии. Впрочем, следует помнить о том, что мы имеем дело с весьма разнородными источниками: космогонический миф является самым популярным в народной среде, и с этим обстоятельством мы еще не раз столкнемся.

Народы Азии и других регионов понимают Мир в общих чертах как состоящий из трех уровней — Неба, Земли и Преисподней, — объединенных в единое целое центральной осью, проходящей через некое «отверстие», некую «дыру». Именно через эту «дыру» боги спускаются на землю, а мертвые — в глубины Преисподней. Проходя через нее, дух шамана воспаряет или спускается во время своих экстатических небесных или inferнальных путешествий. Эти три уровня, где обитают боги, люди и «Хозяин Преисподней» с умершими, воспринимаются как три космических этажа, расположенные один над другим¹¹.

Многие алтайские народы представляют себе небо в виде шатра: Млечный Путь становится у них соединительным «швом», звезды — пропускающими свет «дырами». Время от времени боги приподнимают край шатра, чтобы взглянуть на Землю: тогда начинается звездный дождь. Иногда небо представляют как крышку, временами неплотно прилегающую к краям земли: тогда через щель прорываются сильные ветры. Через эту же узкую щель герои и другие избранные существа могут протиснуться с земли на небеса. В центре Неба сияет Полярная Звезда, к ней, как к верхушке шеста, крепится небесный шатер. Ее называют «Золотой Гвоздь» (монголы, буряты), «Железный Гвоздь» (сибирские татары), «Солнечный Гвоздь» (телеуты и другие народы)¹².

Как и следует ожидать, данная космология отразилась и в микрокосме земных людей. У них Ось Мира имеет конкретный образ: это либо столбы, поддерживающие их жилища, либо отдельные сваи, называемые «Столпами Мира». По мере того, как совершенствовалась форма жилища (от шалаша с

конической крышей до юрты), мифо-религиозная функция несущего столба передалась отверстию для дыма в верхнем круге юрты. Оно соответствует такому же отверстию «Небесного Дома», «дыре» в небесном своде — Полярной Звезде. Это повсеместно распространенная космогоническая символика¹³. Ее изначальная идея была навеяна верой в возможность непосредственного сообщения с Небом. На макрокосмическом плане это сообщение осуществляется с помощью Оси (Столба, Горы, Древа), на микрокосмическом — с помощью несущего столба жилища или отверстия в войлоке юрты. Иначе говоря, *всякое человеческое жилище проецируется в Центр Мира*; устроение любого алтаря, шатра или дома делает возможным переход на другой уровень для общения с богами, а в случае шаманов — для восхождения на Небо.

Мы уже не раз говорили о том, что самые известные мифические изображения Центра Мира — даже в доисторических космогониях (см. §7) — это Космическая Гора и Мировое Древо. Эти образы встречаются как у алтайских, так и у других народов Азии. Алтайские татары представляют своего Бай Ульгена сидящим в Центре Неба на Золотой Горе; абаканские татары называют ее Железной Горой. Тот факт, что монголам, бурятам, калмыкам эта гора известна под названиями Сумбур, Сумур или Сумер, лишь свидетельствует об индийском влиянии (=мифическая гора Меру) и не означает, что этим народам не был известен более древний и универсальный символ¹⁴. Что

касается Мирового Древа, то этот символ принят в Азии повсеместно, и это один из главных символов шаманства. Космологически Мировое Древо возвышается в центре Земли, там, где находится ее «пуп». Ветви дерева касаются дворца Бай Ульгена. Мировое Древо связывает три космических плана, и его корни проникают в недра Земли. Монголы и буряты верят, что боги (тенгери) питаются плодами, созревающими на Древе, а согласно поверьям других алтайских народов, души неродившихся детей до появления на свет отдыхают, как птички, среди ветвей Космического Древа, и именно сюда за ними приходят шаманы¹⁵.

Считается также, что шаманы делают свои бубны из древесины Мирового Древа. Шаман помещает его изображение перед своей юртой и внутри нее и рисует Древо на своем бубне. Как мы увидим ниже (§245), карабкаясь на ритуальную березу, алтайский шаман фактически взбирается на Космическое Древо.

§244. Перипетии Сотворения Мира

Миф о сотворении мира, распространенный среди народов Северной и Центральной Азии, — это универсальный миф, хотя в разных районах он бытует в разных формах. Его архаичность (см. §7) и повсеместная распространенность — за пределами Северной и Центральной Азии он был известен в доарийской и арийской Индии, в Юго-Восточной Азии, в Северной Америке, — многочисленные модификации, которым он подвергался в течение веков, делают его самым привлекательным объектом исследования для уче-

ного-религиеведа. Попробуем выделить специфические черты центрально-азиатских (и восточноевропейских, §250) версий о создании Земли и опишем сначала те, которые считаются наиболее древними. Архаический ландшафт почти всегда одинаков: до Сотворения Мира все покрывали Великие Воды. Сценарий сотворения мира имеет варианты: 1) Бог в облике животного сам погружается в пучину и возвращается с комочком ила, из которого создает Мир; 2) он посылает в водные глубины некое земноводное животное (водоплавающую птицу); 3) он заставляет нырнуть в воду некое существо (иногда орнитоморфное), которое он до того момента не знал и которое впоследствии станет его врагом. Первый вариант мифа известен в индуизме; здесь великий бог — Праджапати, Брахма, Вишну, — превращенный в вепря, погружается в воду и поднимает Землю из ее глубин (см. том I, библиография к § 75). Второй вариант известен исключительно широко (его знали в доарийской Индии, в Ассаме, в Северной Америке и т.д.); следует отметить, что этот вариант не указывает на противостояние Создателя и животных-ныряльщиков; лишь в легендах Восточной Европы и Азии космогонический ныряльник имеет «дуалистическую» окраску.

Поразительное слияние второго и третьего вариантов наблюдается в мифологии тюркских народов. В бурятском мифе описывается, как у вод первобытного океана появляется Сомбол-Буркан⁴; он встречает там водоплавающую птицу и просит ее нырнуть в глубину. Из комочка ила, принесенного ему птицей в клюве, он сотворил Землю. Согласно другим вариантам, Буркан создает и человека — также из комочка ила¹⁶. В одном из татарских мифов белый Лебедь по наказу Бога ныряет в воду и приносит в клюве немного земли, из которой Бог создает землю — плоскую и ровную. Только потом появляется дьявол, чтобы сделать болота¹⁷. По преданиям алтайских татар, вначале, когда существовали одни только Воды, Бог и «человек» плавали вдвоем в облике черных гусей. Бог послал «человека» на поиски ила. Тот выполнил поручение, но утаил во рту немного ила. Земля начала разрастаться, стала разбухать и частица ила, утаенная «человеком», и ему пришлось выплюнуть его: так появились болота. Бог сказал «человеку»: «Ты согрешил! Да будут дурными твои подданные! Мои же будут праведными, увидят Солнце и Свет и дадут мне имя Курбистан (Ормазд). А ты станешь Эрликом»¹⁸. Очевиден синкретизм с иранскими мифами при полном сохранении сценария космогонического погружения. Сходство «человека» с Хозяином Глубин, Эрлик Ханом, объясняется тем, что Первый Человек, мифический предок, был одновременно и Первым Смертным (эта мифологема широко представлена в мировых космогониях).

У монголов разновидности этого мифа имеют более сложный сюжет. Очирвани (=Важрапани) и Цаган-Шукурти спускаются с небес к первобытному морю. Очирвани просит своего спутника нырнуть в воду и достать со дна немного ила. Положив принесенный со дна моря ил на панцирь черепахи, оба засыпают крепким сном. Появляется дьявол, Шульмус, и пытается их утопить, но по мере того, как он подталкивает их к воде, суша разрастается и выходит из моря. В другом

варианте этого мифа живущий на небе Очурман, решив сотворить Землю, ищет себе помощника, находит его в лице Цаган-Шукурти и посылает его принести от своего имени немного глины. Выполнив поручение, тот горделиво заявляет Очурману: «Без меня ты не получил бы глину!» — после чего та уходит у него сквозь пальцы. Нырнув во второй раз, он именем Очурмана опять берет немного глины. После Сотворения Мира возникает Шульмус. Он требует выделить себе ту землю, к которой прикоснется своим посохом. Он ударяет посохом о землю, и появляются змеи¹⁹. Этот миф объединяет и противопоставляет два разных дуалистических мотива: 1) противник-соперник отождествляется с протагонистом-ныряльщиком, 2) Злой Дух, неизвестно откуда появившийся после Сотворения Земли, требует себе часть ее или пытается уничтожить сотворенное.

Акт космогонического погружения описан также в мифах финно-угров, западных славян*⁵ и народов Восточной Европы. Поэтому далее мы расскажем подробнее о его происхождении (§250). А пока отметим, что именно из третьего варианта мифа — в котором Создатель Мира заставляет нырять в воду своих антропоморфных соратников — космогоническое ныряние развивается в драматическое, а на завершающей стадии — в «дуалистическое» событие. Перипетии погружения в воды и последующее космогоническое творчество мы приводим как образец объяснения несовершенства Творения, появления смерти, гор и болот; а также «рождения» дьявола и существования зла. Поскольку *не сам Творец*, а кто-то из его помощников взял на себя труд погружения с целью раздобыть исходное вещество для создания Земли, стало возможно ввести в миф — именно благодаря указанному обстоятельству — элемент неповиновения, противостояния, антагонизма. «Дуалистической» интерпретации Сотворения Мира способствовала последовательная трансформация териоморфного помощника Бога сначала в его «подчиненного», его «компаньона» и, в конце концов, в его противника²⁰ *⁶. Ниже мы убедимся в важности данного дуалистического толкования Творения в «народных» теодицеях (§250).

Роковая роль соперника Бога подчеркивается равным образом в мифах о создании человека. Во многих мифологиях Бог сотворил человека из глины и вдохнул в него душу. Однако сценарий северо- и центрально-азиатского мифа содержит драматический эпизод: создав телесную оболочку первых людей, Бог приставляет к ним собаку-охранника и возвращается на Небо, чтобы принести им оттуда душу. Во время его отсутствия на земле появляется Эрлик и, пообещав собаке — в тот момент еще голой — шкуру в обмен на разрешение приблизиться, он оскверняет тела людей своей слюной. Буряты и сейчас верят, что если бы не слюна Чолма (противника Бога), люди не знали бы болезней и смерти. В другой группе алтайских вариантов мифа Эрлик, воспользовавшийся отсутствием Бога, подкупил собаку и оживил неподвижные тела²¹. Последний сюжет навеян отчаянной попыткой снять с Бога вину как за существование болезней и смерти, так и за порочность человеческой души.

§245. Шаман и шаманская инициация

Верховный небесный Бог, либо ставший впоследствии *deus otiosus*, либо разделившийся на множество божеств (Тэнгри и 99 тен-гри); Бог-Создатель, чьи творения — Мир и человек — испорчены коварным вмешательством сатанинского Соперника; хрупкость человеческой души; болезни и смерть, насаждаемые демонами и злыми духами; трехчастная Вселенная — Небо, Земля, Преисподняя — и ее сложная мифическая география (с множеством небесных и подземных уровней, требующих знания всех путей на небо или на тот свет)... Достаточно уже вышеперечисленных элементов древнего мифического мироздания, чтобы осознать выдающуюся роль шаманства в религиях Северной и Центральной Азии. Шаман — это в одном лице богослов и демонолог, знаток экстатического опыта и знахарь, помощник охотников, покровитель племени и скота, психопомп, а в некоторых обществах — всезнайка и поэт.

Все, что подпадает под термин «шаманизм», сливается в единый архаический, дошедший до нас из палеолита, повсеместно распространенный религиозный феномен (пожалуй, реже всего он встречается среди африканских народов). В строгом смысле термина шаманизм сохранился в Северной и Центральной Азии и у арктических народов. Именно в Азии шаманизм ощутил наибольшее влияние извне (ирано-месопотамские религии, буддизм, ламаизм) и не утратил после этого собственной структуры.

Разнообразные умения и навыки шамана — это результат его инициатического опыта. Благодаря испытаниям, через которые будущий шаман проходит во время своей инициации, он постигает меру незащитности человеческой души и учится способам защитить ее. Он на собственном опыте познает вызываемые болезнями страдания и учится распознавать причины болезней. Он переживает ритуальную смерть, спускается в Преисподнюю, иногда воспаряет на Небо. Все умения шамана зависят от его опыта и знаний «духовного» рода. Он знакомится со всеми «духами»: с душами живых и мертвых, с богами

и демонами, с многочисленными существами, невидимыми на физическом плане, что населяют три космические зоны.

Шаманами становятся 1) по призванию («зов» или «избрание»), 2) принимая профессию по наследству, 3) по личному выбору или, реже, по волеизъявлению рода. Каким бы ни был метод отбора кандидата, признанным шаманом можно стать, лишь обязательно полностью усвоив: 1) экстатическую практику (сновидения, видения, трансы и т.п.) и 2) традиционные знания (технические приемы шаманства, имена и функции духов, мифологию и генеалогию племени, тайный язык и т.д.). Это двухступенчатое обучение, преподаваемое неофиту духами и опытными учителями-шаманами, представляет собой инициацию. Она может быть публичной церемонией; однако отсутствие ритуала не означает отсутствие посвящения: оно может состояться и во время экстатического переживания неофита.

Мистические способности человека распознаются легко: будущий шаман

отличается от окружающих необычным поведением, становится мечтательным, ищет уединения, бродит по лесам и безлюдным местам, имеет видения, поет во сне и т.д. Иногда такой «инкубационный» период сопровождается опасными симптомами. У якутов случается, что молодой человек внезапно впадает в неистовство, чуть что — падает в обморок, прячется в лесу и питается там древесной корой, бросается в огонь и в воду, наносит себе удары ножом. Даже если шаманом становятся по наследству, окончательному выбору профессии должна предшествовать смена модели поведения: духи предков-шаманов отбирают себе юношу среди членов семьи, он становится рассеянным и задумчивым, чувствует потребность уединиться, переживает пророческие видения, временами теряет сознание. Буряты верят, что в это время духи уносят его душу в свои небесные дворцы, и там она предстает перед богами. Предки-шаманы посвящают душу в секреты своего мастерства, сообщают ей имена богов, обучают культам духов и т.д. После этого душа воссоединяется с телом.

Мистическое призвание часто сопровождается глубоким кризисом личности неопита, который становится фактом его своеобразной инициации. Иначе говоря, любой из способов посвящения в шаманы обязательно предполагает некий период изоляции кандидата от окружающих и переживание им обязательных физических и душевных страданий. Болезни, развивающиеся у будущего шамана под влиянием мучительного чувства «избранничества», обретают, в силу самой своей природы, ценность «посвятительной болезнью». Чувство безнадежности и одиночества, сопутствующее любой болезни, в данном случае усугубляется признаками мистической смерти: принятие на себя груза сверхъестественной «избранности» сопровождается ощущением подвластности божественным или демоническим силам, т.е. неминуемой смерти. «Безумие» будущих шаманов, их «психический» хаос означает, что данный профанный человек вдет по пути «исчезновения» и что новая личность вот-вот родится.

Очень часто синдром этой «болезни» следовал за классическим ритуалом. Страдания «избранного» во всех отношениях сходны с обрядовыми пытками, сопровождающими вступление в половую зрелость; как новиция убивают демоны — «хозяева инициации», так и будущего шамана раздирают на куски «демоны болезни». «Пациент» переживает ритуальную смерть как сошествие в Преисподнюю, во сне он наблюдает за процедурой расчленения собственного тела, видит, как демоны отделяют его голову от тела, вырывают его глаза и т.д. Согласно верованиям якутов, демоны переносят будущего шамана в Преисподнюю и три года держат его взаперти. Там он переживает свое посвящение: духи отрезают ему голову и кладут рядом с его телом (новиций должен воочию наблюдать за этой процедурой), режут его самого на мелкие кусочки, которые раздают духам всевозможных болезней. Только пройдя через это испытание, будущий шаман получит дар исцеления. Далее его кости покрывают свежей плотью, а бывает — и обновляют кровь. Кое-кто рассказывает, что во время его инициатической болезни предки-шаманы либо пускали в него стрелы, разрезали ему тело, выламыва-

ли и чистили кости; либо вспарывали живот, пили его кровь и ели его мясо; либо раскаляли его и молотом дробили череп на наковальне. В реальной же действительности будущий шаман лежал без признаков жизни в юрте или в пустынном месте от трех до девяти дней; некоторые, казалось, переставали дышать, и их только что не хоронили заживо. В конце концов, они приходили в себя и обретали совершенно новое тело и дар шамана²⁴.

Как правило, когда неофит лежит без сознания в юрте, члены его семьи обращаются к шаману, который позднее станет его учителем. В других случаях после посвяжительного расчленения новиций сам идет на поиски учителя, чтобы овладеть всеми секретами мастерства. Обучение состоит в передаче ученику эзотерического знания, иногда в состоянии экстаза; иначе говоря, шаман-наставник внушает своему ученику знания тем же способом, каким это делают демоны и духи.

У якутов учитель берет душу ученика в долгое экстатическое путешествие, которое начинается с восхождения на гору. Учитель показывает ученику с высоты дорогу и ее разветвления, от которых в свою очередь разбегаются тропинки к горным отрогам; там затаились болезни, угрожающие людям. Затем учитель вводит ученика в юрту; они надевают шаманские одеяния и совершают совместное камлание. Учитель показывает новичку, как распознать и победить болезни, поражающие разные органы тела. Наконец, он провожает своего ученика в высший мир, где обитают небесные боги. С этого времени новый шаман обретает «освященное тело» и становится профессионалом²⁵.

Существуют и публичные обряды посвящения. Чаще всего они встречаются у бурят, гольдов [нанайцев], алтайцев, тунгусов и маньчжуров. Ритуал инициации у бурят представляется нам наиболее интересным; он развивается согласно сценарию восхождения. Внутри юрты укрепляют толстое березовое дерево, корни которого уходят в очаг, а верхушка упирается в дымовое отверстие крыши и выходит из него наружу. Береза носит название «страж ворот», так как она открывает шаману путь на Небо. Ученик забирается на верхушку березы, выходит наружу через дымовое отверстие и громким голосом зовет на помощь богов. Затем процессия из всех участников церемонии направляется в специально отведенное место вдали от деревни, где накануне было высажено несколько березовых деревьев. У одного из них приносят в жертву козла и мажут свежей кровью жертвы голову, глаза и уши обнаженного по пояс кандидата. В это время другие шаманы бьют в бубны. Шаман-учитель забирается на одну из берез и делает на ее верхушке девять зарубок. Ученик и другие шаманы по очереди следуют его примеру. По мере продвижения вверх они впадают — или притворяются, что впадают, в экстаз. Согласно одному из источников, начинающий шаман должен взобраться на девять берез, символизирующих — как и девять вышеупомянутых зарубок — девять небес²⁶.

Главное в этом инициатическом обряде — то, что будущий шаман, дабы стать посвященным, должен подняться на Небо. Как мы видели, восхождение вверх — по дереву или столбу — составляет непереносимое таинство

камланий алтайских шаманов. Береза или столб ассоциируются с Древом или Столпом, которые находятся в Центре Мира и соединяют собой три космические зоны. Одним словом, шаманское дерево — это полный аналог Древа Космического.

§246. Мифы и ритуалы шаманизма

В мифах о происхождении шаманов доминируют две важные темы: 1) Первый Шаман был создан Богом (или небесными богами), 2) но из-за его коварства боги строго ограничили его умения. По поверьям бурятов, тенгери решили послать к людям шамана, чтобы тот помог им бороться с болезнями и смертью, которые насылали злые духи. Сначала боги послали людям Орла; тот увидел на земле спящую женщину, покрыл ее, и она родила сына, ставшего Первым Шаманом. Эту же легенду разделяют якуты с той разницей, что у них Орел носит еще одно название — «Высшее Существо», Айы («Творец») или Айы Тойон («Творец Света»). Дети Айы стали духами-птицами и поселились на ветвях Мирового Древа, вершину которого венчает Двуглавый Орел — возможная персонификация самого Айы Тойона²⁷. Предки шаманов, души которых призываются при отборе и посвящении в шаманы, ведут свою родословную от этого Первого Шамана, сотворенного Высшим Существом в образе Орла^{*7}.

Возвышение роли предков в современном шаманстве, как считают некоторые, указывает на его деградацию. Согласно бурятской традиции, в древние времена шаманы получали свои умения непосредственно от небесных духов, и только в наши дни они передаются им от предков²⁸. Это отражение распространившегося в Азии и в арктических религиях мнения об упадке шаманизма. Давным-давно первые шаманы *действительно* летали в облаках на своих «конях» (т.е. бубнах), могли *по-настоящему* принимать любой облик и творить такие чудеса, какие их нынешние преемники не в состоянии воспроизвести. Буряты объясняют такой упадок шаманских способностей тщеславием и коварством Первого Шамана: когда он дерзнул соперничать с Богом, тот сильно ограничил его могущество²⁹. В данном этиологическом мифе можно найти свидетельства косвенного влияния дуалистических концепций.

Шаман играет весьма важную роль в религиозной жизни общины, но шаманизмом она не исчерпывается. Шаман не совершает жертвоприношений³⁰, а на Алтае — не вмешивается в свадебные или родильные обряды; исключения составляют трудные случаи, например, тяжелые роды или бесплодие супружеской пары. И, напротив, шаман незаменим во всех церемониях, требующих специального опыта воздействия на человеческую душу. Это исцеление болезней (которые трактуются как потеря души или одержимость злыми духами) или погребение мертвых (препровождение души в другой мир). В некоторых регионах Азии к шаману обращаются, когда уменьшается количество дичи или когда нужны его особенные экстатические умения (предсказание будущего, ясновидение и т.п.)³¹.

Ставшее классическим описание жертвоприношения коня у алтайцев было сделано Радловым. Такое жертвоприношение совершает время от времени каждая семья, и этот обряд продолжается два-три вечера подряд. *Ком* (=шаман) ставит на лугу новую юрту и помещает внутри нее березу с обрубленными ветвями и девятью зарубками. После предварительных ритуальных действий шаман и его помощники освящают жертвенного коня, затем он сам умерщвляет его, так искусно рассекая ему позвоночник, что не появляется ни капли крови. После подношений предкам и духам-покровителям мясо коня жарят и, следуя особому ритуалу, съедают.

Вторая, самая важная часть обряда совершается на следующий вечер. Надев шаманское облачение, *кам* вызывает множество духов. Эта длинная и сложная процедура завершается «восхождением». Ударяя в бубен и выкрикивая заклинания, шаман имитирует подъем на Небо. В трансе он «взбирается на небеса» по березе. Опираясь на зарубки, он постепенно добирается до девятого неба, а то и до двенадцатого и даже выше, если шаман действительно могучий. Достигнув предела, до которого простирается его могущество, он останавливается и взывает к Бай Ульгену:

Ты, Ульген, сотворил всех людей...
Ты, Ульген, подарил нам — всем нам — табуны!
Не дай беде одолеть нас!
Дай нам силы бороться со Злом!
Спрячь нас от Кормоса — злого духа!
Не отдавай нас в его руки...
Не гневайся на меня за мои грехи!

Шаман узнает от Бай Ульгена, что жертва принята, получает предсказания о погоде и о предстоящем урожае. Этот эпизод знаменует собой кульминационную точку «экстаза»: обессиленный шаман падает на землю. Некоторое время спустя он протирает глаза, как бы пробуждаясь от глубокого сна, и приветствует всех присутствующих, словно после долгой разлуки³².

Нисхождение в Преисподнюю — ритуал, по значимости соответствующий небесному восхождению. Этот обряд гораздо сложнее. Нисхождение может быть просто вертикальным, а может сначала идти по горизонтальному пути и завершаться двумя вертикалями — подъемом и спуском. В первом случае шаман последовательно спускается вниз по девяти «ступеням», минуя девять подземных сфер, которые называются *пудак*, «препятствия». Его сопровождают предки и духи-помощники. Миновав каждое новое «препятствие», шаман описывает слушателям очередную подземную эпифанию. На втором «препятствии» это металлический скрежет, на пятом — шум волн и завывание ветра. После седьмого «препятствия» он видит дворец Эрлик Хана, построенный из камня и черной глины и укрепленный со всех сторон. Шаман произносит длинное заклинание перед Эрлик Ханом (где упоминается и Бай Ульген, «Тот, Кто Наверху»). Затем шаман возвращается в юрту и рассказывает помощникам о результатах путешествия.

Второй тип нисхождения — сначала горизонтальное, а потом вертикальное путешествие — еще сложнее и богаче событиями. Сначала шаман верхом на коне пересекает пустыни и степи, въезжает на Железную Гору и после еще одного перехода верхом оказывается у «дымохода Земли» — входа в другой мир. Спускаясь вниз, он видит море, пересекает его по мостику толщиной в человеческий волос³³, минует место, где пытаются грешников, и верхом на лошади подъезжает к дворцу Эрлик Хана, в который ему удастся проникнуть, несмотря на сопротивление сторожевых собак и грозного привратника. Встреча с Царем мертвых, передаваемая слушателям с помощью изощренной пантомимы, складывается из ряда эпизодов, одновременно устрашающих и гротесковых. Шаман дарит Эрлику многочисленные подношения и, в заключение, пьянящие напитки. Бог хмелеет, добреет, благословляет гостя, обещает ему изобилие и хороший приплод скота. Шаман радостно возвращается на землю, теперь сидя верхом не на коне, а на гусе. Он протирает глаза, будто только что проснулся. Зрители спрашивают: «Хорошо ли прокатился? Все ли удалось?» Шаман отвечает: «Поездка была замечательной, принимали на славу!»³⁴.

Как мы вскоре увидим, экстатические нисхождения в Преисподнюю имеют знаковую природу в религии и культуре алтайских народов. Шаманы совершают это путешествие, с тем, чтобы заручиться благословением Хозяина мертвых на обильный приплод скота и богатый урожай (как в вышеприведенных примерах). Еще важнее — проводить в последний путь умерших или найти и привести обратно на землю попавшую в плен к злым духам душу больного человека. Сценарий всегда один и тот же, но отдельные эпизоды этого драматического действия у разных народов разные. Мимикой и жестами шаман показывает все трудности схождения в Преисподнюю, которую он посетил один или со спутниками: подойдя к воротам Ада, души отказываются входить в свое новое жилище, и шаман вынужден подкупать их водкой. На этой стадии сеанс оживляется, а иногда перерастает в гротеск. В других случаях после многочисленных приключений шаман прибывает в страну мертвых и ищет в толпе духов ближайших родственников того, чью душу он привел и собирается им вручить. Вернувшись из Преисподней, шаман передает всем участникам сеанса приветы от их мертвых родственников и даже вручает от их имени гостинцы³⁵.

Но самой главной обязанностью шамана является целительство. Как правило, болезнь объясняется тем, что душа заблудилась или ее удерживают в плену. Шаман отыскивает душу, хватает ее и заставляет воссоединиться с телом пациента. Иногда болезнь осложнена второй причиной: бегство души усугубляется «одержимостью» тела больного злыми духами; в этом случае шаманская терапия включает в себя как поиск души, так и изгнание из больного злых духов. Поиски души сами по себе представляют собой особенное зрелище: шаман совершает экстатическое путешествие — сначала горизонтальный переход, дабы удостовериться в том, что искомая душа не «заблудилась» где-то в соседних или дальних местах, а затем спуск в Преисподнюю, где он находит дух, удерживающий пленную душу, и вызволяет ее из неволи

§247. Значение и сущность шаманизма

Роль шаманов в обеспечении психологической защиты общества трудно переоценить. Они оказывают главное сопротивление злым силам, сражаются как с духами и болезнями, так и с черной магией. Наличие военных атрибутов, которые часто используются в некоторых разновидностях азиатского шаманизма (латы, копье, лук, щит, меч и т.п.), вызвано необходимостью вступать в битву с демонами зла — истинными врагами человечества. В общем можно сказать, что шаман противостоит смерти, болезням, неурожаям, неудачам и миру «тьмы» и тем самым охраняет жизнь, здоровье, благосостояние людей и мир «света». Современному человеку трудно представить себе все значение такой фигуры для архаического общества. Это, в первую очередь, уверенность в том, что земные люди не оставлены одни в безучастном мире, в окружении демонов и сил Зла. Кроме богов и сверхъестественных существ, которым посылаются молитвы и делаются жертвоприношения, существуют и «специалисты в области сакрального», т.е. люди, способные «видеть» духов, взбираться на небо, общаться с богами, спускаться в Преисподнюю, побеждать демонов, болезни, смерть. Авторитет шамана в обеспечении психического здоровья общества обусловлен верой людей в то, что рядом с ними всегда есть человек, который поможет им в трудных обстоятельствах, порождаемых обитателями невидимого мира. Их утешает и успокаивает мысль о том, что один из них способен узреть незримое, неявленное и тайное, дать им из первых рук точное знание о сверхъестественных мирах.

Благодаря своей способности путешествовать в надмирных пространствах и *видеть* сверхчеловеческие существа (богов, демонов) и духи умерших, шаман может серьезно способствовать *познанию смерти*. Вполне вероятно, что разнообразие нюансов «погребальной географии» и мифологических представлений о смерти стало результатом экстатического опыта, накопленного шаманами. Пейзажи, которые видит шаман, и персонажи, с которыми он встречается во время своих экстатических путешествий в загробный мир, скрупулезно описываются слушателям во время или после транса. И вот неведомый и устрашающий мир смерти начинает обретать очертания, организуется в некое узнаваемое единство и, в конце концов, в знакомую и укорененную в сознании структуру. В свою очередь, обитатели мира смерти становятся *видимыми*, им присваивается определенная внешность и даже приписывается биография. Мало-помалу мир мертвых начинает поддаваться осмыслению, а сама смерть приобретает новый статус; в частности, она рассматривается как ритуал перехода к *духовному способу существования*. И, наконец, рассказы шамана об экстатических путешествиях способствуют «одухотворению» мира мертвых, обогащению его образности и населению его уважаемыми действующими лицами*⁸.

Странствия шамана в иной мир, испытания, переносимые им во время

экстатических инфернальных нисхождений и небесных восхождений, напоминают нам приключения персонажей народных сказок и героев эпической литературы. Вполне возможно, что многие эпические сюжеты, темы, действующие лица, образы и клише, в конечном счете, имеют экстатическое происхождение — в том смысле, что они заимствовались из историй, которые шаманы рассказывали о своих захватывающих путешествиях по иным мирам. Подобные заимствования прослеживаются, к примеру, в легенде о бурятском герое Му-монто, спустившемся в загробный мир вместо своего отца и поведавшем по возвращении на землю о мучениях грешников. Обширная литература на эту же тему сохранилась у татар. Юная героиня эпоса степных саянских татар отважная Кубайко спускается в мир мертвых, чтобы принести оттуда на землю голову своего брата, отсеченную чудовищем. После многочисленных приключений, увидев своими глазами, как пытаются грешников, девушка предстает перед самим Царем Преисподней. Тот обещает отдать ей голову брата, если она выйдет победительницей из предложенного ей испытания. Другие герои татарского эпоса тоже проходят через обряды посвящения, обязательный элемент которых — нисхождение в Преисподнюю³⁷.

Возможно также, что эйфория, предшествующая состоянию экстаза, возбуждала творческое вдохновение создателей лирической поэзии. Приготовляясь к трансу, шаман бьет в бубен, призывает своих духов-помощников, общается с ними на «тайном языке» или на «языке животных», имитирует пение птиц или звериный рык. Затем он впадает во «второе состояние», стимулирующее вербализацию и поэтические ритмы. Следует отметить наличие элементов театральности в шаманском действе, превращающих его в несравненный *спектакль* на фоне повседневной рутины. Использование элементов магии (кружение с огнем и другие «чудеса») переносит зрителя в другой мир, мир богов и волшебников, где, кажется, *нет невозможного*. В этом мире мертвые оживают, а живые умирают и вновь воскресают; здесь можно стать невидимкой и моментально появиться снова; здесь отменяются «законы природы», а высшая «свобода» прославляется и блестяще *осуществляется*. Можно понять, каков эффект подобного *спектакля* в «примитивном» обществе. «Чудеса» шаманизма не только утверждают и укрепляют основы традиционной религии, но и стимулируют и питают воображение верующего, сметают барьеры между грезами и действительностью, распахивают окно в мир богов, духов и мертвых.

§248. Религии североазиатских и финно-угорских народов

Объем данной работы, главной целью которой является анализ *религиозного творчества*, не позволяет нам подробно изложить религиозные системы народностей, принадлежащих к палеосибирской, уральской и финно-угорской языковым группам. И не потому, что эти религии не интересны нам. Причина в том, что многие элементы этих религий (небесные боги и *dei*

otiosi, миф о космогоническом нырке и закрепление его дуалистического содержания, шаманизм как явление) сходны с элементами религий алтайских народностей.

Вспомним, например, божество Есь у живущих на берегах Енисея кетов; его имя одновременно обозначает «небо» и «небесный бог» (ср. Тэнгри). По данным Анучина, Есь — невидимый бог, т.е. никто и никогда его не видел, потому что тот, кто взглянет на него, навсегда ослепнет. Есь — творец и хозяин Вселенной, он создал человека; это добрый и всемогущий бог, но мирские дела его не интересуют, «он оставляет их второстепенным духам, героям или большим шаманам». У него нет культа, ему не делают жертвоприношений и не возносят ему молитв. Однако он охраняет мир и помогает людям³⁹. Кутху («небо»), бог юкагиров, тоже доброжелателен к людям, но не играет роли в религиозной жизни⁴⁰. Высшее божество коряков называется «Тот, кто наверху», «Владыка высоты», «Всевидящий», «Сущий»⁴¹; но он довольно инертен.

Более значительное и известное божество — бог самоедов [само-дийцев] Нум. По сведениям самого раннего автора, А.М. Кастрена, Нум обитает на небе, правит ветрами и дождями, видит все происходящее на земле. Он вознаграждает людей за добрые дела и наказывает грешников⁴². Другие авторы отмечают его доброту и могущество, подчеркивая то обстоятельство, что, сотворив мир, жизнь и человека, Нум передал свою власть менее значительным божествам. Есть и другие сведения о Нуме: он живет на седьмом небе; его глаз — Солнце; у него нет изображений; ему приносят в жертву оленей⁴³. После христианизации самоедов (1825-1835) миссионеры уничтожили тысячи антропоморфных идолов, некоторые из них имели от трех до семи лиц. Поскольку известно, что Нум не изображался в виде рисунков и изваяний, стали считать, что эти идолы были статуями предков и духов. Возможно, однако, что поликефалия, подразумевающая дар все-видения и всезнания, на каком-то этапе перешла к Солнцу, главному воплощению Нума⁴⁴ *⁹.

Самый универсальный космогонический миф, популярный также в Центральной и Северной Азии, — легенда о сотворении мира посредством «ныряния» в воду орнитоморфного существа — помощника либо соперника Бога. Нум посылает по очереди за частицей земли на дно моря лебедей, гусей, нырковую утку и птицу *лгуру*. Лишь последней удается выполнить поручение: она приносит Нуму немного ила, из которого тот создает Землю. «Откуда-то» приходит «старик» и требует, чтобы Нум разрешил ему отдохнуть в его владениях. После колебаний Нум уступает просьбе и, проснувшись поутру, видит, что старик разрушает сотворенный накануне земляной остров. Нум прогоняет старика, но тот требует — и получает — ту землю, которой он сможет коснуться концом своей палки. Ударив палкой о землю, он пробивает в ней отверстие, исчезает в нем, заявив предварительно, что отныне будет жить внизу и похищать людей. Нум, потрясенный таким коварством, сожалеет о своей ошибке: он-то думал, что старик хотел обосноваться *на* Земле, а не *под* ней⁴⁵. В этом мифе Нум, как видно, уже не является всемогущим: он не

сумел заранее предвидеть появления и намерений «старика» (Злодея, принесшего в мир смерть). В некоторых вариантах этого мифа, бытующих у черемисов [мари] и вогулов [манси], наблюдается «дуализм» при Сотворении мира⁴⁶. Подобный «дуализм» еще ярче проявляется в легендах финнов, эстонцев и мордвы: «ныряльщиком» в них является сам дьявол; он погружается в воду по приказанию Бога, но утаивает во рту частицу ила, из которого впоследствии вырастают горы и болота .

Что касается шаманизма народностей Северной Азии и финно-угров, то он сохраняет главные особенности азиатского шаманизма, которые мы ранее описали (§§245-247). Заметим, однако, что только в Финляндии достигает значительных высот литературное творчество, навеянное шаманизмом. В национальном эпосе финнов, «Калевале», собранном финским фольклористом Э. Ленротом (первое издание — 1832 г.), главный герой— «вечный мудрец» Вайнямейнен,демиург, ясновидец и волшебник, одаренный сверхъестественными способностями. Сверх того, он поэт, певец и музыкант. Приключения его и его спутников— кузнеца Ильмаринена и воина Лемминкяйнена— во многом напоминают подвиги шаманов и колдунов в мифах народов, населяющих Азию^{48 *10}.

В обществах, основными занятиями членов которых были охота и рыболовство, главная роль отдавалась духам-покровителям животных и Владыкам диких зверей. Считалось, что животное подобно человеку, что у каждого есть душа. Некоторые народы (например, юкагиры) считали, что прежде чем убить животное, нужно завладеть его душой⁴⁹. Охотники айны и гиляки посылали душу убитого медведя на его «первую родину». Владыка хищных зверей одновременно покровительствует и дичи, и охотникам. Охота сама по себе является сложным ритуалом, так как дикие животные — объекты охоты — рассматриваются как существа, наделенные сверхъестественной силой⁵⁰. Ценность этих верований и ритуалов состоит, помимо прочего, и в том, что они относятся к глубокой древности (они также встречаются в Южной и Северной Америке, в Азии и т.д.) и напоминают нам о мистическом единстве человека и животного. Это магико-религиозное воззрение было известно уже охотникам палеолита (см. §2). Знаменательно, что вера в духов-покровителей животных и во Владык диких зверей, почти исчезнувшая в культурах с преобладающим земледелием, сохранилась только в Скандинавии. Более того, образы сверхъестественных существ и некоторые мифологические темы, построенные на магико-религиозных способностях животных, прослеживаются в верованиях скотоводов и даже в фольклоре земледельцев в остальной части Европы и в Западной Азии. Это явление имеет важное следствие: оно подтверждает жизнестойкость архаических концепций в некоторых сельскохозяйственных общинах Европы, по крайней мере, вплоть до начала XX в.

§249. Религия прибалтийских народов

Латыши, литовцы и древние пруссы — три группы народов, населявших Прибалтику, причем численность последних значительно сократилась в ре-

зультате длительной борьбы за свою веру с тевтонскими рыцарями. В конце концов, пруссы были завоеваны и ассимилированы германскими колонистами. Латыши и литовцы были тоже покорены германцами и, по крайней мере, номинально обращены в христианскую веру в XIV в.*¹¹; однако им удалось сберечь свои религиозные традиции. Только с XVI в. лютеранские миссионеры приступили к длительной кампании борьбы с балтийским язычеством. Однако древнее наследие частично сохранилось в этнографии и фольклоре балтийских народов — как бесценный источник сведений об их исконной религии⁵¹. Особенно важны в этом смысле *дайны* (короткие песни из четырех строк)*¹², обряды, сопровождавшие полевые работы, свадьбы, уход из жизни, и народные сказания. Их сохранению способствовала география расселения балтов (по той же причине сохранились народные поверья и обычаи в Пиренеях, в Альпах, на Карпатах и Балканах), что ни в коей мере не исключает влияний со стороны соседей — германцев, эстонцев, славян и — последние четыре столетия — воздействия христианства.

Несмотря на некоторые различия, наблюдавшиеся в пантеонах богов, мировоззрении и религиозной практике трех упомянутых народов, мы описываем их в одном разделе для облегчения восприятия материала. Начнем с того важного обстоятельства, что в языках балтов сохранилось древнее индоевропейское название небесного бога, *deiuos*: латышское *диевс*, литовское *диевас*, старо-прусское *деивас*. После христианизации тот же самый теоним был заимствован для обозначения библейского Бога. В латышском религиозном фольклоре Диевс, отец святого семейства, живет в своем поместье на Небесной горе. Однако он спускается на Землю и работает наравне с крестьянами, участвует в праздниках, приуроченных к началу полевых работ. Диевс — учредитель мирового порядка; именно он определяет судьбы людей и наблюдает за их нравственной жизнью⁵². Однако Диевс не является ни верховным богом, ни самым главным божеством.

Бог-громовник, литовский Перкунас или латышский Перконс⁵³, также обитает на небе, но часто спускается на Землю и борется с дьяволом и бесами (такие детали подтверждают христианское влияние). Этот грозный воитель и огненный Бог повелевает дождями и, следовательно, управляет плодородием полей и пашен. Перкунас/Перконс играет значимую роль в жизни крестьян, и те приносят ему жертвы во время засух и эпидемий. Согласно письменным свидетельствам XVI в., во время грозы люди подносят ему кусок мяса и обращаются к нему с такой молитвой: «О Боже Перкунас! Не ударь в меня, молю тебя, Боже! Прими, о Боже, это мясо!» Подобные обряды совершали во время грозы и первобытные люди (см. наш «Трактат по истории религий», §14).

Одно из центральных мест в пантеоне балтов занимает Богиня Солнца, Сауле (многие указывали на ее сходство с ведической богиней Сурьей). Она имеет одновременно образ матери и молодой девушки; у нее тоже есть поместье на Небесной горе, рядом с Диевсом. Иногда оба божества вступают в борьбу между собой, и поединок продолжается три дня. Сауле посылает

плодородие пашням, помогает страждущим, карает грешников. Самый главный праздник в ее честь отмечается в день летнего солнцестояния⁵⁴. В религиозном фольклоре латышей ей отдана роль супруги воинственного бога Луны, Менес-са*¹³. Все вышеупомянутые боги обязательно имеют коней: на колесницах они путешествуют по небесным горам и спускаются на Землю.

Большинство хтонических божеств — женщины. Мать-Земля называется *Жемен мате* у латышей и *Жемина* у литовцев, у этих последних есть и «Хозяин Земли», *Жеменатис*. Число «Матерей» достаточно велико. Например, Мать лесов (*Межа мате* у латышей, *Медеи-не* у литовцев) имеет разные эманации: она проявляется как Мать садов, Мать полей, Мать ягод, цветов, грибов и т.д.). В мифологии балтов есть и другие подобные ряды божеств: водной стихии (Мать воды, Мать волны и т.д.), метеорологических явлений (Мать дождя, Мать ветров и т.д.), жизнедеятельности людей (Мать сна и т.п.). Как отмечал Узенер⁵⁵, распространенность этих мифологических существ напоминает подобное явление в религии римлян (см. §163). Главная богиня латышей, Лайма (от корня *лайме*, «благополучие, удача»), — это преимущественно богиня судьбы; именно от нее зависит будущая жизнь новорожденного. Лайма устраивает браки, влияет на плодородие земли, здоровье и тучность скота. Несмотря на синкретическое сходство с Девой Марией, Лайма — архаический божественный персонаж, возникший на самой ранней стадии латышского язычества⁵⁶.

До введения христианства народные культовые мероприятия всегда происходили в лесу. Определенные деревья, ручьи или поляны имели сакральный статус: считалось, что их населяли боги и, следовательно, к ним было запрещено приближаться. Люди совершали жертвоприношения на открытом воздухе — в рощах и других священных местах. Построенный из дерева дом тоже считался священным пространством, как и «красный угол» в избе. Что касается собственно культовых помещений у балтов, тут мы не располагаем полноценными сведениями. Раскопки обнаруживают следы деревянных святилищ в форме круга диаметром около пяти метров со статуей божества в центре.

У нас также нет окончательной уверенности в том, существовало ли у балтов духовенство. В источниках, которыми мы располагаем, упоминаются «колдуны», прорицатели и экстатики, весьма уважаемые в общине. Договор, навязанный в 1249 г. рыцарями Тевтонского Ордена древним пруссам, первое письменное свидетельство о религии балтов, запрещал побежденным сжигать убитых или хоронить их вместе с лошадьми и слугами, класть в могилы оружие, облачение и другие ценные предметы⁵⁷; также запрещалось после сбора урожая приносить жертвы идолу Курке и другим богам, обращаться за советом к бардам-провидцам (*тулиссонам* или *лигашионам*), восхвалявшим мертвых на погребальных тризнах и наблюдавшим в состоянии транса, как те верхом на коне взмывают в воздух и уносятся в другой мир.

В этих «бардах-провидцах» можно увидеть представителей категории экстатиков и чародеев, подобных азиатским шаманам; возможно, по окончании погребальных трапез они сопровождали души умерших в царство мерт-

вых. У балтов, как и везде, служители церкви считали, что экстатические обряды и магические церемонии вдохновлялись дьяволом. Однако религиозный транс и экстатический терио-морфизм являются обычными элементами религиозного механизма (или механизма «белой магии»): шаман принимает облик животного для того, чтобы победить злых духов. Сходное верование зафиксировано у литовцев в XVII в.: пожилой литовец, обвиненный в ликантропии, признался, что он был оборотнем. Обычно в ночь на св. Люсию, на Пятидесятницу и на св. Иоанна он и его друзья в облике волков доходили до «края моря» (т.е. до Преисподней) и вступали в поединок с дьяволом и его помощниками-колдунами. Волки-оборотни, объяснял старик, превращаются в настоящих волков и спускаются в царство мертвых, чтобы забрать оттуда то, что украли у людей злые демоны, — скот, зерно, другие дары земли. В час смерти душа оборотня восходит на Небо, а душу колдуна забирает дьявол. Оборотни — это «божьи собаки», оправдывался старик, если бы не их активное вмешательство, дьявол опустошил бы землю .

Сходство погребального ритуала и церемонии бракосочетания лишний раз подтверждает архаизм религии балтов. Обрядовое единство похорон и свадьбы наблюдалось еще в начале века в Румынии и на Балканском полуострове. Столь же архаичным является поверье, бытовавшее и в фольклоре Юго-Восточной Европы, о том, что Диевс, Сауле и Лайма, случалось, наряжались в крестьянские одежды и трудились на полях, как простые крестьяне.

В заключение выделим характерные черты религии балтов: 1) почитание нескольких семейств богов; 2) доминирующая роль богов солнца и грозы; 3) значение богинь родовспоможения и судьбы (Лайма), а также теллурических божеств и их ипостасей; 4) понятие ритуального поединка — в состоянии транса — между преданными Богу «добрыми волшебниками» и колдунами — слугами дьявола. Несмотря на христианские наслоения, в религиозных обрядах и верованиях балтов преобладают архаические формы, заимствованные ими либо из евразийского субстрата (Лайма, Жемен мате), либо из индоевропейского культурного наследия (Дввс, Перкунас, Сауле). Религия балтов, как и религия славян и финно-угорских народов, привлекает к себе интерес особенно потому, что ее архаическую природу можно выявить с помощью этнографии и фольклора. В самом деле, как отмечает Мария Гимбутас, «дохристианские корни фольклора балтов настолько архаичны, что, несомненно, простираются и в доисторические времена, по крайней мере, в железный век, а некоторые — даже на несколько тысячелетий глубже»⁵⁹.

§250. Язычество славянских народов

Славяне и балты — арифонные народы, последними обосновавшиеся в Европе. Находясь под властью то скифов, то сарматов, то готов, славяне были вынуждены более тысячи лет селиться на ограниченном пространстве между Днестром и Вислой. Однако, начиная с V в., опустошившие Европу набеги гуннов, булгар и аваров позволили славянским народам расширить свой ареал и постепенно осесть в Центральной и Восточной Европе⁶⁰. Название славянских племен — *склавины* — впервые упоминается в VI в. Раскопки предоста-

вили богатые данные о материальной культуре, обычаях и верованиях славянских народов, населявших Россию и Прибалтику. К сожалению, единственные письменные источники о религии древних славян относятся к постхристианскому периоду: даже представляя большую ценность, они дают представление лишь о соответствующей стадии упадка этнического язычества. Все же, как мы увидим ниже, внимательный анализ народных обрядов и верований поможет нам уяснить специфические черты исконной славянской религиозности.

Ценный материал мы находим у Гельмольда в «*Chronica Slavorum*», написанной между 1167 и 1172 гг. Перечислив имена и функции богов, о которых речь пойдет впереди, автор уверяет читателя, что славяне не оспаривали существования «одного единственного бога на небе», но полагали, что этот самый бог «занимается только небесными делами», передав управление миром созданным им менее значительным божествам. Гельмольд называет этого бога *prepotens* и *deus deorum*, но это не бог людей: он правит другими богами и никак не связан с Землей⁶¹. Иначе говоря, речь идет о небесном боге, ставшим *deus otiosus*. Такую же качественную трансформацию божества мы уже обсуждали на примере алтайских и финно-угорских народов; она имела место и в индоевропейских культах (ср. ведический бог Дьяус, § 65).

Наиболее полный список славянских божеств представлен в «Киевской летописи», называемой также «Несторовой летописью», относящейся к XII в. Заклеймив с негодованием язычество русских племен при правлении великого князя Владимира (978-1015), летописец называет имена семи богов (Перун, Волос, Хоре, Дажьбог, Стрибог, Семаргл и Мокошь). Он утверждает, что «люди приносили жертвы богомерзким идолам [...], вели к ним на поклон и отдавали им в жертву своих сынов и дочерей»⁶² *¹⁴.

После обработки разрозненных сведений удалось реконструировать, хотя и частично, особенности культа и функции некоторых богов. Все славянские племена имели Перуна в своих пантеонах; он упоминается в народных сказаниях; его имя сохранилось в названиях географических объектов. Это имя имеет индоевропейское происхождение (от корня *per/perk*, «ударить», «расколоть») и обозначает бога грозы. В его культе много общего с культами ведического Парджанья и балтекого Перкунаса. Перун в самом деле очень похож на Перкуна-са, которого изображали в виде крепкого рыжебородого мужчины с топором или молотом в руке — отгонять злых духов. Одно из германских племен ассоциировало Перуна со своим богом Тором. Корень *per-* прослеживается в польском слове *piorun*, обозначающем молнию и гром; он встречается в ряде славянских наречий⁶³. Культовым деревом Перуна, как и других богов-громовников в дохристианской Европе, был дуб. Византийский историк Прокопий писал, что Перуну приносили в жертву петухов, а по большим праздникам — быков, медведей или козлов. В христианском фольклоре Перуна сменил святой Илья, изображавшийся в виде белобородого старца, путешествующего по небу в огненной колеснице.

Бог рогатого скота Волос, или Велес, имел соответствие в литовском {*Велниас*, «дьявол», и *веле*, «тень смерти») и кельтском пантеонах (у Тацита

упоминается Веледа, кельтская прорицательница)⁶⁴. По мнению Романа Якобсона⁶⁵, этот бог заимствован из общего индоевропейского пантеона и имеет соответствие в боге Варуне. Имя бога Хорса восходит к иранскому Хурсиду, персонификации Солнца. Си-маргл также восходит к иранской мифологии. Якобсон указывает на его близость к персидскому Сэмургу, божественному грифону. Возможно, славянские племена заимствовали этот образ у сарматов, знавших его под именем Симарг.

Этимология имени Дажьбог приводит нас к понятию «наделяющий богатством» (славянские *даты*, «давать», и *богу*, «богатство», но также и «бог» — источник богатства); этот бог одновременно ассоциировался с Солнцем. Что касается Стрибога, то о нем почти ничего не известно. В древнерусском тексте «Слово о полку Игоревом» говорится, что его внуками были ветры⁶⁶. Последнее божество, упомянутое в «Несторовой летописи», Мокошь — по видимому, богиня плодородия. В начале XVII в. русские священники спрашивали крестьян: «Ты был у Мокоши?» Чешские крестьяне зывали к ее милости во время засухи⁶⁷ *¹⁵. В некоторых средневековых источниках упоминается бог Род (от глагола *родити*, «родить») и *рожаницы* («мать, матка, судьба») — волшебницы, подобные скандинавским норнам. По всей видимости, рожаницы — это эпифании или ипостаси древней хтонической Богини-Матери по имени Мать-сыра земля, культ которой сохранялся вплоть до XIX в.*¹⁶. В балтийской мифологии известно не менее пятнадцати имен божеств. В прибалтийских районах славянское язычество сохранялось до XII в. Здесь главным богом был Свентовит (Святовит), бог-покровитель острова Рюген на Балтийском море. В городе Аркона находился культовый центр этого бога, и его восьмиметровая статуя украшала этот культовый центр⁶⁸. Корень *свет* первоначально обозначал «сила, быть сильным». Святовит был одновременно богом-воителем и покровителем пашни. На этом же острове почитались Яровит, Руевит и Поровит. Имена двух первых богов семантически связаны с календарными понятиями: *яро* (от *яру*, «молодой», «горячий», «отважный») обозначало «молодой», «горячий», «отважный» обозначало «весна»⁶⁹; *руень* — название осеннего месяца, когда спариваются молодые животные; *пора* означает «середина лета».

В мифах некоторых индоевропейских народов встречаются существа-поликефалы (например, галльский трикефал, фракийский «всадник» о двух или трех головах и т.п.), о них упоминается в финно-угорских мифах (§248), с которыми протославянские культы имели ряд аналогий. Смысл поликефалии очевиден: это божественное всеведение — исключительная способность небесных и солярных богов. Можно предположить, что верховный бог западных славян в его разных формах — Триглав, Свентовит, Руевит — был солярным божеством⁷⁰. Вспомним, что у восточных славян боги Хоре и Дажьбог ассоциировались с Солнцем. Еще один бог, Сварог (Сварожич у западных славян), был отцом Дажьбога. Титмар Мерзебургский (автор начала XI в.) считал его верховным божеством (*primus Zuararasici dicitur*). Согласно традиции, огонь — как небесный, так и домашний, — был сыном Сварога. Арабский путешественник X в. аль-Масуди писал, что славяне обо-

жествляли солнце и построили храм с отверстием в куполе для наблюдения за восходом солнца⁷¹. Все же в верованиях славянских народов месяц (слово мужского рода) играл более важную роль, чем солнце (среднего рода — вероятно, произошедшее от существительного женского рода). Месяцу воздают молитвы, называя его «отцом» и «дедушкой» и веря, что он даст здоровье и довольство, и причитают во время лунных затмений

§251. Обычаи, мифы и поверья древних славян

Бессмысленно даже пытаться воссоздать историю религии славянских народов. Можно, однако, выделить в ней главные пласты и уточнить их роль в строительстве славянской духовной жизни. Помимо индоевропейского наследия и финно-угорских и иранских влияний, можно выявить еще более древние культурные слои. Иранская вокабула *бог* («богатство», но и «божество») вытеснила индоевропейское *deiuos*, сохранившееся только у балтов (§248). Выше мы привели примеры иранских влияний⁷³. Сходство финно-угорских верований со славянскими объясняется либо древними контактами этих народов, либо их происхождением от одной общей традиции. Бросается в глаза, например, сходство культовых сооружений западных славян и финно-угров, а также изображений их поликефальных духов и божеств⁷⁴ *¹⁷. Обычай славянских племен, не известный в индоевропейской практике, — вторичное погребение⁷⁵, когда через три, пять или шесть лет после похорон из могилы извлекают кости, моют их, заворачивают в кусок ткани (убрус), вносят в жилище и на некоторое время помещают в красный угол — туда, где находятся изображения святых. Соприкосновение черепа и костей усопшего с убрусом придает ткани магико-религиозный смысл. Первоначально достаточно было поместить в красный угол несколько эксгумированных костей. Этот исключительно древний обычай (его варианты известны в Азии и Африке) встречается у финнов⁷⁶.

Еще одно исключительно славянское явление, не известное в индоевропейских традициях, — *снохачество*, т.е. право свекра пользоваться правом первой ночи с невестами своих взрослых сыновей и вступать в связь со своими невестками, когда их мужья надолго отлучались из дома. Отто Шрадер сравнивал *снохачество* с индоевропейским обычаем *adiutor matri-tonii*. Однако по индоевропейскому обычаю, временная передача дочери или жены другому мужчине совершалась строго по воле ее отца или супруга, таким способом утверждавшим свою отцовскую или супружескую власть. Это ни в коем случае не делалось без ведома мужа или вопреки его воле⁷⁷.

Равноправие является не менее характерной особенностью быта древних славянских общин. Все члены славянской общины имели равные полномочия, и, как следствие этого, все решения принимались только после единодушного голосования. Слово *мир* первоначально обозначало одновременно собрание общины и единогласие его решения; это объясняет, почему в понятие *мир* позднее вошли понятия *согласие* и *вселенная*. По мнению Гаспарини, слово *мир* отражает тот период истории славянской общины, когда все

ее члены — *как женщины, так и мужчины* — имели одинаковые права⁷⁸.

Как и в других европейских этнических сообществах, религиозный фольклор, воззрения и обычаи хранят в себе большую часть языческого наследия, сильно видоизмененного в результате введения христианства⁷⁹. Особый интерес вызывает общеславянское понятие Хозяин леса (русское *леший*, белорусское *лешук* и т.д.) — он дает охотникам дичь в достаточном количестве; это архаический тип божества, Владыки диких зверей (ср. §4). Позже лешего стали считать охранителем стад. Столь же древним является поверье о том, что некоторые лесные духи (домовые) проникают в строящиеся жилища людей; эти духи — и добрые, и злые — поселяются, по большей части, в деревянных сваях, поддерживающих строения*¹⁸.

Народная мифология убедительно показывает, насколько жизнеспособны древнейшие дохристианские воззрения. Приведем всего один, но яркий и распространенный пример: миф о космологическом нырянии. Мы уже видели (§244), что он широко известен в Центральной и Северной Азии. Его более или менее христианизированная форма встречается в легендах славян и народов Юго-Восточной Европы. Миф строится по известному сценарию: Бог встречает Сатану в изначальном море, приказывает ему нырнуть на дно и принести немного ила для сотворения Земли. Дьявол выполняет задание, но утаивает часть ила (или песка) во рту или в руке. Когда Земля начинает вырастать из воды, эта часть превращается в болота и горы. Особенность русских вариантов этого мифа — появление дьявола, а в некоторых вариантах мифа — и Бога, в виде водоплавающей птицы. Идея орнитоморфности дьявола могла прийти из Центральной Азии. В «Сказании о Тивериадском море» (апокриф которого мы находим в рукописях XV-XVI вв.) летающий в небесах Бог узрел Сатанаила в облике водоплавающей птицы. В другом варианте того же мифа Бог и дьявол предстают в виде черной и белой уток-ныряльниц⁸⁰.

По сравнению с вариантами этого космогонического мифа, дошедшими до нас из Центральной Азии, его славянские и юго-восточные варианты подчеркивают дуализм «Бог-Сатана». Некоторые ученые усматривают в идее данного мифа — создании мира Богом с помощью дьявола — выражение воззрений богомилов. Но эта точка зрения легко опровергается: во-первых, мы не находим этого мифа ни в одном из богомильских текстов; во-вторых, хождение этого мифа не зарегистрировано в тех районах, где в течение ряда веков преобладало богомильство (Сербия, Босния, Герцеговина, Венгрия)⁸¹; в-третьих, варианты этого мифа были хорошо известны на Украине, в России и в Прибалтике, куда богомильство не проникало. Наконец, как уже отмечалось (§244 и далее), этот миф чаще всего встречается у народов **Центральной** и Северной Азии. Выдвигалось предположение и об иранских корнях этого мифа, но в Иране неизвестен миф о космогоническом нырянии⁸². Мы также показали ранее, что варианты этой легенды имели хождение в Северной Америке, в арийской и доарийской Индии, в Юго-Восточной Азии*¹⁹.

Если суммировать все вышесказанное, то, видимо, речь идет о некоем архаическом мифе, претерпевшем неоднократную переоценку и пробившем-

ся к нам через несколько культурных пластов. Его широкая распространенность в Евразии, Центральной и Юго-Восточной Европе доказывает, что он находил отклик в глубине народной души. С одной стороны, в условиях несовершенного мира и существования Зла этот миф снимал с Бога ответственность за самые серьезные недостатки Творения. С другой — миф акцентировал ту черту Бога, которая уже давно волновала религиозное воображение древнего человека: свойство Бога быть *deus otiosus* (наиболее отчетливо показанное в балканских мифах); эта особенность Бога оправдывала противоречия и страдания человеческой жизни и объясняла людям его расположение и даже дружелюбие по отношению к дьяволу.

Мы подробно остановились на этом мифе по целому ряду причин. Во-первых, это *тотальный миф*, особенно типичный для европейских мифотворческих систем: он не ограничивается повествованием о сотворении мира, но объясняет и происхождение смерти и зла. Во-вторых, если попытаться обобщить все варианты этого мифа, он иллюстрирует процесс упрочения «дуалистического» принципа, подобного укоренению других религиозных воззрений (см. Индия, §195; Иран, §§104, 203). В-третьих, этот пример опирается на *фольклорные* предания, независимо от их происхождения. Иными словами, анализ этого мифа позволяет нам понять некоторые аспекты народной религиозности. Задолго до обращения в христианство народы Восточной Европы смогли сформировать у себя — именно с опорой на этот миф — понятие об окружающем мире и о месте человека в космосе. Христианство не оспаривало существование дьявола, однако присвоение ему четкой роли в космогонии было «дуалистическим» новшеством, обеспечившим этим легендам невероятный успех и широчайшую распространенность.

Трудно сказать наверняка, признавали древние славяне или нет другие дуалистические концепции — гностические либо иранские. В границах нашей темы нам кажется достаточным показать, с одной стороны, преемственность архаических мифо-религиозных структур в верованиях народов христианской Европы и, с другой стороны, важность для общего религиозоведения переоценки религиозного наследия древности, произведенной на уровне фольклорных исследований.

Глава XXXII

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕРКВИ ДО ИКОНОБОРЧЕСКОЙ СМУТЫ (VIII-IX ВВ.)

§252. Roma non pereat...

«Конец античности, — пишет Хью Тревор-Ропер, — окончательный упадок великой средиземноморской цивилизации Греции и Рима- одна из ключевых проблем европейской истории. О том, когда начался этот процесс и что стало его причиной, идут нескончаемые споры. Его начало, вероятно, можно отнести к III в., а продолжался он медленно, фатально и с виду необратимо до V в., закончившись в Западной Европе»'

Среди причин падения Империи и краха античного мира называют и продолжают называть христианство, точнее, его превращение в официальную государственную религию. Не станем сейчас вдаваться в решение этого сложного и деликатного вопроса. Отметим лишь, что если бы христианство не поощряло военной доблести, то антиимперская полемика первых христианских апологетов потеряла бы смысл после обращения Константина (ср. §239). Более того, его решение принять христианство и построить новую столицу на берегу Босфора способствовало консервации классической греко-латинской культуры- пусть эти благоприятные последствия христианизации Империи и

были проигнорированы современниками. В августе 410г. Аларих, предводитель готов (сам христианин, но последователь ереси Ария), захватил и опустошил Рим, вырезав часть его жителей. С точки зрения войны и политики это событие не было катастрофой, так как столица находилась в Милане. Но весть потрясла Империю от края до края. Как и следовало предполагать, это беспрецедентное событие было истолковано в религиозных, культурных и политических кругах римского язычества как кара за отступление от традиционной религии и принятие христианства³.

В ответ на это истолкование Августин, епископ Гиппонский, пишет, между 412 и 426 гг. свое самое значительное произведение — «De Civitate Dei contra paganos» [«О Граде Божием против язычников»]. Речь идет, прежде всего, о критике язычества (римской мифологии и религиозных установлений), сопровождаемой теологией истории, которая наложила глубокий отпечаток на богословскую мысль Запада. По понятиям того времени, Августин занимался отнюдь не мировой историей. Из древних империй он упоминает лишь об Ассирии и Риме (напр., XVIII, 27, 23). Несмотря на разнообразие трактуемых им предметов и на огромную эрудицию, Августина понастоящему занимали лишь два события: для него, христианина, привели в действие и определили историю Адамов грех и искупительная жертва Христа. Он отвергает теорию вечности мира и вечного возвращения, однако не дает себе труда их опровергнуть. Мир сотворен Богом и пройдет, поскольку время линейно и ограничено. После первородного греха единственное значимое событие — это Воскресение. Истина, одновременно историческая и спасительная, возведена в Библии, ибо судьба еврейского народа показывает, что у Истории есть смысл и конечная цель: спасение человека (IV, 3; V, 12, 18, 25; и т.д.). В целом, история состоит в борьбе между духовными потомками Авеля и Каина (XV, 1). Августин различает шесть эпох: 1) от Адама до потопа; 2) от Ноя до Авраама; 3) от Авраама до Давида; 4) от Давида до Вавилонского Пленения; 5) от Пленения до Иисуса. Шестая эпоха продлится до второго пришествия Христа⁴. Все эти исторические периоды относятся к *civitas terrena* [граду земному], начало которому положило злодеяние Каина, и противоположность которого — *Civitas Dei* [Град Божий]. Град людей, путеводимый *vanitas* [тщетой], — временный и смертный, и держится на естественном воспроизведении потомства. Град Божий — вечный и бессмертный, освещаемый *veritas* [истиной], — место, где совершается духовное обновление. В историческом мире [*saeculum*] праведные, как Абель, — паломники на пути к спасению. Миссия и оправдание Римской империи, в конечном счете, — поддерживать мир и правосудие, чтобы Евангелие могло быть проповедано повсеместно⁵. Августин не разделяет мнения тех христианских авторов, которые связывают процветание Империи с ростом церкви. Он не устает повторять, что христианам следует ожидать окончательной победы Града Божьего над цивилизацией людей. Триумф будет иметь место не в историческом времени, как считают хилиасты и милленаристы. Значит, даже если бы весь мир принял христианство, Земля и история не преобразились

бы. Знаменательно, что последняя, XXII, книга «De Civitate Dei» посвящена воскресению мертвых...

Говоря же о разорении города Аларихом, Августин напоминает, что и в былые времена Рим терпел подобные бедствия; римляне, — подчеркивает он также, — порабощали и эксплуатировали многие народы. И все же «*Roma non pereat si Romani non pereant!*» [Рим не погибнет, пока живы римляне!] — провозглашает Августин в знаменитой проповеди. Иными словами, постоянство установления обусловлено качеством людей, а не наоборот.

В 425 г., когда Августин, за пять лет до своей смерти, завершал «Град Божий», «святотатство» Алариха было забыто, но Западная Империя близилась к закату. Труд блаженного Августина был полезен особенно для христиан, которым на четыре последующих столетия пришлось стать очевидцами распада Империи и «варваризации» Западной Европы. «Град Божий» под корень подрезал историческую связь церкви и умирающей Римской империи. Поскольку истинная цель христианина есть спасение, а единственное упование — окончательный триумф *Града Божьего*, то все исторические катастрофы, в конечном счете, лишены духовного смысла.

Летом 429 г. и весной 430 г. вандалы, переправившись через Гибралтар, опустошили Мавританию и Нумидию. Они еще были в Гиппоне 28 августа 430 г., в день смерти Августина. Год спустя город был покинут жителями и частично сожжен. Римская Африка прекратила свое существование.

§253. Августин: от Тагасты до Гиппона

Как у многих основателей религий, святых или мистиков (например, у Будды, Магомета, ап. Павла, Миларепы, Игнатия Лойолы и др.), биография св. Августина помогает понять некоторые оттенки его гениальности. Августин родился в 354 г. в Тагасте, маленьком городке Римской Африки. Его отец был язычником, мать — христианкой. Сначала Августин увлекся риторикой. Затем последовало увлечение манихейством, приверженцем которого он был девять лет, и внебрачная связь, от которой у него родился единственный сын, Адеодат. В 382 г. Августин перебрался в Рим в надежде найти там место преподавателя. Через два года его покровитель Симмах, глава интеллектуальной языческой элиты, отправил Августина в Милан. Тем временем Августин оставил религию Мани и страстно предался изучению неоплатонизма. В Милане он стал приближенным епископа Амвросия, пользовавшегося большим авторитетом и в церкви, и при царском дворе. Спустя некоторое время организация общин приняла вид, сохраняющийся до сих пор: закрытие женщинам доступа к священному сану и церковной деятельности (совершению таинств, преподаванию религиозных дисциплин); разделение на клириков и мирян; главенство епископов.

Вскоре к Августину приехала его мать, Моника. Это она, по всей видимости, убедила сына развестись с сожительницей (хотя скоро у того появилась другая). Проповеди и пример Амвросия, а также углубленное изучение неоплатонизма привели Августина к мысли оставить распутство. Однажды, летом 386 г., он услышал в соседнем саду детский голос, сказавший: «Бери и чи-

тай!» (*tolle, lege!*). Августин открыл Новый Завет, и его глаза остановились на словах Послания к Римлянам (13: 13-14): «...не предаваясь ни пированию, ни пьянству, ни сладострастию и распутству... Но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и пощения о плоти не превращайте в похоти...».

Августин был крещен Амвросием на Пасху в 387 г. и решил вернуться со своей семьей в Африку, но Моника умерла в Остии (Адеодат умер тремя годами позже). В Тагасте Августин с друзьями образовал нечто вроде монашеской общины, надеясь предаться молитве и умственному труду. А в 391 г., приехав в Гиппон, он был рукоположен в сан священника и назначен помощником епископа. В 396 г. Августин стал его преемником. До самой смерти в проповедях, письмах и бесчисленных произведениях он защищал единство церкви и занимался углублением христианской доктрины. Его по праву именуют величайшим и наиболее влиятельным из всех западных богословов, хотя в восточной церкви он не пользуется таким авторитетом.

На богословии Августина лежит глубокий отпечаток его темперамента и сокровенной биографии. Далее мы увидим, что, несмотря на отход от манихейства, Августин все еще придерживается материалистического взгляда на «дурную природу» человека, которая является следствием первородного греха и передается через половую жизнь. Что касается неоплатонизма, то его влияние было решающим. Для Августина человек есть «душа, которой служит тело. Как христианин, Августин не забывает напомнить, что человек — это единство души и тела; как философ, он пользуется определением Платона»⁶. Однако именно его чувственный темперамент и постоянная борьба (впрочем, без особого успеха) против похоти привели к чрезмерному превозношению божественной благодати и одержимости идеей о предопределении (ср. §255).

Наконец, отказавшись от созерцательной жизни и приняв все обязанности священника и епископа, Августин зажил в общине верующих. Более чем кто-либо из великих богословов, Августин отождествлял путь к спасению с жизнью церкви. По этой причине он и старался до конца жизни защищать единство Великой церкви. Самым страшным грехом Августин считал раскол. Он не колеблясь утверждал, что верит в Евангелия, потому что церковь повелела ему верить.

§254. Великий предшественник Августина: Ориген

Период, когда Августин обдумывал свои труды, был отмечен расцветом христианского богословия. Вторая половина IV столетия поистине стала золотым веком Отцов Церкви. Среди них — Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Евагрий Понтийский и другие, великие и малые, — все они, как и Амвросий, выросли и потрудились на ниве церкви в мирное время. В богословии предпочтение по-прежнему отдавалось греческим Святым Отцам. Против ереси Ария выступил Афанасий, который изложил учение о единосущности (*homoousios*) Отца и Сына, — термин, принятый на Вселенском Соборе в Никее (325 г.). Но с Августином можно сравнить разве что Оригена (185-254); самый гениальный и сме-

лый, он, тем не менее, не пользовался уважением, которого заслуживал, хотя его слава и авторитет возрастут после его смерти.

Ориген родился в Александрии в христианской семье. Юноша отличался незаурядным умом, прилежанием и трудолюбием. Со всей ревностью и усердием он посвятил свою эрудицию служению церкви (сначала в Александрии, затем в Кесарии). Но убежденный, что платоновская философия не представляет опасности для библейского откровения и Евангелия, он идет в ученики к знаменитому Аммонiu Сакку (ставшему через двадцать лет учителем Плотина). По мнению Оригена, богослов должен знать и принимать греческую культуру, чтобы его смогли понять как представители языческой интеллектуальной элиты, так и новообращенные христиане, носители классических понятий (он уже предвидел процесс, развернувшийся в начале IV в.).

Литературное наследие Оригена огромно⁷: филология (за «Гекза-плу»^{*20} его считают основателем библейской критики), апологетика («Против Цельса»), экзегеза (сохранились большие отрывки его комментариев), гомилетика, богословие, метафизика. Однако это обширное наследие было по большей части утрачено. Кроме работы «Против Цельса» и некоторых иностранных комментариев и гомилий, до нас дошли: «Трактат о молитве», «Увещание к мученику» и богословский трактат «О началах» («*Peri archon*») — бесспорно, самое важное произведение. По Евсевию, Ориген, чтобы избавиться от похоти, исполнил слова Евангелия от Матфея⁸, истолковав их «в буквальном смысле» (это произошло ок. 210 г.), и всю свою жизнь восхвалял испытания и смерть мучеников. При Декии, во время гонений (250 г.), он был схвачен и в 254 г., после перенесенных пыток, скончался.

Благодаря Оригену идеи неоплатонизма определенно проникают в христианскую мысль. Его богословская система — творение гения, оказавшее заметное влияние на последующие поколения. Хотя, как мы скоро увидим, некоторые чересчур смелые выводы оказались уязвимы для превратного толкования. Согласно Оригену, Бог-Отец, трансцендентный и непознаваемый, есть рождающий Сына; тот, будучи образом Отца, является одновременно непознаваемым и познаваемым. Посредством Логоса Бог творит множество чистых духов (*logikoi*), наделяя их жизнью и знанием. Но, за исключением Христа, все чистые духи удалены от Господа. Ориген не уточняет причину этого удаления. Он говорит о нерадивости, об унынии, о забвении. Т.е. кризис объясняется неведением чистых духов. Удаляясь от Бога, они становятся «душами» (*psychai*; ср. «О началах», II, 8, 3); в соответствии с тяжестью их прегрешений Бог-Отец каждую облекает телом — ангельским, человеческим или бесовским.

И вот, по своему собственному выбору, но и по промыслу Бо-жию, эти падшие души начинают странствие, которое завершается их приближением к Богу. Ориген полагает, что из-за первородного греха душа не утрачивает свободы выбора между добром и злом (мысль, которую повторит Пелагий; см. ниже, §255 и ел.). Всеведущий Бог наперед знает о наших добровольных поступках («О молитве», V-VII). Подчеркивая искупительную функцию *свобо-*

ды, Ориген отвергает фатализм гностиков и некоторых языческих философов. Тело, бесспорно, дано в наказание, и в то же время через него открывает себя Бог, оно поддерживает душу в ее благородстве.

ического бытия зла. Василий определял зло как «отсутствие добра. Таким образом, зло не имеет собственной субстанции; зло есть искажение души» («Шестоднев», II, 5). Точно так же зло было «отсутствием добра» *{steresis, privatio boni}* для Тита из Босры (ум. 370) и Иоанна Златоуста (344-407).

Августин выдвигает те же самые аргументы в пяти трактатах против манихеев, написанных между 388 и 389 гг. Всякое творение Божие *реально*; оно есть часть бытия, и, следовательно, оно есть *добро*. Зло не есть субстанция, так как в нем нет ни малейшей доли добра. Это — отчаянная попытка спасти единство, всемогущество и благость Божию, отмежевывая Бога от существующего в мире зла (в восточноевропейских и центрально-азиатских космогонических легендах прослеживается похожая попытка разобщить понятия Бога и проявления зла; ср. §251)'. И в наши дни доктрина о *privatio boni* не дает покоя христианским богословам; но рядовые верующие никогда ее не понимали и не разделяли. Антиманихейская полемика Августина¹⁴ способствовала закреплению концепции о тотальной греховности человека; некоторые черты манихейского пессимизма и материализма встречаются и в учении Августина о благодати (ср. §256).

Вслед за гонениями Диоклетиана наступил период мира, а в 311-312 гг. произошел раскол, во главе которого встал Донат, епископ Нумидийский. Донатисты исключали из своих общин тех членов духовенства, которые так или иначе соблазнились во время гонений. Они считали, что, совершая таинства, согрешившие священники порочат благодать. Святость Церкви, — отвечает им Августин, — зависит не от чистоты священства и верных, а от силы благодати, передаваемой в таинствах; как, впрочем, и спасительное действие таинств не зависит от веры того, кто его принимает. Чтобы погасить раскол, Августин в течение многих лет пытался примирить донатистов с Великой церковью, но его старания не увенчались успехом.

Самая жестокая полемика, повлекшая за собой значительные последствия, разгорелась вокруг Пелагия и его учеников. Пелагий, немолодой британский монах, пришел в Рим в 400 году. Досадуя на поведение и падение нравов римских христиан, Пелагий решил реформировать римскую церковь. Благодаря своей аскетической строгости и эрудиции он довольно скоро приобрел большой авторитет. В 410 г. Пелагий с несколькими учениками удалился в Северную Африку, но ему так и не удалось встретиться с Августином. Тогда он отправился в восточные провинции. Здесь его ждал не меньший, чем в Риме, успех. Умер Пелагий предположительно между 418 и 420 гг.

Пелагий питал безграничную веру в возможности человеческого разума и, главное, воли. Упражняясь в добродетели и аскезе, учил он, каждый христианин способен достичь совершенства и, следовательно, святости. Человек один несет ответственность за свои грехи, поскольку наделен способностью творить добро и воздерживаться от зла; иными словами, человек пользуется

свободой, «свободной волей». Вот причина, по которой Пелагий не разделял идею о том, что первородный грех безоговорочно распространяется на всех потомков Адама. «Если грех врожденный, то он произволен; если же грех произвольный, то он не врожденный». Цель крещения младенцев — не в том, чтобы смыть первородный грех, а в том, чтобы освятить новорожденного Христом. Согласно Пелагию, благодать состоит в откровениях Бога, передаваемых через Закон, и, в особенности, через Иисуса Христа. Учение Христа рассматривается как образец для подражания. В целом, следуя пелагианскому богословию, человек выступает своего рода творцом собственного спасения¹⁵.

История пелагианства была короткой, но весьма бурной. Синоды и Соборы то осуждали Пелагия, то признавали его невиновным. Окончательно пелагианство было осуждено в 579 г. на Соборе в Оранже. Основанием для приговора послужили аргументы, высказанные Августином в 413-430 гг. Как и в полемике с донатистами, Августин осуждал, прежде всего, аскетический ригоризм и нравственный идеализм, предлагаемые Пелагием^{*22}. Победа Августина была, в первую очередь, победой обычной общины мирян над идеалом суровости и реформы¹⁶. Исключительная важность, которую Августин придавал благодати, а тем самым и всемогуществу Бога, шла от библейской традиции и не ставила преград мирскому благочестию. Что же касается учения о предопределении, то им интересовалось, главным образом, духовенство.

Уже Ориген утверждал, что промысел Божий (т.е. предведение) не определяет поступки человека, что человек абсолютно свободен и отвечает за содеянное (ср. §254). В богословии предопределения догмат о предведении Божиим, не препятствующем свободе человека, оканчивается теологуменом о первородном грехе. Амвросий считал безгрешность Христа следствием Его непорочного зачатия, поскольку первородный грех передается ребенку, происходящему от зачатия обычного. Для Киприана (200-258) крещение детей было необходимо прежде всего потому, что оно стирает последствия первородного греха.

Августин перенимает, продолжает и углубляет выводы своих предшественников. Он особо подчеркивает тот факт, что благодать есть свобода Бога действовать без какого-либо внешнего ограничения. А поскольку Бог — верховный владыка (ибо все сотворено Им из ничего), то и благодать также обладает свойством верховенства. Эта концепция Божественного верховенства, всемогущества и благодати находит наиболее полное выражение в доктрине о предопределении. Августин охарактеризовал предопределение так: «Бог устраивает будущие дела; это устроение непреложно и неизменно» («Perseverantia», 17:41)^{*23}. Но предопределение, уточняет Августин, не имеет ничего общего с фатализмом язычников: Бог наказывает, чтобы явить свой гнев и силу. Всемирная история представляет собой арену, на которой совершаются Его деяния. Одни люди удостоиваются вечной жизни, другие — вечного проклятия, и среди последних — младенцы, умершие некрещеными. Это разделение — на небеса или в преисподнюю — вещь непостижи-

мая, признает Августин. Поскольку первородный грех передается половым путем¹⁷, он является рбщим для всех и неизбежным, как и сама жизнь. В конечном счете, церковь состоит из ограниченного числа святых, предназначенных ко спасению еще прежде сотворения мира.

В полемическом запале Августин сформулировал некоторые положения, которые, хотя и не были целиком приняты католической церковью, породили бесконечные богословские споры. Его суровое богословие сравнивали с языческим фатализмом. Более того, августи-нианское предопределение компрометировало христианский универсализм, согласно которому Бог желает спасения *всем* людям. Августину вменяли в вину не само его учение о благодати, а стремление втиснуть благодать в рамки его собственной теории о предопределении. Совершенно справедливо было отмечено, что в учении о предве-дении Божиим нет чересчур резких формулировок, в отличие от августи-нианской теории о предопределении¹⁸.

Приведем также выводы одного видного современного католического богослова: «Августин защищал от манихейства свободу и ответственность человека. Манихеев он обвинял за то, что они перекладывали ответственность за зло на мифические "природу" или некий "принцип"». Тут Августин поступает позитивно и как христианин. Но безупречна ли теория, которую он предлагает взамен? Не подпадает ли под такую же критику картина первородного греха, оставленная Августином для потомков? За то зло, которое человек творит сегодня [...] гласит августи-нианская теория, он же и несет ответственность. Но, может быть, скорее, дурная, извращенная "природа" перешла к человеку из-за греха, совершенного прародителями? [...] Через первого человека, — говорит нам св. Августин, — люди вобрали в свою плоть *навык* грешить. Это ли не материалистическое осмысление наследственности греха — физическая, а потому даже детерминистская концепция? Не биология давит на человека, и печать греха не стоит на новорожденном — ни на теле его, ни в его душе. Греховное наследие ребенок *воспримет* через образование [...] через ментальные клише и моральные установки.

Пугающая августи-нианская теория о проклятии детей, умирающих некрещеными, показывает, что даже в доктрины величайших учителей церкви вкралась каверзная двусмысленность [...] Вот уже шестнадцать веков мы вкушаем плоды и тяготы величия и немощи блаженного Августина»

§256. Почитание святых: *martyria*, мощи, паломничества

Долгое время Августин выступал против почитания мучеников. Он не слишком верил в чудеса, совершаемые святыми, и заклеил торговлю мощами²⁰. Однако перенос мощей святого Стефана в Гип-пон в 425 г. и следовавшие затем чудесные исцеления заставили его изменить мнение. В проповедях, которые он произносит в период с 425 по 430 гг., и в книге XXII «О Граде Божьем» Августин объясняет и оправдывает почитание мощей и под-

робно перечисляет совершившиеся от них чудеса²¹.

Почитание мучеников принималось и практиковалось церковью с конца II в. Но во времена великих гонений и в мирное время, наступившее в правление императора Константина, мощи «свидетелей» Христовых приобретают тревожащую значимость. Некоторые епископы видели в этом чрезмерном почитании опасность возврата к язычеству. Действительно, в языческой практике погребения и христианском почитании мертвых прослеживается линия преемства: например, трапезы, совершавшиеся на могиле в день похорон и на годовщину смерти. Христианизация этого древнего обычая не замедлила проявиться; для христиан пир на могиле был предвосхищением эсхатологического пира на небесах. Почитание мучеников идет в русле той же традиции, с одной лишь разницей: связанные с ним церемонии имеют отношение не к одной семье, а ко всей общине, и совершаются в присутствии епископа. Кроме того, культ мучеников является элементом новым, неизвестным в нехристианских обществах. Мученики переступали законы человеческого бытия; становясь жертвой за Христа, они одновременно предстояли Богу на небесах и оставались на земле. Их мощи воплощали в себе святость. Мученики могли ходатайствовать перед Богом — ведь они были Его «друзьями», а от их мощей совершались чудеса и прилюдные исцеления. Могилы и мощи святых были тем особым и парадоксальным местом, где Небо сообщалось с Землей²².

Сходства с культом героев здесь нет. У язычников культ богов и культ героев были разведены (ср. §95). Смерть навсегда разделяла героя и богов*²⁴; тела мучеников, напротив, приближали к Богу тех, кто воздавал им почести. Это религиозное благоговение перед мощами в чем-то напоминает учение о воплощении. Поскольку Бог воплотился в Иисусе Христе, то и каждый мученик, претерпев мучения и смерть за Господа, обретает святость плоти. Святость мощей есть рудиментарная параллель таинству евхаристии. Так же, как хлеб и вино пресуществляются в тело и кровь Христа, тело мученика освящается его смертью — истинным *imitatio Christi* [подражанием Христу]. Подобное сходство усугублялось разделением тела святого на бесчисленные частицы и тем фактом, что мощи можно было умножать до бесконечности: одежда, предметы, миро или прах — священным считалось все, что соприкасалось с телом или могилой мученика.

Почитание мощей приобретает огромную популярность в VI в. В Восточной Римской империи это чрезмерное благоговение нередко становится помехой для церковных властей. В IV и V вв. в Сирии существовало два типа церквей: базилики и *мартирии*²³ — «церкви мучеников». В мартириях, отличавшихся формой купола²⁴, в центре стоял алтарь, сооруженный в честь святого, чьи мощи хранились в церкви. Несмотря на сопротивление священства, вокруг этого центрального алтаря (*mensa*) в течение долгого времени совершались особые службы, в частности, жертвоприношения, молебны и песнопения в честь мученика. Культ равным образом включал всенощные бдения, длящиеся до рассвета — церемония, безусловно, волнующая и торжественная, ибо все верующие ждали чудес. У алтаря совершались Агапы и трапе-

зы²⁵. Церковные власти неустанно заботились о том, чтобы почитание святых и мощей было христоцентричным. К V-VI вв. множество базилик обзавелось собственными мощами; в некоторых случаях мартирии в виде специальной часовни для поклонения мощам возводился внутри базилики. В то же время происходило постепенное превращение мартириев в самобытные церкви²⁶.

В ту же эпоху, с конца IV и до VI в. почитание мощей распространяется на Западную Римскую империю. Культ в целом находился под контролем и даже поощрялся епископами — настоящими *импресарио* (по выражению Питера Брауна) этого всеобщего воодушевления. Могилы мучеников, все более выделяющиеся среди прочих погребальных сооружений на городских окраинах, становятся центром местной религиозной жизни. Кладбище превращается в место первостепенной важности. Павла Ноланского восхваляют за идею построить вокруг могилы святого Феликса целый комплекс зданий таких размеров, что иноземцы принимали их за другой город. Власть епископов распространялась на эти новые «пригородные города». По словам св. Иеронима, город, почитая святых, «меняет местоположение»²⁸.

Как и на востоке Империи, многочисленные церемонии совершались возле могил, превратившихся в объект церковных шествий и паломничеств. Шествия и паломничества являются уникальной инновацией в религиозной истории Средиземноморья. Дело в том, что христианство отвело место в общественных церемониях женщинам и нищим. Ритуальные процессии и шествия демонстрировали половое и социальное равноправие; они объединяли мужчин и женщин, аристократов и рабов, богатых и бедных, коренное население и чужестранцев. Когда мощи торжественно вносили в город, им оказывались такие же почести, как живым императорам.

Любое открытие (*inventio*) мощей (вслед за сном или видением) сопровождалось всплеском религиозного воодушевления — как благовестие Божьего прощения²⁹. Такое событие могло стать решающим козырем в церковных спорах, как было при открытии мощей Герасия и Протасия Амвросием Медиоланским. Императрица Юстина потребовала передать новую базилику арианам, но Амвросий выиграл дело, поместив мощи под престол.

Наиболее интенсивно культ святых развивался среди аскетов (*Brown*, p. 67). Для Павла Ноланского св. Феликс был *patronus et amicus* [покровителем и другом]; день его смерти Павел встречал, как день второго рождения. На могиле читали *Passio* [о страданиях] мученика. Повторное переживание верующими его назидательной жизни и смерти упраздняло время; в такие минуты святой как бы воскресал, и народ ожидал новых чудес: исцелений, изгнания бесов, защиты от врагов. Идеалом всякого христианина было погребение *ad sanctos* [рядом со святыми]. Преставившегося стремились похоронить как можно ближе к могиле святого в надежде, что в судный день тот будет ходатайствовать за него перед Богом. Под мартириями или прямо по соседству с ними раскопки показали множество теснящихся друг к другу могил.

Мощи разделяли на бесчисленные частицы и отвозили во все концы Империи, что способствовало распространению христианства и связыванию эле-

ментов христианского опыта в одно целое. Разумеется, со временем умножались церковные и политические злоупотребления, обман и соперничество. В Галлию и Германию, где мощи были весьма редким явлением, их доставляли из других мест, в особенности из Рима. При первых Каролингах (740-840) огромное число мощей римских святых и мучеников было перенесено на Запад. К концу IX в. все церкви имели (или им полагалось иметь) мощи³⁰.

Несмотря на «популярный» характер, который постепенно перевесил в этом явлении, культ мощей был не лишен некоторого величия. Ведь он прославлял *преображение материи*, в некотором смысле предвосхищая смелые теории Тейяра де Шардена*²⁵. С другой стороны, культ мощей сближал для верующих не только Небо и Землю, но также Бога и людей; Бог, и никто другой, управлял открытием (*inven-tio*) мощей и споспешествовал чудесам. Кроме того, кажущиеся противоречия культа (например, одновременное присутствие мученика на Небе и в могиле или в частице его плоти) приобщали верующего к парадоксальному мышлению. Действительно, почитание мощей можно рассматривать как «легкую (т.е. понятную мирянам) параллель» догмату о Воплощении, Троице и таинствах.

§257. Восточная церковь и расцвет византийского богословия

Определенные расхождения между западной и восточной церквями в IV в. проступают резче. Например, в византийской церкви был введен сан патриарха, по иерархии выше, чем епископы и митрополиты. На Соборе в Константинополе (381 г.) восточная церковь объявила о создании четырех региональных юрисдикции, каждая из которых имела свой патриарший престол. Порой доходило до того, что отношения между Константинополем (и, косвенно, императором) и Римом становились критическими. Владея мощами святого Андрея *Первозванного* (т.е. имеющего преимущество перед св. Петром), Константинополь претендовал, по меньшей мере, на равенство Риму. В последующие столетия христологические или церковные разногласия еще не раз приведут к столкновениям двух церквей. Мы рассмотрим лишь те, которые имеют непосредственное отношение к схизме (§302).

В первых Вселенских Соборах принимало участие всего несколько представителей «Папы» — так назвался Сирийский (384-399), тем самым провозгласив себя «отцом», а не «братом» других епископов. Но Рим повторно осудил Ария (Второй Вселенский Собор, Константинополь, 381г.) и Нестория (Третий Вселенский Собор, Ефес, 431 г.). На Четвертом Соборе (Халкидон, 451 г.), против монофизитов³¹, папа Лев I представил формулу для нового символа веры. Формула соответствовала мысли св. Кирилла и была принята восточными Отцами Церкви. Исповедание звучало так: «верую во единого Господа Иисуса Христа, единосущного Отцу, иже со Отцем неслиянно, неизменно, нераздельно; союз их отнюдь не отменяет различие их природ, но свойства каждой природы сокрыты и воссоединены в одной личности и одной ипостаси».

Формула дополняла классическую христологию, но не давала ответа на вопросы, поставленные монофизитами. Халкидонский символ с конца V в.

разжигал страсти, не утихшие и в следующее столетие. Не все восточное христианство приняло его *in toto* [целиком], вследствие чего отделение монофизитских церквей стало неизбежным. Бесплодные, надуманные дебаты вокруг монофизитства или подозреваемых в монофизитстве теорий тянулись еще не одно столетие.

Обратимся теперь к тем моментам, благодаря которым церковь была оформлена как соответствующая структура. Прежде всего, это небывалый расцвет византийской литургии, ее иератическая помпезность, ритуальное и артистическое великолепие. Литургия совершалась как «тайна», предназначенная для посвященных. Псевдо-Дионисий Ареопагит предостерегает того, кто познал Божественную литургию: «Смотри, чтобы тебе не совершить святотатства и не разгласить тайну, святейшую из тайн. Будь бдителен, и Божественное да будет сокровенным» («О церковной иерархии», I, 1). В определенные моменты богослужения алтарную завесу опускали; в последующие столетия иконостас будет целиком отделен от нефов. •

«Четыре части внутреннего пространства храма символизируют четыре стороны света. Внутренность храма — Вселенная. Алтарь — Рай, который находится на Востоке. Царские врата называли также "Дверью Рая". На пасхальной седмице врата держали открытыми всю службу; смысл этого обычая ясно выражен в Пасхальном каноне: Христос восстал из гроба и отверз нам двери Рая. Запад, напротив, считается страной теней, скорби и смерти, вечным пристанищем мертвых, ожидающих воскресения тел и последнего суда. Центр здания — Земля. По мысли Косьмы Индикоплова, Земля имеет форму куба, четыре стороны которого поддерживают свод, а четыре внутренних части храма символизируют четыре стороны света»³³. Как образ Космоса византийская церковь воплощает и одновременно освящает мир.

Церковная поэзия и хоровое пение переживают блистательный взлет при жизни поэта и композитора Романа Сладкопевца (VI в.). Наконец, важно подчеркнуть значение института дьяконов, игравших роль посредников между священниками, отправляющими службу, и мирянами. Именно дьякон определял порядок совершения службы и указывал пастве на ключевые моменты литургии.

Но самые значительные творения восточного христианства относятся к области богословия, и в первую очередь — мистического. Правда, жесткие рамки византийской религиозной мысли отчасти затемняли ее оригинальность, ибо каждый богослов стремился сохранить, защитить и отстоять учение, переданное Святыми Отцами. Догмы были непреложны. Новшества записывались в разряд ересей; слова «новшество» и «богохульство» были почти синонимами³⁴. Эта внешняя монотонность (повторение догм, разработанных Святыми Отцами) не один век казалась — и была — признаком оцепенения и бесплодности*²⁶.

Тем не менее, ядро восточного богословия, и особенно догмат об обожении человека, (*theosis*), чрезвычайно оригинально, хотя и основано на словах ап. Павла, на Евангелии от Иоанна и других библейских текстах. Равнозначность спасения и обожения следует из тайны Воплощения. Согласно Макси-

му Исповеднику, Бог создал человека, наделив его вечной божественной и нематериальной жизнью. Пол, как и смерть, суть последствия первородного греха. Воплощение Логоса сделало возможным *theosis*, но осуществляется он только по благодати Божией. Отсюда — важность для восточной церкви внутренней молитвы (которую позже стали называть «непрерывной молитвой»), созерцания и монашеской жизни. Обожению предшествует или сопутствует опыт мистического Света. Уже у отцов-пустынников экстаз был сопряжен со световыми феноменами. Монахи «излучали свет благодати». Когда отшельник предавался молитве, всю его келью озарял свет³⁵. Спустя тысячелетие та же традиция (молитва — мистический свет — *theosis*) встречается у афонских монахов-исихастов. Их утверждение о том, что они созерцают Божественный свет, стало причиной полемики; это дало повод великому мыслителю Григорию Паламе (XIV в.) разработать мистическое богословие Фаворского света.

В восточной церкви мы видим два взаимодополняющих, хотя и противоположных на вид фактора, которые со временем будут усиливаться. С одной стороны, роль и значение общины церковных верующих; с другой стороны, авторитет и престиж монахов — аскетов и созерцателей. Если западные иерархи сдержанно относились к созерцателям и мистикам, то на Востоке к ним питали чувство глубокого почтения как верующие, так и церковные власти.

Единственным восточным богословом, оказавшим существенное влияние на богословие Запада, был Псевдо-Дионисий Ареопагит. Нам неизвестны его настоящее имя и его биография. Возможно, он жил в V в. и был сирийским монахом, однако его считали современником ап. Павла, и он почти приравнивался к апостолам. В богословии Псевдо-Дионисия чувствуется влияние неоплатонизма и Григория Нисского. Высший принцип для Дионисия — пусть невыразимый, абсолютный, превосходящий и личностное, и безличностное — все же связан с видимым миром посредством невидимой иерархии существ. Символ конечного единения Одного и множества есть, прежде всего, Троица. Дионисий уклоняется как от монофизитства, так и от халкидонских формулировок. Он рассматривает манифестации божественности (работа «Божественные числа») и как она проявляется в ангельских чинах («О небесной иерархии»). Однако наивысшую славу Псевдо-Дионисий стяжал небольшим трактатом «Мистическое богословие». Впервые в истории христианской мистики здесь встречаются выражения «Божественное неведение», или «незнание», подразумевающие восхождение души к Богу. Псевдо-Дионисий говорит о «сверхсущностном сиянии божественной Тьмы, Тьмы по ту сторону Света»; никакие категории, по Псевдо-Дионисию, к Богу неприменимы, «ибо утверждать, что Бог есть Жизнь и Красота, не более справедливо, чем сравнивать Его с воздухом или камнем». Тем самым Дионисий закладывает основы отрицательного (апофатического) богословия (вспомним знаменитую формулу из упанишад — *ней, neti!* Ср. §81).

Григорий Нисский изложил свои идеи более глубоко и систематично. Но их популярности среди монахов чрезвычайно способствовал авторитет Дио-

нисия. Рано переведенные на латынь, труды Дионисия были переведены заново в IX в. ирландским монахом Скотом Эриугеной; этот перевод и стал известен на Западе. На Востоке мысли Псевдо-Дионисия были восприняты и углублены Максимом Исповедником, «наиболее выдающимся универсалистом VII века и, пожалуй, последним оригинальным мыслителем среди богословов византийской церкви»³⁶. К произведениям Дионисия св. Максим написал, в форме схолий, комментариев, который также был переведен Эриугеной. По сути дела, весь этот корпус текстов (оригинал и комментарии Максима Исповедника) и есть учение Псевдо-Дионисия, оказавшее влияние на мысль многих западных мистиков и богословов, от Бернарда Клервосского и Фомы Аквинского до Николая Кузанского³⁷.

§258. Почитание икон и иконоборчество

Тяжелейший кризис, развязанный иконоборчеством (VIII-IX вв.), имел много причин: политических, социальных и богословских. Соблюдая заповедь Декалога, христиане первых двух веков не делали священных изображений. Однако в Восточной империи этот запрет был забыт уже в III в., когда религиозная иконография (персонажи или сцены из Священного Писания) появляется на кладбищах и в местах, где собирались верующие. По размаху это нововведение вполне можно сравнить с культом мощей. В IV и V вв. изображения множатся, а их почитание определяется со всей отчетливостью. В эти же два столетия формируются аргументы за и против икон. Иконофилы настаивали на педагогической функции — особенно для неграмотных — и освящающем свойстве образов. К концу VI и на протяжении VII вв. образа становятся объектом почитания и культа как в церквях, так и в домашнем обиходе³⁸. Перед иконами молились, простирались ниц; их лобызали, а во время процессий несли на руках. В этот период растет число чудотворных икон — источников сверхъестественной силы, — оберегающих города, дворцы, войска³⁹.

Как отмечает Эрнст Кицингер, вера в надприродную силу икон, подразумевающая некую связь между образом и тем, кто на нем представлен, является наиболее важной чертой почитания икон в VI-VII вв. Икона есть «вместилище, орган самого Божества».

Почитание икон было официально запрещено императором Львом III в 726 г. и предано анафеме в 754 г. на иконоборческом соборе в Константинополе. Главный богословский аргумент формулировался так: поклонение иконам косвенно предполагает идолопоклонство. Второй иконоборческий собор (815 г.) отверг почитание икон во имя Христова. Ибо невозможно, говорили иконоборцы, изображать Христа, не подразумевая, что с тем вместе изображается и его Божественная природа (а это святотатство), либо, разделяя две Его неделимые природы ради того, чтобы изобразить лишь человеческую (а это ересь)⁴¹. Напротив, евхаристия — истинный «образ» Христа, потому что она исполнена Святым Духом и содержит в себе, в отличие от иконы, материальную и духовную стороны⁴².

Что касается иконофильского богословия защитников святых икон, то

наиболее систематично оно было разработано Иоанном Дамаскиным (675-749) и Феодором Студитом (759-826). Опираясь на труды Псевдо-Дионисия, оба автора подчеркивали тесную взаимосвязь духовного и материального. «Как можете вы, будучи плотью, — пишет Иоанн Дамаскин, — поклоняться вещам невидимым?» Чрезмерный «спиритуализм» иконоборцев ставит их в один ряд с древними гностиками, утверждавшими, что тело Христа не физическое, а небесное⁴³. Вследствие воплощения Бог стал видимым, упразднив, таким образом, запрет Ветхого Завета изображать божественное. И тот, кто отрицает, что Христос может быть изображен на иконе, отрицает тем самым реальность воплощения. Тем не менее, и Иоанн, и Феодор уточняют, что образ не равен первообразу по сущности. Образ есть сходство, которое, являясь отражением первообраза, включает в себе отличие от него. Следовательно, иконоборцы были повинны в богохульстве, рассматривая евхаристию как образ; ибо, будучи идентична Христу по сути, евхаристия и *есть* Христос, а не Его образ⁴⁴.

Об иконах святых Иоанн Дамаскин пишет: «Пока святые жили, они были исполнены Духа Святого, и после смерти Благодать никогда не удаляется ни от их душ, ни от могил, ни от священных их изображений»⁴⁵. Безусловно, иконам не следует поклоняться, как Богу. Но они принадлежат к разряду вещей, освященных присутствием Христа, таких, как, например, Назарет, Голгофа, дерево Креста. Эти места и предметы стали вместилищами и сосудами «божественной энергии», ибо посредством их Бог совершает спасение людей. В наше время иконы заняли место чудес и других деяний Христа, которые, по счастью, видели и которыми восхищались Его ученики⁴⁶.

Подытожим. Как мощи способствовали сообщению между небом и землей, так и на иконах оживало то чудесное *illud tempus*, когда среди людей жили Христос, Пресвятая Дева и апостолы. Иконы — если и не обладают той же силой, что и мощи, — доступнее для верующих: их можно найти и в самых скромных храмах и часовнях, и в частных домах. Кроме того, их созерцание приобщало к целому миру символов. Иконы, таким образом, могли дать углубленное религиозное образование тем, кто не знал грамоте (что они фактически и делали для всех слоев сельского населения Восточной Европы)*²⁷.

Иконоборчество стало следствием политических и социальных причин. Другой подоплеки у него не было. Иконоборцы не знали или не хотели признавать символическую функцию священных образов; многие защитники икон, со своей стороны, использовали их культ либо для своей выгоды, либо для возвышения престижа, укрепления власти и обогащения тех или иных церковных институтов.

Глава XXXIII

МАГОМЕТ И РАСЦВЕТ ИСЛАМА

§259. Аллах, арабский *deus otiosus*

Из всех основателей мировых религий Магомет — единственный, чья биография, в общих чертах, известна¹. Между тем, это отнюдь не означает, что так же хорошо известна его «внутренняя», сокровенная биография. Однако огромную ценность представляют имеющиеся у нас исторические данные о его жизни и религиозном опыте, подготовившем и определившем его пророческое призвание, а также сведения об арабской цивилизации его времени и социо-политических структурах Мекки. Эти сведения не объясняют ни личность Магомета, ни успех его проповеди, но позволяют лучше оценить творческую сторону его Послания. Важно располагать богатой исторической документацией хотя бы об одном из основателей мировых религий — тогда еще полнее будет явлена вся мощь религиозного гения. Иначе говоря, только тогда станет понятно, в какой мере религиозный гений может использовать исторические обстоятельства для торжества своей миссии и, в конечном счете, для того, чтобы круто изменить сам ход истории.

Магомет, родившийся в Мекке предположительно между 567 и 572 гг., принадлежал к могущественному племени курейшитов. В шестилетнем возрасте, оставшись сиротой, он сначала воспитывался дедом, а затем дядей с материнской стороны Абу Талибом". По достижении двадцати пяти лет он пошел в услужение к богатой вдове по имени Хадиджа и совершил несколько караванных путешествий в Сирию. Вскоре, приблизительно в 595 г., несмотря на разницу в возрасте (Хадидже тогда было 40 лет), он женился на своей хозяйке. Брак оказался счастливым; Магомет, после смерти Хадиджи имевший еще девять жен, при ее жизни других женщин в жены не брал. У них было семеро детей; три сына, умершие в младенчестве, и четыре дочери (самая младшая, Фатима, впоследствии выйдет замуж за Али, двоюродного брата Магомета). Заслуживает внимания роль Хадиджи в жизни пророка: именно ее поддержка помогала ему осмыслить свое религиозное призвание.

Недостаточно хорошо известна жизнь Магомета до получения первых откровений (ок. 610 г.). По преданию, им предшествовали длительные перио-

ды «духовного уединения» (*tahannuth*) в пещерах или иных пустынных местах — практика, чуждая арабскому политеизму. Весьма вероятно, что Магомет находился под большим впечатлением от встреч с монахами-христианами или от рассказов об их ночных бдениях, молитвах и медитациях, которые он слышал во время своих путешествий. Двоюродный брат Хадиджи был христианином. Кроме того, и до арабских городов донеслись отголоски ортодоксальной или сектантской проповеди христианства (несторианского или гностического толка), дошли религиозные иудейские идеи и практики. Христиан в Мекке проживало немного, по большей части, это были люди низкого звания и малообразованные (вероятно, эфиопские рабы). Иудеи же в основном проживали в Ясрибе (будущей Медине) и в дальнейшем мы увидим (§ 262), в какой мере пророк рассчитывал на их поддержку.

Правда, в эпоху Магомета влияние иудео-христианства не привело к значительным изменениям в религии Центральной Аравии. Приходя в упадок, она все-таки сохраняла структуры семитического политеизма. Религиозным центром была Мекка (*Makkah*). В птоле-меевском *corpus* [«Альмагест»] (II в. н.э.) она упоминается как *Makoraba* — производное от сабейского *Makuraba*, «святилище». То есть Мекка вначале была церемониальным центром, вокруг которого постепенно возводился город³. В центре освященной территории, *Hima*, находилось святилище *ка А* (букв. «куб»), сооружение под открытым небом, со встроенным в один из его углов знаменитым Черным Камнем — считалось, что он внеземного происхождения. Обход вокруг этого камня составлял в доисламские времена, составляет и сегодня, важный элемент ритуала ежегодного паломничества (хадж) на Арафат, гору, расположенную в нескольких километрах от Мекки. Господином Каабы считался Аллах (букв. «Бог»), тем же тением пользовались арабские христиане и иудеи для обозначения имени Бога. Но Аллах уже давно стал *deus otiosus*, культ которого сводился к установленным приношениям первин (зерна и скота) — ему и различным местным божествам⁴. Среди них наиболее важными были три центрально-аравийские богини: Манат (Судьба), ал-Лат (женская форма имени Аллах) и ал-Узза (Могущественная). Почитаемые за «дочерей Аллаха», они снискали такую популярность, что в начале своей проповеди сам Магомет совершил ошибку (которую в дальнейшем исправил) и отвел им роль предстательниц перед Богом.

В общем, и целом, доисламская религия носила черты сходства с народной религией Палестины VI в. до н.э., как она зафиксирована в документах иудео-арамейской колонии Элефантины в верховьях Нила: вместе с Яхве-Яху почитались Бетэль и Харамбетэль, богиня Арат и некое божество растений⁵. В Мекке служба при святилище, хорошо оплачиваемая и переходящая по наследству от отца к сыну, доверялась выходцам из влиятельных семей. Похоже, что священства, в собственном смысле слова, не существовало. Несмотря на родство со словом *kohen*, означающим у евреев «священнослужитель», арабское *kahin* означало «провидец, прорицатель» — тот, кто, будучи, одержим джинном, получал дар предсказывать будущее, находить потерянные вещи или заблудившихся верблюдов⁶. Среди современников Магомета

лишь так называемые ханифы, поэты и визионеры, были монотеистами, часть из которых находилась под влиянием христианства, хотя эсхатология, характерная для христиан (а впоследствии и для всего ислама), была им столь же чужда, сколь она была, скорее всего, чужда арабам вообще⁷.

Пророческая миссия Магомета началась как следствие экстатических переживаний, послуживших некоей «прелюдией» откровения. В суре 53:1-18 он вспоминает о своем первом, среди прочих, опыте:

«6(6). Обладатель могущества; вот он стал прямо

7(7). На высшем горизонте,

8(8). потом приблизился и спустился

9(9). и был на расстоянии двух луков или ближе,

10(10). и открыл Своему рабу то, что открыл».

Во второй раз Магомет имел экстатический опыт возле дерева (13-18):

«18(18). он действительно видел из знамений своего Господа величайшее» (13-18).

В суре 81:22-23 Магомет возвращается к этому видению:

«22(22). И ваш товарищ не одержимый:

23(23). он ведь видел Его на ясном горизонте»⁸.

Очевидно, что видения сопровождались слуховыми откровениями. Лишь за такими знамениями Коран признает божественное происхождение. Первый мистический опыт Магомета, определивший в дальнейшем пути его пророчества, отражен в преданиях, дошедших до нас благодаря Ибн Исхаку (ум. 767). Когда Магомет спал в пещере, где он ежегодно пребывал в уединении, к нему приблизился ангел Джибрил* ° с раскрытой книгой в руках и приказал: «Читай!». А так как Магомет читать отказался, ангел возложил ему книгу на уста и ноздри и прижал ее так сильно, что Магомет чуть не задохнулся. Когда ангел повторил ему в четвертый раз: «Читай!» — Магомет спросил у него: «Что мне читать?» Тогда ангел ответил:

«1(1). Читай [т.е. «проповедуй»] во имя Господа твоего, который сотворил —

2(2). сотворил человека из сгустка.

3(3). Читай! И Господь твой щедрейший, 4(4). который научил каламом,

5(5). научил человека тому, чего он не знал» (96: 1-5). Магомет стал читать, и ангел отошел от него. «Я проснулся, и это было подобно тому, как если бы в моем сердце уже было вписано нечто». Магомет оставил пещеру и, едва спустясь до середины горы, услышал голос с небес: «О Магомет, ты апостол Аллаха, я же — Джибрил». «Я поднял голову вверх, чтобы увидеть, с кем я говорю, и вот, сидит Джибрил на горизонте в образе человека, поджавшего под себя ноги». Ангел снова повторил то же самое, а Магомет все смотрел на него, не в силах сдвинуться с места. «В какую бы сторону неба я ни посмотрел, я все время видел его перед собой» .

Подлинность этого опыта, кажется, находит подтверждение . Изначальное сопротивление Магомета призыву ангела сходно с сомнением шаманов, а также многих мистиков и пророков — когда дело касается осознания их мис-

сии. Возможно, Коран не упоминает об онирическом видении в пещере, чтобы избежать обвинения пророка в одержимости джинном. Но другие детали Корана подтверждают истинность этой инспирации". «Диктовка» Корана часто сопровождалась сильными судорогами, приступами жара или озноба.

§260. Магомет, «Апостол Господа»

Первые три года Магомет сообщал божественные послания лишь Хадидже и нескольким близким друзьям (двоюродному брату Али, приемному сыну Зайду*³¹ и двум будущим халифам, Осману и Абу Бакру). Через некоторое время ангельские откровения прекратились, и для Магомета наступил период тревоги и уныния. Но новая божественная весть снова возвратила ему веру:

«3(3). Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел (...)

5(5). Ведь даст тебе твой Господь, и ты будешь доволен» (93:3-5).

В результате видения, произошедшего в 612 г. и повелевшего Магомету обнародовать свои откровения, Пророк начинает свое апостольское служение. С самого начала он подчеркивает могущество и милость Бога, создавшего человека «из сгустка крови», (96:1; ср. 80:17-22; 87:1), научившего его Корану и умению «выражать себя», (55:1-4), сотворившего небо, землю, горы, верблюдов. Он славит милость Божию (ссылаясь на собственную жизнь):

«6(6). Разве не нашел Он тебя сиротой— и приютил?» и т.д. (93: 3-8).

Он противопоставляет эфемерный характер любого существования вечности Создателя:

«26(26). Всякий, кто на ней, исчезнет.

27(26). И останется лик твоего Господа со славой и достоинством» (55:26-27).

Поразительно то, что в своих первых проповедях Магомет нигде не упоминает о единственности Бога, за одним лишь исключением:

«51(51). И не устраивайте с Аллахом другого бога: я для вас от Него увещатель явный».

Но, возможно, речь идет о более поздних интерполяциях¹².

Другая тема проповеди — неотвратимость Суда и воскресение мертвых:

«8(8). А когда затрубят в трубу,

9(9). то это — в день тот, день тяжелый,

10(10). для неверных нелегкий» (74:8-10).

Имеются и другие ссылки и аллюзии в более древних сурах, но самое полное описание находится в начале суры позднего происхождения:

«1(1). Когда небо раскололось

(...)

3(3). и когда земля растянулась

4(4). и извергла то, что в ней, и опустела (=тела умерших; ср. 99:2),

6(6). о человек! Ты стремишься к своему Господу устремлением и встретишь Его!

7(7). И кому будет принесена его книга в правую руку,

8(8). тот будет рассчитан расчетом легким
(...)

10(10). А кому будет принесена его книга из-за спины,

11(11). тот будет звать гибель

12(12). и гореть в огне». (84:1-12).

В большинстве сур, надиктованных позже, Магомет разворачивает апокалиптические картины: горы сдвинутся и, расплавившись, станут прахом и пеплом, небесный свод даст трещину, а луна и звезды погаснут и осыплются. Пророк говорит также о космическом пожаре и о реках огня и расплавленной меди, которые накроют людей (55:35).

Когда труба вострубит во второй раз, мертвые восстанут и покинут свои гробницы. Воскресение произойдет в мгновение ока. За обрушившимся небом возникнет окруженный небесным воинством престол Божий, его будут поддерживать восемь ангелов. Людей соберут перед престолом: праведных справа, нечестивых — слева. Начнется Суд — на основе того, что записано о каждом в Книге Деяний. Древние пророки будут призваны свидетельствовать о том, что они проповедовали единобожие и предостерегали своих современников. Неверные будут осуждены на адские муки¹³. Однако Магомет более склонен описывать блаженства, ожидающие правоверных в раю, — блаженства, по большей части, материального свойства: прохладные реки, деревья с гнущимися под тяжестью «плодов обильных» ветвями, мясное на любой вкус, юноши, красота которых подобна «жемчугу хранимому», разносящие изысканные напитки, гурии, девственные и целомудренные, созданные самим Аллахом (56:26-43 и т.д.). Магомет не говорит о «душах» или «духах», страждущих в аду или ликующих в раю. Воскресение во плоти — это, по сути, новое Творение. Поскольку временной интервал между смертью и Судом — это бессознательное состояние, у воскрешенного будет впечатление, что Суд совершается сразу же после его смерти¹⁴.

Провозглашая: «Нет Бога, кроме Аллаха», — Магомет не предполагал создание новой религии. Он лишь стремился «пробудить» своих сограждан, убедить их почитать одного Аллаха, тем более что они уже признали Его создателем неба и земли и гарантом плодородия (ср. 29:61-63); они зывали к Нему в случае потрясений и великих бедствий (29:65; 31:31; 17:69). «И поклялись они Аллахом, величайшей клятвой» (35:42; 16:38). Аллах к тому же был Господином Каабы. В одной из самых древних сур Магомет просит членов собственного племени курейшитов:

«3(3). Пусть же они поклоняются Господу этого дома,

4(4). который накормил их после голода

и обезопасил после страха» (106:3-4).

Однако оппозиция не медлит и заявляет о себе. Для этого много причин и предлогов. Ибн Исхак утверждает, что когда пророк по повелению Аллаха провозгласил истинную веру («ислам», «покорность», «повиновение»), его сограждане не сопротивлялись ей до тех пор, пока он не высказывался против почитаемых ими богов. Предание гласит, что за стихом 20 суры 53 следо-

вали такие стихи о трех богинях ал-Лат, ал-Узза и Манат: «Они богини великие и, конечно, предстательство их желательно». Но позже Магомет осознал, что эти слова были ему внушены Шайтаном¹⁵. Тогда он заменил их следующими словами:

«23(23). Они — только имена, которыми вы сами назвали, — вы и родители ваши. Аллах не посылал с ними никакого знамения».

Этот эпизод поучителен по двум причинам. Прежде всего, он показывает искренность пророка: Магомет признал, что, произнося боговдохновенные слова, он оказался обманутым Сатаной. Затем он обосновывает упразднение двух стихов всемогуществом и абсолютной свободой Бога¹⁶. Действительно, Коран—это единственная Священная Книга, в которой свободно упразднились некоторые пассажи текста Откровения.

Для богатой курейшитской верхушки отказ от «язычества» был равнозначен потере привилегий. Признание Магомета истинным апостолом Бога влекло за собой признание его политического главенства. Более того: откровение, провозглашенное пророком, обрекало их предков-многобожников на вечное пребывание в аду— концепция, неприемлемая в традиционалистском обществе. Для большей части населения главным возражением была «экзистенциальная обыденность» Магомета.

«8(7).Что с этим посланником? Он ест пищу и ходит по рынкам. Если бы был ниспослан к нему ангел, и был бы он вместе с ним проповедником!» (25:8).

Откровения его предавали осмеянию, считали вымыслом самого Магомета или внушением джиннов. Особую иронию и сарказм вызывало возвешение конца света, и воскресения во плоти. Тем более что время шло, а эсхатологическая катастрофа явно запаздывала¹⁷.

Ему часто бросали упрек в отсутствии чудес.

«92(90).Не поверим мы тебе, пока ты не изведешь нам из земли источника,

93(91). или будет у тебя сад с пальмами и виноградом, и ты проведешь между ними каналы

94(92).(…) или придешь с Аллахом и ангелами перед нами,

95(93).(…) или ты поднимешься на небо. Но не уверуем мы и в твое поднятие, пока ты не спустишь нам Книгу, которую мы читаем» (17:90-93).

§261. Экстатическое путешествие на небо и Священная Книга

Итак, от Магомета требовалось в доказательство подлинности его пророческого призвания подняться на небо и принести Священную Книгу. Иначе говоря, Магомет должен был соответствовать примеру Моисея, Даниила, Еноха, Мани и прочих Посланников, которые, вознесясь в небеса, встретили Бога и получили из его собственных рук Книгу, содержащую божественное откровение. Этот сценарий был типичен как для нормативного иудаизма и для иудейской апокалиптики, так и для самаритян, гностиков и мандеев. Его истоки, связанные с царской идеологией, восходят к легендарному месопотамскому царю

Эммендураки¹⁸.

Отпор неверующим пророк дает постоянно, по мере того как отрабатываются обвинения неверных. Как большинство своих предшественников, пророков и апостолов, и как некоторые из его соперников, Магомет считает и провозглашает себя апостолом (=посланником, *rasul*) Бога¹⁹: он доносит до своих сограждан божественное откровение. Коран — это «195(195). откровение на языке арабском, ясном»(26:193); таким образом, оно совершенно понятно жителям Мекки; и если они упорствуют в своем неверии, то это происходит в результате ослепления светом божественных знамений (23:68), из-за «превознесения», гордыни или беспечности (27:14; 33:68 и т.д.). Впрочем, Магомет прекрасно понимает, что через такие же испытания прошли посланные Богом прежде него пророки: Авраам, Моисей, Ной, Давид, Иоанн Креститель, Иисус (21:66 и ел., 76 и ел.).

Вознесение на небо (*мирадж*) также является вызовом для неверных.

«1(1). Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений». (17:1).

Предание относит ночное путешествие к 617 или 619 гг.; оседлав крылатую кобылу аль-Бурак, Магомет посещает земной Иерусалим, а затем возносится на небо. Рассказ об этом экстатическом путешествии засвидетельствован во многих источниках. Сценарии его не всегда совпадают. По одним версиям, пророк на своей крылатой лошади созерцает ад и рай и приближается к престолу Аллаха. Путешествие длилось мгновение: из кувшина, опрокинутого Магометом, когда он пустился в путешествие, не успело вытечь содержимое, как он уже вернулся в свой покой. Другое предание говорит о лестнице, по которой Магомет, увлекаемый ангелом Джабрилом, поднимается до небесных врат. Он предстает перед Аллахом и узнает непосредственно из Его уст о том, что был избран прежде всех прочих пророков и что он, Магомет, является Его «другом». Аллах доверяет ему Коран и некоторые эзотерические знания, о которых Магомет не должен сообщать правоверным²⁰.

В позднейшей мусульманской мистике и богословии это экстатическое путешествие займет центральное место. Оно демонстрирует особое качество гения Магомета и ислама, что важно отметить уже сейчас, а именно: волю усваивать и претворять в новом религиозном синтезе традиционные практики, идеи и мифо-ритуальные сценарии. Мы увидим ниже, как исламская традиция переосмыслила древнюю тему «Священной Книги», получаемой посланником во время путешествия на небо. Увидим результаты столкновений с иудаизмом и другими религиозными традициями, включая даже традицию «языческую», существующую со столь же незапамятных времен, что и традиция Каабы.

§262. «Эмиграция» в Медину

Положение Магомета и его приверженцев постоянно ухудшается. Власти Мекки решают лишить их прав, которые они имели как члены своих племен.

А ведь принадлежность к определенному племени была для араба единственной защитой. Магомета взял под защиту его дядя Абу Талиб, хотя он никогда не принимал ислам. Но после смерти Абу Талиба его брат, Абу Лахаб, сумел поразить Магомета в правах. Проблема, возникшая в результате все более жестокого противостояния ему курейшитов, разрешилась в богословском аспекте: то была воля Аллаха. Слепая приверженность многобожию была изначально предрешена Аллахом (ср. 16:39; 10:75; 6:39). Таким образом, разрыв с неверными был неизбежен:

«2(2). Я не стану поклоняться тому, чему вы будете поклоняться, 3(3). И вы не поклоняйтесь тому, чему я буду поклоняться» (109:1-2).

Ок. 615 г., желая укрыть своих приверженцев от преследований, но и боясь раскола²¹, Магомет содействовал переезду группы из 70-80 мусульман в христианскую страну, Абиссинию. Пророк, который вначале считал, что он был послан лишь для обращения курейшитов идет теперь к кочевникам и жителям городов-оазисов, Таифа и Ясри-ба. У кочевников и бедуинов Таифа он успеха не имел, но контакты с Ясрибом (будущей Мединой) были обнадеживающими. Магомет выбирает местом добровольного изгнания Ясриб, где традиционная религия не принижалась экономическими и политическими интересами и где проживало много иудеев, а стало быть, монотеистов. Кроме того, этот город-оазис был истощен длительной междоусобной войной. Некоторые племена посчитали, что пророк, чей авторитет основывался не на голосе крови, а на вере, сможет абстрагироваться от племенных связей и взять на себя роль третейского судьи. К тому же одно из двух главных племен в большинстве своем уже было убеждено, что Бог направил Магомета с посланием ко всем арабам, и обратилось в ислам.

В 622 г., по случаю паломничества в Мекку, делегация из Ясри-ба — семьдесят пять мужчин и две женщины — тайно встречается с пророком и торжественно клянется сражаться за него. Правоверные начинают покидать Мекку и небольшими группами направляться в Ясриб. Переход через пустыню (более 300 км) длится девять дней. Магомет в сопровождении своего тестя Абу Бакра уходит одним из последних. 24 сентября они прибывают в Кубу, деревушку в окрестностях Медины. «Эмиграция», *хиджра*, завершилась успешно. Вскоре пророк вошел в Медину и предоставил своей верблюдице выбрать место для будущего жилья. Дом, служивший правоверным также и местом собраний для совместных молитв, был построен лишь через год, так как сначала надлежало построить жилье для жен пророка.

Религиозная и политическая деятельность Магомета в Медине значительно отличается от той, что была в Мекке. Это проявляется в сурах, «продиктованных» после хиджры: они в основном относятся к организации общины правоверных, *уммы*²², и ее социальным и религиозным институциям. Богословская структура ислама была уже выстроена ко времени отъезда пророка из Мекки, но именно в Медине он уточнил правила культовой практики (молитвы, посты, подаяние, паломничество). С самого начала Магомет проявил выдающийся политический ум. Он осуществил объединение прибывших из Мекки мусульман-«эмигрантов» с новообращенными из Медины, «помощниками» - ,

провозгласив себя самого их единственным главой. Таким образом, было упразднено племенное «верноподданство». Теперь существовала лишь одна мусульманская община, организованная по теократическому принципу. В «Конституции Медины», очевидно, составленной в 623 г., Магомет заявляет, что «эмшранты» и «помощники» (т.е. вся умма) образуют единый народ, отличный от всех остальных; кроме того, он определяет права и обязанности для других кланов и для трех иудейских племен. Не все жители Медины, естественно, были довольны начинаниями Магомета; но по мере возрастания его военных успехов возрастал и его политический престиж. Однако успех его решений обеспечивали, главным образом, новые откровения, сообщенные ему ангелом²³.

В Медине Магомета более всего разочаровала реакция трех иудейских племен. Накануне эмиграции пророк в соответствии с иудейской практикой избрал Иерусалим как сторону для направления молитв, *quiblah*; обосновавшись в Медине, он заимствовал и другие иудейские ритуалы. Суры, «продиктованные» в первые годы хиджры, свидетельствуют о его усилиях по обращению иудеев. «22(19). О, обладатели писания! Пришел к вам Наш посланник, разъясняя вам, во время перерыва между посланниками, чтобы вы не сказали: "Не приходил к нам ни благовеститель, ни увещатель"» (5:19). Магомет позволил бы иудеям сохранить их традиционные ритуалы, если бы они признали его пророком²⁴. Но иудеи настроены все более враждебно. Они обнаруживают в Коране ошибки, доказывающие, что Магомет не знает Ветхого Завета.

Разрыв произошел 11 февраля 624 г., когда пророк получил новое откровение, предписывающее мусульманам обращаться во время молитвы теперь не в сторону Иерусалима, а к Мекке (2:136). Положившись на свою гениальную интуицию, Магомет провозгласил, что Кааба была сооружена Авраамом [Ибрахимом] и сыном его Исмаилом (2:127). Но из-за грехов праотцев это святилище теперь находится в руках идолопоклонников. Отныне «арабский мир обладает своим Храмом, куда более древним, чем Иерусалимский Храм, у этого мира свое единобожие— ханифизм... При помощи такой уловки ислам, в какой-то момент отпавший от своих корней, вновь возвращается к ним навсегда»²⁵. Это решение имело серьезные религиозные и политические последствия: с одной стороны, было обеспечено будущее арабскому единству; с другой — новые соображения по поводу Каабы²⁶ завершатся богословием Храма под знаком самого древнего, т.е.

«подлинною»), монотеизма. Пока же Магомет отходит и от иудаизма, и от христианства: обе эти «религии Книги» не сумели сохранить первозданную чистоту. Вот почему Бог отправил к людям своего последнего вестника, а исламу предназначено наследовать христианству, как оно наследовало иудаизму.

§263. От изгнания к победе

Чтобы выжить, Магомет и «эмигранты» были вынуждены совершать набег на караваны жителей Мекки. Впервые они одержали победу при Баре в марте 624 г. (ср. 3:123), потеряв 14 человек. Идолопоклонники потеряли 70 убитых.

ми и 40 пленными. Магомет раздал поровну своим бойцам значительную военную добычу плюс выкуп за пленных. через месяц пророк вынудил одно из иудейских племен покинуть Медну, бросив дома и добро. На следующий год мусульмане потерпели поражение при Ухуде в битве с войском из Мекки, насчитывающем 100 человек; сам Магомет был ранен. Но решающим событием этой религиозной «герильи» стала «Битва у рва», названная так потому, то на подъездных путях к городу-оазису, по совету одного перса, был выкопан ров. По преданию, 4000 жителей Мекки напрасно осаждали в течение двух недель Медину; смерч рассеял их ряды. Во время осады Магомет заметил подозрительное поведение некоторых псевдообращенных и курайзы, последнего иудейского племени, оставшегося в Медине. После победы он обвинил иудеев в измене и отдал приказ устроить резню.

В апреле 628 г. новое откровение (48:27) стало для Магомета залогом того, что правоверные могут совершить хадж к Каабе. Несмотря на колебания в своем стане, караван правоверных подошел к священному горцу. Им не удалось войти в Мекку, но пророк превратил это полупоражение в победу: он потребовал от верующих поклясться в абсолютной верности ему (48:10) как наместнику Аллаха. Магомету эта клятва была необходима, так как вскоре он заключил с жителями Мекки перемирие, унижительное на первый взгляд, но позволившее ему на следующий год совершить хадж. И еще — курейшиты пообещали мусульманам десятилетнее перемирие.

Так в 629 г. пророк в сопровождении 2000 верных вошел в город, временно усиленный многобожниками, и совершил ритуал хаджа. Победа ислам; представлялась неизбежной; ко всему прочему, в ислам начинают обращаться многие бедуинские племена и даже представители курсейшитской верхушки. В том же году Магомет послал войско в Муту, на границу с Византийской империей; провал кампании не умалил ее престижа. Мута указывала главное направление, в котором должна была распространяться проповедь ислама; это хорошо усвоили последователи Магомета.

По преданию, в январе 630 г. под предлогом того, что мекканцы выступили на стороне вражеского племени, пророк нарушает перемирие и с войском в 10 000 человек без боя занимает город. Идолы Каабы повержены, святилище очищено, и все привилегии многобожников отменены. Став в один день хозяином священного города, Магомет явил пример терпимости; за исключением шести своих самых ярых врагов, которые были казнены, он запретил своим приверженцам мстить местным жителям. Ведомый незаурядным политическим чутьем, Магомет не сделал Мекку столицей своего теократического государства; после хаджа он вернулся в Медину.

В следующем, 631 г., пророк лично не совершает хаджа, но в качестве своего представителя посылает в Мекку Абу Бакра. По этому случаю и ссылаясь на новое откровение, Магомет объявляет многобожию тотальную войну.

«3(3). (...) Аллах отрекается от многобожников и Его посланник..)

5(5). А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете (...) Если они обратились и выполняли молитву и давали

очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах — прощающий, милосердный!

6(6). А если кто-нибудь из многобожников просил у тебя убежища, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха. Потом доставь его в безопасное для него место. Это — потому, что они — люди, которые не знают» (9:3-6)²⁷.

Словно побуждаемый предчувствием, Магомет в феврале-марте 632 г. отправляется в Мекку — в свой последний хадж. И перед тем дает предписания по ритуалам хаджа, которым следуют и в наши дни. Ангел диктует ему слова Аллаха:

«5. Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом, как религией» (5:5). По преданию, в конце этого «Прощального хаджа» Магомет воскликнул: «Господи, хорошо ли я выполнил назначенное мне?» И толпа ответствовала: «Да, ты хорошо это выполнил!».

Вернувшись в Медину в последние дни мая 632 г., Магомет заболел; умер он 8 июня на руках своей любимой жены Айши. Для всех это было огромным потрясением. Некоторые даже отказывались принять смерть пророка; они считали, что Магомет, как Иисус, вознесся на небо. Его тело было погребено не на кладбище, а в одной из комнат в доме Айши, где и сегодня стоит надгробие, не менее священное для мусульман, чем Кааба. Абу Бакр, избранный халифом, т.е. «преемником» пророка, сказал правоверным: «Если кто-то почитает Магомета, пусть знает — Магомет умер; если же кто-то почитает Аллаха, то Магомет жив и не умирает».

§264. Послание Корана

Ни история религий, ни всемирная история не знают примера, сопоставимого с предприятием Магомета. Завоевание Мекки и основание теократического государства доказывают, что политический гений пророка не уступал его религиозному гению. Правда, и обстоятельства — прежде всего междоусобицы в правящих кругах Мекки — были ему на руку. Однако обстоятельствами нельзя объяснить ни богословие Магомета, ни успех его проповеди, ни непреходящий характер его творения: ислама и мусульманской

Несомненно, пророк был знаком, прямо или косвенно, с некоторыми концепциями и практиками иудейской и христианской религий. Сведения о христианстве он имел, скорее всего, приблизительные. Он говорит об Иисусе и Марии, но уточняет, что они не обладают божественной природой (5:16-20), так как оба были «сотворены» (3:59). Многократно упоминает он детство Иисуса, его чудеса и его апостолов («Помощников»). Вразрез с воззрениями иудеев и соглашаясь с гностиками и докетами, Магомет отрицает распятие и смерть Иисуса²⁸. Не признает он и его роль Икупителя, Благоую Весть Нового завета, христианские таинства и мистику. Пророк говорит о христианской триаде: Бог—Иисус—Мария; очевидно, его осведомители были знакомы с монофизитской церковью Абиссинии, в которой Богоматери оказывали особое почитание²⁹. С другой стороны, стоит признать и некоторое влияние не-

сторианства; например, его веры в то, что смерть полностью лишает душу сознания, а мученики веры тотчас же оказываются в раю. Концепция ряда последовательных нисхождений Откровения также разделялась многими иудео-христианскими гностическими сектами.

Однако внешними влияниями не объяснить ни призвание Магомета, ни строй его проповеди. Провозглашая неотвратимость Суда и напоминая о том, что перед Богом человек предстанет один, Магомет показал религиозную тщету племенных связей. Но он сплотил людей в новой религиозной общине — умме. Так он создал арабскую нацию, позволив при этом мусульманской экспансии расширить общину верных за пределы этнических и расовых границ. Энергия, растрачиваемая в межплеменных столкновениях, отныне была направлена вовне, на борьбу с язычниками, борьбу во имя Аллаха и ради полной победы единобожия. Однако в борьбе с кочевниками и, главным образом, с жителями Мекки Магомет одержал победу не столько силой оружия, сколько при помощи хитроумных переговоров, тем самым явив назидание своим преемникам, халифам.

И, наконец, даровав своим соотечественникам Коран, он поставил их на ступень, сравнимую с уровнем двух других «народов Книги», и облагородил арабский язык, сделав его языком богословия и литургии в надежде, что он станет языком экуменической культуры.

С точки зрения религиозной морфологии, послание Магомета, по крайней мере, так, как оно изложено в Коране, представляет собой самый чистый образец абсолютного монотеизма. Аллах есть Бог, единый Бог; он абсолютно свободен, всеведущ и всемогущ; он — создатель земли и неба, и «1(1). Он увеличивает в творении, что Ему угодно» (35:1). «159(164). Поистине, в творении небес и земли, в смене ночи и дня, в корабле, который плывет по морю (...)» (2:164).

Иными словами, Аллах управляет не только космическими ритмами, но и делами человеческими. Однако все его деяния своенравны и, в конечном счете, произвольны, так как зависят только от его решения. Аллах волен противоречить себе — стоит вспомнить, например, упразднение нескольких сур (§260).

Человек слаб не вследствие первородного греха, но потому, что он — лишь творение; теперь он находится в мире, которому вернули сакральность — через откровение, сообщенное Богом своему последнему пророку. *Любое действие* — физиологическое, психическое, социальное, историческое — уже в силу того, что оно совершается по воле Божьей, находится под Его «юрисдикцией». *Ничто* несвободно в мире, кроме Бога. Но Аллах милостив, и пророк Его открыл веру более простую, чем две предыдущие монотеистические религии. Ислам не представляет собой церковь, и у него нет священства. Служение Богу может совершаться в любом месте, не обязательно в святилище³⁰. Религиозная жизнь регламентируется институциями, представляющими собой в то же время и юридические нормы, а именно, пятью «Столпами Веры». Самый важный из «Столпов» — *салаат*, богослужение, или молитвенный канон, содержащий ежедневное пятикратное простираение ниц;

второй — это *закат*, узаконенное подаяние; третий — *саум*, пост с рассвета до сумерек в течение всего месяца рамадан; четвертый — *хадж*, паломничество; пятый — *шахада*, «исповедание веры», т.е. повторение формулы: «нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет пророк его»³¹.

Основываясь на представлении о погрешимости человека, Коран не требует ни аскезы, ни монашества:

«29(31). О, сыны Адама! Берите свои украшения у каждой мечети; ешьте и пейте, но не излишествуйте» (7:29).

Словом, Коран обращается не к святым и совершенным, но ко всем людям. Магомет ограничивает число законных жен четырьмя (4:3), не уточняя количества рабынь и наложниц³². Социальные различия принимаются, однако все правоверные равны как члены уммы. Рабство не отменяется, но положение рабов, по сравнению с Римской империей, лучше.

«Политика» Магомета имеет ветхозаветную окраску. Она прямо или косвенно инспирирована Аллахом. Всемирная история есть непрекращающееся богоявление, даже победы неверных происходят по воле Божьей. Посему, чтобы обратить мир в единобожие, необходима тотальная и перманентная война. В любом случае, война лучше вероотступничества и анархии.

На первый взгляд кажется, что хадж к Каабе, почитаемой за Дом Аллаха, и совершаемые там ритуалы противоречат абсолютному монотеизму, который проповедовал Магомет. Но выше (§262) мы уже показали, что пророк стремился интегрировать ислам в авраамическую традицию. Наряду с другими символами и сценариями, наличествующими в Коране — Священной Книгой, вознесением Магомета на небо, ролью ангела Джibriла и т.д., — хадж будет постоянно переоцениваться, и перетолковываться в последующих богословии и мистике. Не следует терять из вида и устное предание, дошедшее до нас в *хадисах* («изречениях» пророка) — оно тоже «узаконит» многочисленные толкования и богословские спекуляции. Аллах всегда будет сохранять положение Бога единого и абсолютного, а Магомет всегда будет Его пророком. Но так же, как христианство и иудаизм, ислам, в конечном итоге, примет факт существования определенного количества заступников и предстателей.

§265. Прорыв ислама в Средиземноморье и на Ближний Восток

Как и в случае с религией евреев или римлян, для ислама, особенно в его начальной фазе, исторические события суть эпизоды священной истории. Это — показательные военные успехи в эпоху первых халифов, обеспечившие исламу сначала выживание, а затем и победу. Смерть пророка вызвала кризис, который мог бы стать фатальным для новой религии. Согласно преданию, принятому, в конце концов, большинством мусульман, Магомет не назначил себе преемника. Абу Бакр, отец его любимой супруги Айши, был избран халифом перед самым погребением пророка. С другой стороны, было известно о расположении Магомета к Али, мужу его дочери Фатимы и отцу

его двух внуков, Хасана и Хусейна; таким образом, кажется возможным, что Магомет выбрал своим преемником Али. Но чтобы спасти целостность уммы, Али и его сторонники приняли избрание халифом Абу Бакра; тем более что Абу Бакр был уже пожилым человеком, и Али не сомневался, что очень скоро он займет его место. В тот момент важнее всего было избежать кризиса, могущего стать для ислама роковым. Уже начали отделяться племена кочевников-бедуинов, однако, предприняв против них военные походы, Абу Бакр добился их подчинения. Сразу же после этого халиф совершил набег на богатую Сирию, находившуюся под сюзеренитетом Византии.

Абу Бакр умер через два года, в 634 г., но назначил преемником Омара, одного из своих военачальников. При халифате этого великого стратега (634-644) победы мусульман нарастали в головокружительном темпе. Разбитые в битве при Ярмук, византийцы в 636 г. покидают Сирию. В 637 г. пала Антиохия, и в том же году распалась Сасанидская империя. В 642 г. был завоеван Египет, а в 694 г. — Карфаген. К концу VII в. ислам господствует в Северной Африке, Сирии и Палестине, Малой Азии, Месопотамии и Ираке. Сопротивляется лишь Византия, но и ее территория значительно сократилась³³.

Между тем, несмотря на эти беспрецедентные успехи, единство уммы было сильно подорвано. Омар, получив смертельное ранение от раба-перса, едва успел назначить для избрания своего преемника шесть помощников пророка. Проиgnорировав Али и его сторонников (шила Али, букв. «партия Али», отсюда — шиизм), эти шестеро избирают другого зятя пророка, Османа (644-656). Принадлежащий к аристократическому роду Омейя, давним врагам Магомета, Осман распределил ключевые посты Империи среди знатных граждан Мекки. После того, как Осман был убит бедуинами из египетских и иранских гарнизонов, жители Медины провозгласили халифом Али. Для шиитов, не признающих никаких «преемников» вне семьи пророка, Али стал первым истинным халифом.

Однако Айша и большая часть важных мекканских сановников обвинили Али в соучастии в убийстве Османа. Обе партии столкнулись в битве, известной под названием «Верблюжьей», так как она происходила вокруг верблюдицы Айши. Али учредил свою столицу в одном из городков-гарнизонов, в Ираке, но его халифат был опротестован правителем Сирии Муавией, шурином пророка и двоюродным братом Османа. Во время битвы, видя, что проигрывают, солдаты Муавии подняли Коран на острия своих копий. Али принимает «суд Книги», но, будучи плохо защищен своим представителем, вынужден отказаться от своих притязаний. За это, не простив такое проявление слабости, его покинула часть его сторонников, известных с тех пор под именем хариджитов, раскольников. Али был убит в 661 г., и оставшиеся у него немногочисленные сторонники провозгласили халифом его старшего сына Хасана. Муавия, которого сирийцы уже избрали халифом в Иерусалиме, сумел убедить Хасана отречься от власти в свою

Муавия был способным военачальником и хитрым политиком. Он реорганизовал Империю и основал первую династию халифов, Омейядов (661-750 гг.). Однако последний шанс объединения уммы был упущен, когда Ху-

сейн, второй сын Али, вместе со всеми своими домочадцами был убит в 680 г. в Кербеле. Эту мученическую смерть шииты не простили, и на протяжении многих веков она вызывала волнения, жестоко подавляемые правящими халифами. Лишь с X в. шиитские общины получили разрешение совершать в течение первых десяти дней месяца мухаррама публичные церемонии³⁴ в поминовение трагической гибели имама Хусейна.

Так через 30 лет после смерти пророка умма оказалась разделенной на три части; большинство правоверных мусульман — сунниты, т.е. приверженцы *сунны* («обычая», «традиции»), подчиняющиеся правящему халифу; затем шииты, верные потомкам первого «истинного» халифа, Али; и хариджиты (раскольники), считавшие, что только Община обладает правом избрать своего главу, а в случае, если он повинен в тяжких грехах, низложить его, — в таком состоянии мусульманская община остается и по сей день. Как мы увидим (ср. гл. XXXV), каждая из этих партий в той или иной степени внесла свой вклад в развитие мусульманского богословия, мистики и религиозных институций.

Что же касается истории Империи, основанной первыми халифами, то достаточно перечислить наиболее важные события. Военная экспансия продолжается вплоть до 715 г., когда тюрки вынуждают арабскую армию покинуть пределы Окса. В 717 г. второй морской поход против Византии провалился и привел к большим потерям. В 733 г. Карл Мартелл, король франков, разбивает арабов под Туром и заставляет их отступить за Пиренеи^{*33}. Это был конец военного превосходства арабской империи. Будущие завоевания ислама станут делом мусульман иного этнического корня.

Сам ислам начинает модифицировать некоторые из своих первоначальных структур. Постепенно обращение неверных перестает быть целью священных войн, как ее определил Магомет. Арабские армии предпочитают подчинять себе многобожников, не обращая их в ислам, чтобы взимать с них тяжелую подать. Более того, новообращенные не пользовались равными с мусульманами правами. Начиная с 715 г. постепенно усиливается напряжение между арабами и другими народами, обращенными в ислам. Последние готовы поддержать любое выступление, которое уравнило бы их в правах с арабами. После многолетних вооруженных конфликтов и беспорядков династия Омейядов была сокрушена, в 750 г. ее место занял другой могущественный мекканский род, Аббасиды. Новый халиф одержал победу в большой степени благодаря помощи шиитов. Однако положение приверженцев Али не изменилось, и аль-Мансур, второй аббасидский халиф (754-775), утопил шиитское восстание в крови. При Аббасидах же, напротив, различие между арабами и новообращенными окончательно исчезло.

Первые четыре халифа сохранили Медину местом своей резиденции. Однако Муавия сделал столицей империи Дамаск. Отныне на протяжении всего правления династии Омейядов усиливаются эллинистические, персидские и христианские влияния. Они особенно заметны в светских и культовых архитектурных сооружениях. Первые большие мечети Сирии заимствуют купола у христианских церквей³⁵. Дворцы, виллы, сады, стенные росписи и мозаика

следуют образцам эллинистического Ближнего Востока³⁶.

Аббасиды продолжают и развивают процесс ассимиляции культурного наследия Востока и Средиземноморья. Ислам создает и организует урбанистическую культуру, основанную на бюрократии и торговле. Халифы отказываются от своих религиозных обязанностей; они живут, удалившись в свои дворцы, переложив на улемов, богословов и знатоков канонического права, заботу о разрешении повседневных проблем правоверных. Строительство в 762 г. новой столицы, Багдада, знаменует конец ислама, отмеченного арабским превосходством. Город, построенный в форме круга, разделенного крестом, — это *imago mundi*, центр Империи: четверо ворот представляют собой четыре стороны света. Планета Юпитер, приносящая удачу, главенствует при «рождении» Багдада, поскольку строительные работы начались в определенный день, вычисленный персидским астрологом³⁷. Аль-Мансур и его последователи воцарились в нем с пышностью, достойной Сасанидских царей. Аббасиды опираются, главным образом, на бюрократию, в большинстве своем, выходцев из Персии, и на имперскую армию, рекрутированную из иранской аристократии. Иранцы, в массовом порядке обращенные в ислам, возвращаются к сасанидским образцам политики, управления и этикета. В архитектуре преобладает византийский и сасанидский стиль.

Это была также эпоха переводов, вернее, переложения с сирийского произведений греческих философов, медиков и алхимиков. При Гарун-аль-Рашиде (788-809) и его преемниках культура Средиземноморья периода поздней античности переживает свой первый ренессанс — арабского образца; она дополняет, хотя и не без сопротивления, поддерживаемый Аббасидами процесс ассимиляции иранских ценностей³⁸. В дальнейшем мы увидим (гл. XXXV), как скажутся последствия этих открытий и столкновений на развитии мусульманской духовности.

Глава XXXIV

ЗАПАДНОЕ КАТОЛИЧЕСТВО ОТ КАРЛА ВЕЛИКОГО ДО ИОАХИМА ФЛОРСКОГО

§266. Христианство в период раннего средневековья

В 474 г. последний римский император Запада Ромул Августул был низложен предводителем варваров Одоакром. Долгое время историки условно считали 474 г. рубежом между античностью и средневековьем. Однако в посмертном (1937 г.) издании книги Анри Пиренна «Магомет и Карл Великий» этот вопрос был поставлен под совершенно другим углом. Знаменитый бельгийский историк привлекает внимание к нескольким показательным явлениям. Например, к тому, что имперские социальные структуры продолжают свое существование на протяжении еще двух последующих веков. Более того, варварские короли VI и VII вв. пользуются римскими принципами управления и сохраняют звания и титулы, унаследованные от времен империи. К тому же не прекращаются торговые отношения с Византией и Азией. По мнению Пиренна, разрыв между Западом и Востоком произошел в VIII в., и причиной ему послужило мусульманское нашествие. Изолированный от культурных центров Средиземноморья, разоряемый постоянными набегами и внутренними распрями, Запад погружается в пучину «варварства». Из руин восстанет новое общество, которое будет основано на сельскохозяйственной автономии и примет форму феодализма. Упорядочить этот новый мир, мир средневековья, удастся Карлу Великому.

Гипотеза Пиренна породила долгие споры¹, и в наши дни принята лишь частично. Однако она заставила ученых пересмотреть и переосмыслить сложный исторический процесс, приведший к становлению средневековья на Западе. Пиренн не принял во внимание глубинных изменений, внесенных в западную цивилизацию христианством, хотя, как показал У.К. Барк, историю Западной Европы между 300 и 600 гг. сформировало именно распространение христианства, наложившееся на череду шатаний в обществе: постепенный развал на местах римской экономики и системы управления, смуту — следствие бесчисленных набегов — и развивающийся переход на натуральное хозяйство. В самом деле, если бы Запад не был разобщен, беден и плохо управляем, влияние церкви не смогло бы стать столь всеобъемлющим.

У истоков своего существования средневековое общество было содружеством первопроходцев. Моделью такого общества, в некотором роде, послужило устройство бенедиктинских монастырей. Основатель западного монашества святой Бенедикт (ок. 480-540) организовал целую сеть небольших общин, эко-

номически полностью самостоятельных, благодаря чему разорение одного или нескольких монастырей не влекло за собой уничтожения самого института. Нашествие варваров-кочевников и последующие набеги викингов оставили европейские города в руинах и, таким образом, разрушили последние очаги культуры. Остатки классического культурного наследия сохранялись лишь в монастырях³. Однако далеко не все монахи имели возможность посвящать свое время научным студиям. Их главными обязанностями оставались проповедь христианства и помощь бедным и обездоленным. Но они занимались еще и строительством, врачеванием, обработкой металлов и, в особенности, земледелием. Именно монахи значительно усовершенствовали сельскохозяйственные орудия и способы возделывания земли.

Сеть таких экономически независимых монастырей сравнивали с феодальной системой собственности, при которой сеньор раздавал земельные наделы своим вассалам либо в вознаграждение, либо ввиду будущих заслуг на военной службе. Из этих двух «семян», способных выжить в период исторических катаклизмов, и выросло основание для нового общества и новой культуры. Карл Мартелл секуляризовал множество церковных угодий для раздачи своим войнам — это был единственный способ создать сильную и преданную армию; в то время ни у одного суверена не было достаточно средств для экипировки своего войска.

Как мы увидим ниже, в разделе о рыцарстве (§267), феодальная система и ее идеология имеют германское происхождение⁶. Именно благодаря феодальному строю Запад смог выстоять в период нескончаемых бедствий, которые потрясали его с начала V в. В 800 г., в Риме, Карл Великий был коронован папой как император Священной Римской Империи; еще за полвека до того о таком никто и помыслить не мог. Однако при напряженности, что существовала между императорами и папами, при завистливости некоторых королей и принцев влияние и престиж империи в последующие века оказались непрочными и ограниченными. В наши намерения не входит изложение политической и военной истории периода раннего средневековья. Тем не менее, важно отметить уже сейчас, что все институты того времени: феодализм, рыцарство, империя, — выросли из новых религиозных концепций, неизвестных или, во всяком случае, не получивших развития в византийском мире.

Принимая во внимание сжатость нашего труда, мы вынуждены умолчать об инновациях, коснувшихся богослужения и церковных таинств⁷, а также о религиозном аспекте так называемого «Каролингского возрождения» IX в.⁸. Тем не менее, необходимо упомянуть, что с этого времени и на протяжении пяти последующих веков западная церковь будет переживать попеременно периоды реформирования и упадка, триумфа и уничтожения, творческого подъема и стагнации, открытости и нетерпимости. Приведем всего один пример: после «Каролингского возрождения», в X — перв. пол. XI в., религиозная жизнь приходит в упадок. Однако избранный папой в 1073 г. Григорий VII начинает так называемую «григорианскую реформу», в результате которой для церкви вновь наступает эпоха величия и процветания. К со-

жалению, нескольких штрихов недостаточно для показа глубинных причин такого чередования. Поэтому отметим лишь, что периоды подъема, так же, как и упадка, тесно связаны, с одной стороны, с приверженностью апостольской традиции, с другой — с эсхатологическими упованиями и томлением по временам более глубокого, подлинного опыта христианской жизни.

Христианство изначально развивалось под знаком грядущего апокалипсиса. За исключением блаженного Августина, практически все христианские богословы и мистики рассуждали о конце света и вычисляли дату его наступления. Легенды об Антихристе и «Императоре последних времен» увлекали как простых мирян, так и клириков. Накануне второго тысячелетия старый сценарий «конца света» казался как нельзя более ко времени^{*34}. К обычным эсхатологическим ужасам прибавляются всевозможные бедствия: эпидемии, голод, зловещие предзнаменования (затмения, кометы и т.д.)⁹. Повсюду подозревается присутствие дьявола. Христиане считают происходящее карой Божьей за свои грехи. Единственной защитой служит покаяние, за помощью прибегают к святым угодникам и мощам. Кающиеся налагают на себя те же епитимьи, что и умирающие¹⁰. С другой стороны, епископы и аббаты стремятся объединить народ вокруг святынь «ради установления мира и укрепления святой веры», как пишет монах Рауль Глабер. Рыцари клянутся на мощах «никогда не разрушать храма... не нападать на клирика или монаха... не отбирать ни вола, ни коровы, ни свиньи, ни овцы... не обижать ни крестьянина, ни крестьянку...» и т.д.¹¹. «Божьим перемирием» предписывалось временное прекращение военных действий во время больших религиозных праздников.

Групповые паломничества — в Иерусалим, Рим и к святому Иакову в Компостеллу — становятся необычайно популярными. Рауль Глабер толкует «святое путешествие» в Иерусалим как приготовление к смерти и обетование спасения; умножение паломников предвещает якобы приход Антихриста и приближение «конца сего мира»¹².

Однако по прошествии 1033 г., тысячного со времени Страстей Господних, христианский мир почувствовал, что епитимьи и молитвы достигли своей цели. Рауль Глабер перечисляет знаки Божьего благоволения: «небо заулыбалось, прояснясь и оживляясь ласковыми ветрами... Вся земная поверхность покрылась нежной зеленью, а множество плодов прогнало прочь неурожай и голод... Бессчетные больные обрели исцеление у мощей святых... Видевшие это простирали руки к небу, восклицая в один голос: "Мир! Мир! Мир!"¹³. В то же время предпринимаются усилия для обновления церкви, особенно активно действует бенедиктинский монастырь Клуни. Повсюду на Западе восстанавливают храмы и базилики, обзаводятся мощами святых. Учащаются миссионерские походы на север и восток. Но еще более примечательны изменения, которые, частично под влиянием народной веры, были осуществлены в практической жизни церкви. Совершение евхаристии приобретает исключительное значение. Теперь всех монахов побуждают к принятию сана ради участия в «таинстве пресуществления тела и крови Христовых» и приращения «в мире видимом части священного»¹⁴. Возрастает почи-

тание креста Господня, ибо в кресте видят главный знак человеческой природы Христа. Столь восторженное прославление «Бога воплотившегося»¹⁵ вскоре дополнится почитанием Святой Девы.

Комплекс религиозных идей, образовавшийся на почве страхов и чаяний, связанных с тысячным годом, в некотором роде предвосхищает потрясения и богословские искания пяти последующих веков.

§267. Усвоение и переосмысление дохристианских традиций: святость королевской власти, рыцарство

Для большей части германских племен королевская власть имела священный характер и божественное происхождение: основатели правящих династий возводили свой род к богам, и чаще всего к Вотану¹⁶. «Удача» правителя служила доказательством его божественной природы. Он сам совершал жертвоприношения, которые должны были обеспечить богатый урожай и благоприятный исход войны; он считался также харизматическим посредником между народом и божеством. Покинутый «удачей», а, стало быть, богами, король мог быть низложен или даже убит, как случилось, например, в Швеции с До-мальди, когда подряд случилось несколько неурожайных годов¹⁷. Даже после обращения в христианство генеалогия правителей (т.е. их принадлежность к потомкам Вотана) сохранила ние¹⁸ *³⁵.

Как и повсюду, церковные власти приложили усилия для того, чтобы связать эти верования со Священной Историей. Таким образом, в некоторых королевских генеалогиях Вотан провозглашался сыном Ноя, рожденным во время плаванья в ковчеге, или же потомком одной из кузин Девы Марии¹⁹. Правителей, павших на поле битвы, даже язычников, уподобляли святым мученикам. Христианские монархи пользовались, по крайней мере, отчасти, магиго-религиозным престижем предков: своим прикосновением они благословляли семена будущего урожая, а также детей и больных²⁰. Для того, чтобы отучить

народ поклоняться царским курганам, королей решили хоронить в храмах.

Однако самым впечатляющим явлением в этой переоценке языческого наследия было возвышение короля до статуса Помазанника Божьего (*Christus Domini*). Отныне король становится особой неприкосновенной; любой заговор против него рассматривается как святотатство. Теперь священный характер королевской власти придает не божественное происхождение, а обряд помазания на царство, после которого правитель становится Помазанником Божьим. «Христианский король — это посланник Христа в своем народе, — утверждает один из авторов XI в. — Мудрость правителя ведет народ к счастью (*gesaelig*), богатству и победам»²²; в этом почитании Помазанника Божьего можно узнать старые языческие верования. Тем не менее, король теперь — лишь священный защитник своего народа и церкви; а его функцию посредника между людьми и Богом отныне исполняет церковная иерархия.

Подобное же влияние языческих представлений и их симбиоза с христианством можно заметить и в институте рыцарства. Тацит приводит краткое описание обряда посвящения в воины у древних германцев: посреди собрания вооруженных воинов один из предводителей или отец вручает юноше щит и копье. Еще с отрочества посвящаемый упражнялся в воинском искусстве с соратниками (*comites*) предводителя (*princeps*), но лишь после этой церемонии его признают воином и членом племени. Как добавляет Тацит, для вождя позор — быть превзойденным в храбрости на поле битвы, а для воинов — оказаться менее отважными, чем вождь. Тот, кто, оставляя вождя на погибель, покидает поле боя и тем спасает собственную жизнь, покрывает себя бесчестьем до конца своих дней. Священный долг каждого воина — защищать своего предводителя. «Вожди сражаются за победу; воины — за вождя». Вождь, в свою очередь, обеспечивает воина пищей, оружием и делится с ним военными трофеями.

Этот порядок вещей сохранился и после обращения германских племен в христианство; именно он лежит в основании феодального строя²⁴ и рыцарства. В 791 г. старший сын Карла Великого Людовик, хотя ему было всего 13 лет, получил от своего отца меч воина. Сорок семь лет спустя сам Людовик вручает пятнадцатилетнему сыну «меч, оружие мужчины». Именно отсюда ведет происхождение торжественный ритуал посвящения в рыцари, характерный для средневековья.

Трудно определить точную дату возникновения института рыцарства, сыгравшего важную роль в военной, социальной, религиозной и культурной жизни Запада. В любом случае, рыцарство не могло обрести своей классической формы ранее IX в., когда во Францию были завезены крупные, сильные лошади, способные нести на себе всадника в доспехах (*cathaphracti*)*³⁶. Хотя главной рыцарской доблестью изначально была непоколебимая верность своему сеньору²⁵, считалось, что каждый рыцарь должен оказывать покровительство бедным и, конечно же, защищать церковь. В церемонию посвящения входило благословение оружия, что возлагали на алтарь и т.д.). Однако, как мы увидим вскоре, определяющим влияние церкви стало с начала XII в.

Торжественная церемония посвящения в рыцари совершалась после более или менее долгого периода обучения и различных испытаний. По традиции, сеньор вручал молодому дворянину оружие: меч, копье, шпоры, кольчугу и щит. Юноша почтительно предстоял своему поручителю, сложив ладони, иногда — преклонив колени и опустив голову. В заключение сеньор награждал его сильным ударом в зашей. Происхождение и смысл этого обряда (*collee*) остаются под вопросом.

Наиболее совершенного выражения рыцарство достигает в XI — перв. пол. XII вв. Спад начинается уже с XIII в., а после XV в. звание рыцаря — всего лишь благородный титул и красивый церемониал. Как ни парадоксально, но именно на закате своего существования институт рыцарства стал источником многочисленных творческих разработок, в основе которых трудно обнаружить религиозную подоплеку (§270).

Церемония, кратко описанная Тацитом, несомненно, имела свой религиозный аспект: обрядом посвящения юношу вводили в статус воина, а его безоглядная преданность сеньору отдавала религиозным благоговением. Христианство попыталось перетолковать и подвергнуть переоценке древние традиции; однако новой религии так и не удалось до конца уничтожить языческое наследие. На протяжении трех веков церковь удовлетворялась весьма скромной ролью в обряде посвящения в рыцари. Только с XII в. церемония совершается, хотя бы внешне, под церковным контролем. После исповеди посвящаемый проводит ночь в храме, творя молитвы, чтобы наутро причаститься Святым Тайнам; во время вручения оружия молодой воин произносит не только клятву о соблюдении рыцарского кодекса чести²⁶, но и молитву.

После Первого Крестового похода на Святой Земле образовалось два военных ордена для защиты паломников и ухода за больными: тамплиеры и госпитальеры. Отныне некоторые монахи прибавляли к своему религиозному образованию обучение рыцарскому искусству. Прообразы таким военно-религиозным орденам можно найти в «священной войне» {джихад} мусульман (§265), в таинствах Митры (§217) а также в метафорическом языке христианских аскетов, называвших себя ратниками «священного воинства» {*militia sacra*). Необходимо также принимать во внимание религиозную значимость войны у древних германцев (§ 175)²⁷.

§268. Крестовые походы: эсхатология и политика

Философы и историки Просвещения, от Гиббона и Уильяма Ро-бертса до Юма и Вольтера, характеризовали Крестовые походы как болезненный всплеск ярости и религиозного фанатизма. Это же мнение, пусть и смягченное оговорками, разделяют многие современные историки. И все же Крестовые походы занимают ключевое место в истории средних веков. «До первых Крестовых походов центр нашей цивилизации находился в Византии и странах арабского халифата. В канун их окончания культурная гегемония переместилась в Западную Европу. Сама Новая история родилась вследствие этого перемещения»²⁸. Однако расплачиваться за эту гегемонию Запада, и расплачиваться дорогой ценой, пришлось Византии и народам Восточной Европы.

Остановимся на религиозном аспекте Крестовых походов. То, что их происхождение и сам характер определили эсхатологические настроения, было подчеркнуто в свое время Полем Альфандери и Альфонсом Дюпроном. «Идейное ядро Крестовых походов, как для духовенства, так и для мирян, составляло понятие о долге освободить Иерусалим... В Крестовом походе нашло мощное выражение единство двух понятий: исполнение времен и исполнение рода человеческого. В пространственном смысле исполнение времен выливается в сплочение народов вокруг святого града Иерусалима, матери мира» .

Эсхатологический настрой усиливается по мере того, как терпят поражение или полупоражение Крестовые походы баронов и императоров. Первый,

наиболее впечатляющий Крестовый поход, объявленный византийским императором Алексеем и папой Урбаном II, был проповедан Петром Пустынником в 1095 г.*³⁷. Три франкских армии встречаются в Константинополе (по пути устраивая избиение евреев в прирейнских и придунайских городках), крестоносцы пересекают Малую Азию и, несмотря на интриги и соперничество вождей, завоевывают Антиохию, Триполи, Эдессу и, наконец, Иерусалим. Однако поколение спустя все эти земли будут потеряны, и в 1145 г., в Везеле, св. Бернард в своих проповедях призывает ко Второму Крестовому походу. Большая армия под предводительством королей Франции и Германии нагрянет в Константинополь; но вскоре все это воинство будет рассеяно и уничтожено в Икони и Дамаске.

Третий Крестовый поход, объявленный императором Фридрихом Барбароссой в Майнце в 1188, по замыслу был имперским и мессианским. Французский король Филипп Август и английский — Ричард Львиное Сердце — откликнулись на призыв, хотя и без «восторженности и рвения Барбароссы»³⁰. Крестоносцы взяли Акку и подступили к Иерусалиму, защищенному войсками Паладина, легендарного султана Египта и Сирии. Однако и на сей раз Крестовый поход закончился провалом. Император утонул в одной из рек Армении, Филипп Август вернулся во Францию с намерением ослабить своего союзника, английского короля. Оставшись один перед стенами Иерусалима, Ричард Львиное Сердце испросил у Саладина позволения поклониться со своим войском Святому Гробу.

Некоторые современники объясняли неудачные попытки коронованных особ освободить Иерусалим безнравственностью богатых и власть имущих. Неспособным на истинное покаяние правителям и вельможам не стяжать Царство Небесное и, значит, не освободить Святую Землю. «Провал всех имперских попыток, казалось бы, опирающихся на мессианские легенды, свидетельствовал о том, что дело освобождения не может принадлежать сильным мира сего»³¹. Провозглашая Четвертый Крестовый поход (1202-1204), Иннокентий III писал лично Фульку из Нёйи, апостолу бедных, которого Поль Альфан-дери называет «одной из самых примечательных фигур в истории Крестовых походов». Фульк в своих проповедях бичевал богачей и вельмож, призывая к покаянию и моральному обновлению, без которых нельзя вести Крестовые походы. Однако он умер в 1202 г., когда крестоносцы уже ввязались в авантюру, превратившую Четвертый Крестовый поход в один из печальнейших эпизодов европейской истории. Побуждаемые алчностью и запутавшиеся в интригах кресто-

носцы, вместо того, чтобы направиться к Святой Земле, захватывают Константинополь, убивая мирных жителей и расхищая сокровища города. Король Бодуэн Фландрский провозглашается латинским императором Византии, а Томмазо Морозини — патриархом константинопольским.

Нет нужды подробно останавливаться на полупобедах и многочисленных поражениях последних походов. Достаточно напомнить, что внук Барбароссы Фридрих II, невзирая на отлучение папой от церкви, в 1225 г. прибыл на Святую Землю и добился от султана права владения Иерусалимом. Там он

был коронован и прожил еще пятнадцать лет. Но в 1244 г. Иерусалим оказался во власти мамелюков*³⁸, и больше его никогда не отвоевывали. Единичные попытки освобождения не раз предпринимались до конца века, но оказались безрезультатными.

Крестовые походы, несомненно, повернули Западную Европу лицом к Востоку и открыли путь для контактов с исламом. Но, конечно, культурный обмен мог бы происходить и без этих кровавых экспедиций. Крестовые походы повысили престиж папской власти и способствовали развитию монархий Западной Европы. Однако они ослабили Византию, позволив туркам проникнуть в глубь Балканского полуострова, и осложнили отношения с восточной церковью. К тому же разнузданность крестоносцев настроила мусульман против *всех* христиан, и многие храмы, продержавшиеся на протяжении шести веков владычества ислама, теперь были разрушены.

Однако, несмотря на политизацию, Крестовые походы всегда сохраняли эсхатологический характер. Доказательством тому служат, среди прочего, Крестовые походы детей, внезапно начавшиеся в 1212 г. в Северной Франции и Германии. Их спонтанность не вызывает сомнений, ибо, как замечает современник, «никто не побуждал их, ни отсюда, ни из-за границы»³². Дети, «что особенно необычно — нежного возраста и из бедных семей, — пастушки, главным образом»³³, отправляются в путь, к ним примыкают нищие. Процессию составляют 30 000 человек, они идут и поют. На вопрос, куда они направляются, дети отвечают: «К Богу». По словам одного современного хрониста, «в их намерения входило пересечь море и совершить то, чего не удалось королям и вельможам — отвоевать Гроб Господень»³⁴. Церковные власти противились этому предприятию. Французский поход закончился трагедией: по прибытии в Марсель, дети отправились в море на семи больших кораблях, но два из них потерпели крушение у берегов Сардинии. Вероломные хозяева остальных судов привели их в Александрию, где продали детей в рабство сарацинам.

«Германский» поход окончился столь же плачевно. Хроника того времени повествует, что в 1212 г. «появился отрок по имени Никлас, который собрал вокруг себя многих детей и женщин. Он утверждал, что, по приказу ангела, должен отправиться с ними в Иерусалим и освободить Крест Господень; море же расступится перед ними, как прежде перед израильским народом»³⁵. При этом у них не было никакого оружия. Выйдя из-под Кёльна, они спустились вниз по Рейну, переправились через Альпы и достигли Северной Италии. Некоторые дошли до Генуи и Пизы, однако их там не приняли. Добравшиеся до Рима вынуждены были признать, что никакая официальная власть их не поддерживает. Папа не одобрил их намерений, и новым крестоносцам оставалось лишь повернуть обратно. Как сообщает хронист в «Annales Carbacenses», «они возвращались поодиночке, в молчании, босые и изголодавшиеся». Никто не хотел им помочь. Другой свидетель пишет: «Многие из них умирали от голода в деревнях, прямо на улицах, и никто их не хоронил» •

П. Альфандери и А. Дюпон правы, утверждая, что в основе таких явлений, как детские Крестовые походы, лежат представления об избранности ребенка,

характерные для народной набожности. Здесь и миф о Вифлеемских младенцах, и благословение Иисусом детей, и неприятие народом баронски* Крестовых походов, то же неприятие, что проглядывает в легенда?: о «тафюрах»³⁷. «Освободить Святую Землю может теперь лишь чудо, а чудо свершится лишь ради самых чистых— детей и бедняков»³⁸.*

Неудача Крестовых походов не угасила эсхатологических чаяний. В своем труде «De Monarchia Hispanica» (1600) Томмазо Кампанелла уговаривает короля Испании дать денег на новый Крестовый поход против империи турков и после победы основать Всемирную Монархию. Тридцать восемь лет спустя, в «Эклоге», посвященной рождению у Людовика XIII и Анны Австрийской будущего короля Людовика XIV, Кампанелла предсказывает одновременно *recuperatio Terrae Sanctae* [освобождение Святой Земли] и *renovatio saeculi* [обновление века]. Молодой король завоюет всю землю за 1000 дней, победив чудовищ, г.е. покорив царства нечестивых и освободив Грецию. Вера Магомета будет изгнана из Евр^{опы}; Египет и Эфиопия вновь станут христианскими, татары, персы, китайцы и весь Восток обратятся в истинную веру. Все народы будут составлять единый христианский мир, и центром этой возрожденной вселенной станет Иерусалим. «Церковь, — пишет Кампанелла, — родилась в Иерусалиме, и обратно в Иерусалим возвратится, обогнув весь мир»³⁹. В трактате «La prima e la seconda resurrezione» [Первое и второе воскресение] Томмазо Кампанелла, в отличие от святого Бернарда, более не рассматривает завоевание Иерусалима как один из этапов восхождения к Иерусалиму Горнему, но как установление мессианского царства на земле⁴⁰.

§269. Религиозное значение романского искусства и куртуазной любви

Время Крестовых походов было также эпохой грандиозных духовных свершений. Это апогей романского искусства и взлет готического, расцвет любовной и религиозной поэзии, романов о короле Артуре и Тристане и Изольде; это триумф схоластики и мистики, основание прославленных университетов и новых монашеских орденов, это эра бродячих проповедников. Но тогда же сверх всякой меры расплодились аскетические и эсхатологические движения, большей частью периферийные по отношению к ортодоксии, а подчас и откровенно еретические.

Мы не можем рассматривать эти концепции столь подробно, как они того заслуживают. Напомним лишь, что в этот сложный период переломов и преобразований, которые коренным образом изменили духовный облик Запада, жили и творили величайшие богословы и мистики, от святого Бернарда (1090-1153) до Мейстера Экхарта (1260-1327), как и наиболее влиятельные из философов, от Ансельма Кентерберийского (1033-1109) до Фомы Аквинского (1223-1274). Вспомним также основание картезианского (1084) и цистерцианского (1098 г., в Сито, близ Дижона) орденов и ордена регулярных каноников (Премонтре, 1120 г.). Вместе с орденами, учрежденными св. Домиником и св. Франциском Ассизским (1182-1221), эти монашеские организации сыграют решающую роль в религиозной и интеллектуальной жизни четырех после-

дующих веков.

Попробуем кратко обрисовать символическую схему мироздания, присущую сознанию средневекового общества, каким оно было после кризиса, связанного с концом тысячелетия. Вначале необходимо уточнить, что с наступлением XI в. стремится к утверждению новое общественное устройство. В 1027 г., обращаясь к королю, епископ Адалберт Лаонский напоминает ему, что «общество верных составляет одно тело; у государства же их три... Дом Божий, который мы сознаем единым, разделен, таким образом, на три части: одни молятся, другие сражаются, третьи работают. Три сопряженные части не терпят разделения... Потому трехчастный организм, на самом деле, един; так торжествует Божественный закон, и вселенная наслаждается миром»⁴¹.

Эта схема напоминает трехчастное разделение индоевропейского общества, блестяще изученное Жоржем Дюмезилем (ср. §63)*³⁹. В первую очередь, нас интересует религиозный, а вернее, христианский символизм, который проглядывает сквозь данную общественную классификацию. Проданные реалии причастны священному. Такой подход характерен для всех традиционных культур. Известный пример тому — религиозная архитектура, которую с самого начала питало проданное, или строение христианской базилики (ср. символизм византийских храмов, §257). Романское искусство разделяет и развивает этот символизм. Собор — это не что иное, как *imago mundi*. Космологический символизм одновременно организует мир и освящает его. «Мироздание рассматривается в перспективе сакрального, идет ли речь о камне или о цветке, о животном или о человеке»⁴².

Действительно, в Космосе можно обнаружить все формы бытия и все аспекты человеческой жизни и деятельности, так же, как и события Священной истории, ангелов, чудовищ и демонов. В орнаментации собора заключен богатейший репертуар космической символики (солнце, знаки зодиака, лошадь, древо жизни и т.д.), наряду с библейскими и мифическими персонажами (дьявол, драконы, феникс, кентавры и т.д.) или дидактическими сюжетами (труды каждого месяца и т.д.). В этом многообразии можно выделить два противопоставленных друг другу мира: с одной стороны, существа безобразные, чудовищные, демонические⁴⁴, с другой — Царь-Христос во славе, Церковь (в образе женщины) и Пресвятая Дева, которая, начиная с XII в., окружена особым народным почитанием. Противостояние этих миров вполне реально, и смысл его очевиден. Однако гений романского искусства как раз и заключается в необузданности творческого воображения и в стремлении *собрать в единое и гармоничное целое* модальности существования в священном, профаном и воображаемом мирах.

Нас интересует не только место этой иконографии в религиозном воспитании народа, но также и ее значение для пробуждения и разжигания воображения, а, следовательно, способности к символическому мышлению. Созерцание такого фантастического ансамбля приближает христианина ко множеству символических миров, религиозных и околорелигиозных. Верующие все глубже проникают в мир иных ценностей и смыслов, и этот мир для некоторых становится более «реальным» и желанным, чем опыт обыденной повсе-

дневности.

Ритуальные изображения и действия, эпические сказания, лирическая поэзия и музыка имеют свойство вводить человека в некий параллельный мир и приобщать к психическим переживаниям и духовным озарениям, никак иначе недоступным. В традиционных обществах это свойство обеспечивается религиозным или близким к религиозному аспектом литературного и художественного творчества⁴⁵. Перед нами не стоит сейчас задача представить творчество трубадуров и их доктрину куртуазной любви. Отметим все же, что внесенные ими радикальные инновации, и в первую очередь — культ Прекрасной Дамы и не связанной браком любви, представляют интерес не только для истории культуры. Нельзя забывать о подчиненном положении женщины в средневековой аристократической среде, о решающем значении финансовых или политических интересов в вопросах брака, о грубости или равнодушии мужей в обращении с женами. Открытая и воспетая в XII в. «истинная любовь» предполагала существование высокой и сложной культуры — по сути, мистико-аскетической, — к которой приобщались лишь в обществе утонченных и образованных женщин.

Таких женщин можно было встретить, главным образом, в Пуатье, в замке знаменитой Алиеноры (или Элинор) Аквитанской, внучки первого известного трубадура Гийома де Пуатье (1071-1127) и королевы сначала Франции, а затем Англии. Сотни принцев, баронов, рыцарей, так же, как герцогинь и графинь, были «воспитаны» в этом привилегированном культурном обществе, где главенствовала дочь Алиеноры, Мария Шампанская. Здесь был даже Суд Любви, своего рода трибунал, от которого до нас дошли кодекс и некоторые судебные казусы⁴⁶. Женщины почувствовали, что могут воспитывать мужчин, «пользуясь своей властью по-новому, тактично и деликатно. Мужчин надлежит пленять, направлять и воспитывать. Алиенора указывает путь к Беатриче»⁴⁷.

Темой поэзии всегда оставалась любовь, для выражения которой существовала условная форма, с характерной приподнятостью и загадочностью. Дамы (по-провансальски *dompna*) были замужем, знала себе цену и заботилась о своей репутации (*pretz*). Поэтому *тайна* любви имела решающее значение. Рыцаря отделяло от Дамы множество как социальных, так и эмоциональных табу. Превозносящему и воспевающему ее достоинства поэту надлежало выражать свое одиночество, страдания, но также и надежды: увидеть ее, хотя бы издалека, коснуться платья, вымолить поцелуй и т.д.

Этот долгий этап любовной инициации был одновременно и аскезой, и педагогией, и совокупностью духовных опытов. Открытие Женщины как идеала и воспевание ее физической красоты и духовных совершенств переносили влюбленного в некий параллельный мир образов и символов, где глубоко преображался его профанный модус существования. Такое преображение происходило даже в том случае, если поэт получал от своей Дамы высшие милости⁴⁸. Ибо обладание было венцом изощренного церемониала, подчиненного аскезе, моральному усовершенствованию и любовному пылу.

Что этот эротический сценарий носил ритуальный характер — неоспори-

мо. Он сопоставим с тантрическими сексуальными техниками (ср. гл. XI), которые можно понимать как буквально, в контексте тонкой физиологии, так и исключительно в духовном плане; его можно сравнить и с ритуалом некоторых вишнуитских школ (ср. там же), где мистический опыт иллюстрируется как раз любовью замужней женщины, Радхи, к юному богу Кришне. Этот последний пример особенно показателен. Он подтверждает, прежде всего, подлинность и мистическую ценность «любви-страсти»; но он также помогает нам отличать *unio mystica* христианской традиции (употребляющей брачную терминологию, брак души с Христом) от *unio mystica* традиции индуистской, которая, именно для того, чтобы подчеркнуть *абсолютность* мистического опыта и его полную отдаленность от общества и его моральных ценностей, употребляет не образы почтенного института *брака*, но его противоположности — *адюльтера*.

§270. Эзотеризм и литературное творчество: трубадуры, *Fedeli d'Amore*, цикл о Граале

В куртуазной любви впервые после гностиков II и III вв. превозносится духовное и религиозное достоинство Женщины⁴⁹. По мнению многих ученых, трубадуров Прованса вдохновляла арабская поэзия Испании, прославлявшая женщину и внушаемую ею духовную любовь⁵⁰. Но необходимо также учитывать кельтские, восточные и гностические элементы, которые были вновь открыты или переосмыслены в XII в. Почитание Святой Девы, доминировавшее в ту эпоху, тоже косвенно освящало женщину. Век спустя Данте (1265-1321) пойдет еще дальше: Беатриче, которую он знал совсем юной и вновь встретил уже женой флорентийского синьора, обожествлена им. Она поставлена выше ангелов и святых, неподвластна греху, почти равна Святой Деве. Беатриче становится новой посредницей между человечеством (представленным Данте) и Богом. В момент, предшествующий появлению Беатриче в земном Раю (Чист. XXX, 11), кто-то начинает декламировать «*Veni, sponsa, del Libano*» [Со мною с Ливана, невеста!], знаменитые строки из «Песни Песней Соломона» (IV, 8), строки, принятые церковью, но лишь в приложении к Святой Деве или к самой церкви⁵¹. Пожалуй, нет более поразительного примера обожествления женщины. В Беатриче со всей очевидностью воплощено богословие и, следовательно, тайна Спасения. Данте написал «Божественную комедию» с целью спасти человека, подводя его к внутреннему преображению не с помощью каких-либо теорий, но устрашая и очаровывая читателя образами Рая и Ада. В своем стремлении Данте не был одинок, однако именно ему удалось создать образцовую иллюстрацию традиционной идеи, согласно которой искусство (особенно поэзия) есть главный способ не только выражать богословские и метафизические учения, но и пробуждать и *спасать* человека.

Сотериологическую функцию любви и женщины отчетливо провозглашало и другое движение, по виду сугубо «литературное», подразумевавшее, однако, некое оккультное знание и, возможно, организацию инициатического типа. Речь идет о течении *Fedeli d'Amore*⁵², представители

которого с XII в. засвидетельствованы как в Провансе и Италии, так и во Франции и Бельгии. *Fedeli d'Amore* составляли тайное духовное воинство, их целью было исповедание культа «несравненной Дамы» и посвящение в таинство «любви». Они пользовались неким «секретным языком» (*parlar cruz*), чтобы их доктрина не открылась черни, *la gente grossa*, по выражению Франческо да Барбе-рино (1264-1348), одного из наиболее выдающихся представителей *Fedeli*. Другой *fedele d'Amore*, Жак де Безье, в своей поэме «*C'est des fiez d'Amours*» предписывает «не разглашать советы Любви, но тщательно их скрывать»⁵³. Он же подтверждает духовный характер посвящения через Любовь, интерпретируя значение слова *Amor*.

A senefie en sa partie
Sans, et mor senefie mort;
Or l'assemblons, s'aurons sans mort.

[«А» как часть слова означает «без», *amor* означает «смерть»; Сложим их и станем «бессмертными»]^{5*}.

Женщина символизирует возвышенный интеллект, мудрость. Любовь к женщине пробуждает адепта от летаргического сна, в который весь христианский мир погрузился вследствие духовного несовершенства папы Римского. В текстах *Fedeli d'Amore* можно встретить образ «соломенной вдовы»: это *Madonna Intelligenza*, которая «овдовела», ибо ее супруг, Папа, умер для духовной жизни, посвятив себя исключительно земным попечениям.

Собственно говоря, речь идет не о еретическом движении, а скорее о некоей группе единомышленников, не признававших более пап достойными духовными руководителями христианского мира. Мы ничего не знаем об их ритуалах инициации, которые, тем не менее, должны были существовать, так как *Fedeli d'Amore* представляли собой воинство и собирались на тайные собрания.

Впрочем, начиная с XII в., любовь к секретам и искусство их оберегать, распространяются в самых различных кругах. «У влюбленных, так же, как и у религиозных сект, есть свой тайный язык, и члены небольших эзотерических кружков узнают друг друга с помощью определенных знаков и символов, паролей словесных и цветовых»⁵⁵. Эти «тайные языки», равно как и умножение многочисленных легендарных, загадочных персонажей, фантастических приключений, уже сами по себе составляют околорелигиозный феномен. Подтверждение тому мы находим в романах о рыцарях Круглого стола, созданных в XII веке, в центре которых — фигура короля Артура. Новому поколению, воспитанному прямо или косвенно под влиянием Алиеноры Аквитанской и Марии Шампанской, больше были не по вкусу старые «жесты»⁴⁰. Место Карла Великого занимает теперь легендарный король Артур. Бретонский субстрат предоставил в распоряжение поэтов целый сонм героев и легенд, кельтских по происхождению, но способных впитать в себя элементы иных традиций — христианских, гностических, исламских.

Всеобщее увлечение романами Артурова цикла началось с Кретьена де

Труа, поэта, которому оказывала покровительство Мария Шампанская. Мы практически ничего не знаем о его жизни, однако известно, что писать он начал ок. 1170 г. и создал пять больших романов в стихах. Самые знаменитые из них: «Ланселот, или Рыцарь телеги», «Эрек и Энида» и «Персеваль, или повесть о Граале». В терминах нашего исследования можно сказать, что романы о рыцарях Круглого стола утверждают новую мифологию — представляя читателю «священную историю» и образцы поведения, которыми должны руководствоваться рыцари и влюбленные. Добавим, что рыцарская мифология оказала на культуру влияние большее, чем собственно история рыцарства.

Этой мифологии изначально присуще множество архаических, точнее — инициатических мотивов, играющих в ней важную роль. В каждом случае герой ведет долгий и полный приключений *поиск* волшебных предметов, предполагающий, помимо прочего, проникновение в мир иной. Среди правил принятия в круг рыцарей можно различить испытания, предшествовавшие вступлению в тайное братство типа *Mannerbund*. Персеваль должен провести ночь в часовне, где лежит мертвый рыцарь; внезапно раздаются раскаты грома, и Персеваль видит черную руку, которая гасит единственный горящий факел⁵⁷. Это типичное инициатическое ночное бдение. Испытаниям, с которыми сталкивается герой, несть числа: он должен перейти через мост; а мост либо уходит под воду, либо превращается в лезвие меча, к тому же его охраняют львы и чудовища; у ворот замка рыцаря подстерегают ловушки, злые духи или колдуньи. Все эти сценарии напоминают переход в потусторонний мир, опасные схождения в Преисподнюю; и если подобные путешествия предпринимают живые люди, то это всегда — этап инициации. Претерпевая все трудности схождения в Преисподнюю, герой надеется обрести бессмертие или же преследует какую-либо другую из ряда вон выходящую цель. Многочисленные подвиги персонажей Артурова цикла приводят к одному результату: в конце своих *поисков* героям удается излечить таинственную болезнь короля и, таким образом, возродить «Хиреющую страну»; или же они сами становятся Королями.

Тут можно отметить некоторые христианские элементы, не всегда, правда, в традиционном контексте, но скорее — мифологию рыцарского кодекса чести и доходящее порой до экзальтации превознесение Женщины⁵⁸. Вся эта литература, насыщенная инициатическими мотивами и сценариями, имеет цену для нашего исследования хотя бы в силу того успеха, которым она пользовалась у публики. Романтические истории, изобилующие подобными клише, находили восторженную аудиторию; этот факт, на наш взгляд, доказывает, что в средневековье у людей существовала глубинная потребность в такого рода переживаниях.

Но столь же важно учитывать намерение авторов передать посредством своих произведений определенную эзотерическую традицию (как это делали *Fedeli d'Amore*) или послание, направленное на «пробуждение» читателя, по образцу, установленному впоследствии Данте. Речь идет, в частности, о символике и сценарии поисков Грааля, отсутствующих в первых, бретонских,

романах Артурова цикла. Тема Грааля появляется лишь ок. 1180 г. у Кретьена де Труа. Я. Вандриес замечает: «Во всей кельтской литературе, при всем ее богатстве, нет ни одного романа, могущего послужить образцом для многообразных творений, которые сложились в нашей средневековой литературе, исходя из этого сюжета [о Граале]»⁵⁹. Однако не Кретьен де Труа оставил нам наиболее полную историю и наиболее последовательную мифологию Грааля, а немецкий рыцарь Вольфрам фон Эшенбах. В своем «Парцифале», написанном между 1200 и 1210 гг., автор признается, что использовал рассказы некоего провансальца Киота. Роман разнороден по структуре: книги I–XII и часть книги XIII опираются на Кретьена, но с XIV книги Вольфрам расходится со своим знаменитым предшественником — вероятно, потому, что не принимает его истолкование Грааля. В романе Вольфрама удивляет количество и весомость восточных элементов⁶⁰. Отец Парцифала, Гамурет, служил в армии багдадского халифа, а его дядя, отшельник Треврицент, в молодости путешествовал по Азии и Африке. Племянник Парцифала — будущий пресвитер Иоанн, знаменитый и загадочный Король-священник, правивший в «Индии». Первым человеком, записавшим историю Грааля и сообщившим ее Киоту, был премудрый «язычник» (мусульманин-еврей) Флетанис*⁴¹.

Сейчас ученые признают, что Вольфрам фон Эшенбах располагал довольно обширными и точными сведениями о восточных реалиях, от Сирии и Персии до Индии и Китая. Возможно, он расспрашивал крестоносцев и итальянских купцов, возвращавшихся с Востока⁶¹. Для нашего исследования особенно ценны мифы, верования и обряды, связанные с Граалем, которые излагает или просто упоминает Вольфрам⁶². В противоположность Кретьену де Труа, Вольфрам превозносит достоинство и роль Анфортаса, Короля-Рыболова. Анфортас — глава рыцарского ордена *templeisen*, члены которого, как и тамплиеры, дали обет целомудрия. Они — Божьи избранники и несут полное опасностей служение. Двадцать пять благородных дам, служат Граалю.

Недавно два американских исследователя попытались доказать происхождение термина *graal* (чаша, сосуд, емкость) от греческого слова *krater*⁶³. Такая этимология позволяет объяснить искупительную функцию Грааля. Согласно IV трактату «Corpus Hermeticum», «Господь наполнил разумом большой кратер и послал его на землю с глашатаем, которому было приказано возвестить людям: Погрузись в эту чашу тот, кто может, тот, кто надеется вновь подняться к Пославшему на землю чашу, тот, кто знает, зачем призван к бытию. Все, кто прислушались к этим словам и были крещены разумом, причастились знанию (гнозису) и стали людьми совершенными, ибо получили разум»⁶⁴. Вполне вероятно, что «Парцифаль» испытал влияние герметизма, так как в XII в. это учение становится известно в Европе благодаря многочисленным переводам арабских трудов⁶⁵. Что же касается инициатической функции, которая отводится в трактатах герметиков гнозису, то мы уже исследовали этот вопрос в другой главе нашего труда (ср. §210); но у нас еще будет возможность к нему вернуться.

С другой стороны, ученый парси сэр *Jahangir C. Coyajee* в своем труде,

опубликованном в 1939 г., заметил аналогию между Граалем и иранской царской Славой, хварэноЙ (см. т. I, §104), а также сходство между легендами об Артуре и легендарном царе Кае Хосрове⁶⁶. Анри Корбен, в свою очередь, тоже проанализировал эти два комплекса, иранский и западный, тщательно сопоставив рыцарские установления и инициатические знания; при этом он не принимал во внимание гипотез *Соядже* о существовании между ними исторических контактов⁶⁷. Из множества сходных черт выделим структуру двух Духовных Рыцарств и исчезновение Кая Хосрова и короля Артура⁶⁸ *⁴². Добавим, что в романах, созданных после Вольфрама фон Эшенбаха, сын Пар-цифаля Лоэнгрин и его рыцарство переносят Грааль в Индию.

Каким бы ни было общепринятое толкование трудов Вольфрама и его последователей, очевидно, что символизм Грааля и порожденных им сценариев представляют новый духовный синтез, в котором можно распознать вклад различных традиций. За страстным интересом к Востоку угадываются полное разочарование в Крестовых походах, стремление к веротерпимости, которая способствовала бы сближению с исламом, и тоска по «духовному рыцарству» *истинных* тамплиеров (*templeisen* Вольфрама)⁶⁹. Интеграция христианских символов (евхаристия, Копье) с элементами герметизма доказывает, что речь идет именно о синтезе. Даже независимо от истинности предложенной А. и Р. Каган этимологии (*Graal*— *Krater*), открытие герметизма заново — через переводы арабских трудов — не подлежит сомнению. Александрийский герметизм давал надежду на инициацию посредством гнозиса, т.е. древнейшей универсальной мудрости (эти чаяния достигнут апогея в эпоху итальянского Возрождения; ср. §310).

Как и в случае с литературой Артура цикла в целом, невозможно установить, соответствовали ли инициатические испытания рыцарей каким-то определенным ритуалам. Было бы также напрасно полагать, что можно документально подтвердить или опровергнуть факт перенесения Грааля в «Индию» или куда-либо еще на Восток. Так же.

как остров Авалон, прибежище короля Артура, или чудесная страна Шамбала в тибетской традиции, тот Восток, куда был перенесен Грааль, принадлежит мифической географии. Значение имеет лишь символизм сокрытия Грааля; смысл его в том, что с определенного момента истории тайная традиция становится недоступной.

Духовная весть и сценарий, сложившийся вокруг сюжета о Граале, продолжают пленять мысль и воображение наших современников. Мифология Грааля, бесспорно, составляет часть религиозной истории Запада, даже если часто ее не отличить от утопии.

§271. Иоахим Флорский: новая теология Истории

Иоахим Флорский, родившийся ок. 1135 г. в Калабрии, после путешествия в Святую Землю посвятил свою жизнь Богу. Он вступил в бенедиктинский монастырь в Кораццо, где впоследствии стал аббатом. Долгое время он до-

бывался включения своего монастыря в цистерцианский орден; однако когда в 1188 г. это свершилось, Иоахим с группой преданных ему людей уже удался из Кораццо. В 1192 г. он основал новую миссию в Сан-Джованни ди Фьоре.

Иоахим общался с влиятельнейшими людьми своего времени: его удостоивали аудиенции три Римских папы (причем все трое поощряли его к написанию «пророчеств»), он встречался с Ричардом Львиное Сердце (предсказав в беседе с ним, среди прочего, рождение Антихриста). К моменту своей смерти 30 марта 1202 г. флорский аббат был одной из самых известных и уважаемых личностей христианского мира. Но он имел также и могущественных врагов, которым, как мы увидим, удалось несколько принизить его авторитет. Наследие Иоахима, объемистое, но сложное для понимания, состоит из ряда экзегетических трактатов, по-новому толкующих Священное Писание⁷⁰. А под влиянием легенды, возникшей вокруг пророчеств Иоахима Флорского, начинают циркулировать бесчисленные апокрифические тексты, подписанные его именем.

Иоахим, однако, отказывался от звания пророка. Он допускал лишь, что обладает неким даром распознавать знамения, расставленные Богом в истории и сохраненные в Писании. Он сам указал источник своего понимания Священной Истории — несколько моментов озарения, ниспосланных ему Богом (однажды накануне Пасхи⁷¹, в другой раз — на Пятидесятницу). По словам Иоахима, два числа, 2 и 3, доминируют в разные эпохи всемирной истории и определяют их⁷²: два Завета, два избранных Богом народа (евреи и язычники) и три лика Святой Троицы. Первая эпоха (он употребляет термин *status*) — эпоха Ветхого Завета, владычества Бога-Отца, его религия характеризуется страхом, который внушает абсолютная власть Закона. Вторая — время Бога-Сына, век Нового Завета и Церкви благодатной; основная черта религии — *вра*. Эта эпоха продлится 42 поколения, приблизительно 30 лет каждое (так же, как и у Матфея, 1:1-17 — 42 поколения от Авраама до Христа). Согласно вычислениям Иоахима, вторая эпоха закончится в 1260 г., на заре третьего века, повелевать которым будет Святой Дух и в течение которого религиозная жизнь познает полноту любви, радости и свободы в духе. Но прежде наступления третьего *status*, три с половиной года процарствует Антихрист, и верующие столкнутся с последними, самыми тяжелыми испытаниями⁷³. Святейший папа и *virī spirituales* [мужи духовные] — две группы монашествующих, проповедники и отшельники, предающиеся созерцанию, противостоят этой атаке. В первом веке преобладали люди женатые, во втором — клирики, третьим веком будут руководить духовные монахи. В первую эпоху преимущественное значение принадлежало труду; во вторую — науке и дисциплине; в третьем *status* приоритет отдан созерцанию.

Конечно, эта трехчастная система всемирной истории и ее отношение к Святой Троице гораздо сложнее, так как Иоахим принимает во внимание также и бинарные серии (например, важнейшие моменты христианской истории имеют прообразы в Ветхом Завете). Однако оригинальность его толкований неоспорима. Прежде всего, вопреки мнению блаженного Августина,

аббат считает, что после многих бед в истории наступит период блаженства и свободы в духе. Следовательно, христианское совершенство ожидает нас в *историческом будущем* (идея, неприемлемая для любого ортодоксального богословия). По сути, речь идет об *истории*, а не об эсхатологии, чему доказательство — факт, что даже сам третий век познает периоды упадка, бедствий и разрухи, ибо единственное нерушимое совершенство откроется лишь после Страшного Суда.

Как и следовало ожидать, именно этот конкретно-исторический характер третьего века вызвал одновременно неприятие со стороны церкви, воодушевление монашествующих и народное рвение. Иоахим принадлежит к мощному реформаторскому движению в церкви, зародившемуся еще в XI в. Он ждал *reformatio mundi*, истинной реформы, понимавшейся им как новое вмешательство божества в историю, а не как возврат к прошлому⁷⁴. Он не отвергал традиционных установлений, таких, как папство, таинства, священство, но отводил им довольно скромную роль. Функция и власть пап, таким образом должны были существенно измениться⁷⁵. В будущей, управляемой Святым Духом церкви таинства больше не кажутся необходимыми⁷⁶. Что касается священников, то они не исчезнут, но управление церковью будет принадлежать монахам, *viri spirituales*. Это будет чисто духовное руководство, а не доминирование внешних церковных установлений⁷⁷.

Аббат считал, что во время третьего века дело Христа будет восполнено под водительством Святого Духа. Но возникает вопрос: не умаляет ли подобная концепция центральной роли Христа в истории нашего спасения? В любом случае, то, что Иоахим придавал первостепенное значение главенству духовного начала над институтами в будущей церкви, явно не устраивало клерикальные силы, возобладавшие в XIII в. С этой точки зрения, концепция Иоахима представляла собой радикальную критику церкви того времени⁷⁸. Флорский аббат предрекал возникновение двух новых орденов, и орден, созданный Франциском Ассизским, быть может, как раз и отражает идеи Иоахима. Францисканцы действительно верили в то, что святой Франциск своей жизнью в бедности, унижении, любви ко всякой живой твари реализовал некое новое «пришествие» Христа. В Париже в 1254 г. разразился большой скандал, когда францисканец Жерар де Борзо Сан Доминго опубликовал, под названием «Введение в Вечное Евангелие», три текста калабрийского аббата, снабженных переводом и комментариями. Он утверждал, что власть католической церкви близится к концу и вскоре (в 1280 г.) появится новая, духовная церковь — церковь Святого Духа. Богословы Парижского Университета не преминули воспользоваться этим и объявили нищенствующие ордена опасными и еретическими. К тому же Иоахим с некоторых пор уже не пользовался благорасположением пап. Соответственно, в 1215 г. была отвергнута его доктрина о Святой Троице. В 1263 г. после «скандала» с «Вечным Евангелием» папа Александр IV осудил основные идеи аббата.

Однако Иоахим Флорский не остался без великих почитателей, таких, как, например, Данте, который помещает аббата в Рай. Рукописи его трудов копировались и циркулировали повсюду в Западной Европе. Прямо или кос-

венно иоахимизм повлиял на такие движения, как фратичелли*⁴³, бегарды и бегинки*⁴⁴, идеи Иоахима можно найти также в трудах Арнольда де Виллановы и его учеников⁷⁹. Впоследствии, в конце XVI — начале XVII вв., первые поколения иезуитов осознали важность иоахимитской концепции третьего *status*. Они чувствовали трагичность своей эпохи, приближение решающей битвы со злом (олицетворением которого стал Мартин Лютер!)⁸⁰. Неожиданное продолжение некоторые идеи калабрийского пророка находят у Лессинга: в работе «Воспитание человеческого рода» философ развивает тезис о постоянно совершающемся откровении, которое должно прекратиться в некую третью эпоху⁸¹. Резонанс идей Лессинга оказался значительным; через последователей Сен-Симона он, возможно, коснулся Опоста Конта и его доктрины о трех стадиях. Мировоззрение Фихте, Гегеля, Шеллинга отмечено, пусть по разным причинам, иоахимитской идеей о неотвратимой третьей эпохе, которая обновит и восполнит Историю.

МУСУЛЬМАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И МИСТИКА

§272. Основания «мажоритарного» богословия

Мусульманская община (умма), как мы видели (§265), утратила свое единство вследствие разрыва между суннитами' приверженцами сунны, «традиционной практики», и шиитами, которые считали себя наследниками первого «истинного» халифа— Али. Кроме того, «с самого начала он [ислам] складывался как удивительный конгломерат школ или сект, нередко враждовавших между собой, а подчас и отрицавших друг друга. Каждая из школ заявляла о себе как о единственной обладательнице истины откровения; многих из них уже поглотила история, каким-то еще предстоит исчезнуть, однако некоторые течения мусульманства (и зачастую самые древние) дожили до наших дней, продемонстрировав поразительную жизнеспособность и решимость сохраниться, постоянно обогащая новыми приобретениями корпус вероучений и религиозных идей, завещанных предками»¹.

Суннизм представлял собой и представляет по сей день, «мажоритарный» ислам [религию большинства]. Требование буквального толкования Корана, а также важнейшая роль, отводимая Закону — шариату. — вот что характеризует суннизм прежде всего. При этом шариат гораздо шире по сфере своего действия, чем юридические системы западного типа. С одной стороны, он регламентирует взаимоотношения правоверного не только с общиной и государством, но также с Богом и с собственной совестью. С другой, шариат представляет собой истолкование воли Божьей, данной в откровении Магомету. В сущности, для суннитов Закон и богословие неразделимы. Их источниками являются: толкования Корана; сунна, или традиция, основанная на деяниях и словах пророка; *ijmd*, или согласованные свидетельства сподвижников Магомета и их преемников⁴⁵; *ijtihad*, или собственные умозаключения на случай, если Книга или сунна ничего не сообщают. Некоторые авторы среди источников закона ставят еще «умозаключение по аналогии» (*clyds*) и считают *иджтихад* методом, при помощи которого это умозаключение осуществляется.

Для наших целей нет необходимости рассматривать четыре школы юриспруденции, признанные каноническими суннитской общиной». Все школы использовали рациональный метод, известный под названием *калам*; арабский термин, означающий «слово, речь», в конце концов, стал использоваться для обозначения богословия¹. Самыми древними богословами были мутазилиты — сообщество философов, обосновавшихся в Басре в первой половине II в. по хиджре. Их учение скоро получило признание; на некоторое время оно даже стало официальным богословием суннитского ислама. Из пяти основных положений мутазилитов самые важные — два первых: 1) *tawhid* (единобожие): «Бог един, никто не подобен Ему; у Пего нет ни тела, ни ин-

дивидуальности, ни сущности, ни акциденции. Он вне времени. Он не может пребывать в каком-либо месте или существе; к нему не приложимы никакие атрибуты или определения товарных сущностей. Он не обусловлен и неопределим, Он ни порождающий, ни порожденный (...). Он создал мир без предустановленного образа и без посторонней помощи»⁴. Вследствие этого мутазилиты отрицают божественные атрибуты и утверждают, что Коран был сотворен; 2) божественная справедливость, предполагающая свободу воли, а значит, и ответственность человека за свои поступки.

Три последних положения, касаются, главным образом, проблем личной нравственности и принципов организации общины.

В определенный момент после прихода к власти халифа аль-Мамуна, который полностью принял мутазилизм и провозгласил его государственной религией, суннитская община пережила особо тяжелый кризис. Она избежала раскола благодаря аль-Ашари (260/873-324/935)⁵. Хотя до сорокалетнего возраста аль-Ашари придерживался мутазилитского богословия, он публично отрекся от него в соборной мечети Басры и посвятил оставшуюся жизнь примирению различных конкурирующих толков в рамках суннизма. В противовес сторонникам буквализма, аль-Ашари признает ценность метода рационального доказательства, но подвергает критике идею абсолютного примата разума в том виде, как его проповедовали мутазилиты. Согласно Корану, вера в *ghayb* (невидимое, сверхчувственное, тайное) составляет неотъемлемую часть религиозной жизни. Ибо *gāyib* превосходит рациональный метод. Постоянно противореча мутазилитам, аль-Ашари допускает, что Бог обладает свойствами и носит имена, упомянутые в Коране, однако он не задается вопросом «как?»; он оставляет «лицом к лицу, без посредников, веру и разум». Точно так же и Коран «не сотворен», он подобен предвечному божественному Слову, а вовсе не «человеческому высказыванию, явленному во времени»⁶.

Хотя у ашаритской школы не было недостатка в критиках, особенно из числа мутазилитов и буквалистов, она практически доминировала в исламе суннитского толка на протяжении нескольких столетий. Из важнейшего наследия этой школы особого упоминания заслуживает тщательно разработанное учение о взаимоотношениях разума и веры. Есть лишь одна духовная реальность, и ее можно постичь и путем веры, и путем разума; «и все же в каждом случае речь идет о способе восприятия, условия которого столь различны, что нельзя ни смешать их друг с другом, ни подменить одно другим, ни пренебречь одним ради другого»⁷. Тем не менее, приходит к выводу Корбен, «одновременно противостоя и мутазилитам, и буквалистам, ашаризм на деле остается на их же собственной почве»⁸. А, находясь на этой почве, сложно развить духовную экзегезу Откровения, переходя от экзотерического смысла к смыслу эзотерическому.

§273. Шиизм и эзотерическая герменевтика

Подобно иудаизму и христианству, ислам — это «религия Книги». Бог открыл себя в Коране через своего посланца, Ангела, продиктовавшего про-

року слово Божье. С точки зрения закона и социального порядка, пять «Столпов Веры» (ср. §264) составляют основу религиозной жизни. Однако идеал мусульманина заключается в том, чтобы понять «истинный» смысл Корана, т.е. истину онтологического порядка (обозначенную словом *haqiqat*). Пророки, и особенно последний из них, Магомет, выразили в своих боговдохновенных текстах Закон Божий, *шариат*. Но тексты могут быть истолкованы по-разному, начиная с самого очевидного, буквального толкования. Согласно утверждению зятя Магомета, первого имама Али, «в Коране нет ни одного стиха, который не имел бы четырех смыслов: экзотерического (*whir*), эзотерического (*bdtin*), предельного (*hadd*), промыслительного (*motalla'*). Экзотерический — для чтения вслух, эзотерический — для внутреннего понимания; предельный — это высказывания относительно разрешенного и запрещенного; промыслительный — это то, что Бог предполагает реализовать в человеке данным стихом»⁹. Концепция — специфически шиитская, но ее разделяют многие мусульманские мистики и теософы. Как пишет великий иранский философ Насир-и-Хосров (V/XI в.): «положительная религия (*шариат*) является экзотерическим аспектом Идеи (*haqiqat*), а Идея — это эзотерический аспект положительной религии... Положительная религия есть символ (*mithdf*); Идея — то, что положительная религия символизирует (*manithul*)»¹⁰.

«Идея», *haqiqat*, нуждается в учителях-наставниках, дабы сделаться доступной правоверным. Для шиитов учителя-наставники, т.е. духовные пастыри — это имамы¹¹. По сути дела, одна из наидревнейших духовных экзегез Корана содержится в эзотерическом учении, преподанном имамами своим ученикам. Это учение было со скрупулезной тщательностью переведено и опубликовано в 26 внушительных томах *in folio* (издательство «Majlisi»). Экзегеза, которой следуют имамы и авторы-шииты, основана на комплиментарное™ двух ключевых терминов: *tanzil* и *ta'wil*. Первый означает положительную религию, букву Откровения, снизошедшую из горнего мира и продиктованную Ангелом. *Ta'wil* же, напротив, заставляет *вернуться к истокам*, т.е. к подлинному и изначальному смыслу священного текста. Согласно одному исмаилитскому труду (ср. §274), это значит «заставить вещь *дойти* до своего начала. Следовательно, тот, кто практикует *ta'wil*, есть тот, кто *отводит* высказанное от его внешней стороны (экзотерической, *zahir*,) и заставляет его *обратиться* к своей собственной истине, своей *haqiqat*»¹².

Вопреки мнениям ортодоксов, шииты считают, что после Магомета начинается новый цикл — *waldyat* («дружба, покровительство»). «Дружба» Бога открывает пророкам и имамам тайные значения Книги и предания и, следовательно, делает их способными посвятить правоверных в божественные тайны. «С этой точки зрения, шиизм представляет собой исламский гнозис. Цикл *валпайят*, таким образом, является циклом имама, наследующего пророку, то есть циклом *zahir*, наследующего *bdtin*, *haqiqat*, наследующей *шариат*» {Corbin. Op. cit., p. 46). Фактически, первые имамы стремились поддержать равновесие между положительной религией и Идеей, не разделяя *batin* и *zahir*. Но сохранить это равновесие, а, значит, и единство шиизма, помешали

обстоятельства.

Вспомним вкратце драматическую историю этого движения. Вдобавок к политическим преследованиям халифов Омейядов и враждебному отношению законодателей, шиизм испытал на себе губительные последствия собственных внутренних разногласий, породивших многочисленные секты и вызвавших расколы. После смерти Шестого имама, Джафара аль-Садика (ум. 148/765) разразился кризис, так как главой религиозной общины должен был быть имам, т.е. прямой потомок Али, а сын Джафара, Исмаил, уже назначенный отцом, внезапно умер. Часть правоверных, исмаилиты, или шииты-семеричники, примкнули к сыну последнего, Мухаммеду ибн Исмаилу, которого они считали Седьмым имамом. Другие мусульмане-шииты признавали Седьмым имамом брата Исмаила Мусу аль-Казима, также назначенного Джафаром. Его род продолжался вплоть до Двенадцатого имама, Мухаммеда аль-Махдика, исчезнувшего таинственным образом в 260/874 г. в пятилетнем возрасте в день смерти его юного отца, предпоследнего имама¹³. В этом случае речь идет о довольно многочисленных шиитах-дюжинниках, или имами-тах. По поводу чисел 7 и 12 теософами этих двух ветвей шиизма были написаны многочисленные комментарии¹⁴.

С точки зрения закона, наиболее значительные расхождения шиизма с суннитской ортодоксией суть: 1) временный брак и 2) пережиток эпохи гонений — разрешение скрывать свои религиозные убеждения. Новизна обеих ветвей шиизма особенно заметна в области богословия. Мы видим возросшее значение эзотерики и гнозиса. Согласно учению некоторых богословов-суннитов и западных авторов, лишь благодаря тайному учению имамов в шиитский ислам проникли многие концепции иноверцев (в основном, гностического и иранского толка), например, идея постепенной божественной эманации и включение в этот процесс имамов, метемпсихоз, некоторые космологические и антропологические теории и т.д. Напомним, тем не менее, что подобные явления встречаются в суфизме (§275), в каббале (§289) и в истории христианства. Во всех этих случаях следует обратить внимание не столько на сам факт заимствования чужеродных духовных идей и методов, сколько на их новое толкование и на то, как они формулируются в ассимилировавших их системах.

Кроме того, само положение имама вызывало критику ортодоксального большинства, особенно с тех пор, как шииты приравнивали своего учителя к пророку. Выше приводилось (§259, прим. 2) несколько примеров неизбежной мифологизации биографии Магомета. Их можно легко умножить. Так, свет излучала голова его отца (перекличка со «светом славы Магомета»); Магомет был Совершенный Человек (*insdn kamil*), ставший посредником между Богом и людьми. В одном хадисе говорится, что Бог сказал Магомету: «Если бы тебя не было, я бы не создал небесных сфер!» Добавим, что для некоторых мистических братств конечной целью адепта было соединение с пророком.

Однако для суннитов имам не мог быть поставлен в один ряд с Магометом. Они признавали превосходство и благородное происхождение Али, но

отвергали идею, что вне его и его рода не существует законных наследников. Сунниты, главным образом, отрицали веру в боговдохновенность имама — в том смысле, что он есть манифестация Бога.¹⁵

Шииты же признавали, что Али и его потомки несут в себе частицу божественного света или даже божественную субстанцию — пусть идеи воплощения это и не предполагало. Более точно было бы сказать, что имам — это божественная эпифания, или теофания (сходное верование, но безотносительно к имаму, встречается у некоторых мистиков; ср. §276). Следовательно, для шиитов-дюжинников и для исмаилитов имам становится посредником между Богом и правоверными. Он не занимает места пророка, но дополняет его дело и разделяет его славу — смелая и оригинальная концепция, оставляющая открытым путь для будущего религиозного опыта. Благодаря *валайху*, «дружбе Бога», имам может раскрыть и передать в откровении своим приверженцам новые, еще не изведанные горизонты исламской духовности.

§274. Исмаилизм и прославление имама; Великое Воскресенье; Махди

Сегодня мы едва начинаем постигать исмаилизм благодаря трудам В. Иванова. От эпохи его возникновения текстов осталось мало. Предание говорит о периоде трех скрытых имамов, наступившем после смерти имама Исмаила. В 487/1094 г. исмаилитская община разделилась на две ветви: «восточных» (т.е. пришедших из Персии) с центром в «командном пункте» Аламут, укрепленном замке на юго-восточном побережье Каспийского моря) и «западных», т.е. мусульман, живущих в Египте и Йемене. Рамки данного исследования не позволяют дать анализ или даже краткое изложение всего комплекса исмаилитской космологии, антропологии и эсхатологии¹⁶. Уточним лишь, что, согласно исмаилитским авторам, телом имама является не его плотское тело; как и в случае Заратустры (ср. §101), оно образовалось из небесной росы, поглощенной его родителями. Исмаилитский гнозис понимает под «божественностью» имама (*Idhit*) его «духовное рождение», преобразующее его в столп «Храма Света», храма чисто духовной природы. «Его имамат, его "божественность" — это *corpus mysticum*, составленный из всех форм света его адептов» (*Corbin. Op. cit.*, p. 134).

Еще более смелым является учение аламутского реформированного исмаилизма¹⁷. Семнадцатого дня месяца рамадана 559 г. (8 апреля 1164 г.) имам провозгласил перед своими приверженцами Великое Воскресение. «Речь шла не более и не менее, как о наступлении эры духовного ислама, полностью освобожденного от духа законничества, от рабства перед Законом, — религии личной, позволяющей человеку открыть и оживить для себя духовный смысл пророческих Откровений» (*ibid.*, p. 139). Захват и разрушение крепости Аламут монголами (654/1256) не положили конец движению; духовный ислам продолжал жить, в ином обличье, под покровом суфийских братств.

В реформированном исмаилизме персона имама иерархически выше персоны пророка. «То, что шиизм дюжинников рассматривает в эсхатологиче-

ской перспективе, исмаилизм Аламута осуществляет *сейчас*, предвосхищая эсхатологию, которая есть восстание Духа против любого рабства» (Corbin. Op. cit, p. 142). Если имам считается совершенным человеком, или «ликом Божиим», тогда знание имама есть «единственно возможное для человека знание Бога». По Корбену, следующая фраза принадлежит Вечному имаму: «Пророки приходят и уходят. Они меняются. Мы же сущие от века... Божьи люди не суть сам Бог; но они неотделимы от Бога» (op. cit., p. 144). Следовательно, «лишь вечный имам как теофания делает возможной онтологию: будучи данным в "откровении", он есть само *бытие*. Он абсолютная личность, вечный лик Божий, божественный высший атрибут, высочайшее имя Божье. В своем земном обличье он есть эпифания высочайшего Слова, истинные врата всех времен, он образ Вечного Человека, в котором виден лик Божий» (ibid., pp. 144-145).

Столь же знаменательно убеждение, что самопознание человека предполагает познание имама),чь идет, разумеется, о духовном познании, о «встрече» в *mundus imaginalis* [воображаемом мире] с сокровенным имамом, невидимым, непостижимым в чувственном плане). Как утверждает один исмаилитский текст, «тот, кто умирает, не познав своего имама, умирает смертью бессознательных». Корбен прав, видя в последующих строках, возможно, наивысшую идею ис-маилитской философии: «Имам сказал: Я нахожусь с друзьями моими в любом месте, где они меня ищут, на горе ли, на равнине ли или в пустыне. Тот, кому я открыл свою Сущность, то есть мистическое знание меня, не нуждается более в физическом общении. Это и есть Великое Воскресение» (ibid., p. 149).

Невидимый имам сыграл решающую роль в мистическом опыте исмаилитов и других ветвей шиизма. Добавим, что сходные концепции святости, или даже «божественности» духовных учителей встречаются и в других религиозных традициях (в Индии, в средневековом христианстве, в хасидизме).

Следует отметить, что легендарный образ сокровенного имама многократно ассоциировался с эсхатологическим мифом о Махди (букв. «ведомый», т.е. «тот, кого направляет Бог»). Слово это не встречается в Коране, и многие суннитские авторы употребляли его применительно к историческим лицам¹⁸. Однако воображение современников поразило его эсхатологический смысл. Для некоторых Иисус (Иса) был Махди, но большинство богословов ведут его происхождение от семьи пророка. Для суннитов Махди, хотя он и инициирует вселенское *renovatio*, не является непогрешимым ведомым, каким его провозглашают шииты; последние отождествляли Махди с Двенадцатым имамом.

Исчезновение и новое появление Махди в конце времен сыграло значительную роль в народной набожности и в миллениаристских кризисах. Для некоторых сект (*кайсанийя*) Махди был Мухаммад ибн аль-Ханафия, сын Али от одной из его жен (не Фатимы). Пребывая «вечно живым», он лежит в гробнице на горе Радва, откуда приверженцы ждут его возвращения. Как и во всех традициях, приближение конца времен отмечается глубоким вырож-

дением людей и особыми знаменами: Кааба исчезнет, страницы Корана станут просто белыми страницами, произнесший имя Аллаха погибнет и т.д. Божественное явление Махди откроет для мусульман эпоху небывалого благочестия и процветания. Царствование Махди продлится пять, семь или девять лет. Очевидно, что ожидание его прихода достигает апогея в периоды бедствий. Многие политические деятели, провозгласив себя Махди, предпринимали попытки (часто удачные) прийти к власти¹⁹.

§275. Суфизм, эзотерика и мистический опыт

Суфизм представляет собой самое известное мистическое явление в исламе и одну из его самых значительных эзотерических традиций. Этимологически арабское слово *sufi*, возможно, происходит от *suf*, «шерсть», аллюзия на шерстяной плащ, который носили суфии. Этот термин становится известен с III/IX в. По преданию, духовные предки суфиев находились среди сподвижников Магомета; например, Салман аль-Фариси, персидский цирюльник, живший в доме пророка и ставший примером духовного усыновления и мистической инициации, или Увейз аль-Корани, превозносимый Магометом за его набожность²⁰. Менее известны истоки аскетических тенденций²¹, но, очевидно, они проявились при династии Омейядов. В самом деле, большинство правоверных было разочаровано религиозной индифферентностью халифов, занятых исключительно экспансией Империи²².

Первым мистиком-аскетом был Хасан аль-Басри (ум. 110/728), знаменитый своим благочестием и глубокой меланхоличностью, ибо он постоянно пребывал в размышлениях о Судном Дне. Другой созерцатель, Ибрахим ибн Адам, известен как суфий, давший определение трем фазам аскезы (*ztihd*): 1) отказ от мира; 2) отказ от удовольствия узнать о своем отказе от мира; 3) столь полное презрение к миру, что он просто не принимается во внимание²³. Рабия (ум. 185/801), вольноотпущенница, вносит в суфизм идею бескорыстной и абсолютной любви к Богу. Любящий не должен думать ни о Рае, ни об Аде. Рабия первая среди суфиев говорит о ревности Бога. «О, надежда моя, покой мой и страсть моя, сердце не может любить никого вне Тебя!»²⁴ Ночная молитва становится для Рабий долгим, исполненным любви разговором с Богом²⁵. Однако как показали недавние исследования²⁶, Джафар аль-Садик, Шестой имам (ум. 148/765) и один из великих учителей раннего суфизма, уже дал определение мистическому опыту в терминах божественной любви («божественный огонь, сжигающий человека целиком»). Здесь мы видим сродство между шиизмом и начальной фазой суфизма.

В самом деле, эзотерическое измерение ислама (*batiri*), нашедшее свое специфическое выражение в шиизме, поначалу отождествлялось в сунне с суфизмом. Согласно Ибн Хальдуну, «суфии были напитаны шиитским учением». Шииты, со своей стороны, считали собственное учение источником вдохновения для суфизма²⁷.

Так или иначе, мистический опыт и теософский гнозис с трудом внедрялись в ортодоксальный ислам. Мусульманин не осмеливался помыслить о близко-личностных отношениях с Аллахом, о духовной любви к Аллаху.

Ему казалось достаточным препоручить себя Богу, соблюдать Закон и дополнять учение Корана преданием (сунной). Улемы, обладавшие богословской эрудицией и изощренные в юриспруденции, считали себя единственными духовными лидерами общины. Суфии же были яркими антирационалистами; для них подлинное религиозное познание обреталось в личном опыте, ведущем к мгновенному слиянию с Богом. В глазах улемов переживание мистического опыта и его истолкование суфиями угрожали самим основам ортодоксального богословия.

С другой стороны, «путь» суфиев обязательно предполагал инициацию и длительный период ученичества под руководством наставника. Такая особая связь между учеником и учителем очень скоро привела к почитанию шейхов и к культу святых. Аль-Гуйвери пишет: «Знай, что принцип и основа суфизма, как и Богопознание, зиждутся на святости»²⁸.

Эти новшества беспокоили улемов, потому что последние видели в них угрозу своей власти или пренебрежение к ней. Ортодоксальные богословы подозревали суфиев в ереси. В самом деле, как мы увидим, в суфизме можно вычленить считающиеся пагубными и святотатственными влияния неоплатонизма, гностицизма и манихейства. Некоторые подозреваемые в ереси суфии, как, например, египтянин по имени Зу-н-Нун (ум. 245/859) и аль-Нури (ум. 295/907) предстали перед судом халифа, а великие учителя аль-Халладж и Сухраварди были казнены (ср. §§277, 280). Именно это и заставило суфиев ограничить передачу своего опыта и своих учений узким кругом верных учеников и посвященных.

Однако движение продолжало развиваться, так как оно соответствовало религиозным «устремлениям народа, отчасти "замороженным" абстрактным и безличным учением ортодоксов, а теперь нашедшим себе отдушину в более личностном и эмоциональном религиозном подходе суфиев»²⁹. Действительно, кроме инициатического обучения адептов, суфийские учителя поощряли публичные «духовные представления». Религиозные песнопения, инструментальная музыка (тростниковая флейта, цимбалы, барабаны), священные танцы, *зикр* (*dhikr*, неустанное повторение имени Божьего), затрагивали религиозные чувства и простых людей, и духовной элиты. Далее мы особо остановимся на символике и определенной роли музыки и священных танцев (§282). *Зикр* носит черты сходства с молитвой восточных христиан, *mono log istos*, сведенной к непрестанному повторению имени Господа Иисуса³⁰. Как станет видно в дальнейшем (§283), техника зикра (как и практика исихазма) уже в XII в. имеет сложнейшую морфологию, включающую в себя «мистическую физиологию» и определенную методику йогического типа (особые положения тела, дыхательные приемы, вызывание визуальных и звуковых образов и т.д.), что дает возможность говорить об индийском влиянии.

Со временем притеснения со стороны улемов прекращаются (за редким исключением). Даже самые непримиримые преследователи, в конце концов,

признали огромный вклад суфиев в духовное обновление и распространение ислама.

§276. Суфийские учителя. ОтЗу-н-Нуна до Тирмизи

Египтянин Зу-н-Нун (ум. 245/859) уже практиковал искусство скрывать свой мистический опыт. «О Господи! На людях обращаюсь к тебе я "Господь мой", но, оставаясь наедине, взываю к тебе "Любовь моя!"» Согласно преданию, Зу-н-Нун первым противопоставил *ma'rffa*, интуитивное («на опыте») познание Бога, и *hikm*, познание дискурсивное. «С каждым часом гностик умалывается, ибо каждый час приближает его к Богу [...] Гностики не принадлежат себе, они существуют постольку; поскольку существуют в Боге. Они действуют, подвигнутые Богом, а слова их — это слова Бога, выговоренные их языком», и т.д.³¹ Необходимо отметить литературный талант Зу-н-Нуна. Его гимны во славу Божию послужили к «мистической валоризации» поэтического творчества.

Перс Абу Йазид Бистами (ум. 260/874), один из наиболее противоречивых мистиков ислама, не писал книг. Но ученики передали суть его учения в виде рассказов и максим. Путем особо строгой аскезы и медитации, сконцентрированной на сущности Бога, Бистами дошел до «самоуничтожения» (*fund*) и первым сумел найти ему словесное выражение; он же первым словесно выразил свой мистический опыт как *тирадою* (ночное вознесение Магомета: ср. §261). Он практиковал «уединение, отделение себя ото всего» и переживал пусть мгновенное, но, как он считал, абсолютное слияние любимого, любящего и любви. В экстазе Бистами произносил «теопатические речи», вещая так, словно сам он Бог. «Как ты достиг этого? — Я совлек себя с себя, подобно змее, сбрасывающей кожу; затем я увидел собственную сущность: я был, я был — Им!» Или: «Бог созерцал все сознания во Вселенной, и Он видел, что все они были пусты от Него, кроме моего, где Он созерцал себя в полноте»³².

Вслед за прочими востоковедами Ценер считал мистический опыт Бистами следствием индийского влияния, в частности, веданты шанкаровского толка³³. Однако, ввиду важности, придаваемой аскезе и техникам медитации, на ум скорее приходит йога. Как бы то ни было, некоторые суфийские учителя сомневались в том, что Бистами действительно достиг слияния с Богом. По мнению Джунейда, «он остался на начальном этапе, не достигнув всей полноты этого состояния». Аль-Халладж считал, что Бистами «достиг самого порога божественного речения» и думал, что «слова исходили от Бога», но его собственное Я оказалось препятствием на пути. «Бедный Абу Йазид, так и не сумевший познать, где и как должно происходить слияние души с Богом»³⁴.

Багдадец Абу-л-Касим ал-Джунейд (ум. 298/910) был истинным суфийским учителем. Он оставил после себя множество трактатов богословского и мистического содержания, ценность которых заключается в анализе духовного опыта, ведущего к растворению души в Боге. В своем учении Джунейд подчеркивал важность трезвления (*sahw*) в противовес духовному опьяне-

нию (*sukr*)⁷ которое практиковал Бистами. В результате экстатического опыта, уничтожающего личность, надлежит обрести «второе трезвление», состояние, когда человек вновь осознает, что его собственное Я и его свойства возвращены ему, преображенные и одухотворенные присутствием Бога. Конечная цель мистика — это не уничтожение собственного Я (*fana*), но новая жизнь в Боге (*baqa*, «то, что остается»).

Убежденный в том, что мистический опыт не может быть выражен языком рационализма, Джунейд запрещал своим ученикам говорить с непосвященными (за нарушение этого запрета он подверг остракизму аль-Халладжа). Его трактаты и письма составлены на некоем «тайном языке», недоступном читателю, который не знаком с его учением³⁵.

Хусейн Тирмизи, другой иранский учитель (ум. 285/898), был прозван аль-Хакимом, «философом», так как он первым из суфиев обратился к эллинистической философии. Плодовитый писатель (он оставил после себя около восьмидесяти сочинений), Тирмизи получил известность благодаря своему труду «Печать святости»³⁶, где разработал суфийскую терминологию в том виде, в каком она дошла до нас. Глава суфийской иерархии называется «полюс» (*qutb*) или «помощник» (*ghauth*). Описываемые им степени святости вовсе не составляют «иерархию Любви»; они относятся к гнозису и к «озарению» святого. После Тирмизи упор на гнозис становится более явным, прокладывая путь дальнейшим теософским спекуляциям³⁷.

Тирмизи настойчиво подчеркивал понятие *валайят* (божественная любовь, духовная инициация) и различал в нем две степени: всеобщую божественную любовь, даруемую всем правоверным, и особую любовь, предназначенную духовной элите, «приближенным Бога, которые общаются и беседуют с Ним, ибо пребывают с Ним в состоянии активного и трансцендентного слияния». «Понятие двойного *ва-лагъим*, — отмечает Корбен, — постулировано и установлено, в первую очередь, шиитским учением»³⁸. Подвергая анализу связь между *валайят* и профетизмом, Тирмизи приходит к выводу о верховенстве первого, являющегося постоянной величиной, в отличие от профетизма, связанного с историческим моментом. Действительно, профетический цикл замыкается на Магомете, тогда как цикл *валайят* продолжается до конца времен³⁹.

§277. Аль-Халладж, мистик и мученик

Аль-Халладж (Хусейн ибн Мансур), родившийся в 244/857 г. на юго-западе Ирана, до встречи в Багдаде со знаменитым шейхом аль-Джунейдом, учеником которого он стал (в 264/877 г.), проходил обучение у двух духовных учителей-суфиев. Аль-Халладж отправился паломником в Мекку, где соблюдал пост и молчание, там же он впервые получил мистический опыт экстаза. «Дух мой смешался с Его Духом, подобно тому, как мускус смешивается с амброй, а вино с чистой водой»⁴⁰. Джунейд удалил от себя возвратившегося из паломничества аль-Халладжа, тот прекратил общение с большинством багдадских суфиев и на четыре года покинул город. Позже, начав публичное проповедование, он вызвал ярость не только традиционалистов-

ортодоксов, но также и суфиев, которые обвинили его в разглашении «тайн» непосвященным. Его также упрекали в том, что он «творит чудеса» (как пророки!), в то время как другие шейхи демонстрировали свою силу лишь посвященным. Тогда аль-Халладж сбросил одежду суфия, чтобы смешаться с толпой.⁴¹

В 291/905 г. в сопровождении 400 учеников аль-Халладж совершил свой второй хадж. Затем он отправляется в длительное путешествие по Индии и Туркестану и добирается до самых границ с Китаем. После третьего хаджа в Мекку, проведя там два года, аль-Халладж окончательно обосновывается в Багдаде (294/908) и посвящает себя публичной проповеди (ср.: *Massignon. Passion*, I, p. 268 sq.). Он проповедует, что высшей целью любого человеческого существа является мистическое слияние с Богом, совершающееся через любовь (*'ishq*). В этом слиянии поступки правоверного освящены и обожжены. В экстатическом состоянии аль-Халладж произносит знаменитые слова «Я есмь Истина (=Бог)», которые стали его смертным приговором. На этот раз аль-Халладж настроил против себя и законников, обвинивших его в пантеизме, и политиков, упрекавших его в подстрекательстве толпы, и суфиев. Поразительно то, что аль-Халладж хотел умереть, преданный проклятию. «Желая заставить правоверных прекратить этот соблазн и убить человека, осмелившегося заявить о слиянии с богом, он выкрикивал в соборной мечети аль-Мансура: "Бог разрешил вам пролить мою кровь: убейте меня... В мире для мусульман нет более срочного дела, чем моя казнь"»⁴².

Столь странное поведение аль-Халладжа наводит на мысль о *malamatiya*, сообществе созерцателей, которые ради любви Господа искали поношения (*malama*) со стороны своих братьев по вере. Они не носили одежды суфиев и приучились скрывать свой мистический опыт; более того, они провоцировали правоверных своим эксцентрическими и внешне неблагочестивыми поступками⁴³. Впрочем, это явление еще с VI в. известно в среде восточно-христианского монашества и имеет аналогии в Южной Индии.

Арестованный в 301/915 г. и проведенный почти девять лет в тюрьме⁴⁴, аль-Халладж был казнен в 309/922 г. Свидетели рассказывают, что последними словами мученика были: «Испытавшему восхищение достаточно, когда в нем его Единый и лишь Он один свидетельствует о Себе» (дословно: «для экстастика существен лишь Единый, приводящий его к слиянию»)⁴⁵.

Написанное им сохранилось лишь частично: это фрагменты толкования Корана, некоторые письма, несколько максим и поэм и небольшая книжечка «*Kitab at-tawasin*», в которой аль-Халладж рассуждает о единобожии и профетологии⁴⁶. Его стихи проникнуты глубокой тоской по высшему слиянию с Богом; иной раз он прибегает к выражениям, заимствованным из «алхимического деяния» (ср.: *Passion*, III, 369 sq.) или дает намеки на тайный смысл арабского алфавита.

Все эти тексты и свидетельства, собранные, описанные, изданные и блестяще проанализированные Луи Массиньоном, раскрывают нам цельность веры аль-Халладжа и глубину почитания им пророка. «Путь» его не предполагал

разрушение личности человека, который искал страдания, лишь чтобы постичь «страстную любовь» (*ishq*), т.е. сущность Бога и тайну творения. Выражение «Я есмь Истина!» не содержит в себе пантеизма (в котором его обвиняли), так как аль-Халладж всегда подчеркивал трансцендентность Бога. Лишь в редком экстатическом опыте тварный дух может слиться с Богом⁴⁷.

Выдвинутую мистиком концепцию «преобразующего слияния» достаточно точно, несмотря на свою тенденциозность, изложил один из противников его богословия. Согласно этому автору, Халладж утверждал, что «тот, кто подчиняет свое тело обрядам, занимает свое сердце благими делами, отказывается от удовольствий и владеет своей душой, запрещая себе иметь желания, поднимается до "остановки" тех, кто уже "приближен к Богу". Затем он беспрерывно проходит отрезки пути до тех пор, пока его природа не очистится от всего плотского. И затем... нисходит на него сей дух Божий, от которого родился Иисус, сын Марии. Тогда он становится "тем, кому повинуются всякая вещь (*muta*)", он хочет лишь того, что ведет к исполнению заповеди Божией; отныне любое его деяние — это деяние Бога, и любая заповедь — это заповедь Бога»⁴⁸.

Почитание аль-Халладжа как святого после его мученической смерти непрестанно распространялось в мусульманском мире⁴⁹. Немаловажное влияние на суфиев и на некоторые направления мистического богословия имел он и после смерти.

§278. Аль-Газали и примирение между каламом и суфизмом

Мученическая смерть аль-Халладжа повлекла за собой, среди прочего, требование к суфиям демонстрировать в своих публичных выступлениях, что они вовсе не противопоставляют себя ортодоксальному учению. Некоторые скрывали свой мистический опыт и богословские идеи за эксцентрическими выходками. Например, Шибли (247/861-334/945), друг аль-Халладжа, переживший его на двадцать три года, задал ему вопрос о смысле *unio mistica* в момент, когда тот висел на виселице. Чтобы вызвать смех на свой счет, Шибли сравнивал самого себя с жабой. Парадоксы и поэтические импровизации давали ему «право на неприкосновенность» (Массиньон). Он говорил: «Любящий Бога за его благие деяния есть многобожник». Однажды Шибли попросил своих учеников оставить его: дескать, где бы они ни находились, он всегда будет с ними и будет оказывать им покровительство.

Еще один мистик, выходец из Ирака Нифари (ум. 354/856) тоже прибегал к парадоксам — но без претенциозности Шибли. Он, может быть, первым заявил, что молитва — дар Божий. «Это Я, дающий; если бы Я не отвечал на твою молитву, я не заставлял бы тебя искать ее»⁵¹.

В течение столетия после мученической смерти аль-Халладжа появились труды, представляющие учение и практику суфиев. Обратим внимание на ставшую классической теорию «этапов», или «остановок» (*udqamdi*)[^] и «состояний» (*ahwdl*) пути (*tdriqah*). Различаются три основных этапа: ступень ученика (*rnurid*), ступень совершенствующегося (*scilik*) и ступень достигшего совершенства {*katu*). Под присмотром своего шейха новоначальный должен

упражняться в аскезе, проходя путь от покаяния до искреннего приятия всего, что ему посылается. Аскеза и обучение выливаются во внутреннее сражение, за ходом которого пристально наблюдает учитель-наставник. Но если *макамы*, «остановки», являются результатом личных усилий, то «состояния» — бескорыстный дар Бога⁵².

Необходимо напомнить, что в мусульманской мистике III/IX в. существовало три учения о слиянии с Богом. «Слияние воспринимается: а) как соединение (*ittiscil* или *wisdif*), исключая идею тождества души и Бога; б) как отождествление (*ittihdd*), имеющее два различных смысла: первый совпадает с предыдущим, а второй означает слияние природ божественной и человеческой; в) как пребывание (*hulul*); Дух Божий пребывает, не смешивая двух природ, в прошедшей через очищение душе мистика. Учители ортодоксального ислама принимают слияние только в смысле *ittisdl* (или его эквивалента, первого смысла *iltihad*) и категорически отвергают какую бы то ни было идею *hulul*»⁵³.

Заслуга превращения суфизма в учение, приемлемое для мусульманской ортодоксии, по праву принадлежит знаменитому богослову аль-Газали (род. в 451/1059 г. в Восточной Персии). Изучив калам, Абу Хамид аль-Газали сделался преподавателем в Багдаде. Он освоил вдохновленные греческой философией системы аль-Фараби и Авиценны и подверг их критике и осуждению в своем трактате «Самоопровержение философов»⁵⁴. В 1095 г., вследствие личного религиозного кризиса, аль-Газали прекратил учительствовать и отправился в Сирию, затем побывал в Иерусалиме и в некоторых областях Египта. Он изучил иудаизм и христианство — в его религиозной философии исследователи отмечают некоторые христианские влияния. Те два года, что он находился в Сирии, аль-Газали исповедовал суфизм. После десятилетнего отсутствия он возвратился в Багдад и на непродолжительный срок возобновил свою преподавательскую деятельность. Однако, в конце концов, он удалился со своими учениками в родную деревню, где основал семинарию (*iwe-flresej* и суфийскую «обитель»). Его многочисленные произведения уже давно принесли ему известность, но он продолжал писать. Признанный и почитаемый всеми, он умер в 505/1111 г.

Неизвестно, кто именно был духовным наставником аль-Газали и какой именно тип инициации он прошел. Но бесспорно то, что узость официального богословия (калама) открылась ему в результате пережитого мистического опыта. Он пишет об этом с юмором: «Те же, ученость коих в вопросе о некоторых редких формах развода столь велика, по поводу простейших вещей касательно духовной жизни, как то: смысл искренности перед Богом и веры в Него, — ничего вам сказать не могут»⁵⁵. Аль-Газали после своего мистического обращения и посвящения в суфизм понял, что учению суфиев нельзя оставаться тайным и предназначенным лишь для духовной элиты — оно должно стать доступным для всех правоверных.

Подлинность и мощь мистического опыта⁵⁶ аль-Газали нашли свое подтверждение в его самом значительном труде — «Воскрешение наук о вере». Речь идет о собрании в сорок глав, где аль-Газали исследует вопросы ритуа-

ла, обычаи, послание пророка, «вещи, ведущие к гибели, и вещи, ведущие к спасению». Именно здесь, в последнем разделе трактуются некоторые аспекты мистической жизни. Однако аль-Газали всегда старается держаться золотой середины, дополняя закон и предание учением суфизма, но, не отводя главенствующее положение мистическому опыту. Благодаря такому подходу, «Воскрешение наук о вере» было принято ортодоксальными богословами и возымело беспримерное влияние.

Плодовитый автор, обладавший энциклопедическими познаниями, аль-Газали был также великим полемистом, неустанно критиковавшим исмаилизм и другие гностические течения. Все же в его мистических спекуляциях по поводу Света ощущается гностическая основа.

По мнению многих исследователей, аль-Газали потерпел поражение в своем стремлении «оживить» исламскую религиозную мысль. «Сколь бы блистателен он ни был, труд его не смог предотвратить застой, спустя два или три века "заморозивший" мусульманскую религиозную философию»

§279. Первые метафизики; Авиценна; философия в мусульманской Испании

Философское направление в исламе зародилось и упрочилось благодаря переводам греческой философской и научной литературы. К середине III/IX в.; наряду с богословскими диспутами, получают признание труды прямых последователей Платона и Аристотеля (ставшие известными, впрочем, в неоплатонистическом толковании). Абу Юсуф аль-Кинди (185/796 — ок. 260/873)⁵⁸ был первым философом, произведения которого хотя бы отчасти дошли до нас. Он изучил не только греческую философию, но также и естественные науки, и математику. Аль-Кинди стремился доказать осуществимость и достоверность чисто человеческого способа познания. Разумеется, он принимал идею познания сверхприродного порядка, дарованного от Бога пророкам; но по его мнению, человеческая мысль, по крайней мере, в принципе, способна дойти до истин откровения своими собственными средствами.

Размышления об этих двух способах познания — человеческом (особенно том, который практиковался древними) и полученном в откровении (главным образом, в Коране) — ставят перед аль-Кинди ряд проблем, которые войдут неотъемлемой частью в мусульманскую философию. Назовем самые главные: возможность метафизической (т.е. рациональной) экзегезы Корана и предания (хадисов); отождествление Бога с Бытием в себе и Первопричиной; Творение, понимаемое как вид причинности, отличный от причинности естественной и от эманации неоплатоников; и, наконец, бессмертие индивидуальной души. Некоторым из этих проблем предложил смелое решение аль-Фараби, выдающийся философ с мистической «подкладкой» (250/872-339/950). Он первым предпринял попытку сблизить философские умопостроения и ислам. Сам он также изучал естественные науки (в их аристотелевском представлении), логику и политическую теорию. Вдохновленный

Платоном, он разработал план «Идеального Города» и описал образцового государя, сосредоточившего в себе все человеческие и философские добродетели, некоего «Платона, облаченного в плащ пророка Магомета»⁵⁹, Можно сказать, что своим политическим богословием аль-Фараби показал последующим поколениям, как надлежит рассматривать взаимосвязь философии и религии. Его метафизика основывается на различии между сущностью и существованием товарных вещей: *существование* есть предикат, *акциденция сущности*. Корбен вполне обоснованно замечает, что этот тезис представляет собой определенную веху в истории метафизики. Столь же оригинальна его теория Разума и «процессии Разумов». В то же время аль-Фараби самозабвенно занимается мистикой и в своих писаниях прибегает к суфийской терминологии.

Молодой Авиценна, по его собственному признанию, только благодаря труду аль-Фараби смог понять аристотелевскую «Метафизику». Родившийся в 370/980 г. близ Бухары, Ибн Сина стал известен на Западе под именем Авиценны в XII в., когда его труды начали переводиться на латынь. Едва ли найдется другой мыслитель, столь же рано созревший и столь же разносторонний. Его великий «Канон врачебной науки» в течение многих веков был главной книгой европейской медицины и до сих пор еще востребован на Востоке. Неутомимый труженик (список его сочинений насчитывает 292 названия), Ибн Сина написал, среди прочего, комментарий к трудам Аристотеля, «Книгу исцелений» — трактат по метафизике, логике и физике; две книги, в которых он излагает свою философию⁶⁰, не говоря уже об огромной двадцатитомной энциклопедии, пропавшей, за исключением нескольких фрагментов, когда Исфахан был захвачен Махмудом Газневи. Его отец и брат были исмайдитами; сам же Ибн Сина, как считает Корбен (р. 239), скорее всего, принадлежал к секте шиитов-дюжинников. Умер он в возрасте 57 лет (428/1037) под Хамаданом, куда сопровождал своего султана.

Авиценна принимает и развивает метафизическое учение аль-Фараби о сущности. Существование — следствие Творения, т.е. следствие божественной мысли, помышляющей самое себя, и это извечное Самопознание божественного Бытия есть не что иное, как Первая Эманация, первый *nous*, или Первый Разум (*Corbin*, р. 240). Множественность сущего изливается рядом последовательных эманации из этого Первого Разума**¹. Из Второго Разума происходит Душа, движущая первое Небо; из третьего — эфирное тело этого Неба и так далее. В результате являются Десять «херувимских» Разумов (*Angeli in-tellectuales*) и Небесные души (*Angeli caelestes*), «полностью лишенные способности чувствовать, но обладающие Воображением в чистом виде» (*Corbin*, р.240).

Десятый Разум, определенный как Разум действующий, или активный, играет в космологии Авиценны огромную роль, так как от него происходит земной мир¹ и множество человеческих душ⁶³. Поскольку этот Разум представляет собой некую неделимую, нематериальную и не подверженную порче субстанцию, душа переживает смерть тела. Авиценна гордился тем, что смог философски аргументировать бессмертие индивидуальной души,

несмотря на ее тварность. Для него главная роль религии состоит в том, чтобы обеспечить счастье каждому человеческому существу. Но подлинный философ также еще и мистик, он посвящает себя любви Божьей и ищет внутреннюю истину религии. Авиценна неоднократно ссылается на свой труд о «восточной философии», от которого остались лишь краткие фрагменты, в основном, относящиеся к жизни после смерти. Его визионерский опыт составляет содержание трех «Мистических рассказов»⁶⁴, речь в них идет об экстатическом путешествии на мистический Восток, совершенном под водительством Ангела, дающего озарение; эта тема будет в дальнейшем подхвачена Сухраварди (§281).

План данного исследования не позволяет нам иначе как вкратце охарактеризовать первых андалузских мистиков и теософов. Назовем Ибн Массара (269/883-319/931), который во время своих путешествий на Восток имел контакты с эзотерическими кругами и впоследствии удалился с горсткой учеников в обитель близ Кордовы. Именно он организовал в мусульманской Испании первое (и тайное) мистическое братство. Восстановить основные положения его учения стало возможно благодаря приведенным Ибн Араби большим фрагментам текста.

ИбнХазм (403/1013-454/1063), правовед, мыслитель, поэт и автор аналитической истории религий и философских систем, родился также в Кордове. Его знаменитый сборник поэм «Ожерелье Голубки» создан под влиянием платоновского «Пира». Заметно сходство его описывает различные типы скептиков и верующих, уделяя особое внимание народам, обладающим Книгой откровения, и особенно тем, кто лучше сохранил концепцию единобожия (*tawhīd*) и первоначальный текст откровения. Ибн Баджа (известный на схоластической латыни как Аверроэс) — мыслитель, живший в V/XII в., занимает важное место в истории мусульманства благодаря тому влиянию, которое он оказал на Аверроэса и Альберта Великого. Он создал комментарии на многие трактаты Аристотеля, но его основные труды по метафизике остались незавершенными. Отметим кстати, что «слова *одинокий, посторонний*, пользовавшиеся у него особым предпочтением, представляют собой типичные термины мистического исламского гнозиса»⁶⁶. Ибн Ту-файль (V/XII в.) из Кордовы тоже обладал энциклопедической эрудицией, бывшей тогда «стилем эпохи»; однако своей известностью он обязан «философскому роману» под названием «Хайй ибн Якзан», в XII в. переведенному на древнееврейский, но оставшемуся неизвестным латинской схоластике. Современник Сухраварди (§281), Ибн Ту-файль обращается к «восточной философии» и к инициатическим рассказам Авиценны. Действие его романа попеременно происходит на двух островах. На первом живут люди, практикующие абсолютно «внешнюю», обусловленную жестким Законом, религию. Созерцатель по имени Абсал решает перебраться на соседний остров, где встречает единственного его обитателя Хайя ибн Якзана. Этот философ в одиночку познал все законы жизни и тайны духа. Желая сообщить людям божественную истину, Хайй и Абсал переправляются на первый остров, но вскоре понимают, что человеческое общество неисправимо, и возвращаются в свое уединение.

«Не означает ли их возвращение на свой остров, что в исламе конфликт между философией и религией безнадежен и безысходен?»

§280. Последние и величайшие арабские мыслители Андалузии: Аверроэс и Ибн Араби

Ибн Рушд (для латинского Запада — Аверроэс), считающийся величайшим мусульманским философом, снискал на Западе исключительное признание. В самом деле, его наследие внушительно. Аверроэс создал существенный комментарий к большинству трактатов Аристотеля, стремясь возродить подлинную философию Учителя. Здесь не представляется возможным изложить основные постулаты его философской системы. Достаточно напомнить, что Аверроэс прекрасно знал Закон; поэтому он утверждал, что любой правоверный должен придерживаться основополагающих принципов веры в том виде, как они изложены в Коране, в хадисах и иджме (согласии). Но те, кто наделен большими интеллектуальными способностями, обязаны стремиться к высшему знанию, т.е. изучать философию. Богословы не имеют права ни вмешиваться в эту деятельность, ни судить о выводах самой науки. Однако философы, равно как и богословы, не должны толковать народу «темные» стихи Корана (что вовсе не подразумевает «двойную истину», как интерпретировали Аверроэса некоторые западные богословы).

Основываясь на своем учении, Аверроэс подверг резкой и насмешливой критике «Самоопровержение философов» аль-Газали (§278). В своем знаменитом «Опровержении опровержения» («*Tahdfot al-Tahafot*», переведенном на латинский язык под названием «*Destructio Destructionis*»), Аверроэс показывает, что аль-Газали не понял философских систем, о которых говорит, и что аргументация автора выдает его некомпетентность. Кроме того, он выявил непоследовательность знаменитого писателя-энциклопедиста, сравнив это его сочинение с предыдущими.

Аверроэс не пощадил также аль-Фараби и Авиценну, предъявив им обвинения в отступлении от традиции древних философов — т.е. в заискивании перед богословами. Но в своем стремлении к воссозданию космологии чисто аристотелевского толка Аверроэс отвергает ангелологию Авиценны, его понятие *Animae caelestes*, а, значит — мир образов, постигаемых творческим Воображением (ср. §279). *Формы* не сотворены активным Разумом, как это утверждает Авиценна. *Материя в себе самой скрытно несет целокупность всех форм*. Но так как материя есть принцип индивидуации, то индивидуальное отождествляет себя с тленным, обреченным смерти, и, следовательно, бессмертие может быть только *безличным*^{6*}. Данный тезис вызвал возражение как у мусульманских богословов и теософов, так и у христианских философов⁶⁹.

Аверроэс изъявил желание познакомиться с молодым суфием Ибн Араби, и, по свидетельству последнего, во время дискуссии покрылся бледностью, ощутив слабость своей собственной системы. Ибн Араби — один из

самых выдающихся гениев суфизма и одна из самых своеобразных фигур среди всех мистиков. Родившийся в 560/1165 г. в Мурсии, он изучал все науки и постоянно путешествовал от Марокко до Ирака в поисках шейхов и сподвижников. Очень рано он испытал опыт мистических состояний и откровений. Его первыми учителями были женщины: Шамс, которой тогда было 95 лет, и Фа-тима из Кордовы⁷⁰. Позже, будучи в Мекке, он встретил прекрасную девушку, дочь шейха, и сочинил несколько поэм, которые объединил под названием «Толкование желаний». Эти поэмы, вдохновленные страстной мистической любовью, были восприняты как просто эротические, хотя их тональность скорее напоминает отношение Данте к Беатриче.

Медитируя у Каабы, Ибн Араби неоднократно имел экстатические видения (среди них — «видение вечной юности») и получил подтверждение того, что он есть «печать магометанской святости». Одно из его самых значительных произведений, собрание мистических текстов в двадцати томах, носит название «Мекканские откровения». В 1205 г. в Мосуле Ибн Араби в третий раз прошел инициацию⁷¹. Однако в 1206 г. в Каире у него возник конфликт с духовными властями, и он поспешил уехать в Мекку. Совершив еще несколько путешествий, которые, впрочем, несколько не подорвали его изумительную творческую активность, Ибн Араби скончался в Дамаске в 638/1240 г. в возрасте восьмидесяти пяти лет.

Философия Ибн Араби, несмотря на свое исключительное положение в истории мусульманской мистики и метафизики (суфии считали его «величайшим из шейхов»), еще недостаточно хорошо изучена⁷². Известно, что он всегда писал очень быстро, словно охваченный каким-то сверхприродным вдохновением. Один из его шедевров, книга «Ожерелье Мудрости», не так давно переведенная на английский язык, изобилует блестящими наблюдениями, однако она совершенно лишена стройности и четкости. Тем не менее, этот стремительный поток образов позволяет нам ощутить самобытность его философии и величие его мистического богословия.

Ибн Араби признает, что «познание мистических состояний может быть обретоено только через опыт; человеческий разум не способен ни дать ему определение, ни прийти к нему путем дедукции»⁷³. Отсюда потребность в эзотерике: «Этот тип духовного познания должен быть сокрыт от большинства людей по причине его величия. Ибо его глубины труднодоступны, а опасности велики»⁷⁴.

Основополагающей концепцией метафизики и мистики Ибн Араби является Единобытие, а если точнее, то одновременное единство Бытия и Восприятия. Другими словами, целостная, недифференцированная Реальность составляет модус изначального Божественного бытия. Живая благодаря любви и стремящаяся познать самое себя, эта божественная Реальность разделяется на субъект (познающий) и объект (познаваемый). Когда Ибн Араби говорит о Реальности в контексте Единобытия, он употребляет слово *al-Haqq* (реальное, истина). Когда он говорит о Реальности, разделенной на полюс духа или разума и на полюс космоса или существования, он называет первый Творцом (*al-Khaliq*) или *Allah*, а второй — Творением (*Khalq*) или Космо-

сом⁷⁵.

Ибн Араби предпочитал объяснять процесс Творения через темы Творческого Воображения и Любви. Благодаря Творческому Воображению, латентные формы, существующие в Реальном, проецируются на «иллюзорный экран изменчивости», дабы Бог мог воспринимать сам себя как объект⁷⁶. Следовательно, Творческое Воображение представляет собой соединительную черту между Реальным как субъектом и Реальным как объектом познания, между Творцом и творением. Вызванные к жизни Творческим Воображением объекты познаются божественным Субъектом.

Другой мотив, к которому прибегает Ибн Араби для демонстрации процесса Творения, — это Любовь, т.е. томление Бога, желающего быть познанным своим творением. Ибн Араби сначала описывает родовые муки порождающей Реальности. Но лишь Любовь соединяет творения. Таким образом, расщепление Реального на божественный Субъект и сотворенный объект ведет к восстановлению первоначальной целостности, но уже *обогащенной опытом самопознания*.

Каждый человек, будучи творением, в своей латентной сущности не может быть ничем иным, кроме Бога; как объект познания Бога человек участвует в Самопознании Бога и тем самым причащается божественной свободе⁷⁸. Совершенный человек представляет собой «перешеек» между двумя полюсами Реальности. Он одновременно и мужчина, т.е. представитель Неба и Слова Божьего, и женщина, т.е. представитель Земли или Космоса. Соединяя в себе Небо и землю, Совершенный человек в то же время обретает Единобытие⁷⁹. Святой разделяет с Богом власть творить (*himmah*), иначе говоря, он может объективировать собственные внутренние образы⁸⁰. Но ни один святой не в состоянии сохранить в реальности эти объективированные образы иначе как на ограниченный период⁸¹. Добавим к этому, что для Ибн Араби ислам является, по сути, опытом и истиной, познать которые может святой человек, чьи наиважнейшие функции — это функции пророка (*nabi*) и апостола (*rasid*).

Как и Оригену, Иоакиму Флорскому или Мейстеру Экхарту, Ибн Араби не удалось обновить и оживить официальное богословие, несмотря на то, что на его стороне были верные и знающие ученики и почитание суфиев. Зато гений Ибн Араби укрепил мусульманскую эзотерическую традицию, чего не удалось совершить вышеупомянутым учителям по отношению к христианству.

§281. Сухраварди и мистическое учение Света

Шихаб ад-дин Яхья ас-Сухраварди родился в 549/1155 в Сухраварде, городе на северо-западе Ирана. Он учился в Азербайджане и Исфахане, провел несколько лет в Анатолии, затем переехал в Сирию. Там законники возбудили против него судебное дело, он был осужден и казнен в 587/1191 г. в возрасте 36 лет. Ученики признали его шей-хом-шахидом, т.е. мучеником за веру, а историки дали ему прозвание «убиенного» (*al-maqtul*) шейха.

Название главного труда Сухраварди, «Восточная теософия» (*«Hik/nat al-*

Ishrak)», определяет его смелый замысел — возродить древнюю иранскую мудрость и герметический гнозис. Авиценна тоже говорил о «мудрости» или «восточной философии» (ср. §279). Сухраварди был знаком с идеями своего знаменитого предшественника. Однако, по мнению Сухраварди, Авиценна не мог решиться эту «восточную философию», так как не принимал во внимание сам ее принцип, ее «восточный источник». «У древних персов,— пишет Сухраварди, — была община людей, ведомых Господом и потому идущих праведными путями, выдающихся мудрецов-теософов, никак не похожих на магов (*inajiis*). В моей книге, названной «Восточная теософия», я воскресил их бесценную теософию Света, ту, о которой свидетельствует мистический опыт Платона и его предшественников, и не было ранее меня никого на пути осуществления подобного замысла» .

На весьма обширный труд (49 глав) Сухраварди вдохновил личный опыт — «обращение, которое он получил в юности». В экстатическом видении он открыл множество «световых существ, коих созерцали еще Гермес и Платон, и те небесные свечения, источники *Света Славы* и *Высшего Света* (*Ray wa Khorreh*), вестником которых был Заратустра и к которым духовное восхищение вознесло царя-праведника, блаженного Кая Хосрова»⁸³. Понятие *Ishraq* (сияние восходящего солнца) отсылает: 1) к мудрости, теософии, источник которой — Свет и, 2) соответственно, к доктрине о появлении доступного пониманию Света; 3) а также к теософии «людей с Востока», т.е. мудрецов Древней Персии. Это «сияние утренней зари» и есть «Свет Славы», хварэна «Авесты» (по-персидски *Khorrah*; ср. фарсийскую форму *Farr, Farrah*). Сухраварди описывает его, как вечную иррадиацию Света Светов, от которой происходит первый Архангел, названный зороастрийским именем Бахман (Воху Мана). Такая связь между Светом Светов и Первым Посланником встречается на всех ступенях творения, благодаря чему все его категории распределяются попарно. «Рождая друг друга из лучей и их отражений, ипостаси Света множатся до бесконечности. За пределами неба с неподвижными звездами (*Fixes*), которыми оперирует астрономия перипатетиков или Птолемея, предугадываются не поддающиеся исчислению чудесные миры» (*Corbin. Histoire*, p. 293).

Этот мир Светов слишком сложен, его не опишешь в двух словах⁸⁴. Напомним лишь, что все модальности духовного существования и все космические реальности сотворены и управляемы различными чинами Архангелов, посланников Света Светов. Космология Сухраварди сродни ангелологии. Она напоминает одновременно маздеитскую концепцию двух категорий реальности — *tēnok* (небесный, тонкий) и *getik* (земной, плотный)— и манихейский дуализм (ср. §§215, 233-234). Из четырех универсумов космологии Сухраварди отметим важное значение *Malakut* (мира небесных и человеческих душ) и *mun-dits imaginalis*, «мира, лежащего между умопостигаемым миром существ из чистого света и чувственным миром; орган, непосредственно воспринимающий его, — это активное Воображение»⁸⁵. Как замечает Анри Корбен, «судя по всему, Сухраварди первым обосновал онтологию этого промежуточного мира, и тема будет подхвачена и развита всеми гностика-

ми и мистиками ислама»³⁶.

Опыты, о которых рассказывает Сухраварди, поддаются толкованию в перспективе этого промежуточного мира. Речь идет о духовных событиях, происходящих в *Malakut*, но раскрывающих глубокий смысл параллельных эпизодов земной жизни. «Рассказ об изгнании на Запад»⁸⁷ — это инициация, препровождающая ученика на его собственный *Восток*; иначе говоря, этот краткий и изобилующий загадками рассказ помогает «изгнаннику» *вернуться к самому себе*. У Сухраварди и «восточных теософов» (*hokama ishrdqiyyun*) философская рефлексия неотделима от духовной самореализации; эти мыслители соединяют ищущий чистого познания философский метод и метод суфиев, стремящихся к внутреннему очищению.

Итак, духовный опыт ученика в промежуточном мире представляет собой ряд инициатических испытаний, порождаемых Творческим Воображением. Несмотря на различие в культурном контексте, по функции таких инициатических рассказов можно провести аналогию между ними и романами о Граале (§270). Вспомним также магико-религиозную ценность всех рассказов традиционного типа, т.е. «назидательных историй» (ср.: хасиды, §292). Присовокупим к этому, что у румынских крестьян ритуальное (т.е. на ночь) рассказывание сказок призвано защищать дом от дьявола и злых духов. И более того, нарратив «приводит в дом» Бога⁸⁹.

Эти несколько замечаний сравнительного характера позволяют нам лучше понять, как совмещаются в учении Сухраварди оригинальность и продолжение древней традиции. Творческое воображение, с помощью которого открывается промежуточный мир, — того же порядка, что экстатические видения шаманов и вдохновение поэтов древности. Известно, что в основе сюжета эпоса и некоторых типов волшебных сказок лежат путешествия и события экстатического характера, совершающиеся на Небесах, а чаще — в Аду⁹⁰. Все это подводит нас к пониманию, с одной стороны, роли нарративной литературы в «духовном воспитании», а с другой — последствий для западного мира XX в. открытия бессознательного и диалектики воображения.

Для Сухраварди мудрец, превзошедший в равной степени философию и науку мистического созерцания, является подлинным духовным лидером, *полусом* (*qutb*), «без присутствия которого мир не мог бы продолжать своего существования, он же должен пребывать в нем лишь *incognito*, никак не познанный людьми» (*Corbin. Histoire*, pp. 300-301). Здесь, замечает Корбен, прослеживается одна из главных тем шиизма — тема имама, «полюса полюсов». Его существование *incognito* базируется на шиитских представлениях о «сокрытии» имама (*ghaybat*) и о цикле *валайят* — «эзотерическом пророчестве», наследующем «Печать пророков». Обнаруживается также согласие в учениях восточных (*ishrdqiyyun*) и шиитских теософов. «Законоучители Халеба, — пишет Корбен, — в этом оказались правы. На процессе против Сухраварди, повлекшем за собой смертный приговор, ему вменялась в вину проповедь того, что Бог может в любое время и прямо сейчас создать пророка. Но если даже речь шла не о пророке-законодателе, а об "эзотерическом пророке", этот тезис, по меньшей мере, свидетельствовал о существо-

вании криптошиизма. Так своей жизнью и смертью мученика за пророческую философию Сухраварди во всей полноте испытал трагедию "изгнания на Запад" (Histoire, p. 301). Однако духовные потомки Сухраварди — *ishrdqiyun* — дожили, по крайней мере, в Иране, до наших дней⁹¹.

§282. Джалал ад-дин Руми: музыка, поэзия и священные танцы

Мухаммад Джалал ад-дин, более известный под именем Руми, родился 30 сентября 1207 г. в Балхе, городе в провинции Хорасан. Его отец, богослов и суфийский учитель, в 1219 г., испытывая страх перед монгольским нашествием, оставил Балх и отправился паломником в Мекку. В конце концов, семья обосновалась в Конье. После смерти отца Джалал ад-дин, которому тогда было 24 года, уехал учиться в Халеб и Дамаск. Спустя семь лет он вернулся в Конью и с 1240 по 1249 г. преподавал юриспруденцию и каноническое право. Но 29 ноября 1244 г. в Конье появился бродячий дервиш, шестидесятилетний Шамс из Тебриза. Существует много версий их встречи. Каждая из них с большей или меньшей долей драматизма живописует обращение Руми: знаменитый правовед и богослов становится одним из величайших мистиков и, может быть, самым гениальным религиозным поэтом ислама.

Шамс, преследуемый учениками Руми, ревновавшими к нему своего учителя, уезжает в Дамаск. Он уже поддался на уговоры вернуться, но 3 декабря 1247 г. был убит при таинственных обстоятельствах. Руми долго не мог найти утешения. Он сложил сборник мистических од, носящий имя его учителя — «*Diwan-e Shams-e Tabriz*», «восхитительные песнопения "любви и скорби", объемный труд, целиком посвященный этой любви, которая на внешний взгляд кажется земной, но в действительности представляет собой ипостась любви божественной»⁹². Кроме того, Руми учредил духовные радения в честь Шамса (*samd*). По словам его сына Султан-Веледа, «он никогда, даже на мгновение, не переставал слушать музыку и танцевать; он не давал себе отдыха ни днем, ни ночью. Он был ученым — стал поэтом. Был аскетом — опьянел от любви, не от лозы виноградной: просветленная душа пьет лишь напиток Света»⁹³.

К концу жизни Руми избирает в качестве наставника для своих учеников Хусам ад-дина Челеби. Главным образом благодаря Челеби, Руми создал свой главный труд — «Месневи». До самой смерти, наступившей в 1273 г., Руми диктовал ему двустихья — иногда во время прогулок по улицам, а иной раз даже в собственной бане. Речь идет о большой мистической эпосе, насчитывающей около сорока пяти тысяч стихов, в которой тексты Корана и пророческие предания перемежаются апологиями, анекдотами, легендами, восточными и средиземноморскими фольклорными мотивами.

Руми основал братство маулавийя (*Tdriqah mdwlawiya*) — от прозвища, данного ему учениками и сподвижниками, — *mawldnd*, «благодетель» (турецкий вариант произношения — *mevlana*). Со временем братство стало известно на Востоке под названием «дервишей-волчков», так как во время ритуала *sama* танцоры вертелись волчком во все ускоряющемся темпе — во-

круг своей оси и по периметру помещения. «В музыкальных каденциях, — говорил Руми, — скрыта тайна; если бы я ее открыл, она перевернула бы мир». Действительно, музыка пробуждает дух, заставляя его вспомнить о своем подлинном отечестве и напоминая ему о конечной цели⁹⁴. «Все мы причастны телу Адама, — пишет Руми, — и мы слушали эти мелодии в раю. Хотя вода и глина посеяли в нас сомнение, мы все-таки что-то припоминаем»⁹⁵.

Наряду со священной поэзией и музыкой, экстатический танец существовал с самого раннего периода суфизма⁹⁶. По мнению некоторых суфиев, он воспроизводит танец ангелов (см. текст, переведенный М. Моле, pp. 215-216). В *tdriqah* (слово означает «путь мистического познания»), учрежденном Руми (но организованном, по сути, его сыном, Султан-Веледом), танец одновременно имеет и космический, и богословский характер. Дервиши носят белое (как саван) одеяние и поверх него черный плащ (символ могилы), на голове у них высокий войлочный колпак (образ надгробия)⁹⁷. Шейх представляет собой посредника между Небом и Землей. Музыканты играют на тростниковой флейте (*nai*), бьют в барабаны и цимбалы. Помещение, где кружатся в танце дервиши, символизирует космос, «планеты вращаются вокруг солнца и вокруг своей оси. Барабаны служат напоминанием о трубах Судного Дня. Круг танцующих разделен на два полукружья, одно из них представляет арку нисхождений, или инволюцию душ в материю, а другое — арку восхождений душ к Богу»⁹⁸. В тот момент, когда ритм ускоряется до предела, в танец вступает шейх и, символизируя солнце, начинает вращаться в самом центре. «Это высший момент совершившегося слияния»⁹⁹. Остается добавить, что танцы дервишей крайне редко приводят к психопатическим трансам, да и то лишь в некоторых отдаленных местностях.

Роль Руми в обновлении ислама велика. Его творения читались, переводились и комментировались во всем мусульманском мире. Столь исключительная популярность в который раз говорит о том, что художественное творчество, и поэзия в особенности, придают еще большую глубину религиозной жизни. Подобно другим великим мистикам, Руми непрестанно превозносит божественную любовь, причем с особым пылом и с несравненной поэтической силой. «Без Любви мир лишился бы души» («Месневи», V, 3844). Его мистическая поэзия изобилует символами, заимствованными из области танца и музыки. Его богословие, несмотря на некоторое влияние неоплатонизма, несет в себе и чисто личные, и традиционные, и новаторские элементы, представляя собой в целом довольно сложную систему. Руми подчеркивает необходимость прикасаться к небытию, дабы иметь возможность *становления* и *бытия*; при этом он неоднократно ссылается на аль-Халладжа¹⁰⁰.

Человеческое существование совершается по воле и замыслу Творца. Богом на человека возложена миссия стать посредником между Ним и миром. Не просто так человек прошел путь «от семени к разуму» («Месневи», III, 1975). «Как только ты начинаешь существование, перед тобой ставится лестница, чтобы у тебя была возможность совершить побег». В действительности человек сначала был минералом, затем растением, затем животным.

«Затем тебя сделали человеком, наделенным сознанием, разумом, верой». В конечном итоге, человек станет ангелом и обретет обитель в небесах. Но это еще не заключительная стадия. «Преодолей и ангельский удел, влейся в этот океан (Божественного Единства), чтобы твоя капля воды смогла стать морем»¹⁰¹. В знаменитом отрывке из «Месневи» (П, 1157 и ел.) Руми дает объяснение изначальной богоподобной природе человека, созданного по Божьему образу и подобию: «Образ мой зиждется в сердце Царя: сердце Царя станет больным без образа моего (...) Свет многих Разумов исходит из моего помысла; небо было создано из моего первозданного существа (...). Я владею царством Духа (...). Я не единосущен Царю (...)» Но в его явлении я обретаю от Него свет» (по переводу *E. de Vitray-Meyerovitch*),

§283. Триумф суфизма и реакция богословов. Алхимия

Суфизм, заслугами богослова аль-Газали получивший одобрение законоучителей, приобрел большую популярность — сначала в некоторых областях Западной Азии и Северной Африки, затем повсюду, куда проник ислам: в Индии, в Центральной Азии, в Индонезии и Восточной Африке. Со временем небольшие группы учеников, собиравшиеся вокруг шейхов, становятся настоящими орденами с многочисленными филиалами и сотнями членов. Суфии были лучшими миссионерами ислама. Гибб считает, что закат шиизма был следствием роста популярности и миссионерского духа суфиев¹⁰². Столь явный успех служит объяснением их престижа и поддержки их светскими властями.

Терпимость улемов способствовала межкультурным заимствованиям и использованию нетрадиционных методов. Некоторые мистические техники суфиев углубились и модифицировались от контакта с инородной средой. Достаточно сравнить *зикр* первых суфиев (§275) с этой же практикой, разработанной под индийским влиянием на заре XII в. н.э. Согласно одному из авторов, «рецитацию начинают, сосредоточась на левой стороне (груди), которая подобна нише, где находится светильник сердца, вместилище духовного света. Продолжают молиться, переходя от нижней части груди к правой стороне, достигая верха и возвращаясь в исходную позицию». Согласно другому автору, *dhakir* [отправляющий зикр] «должен сесть на землю скрестя ноги и охватив их руками, спрятать голову между колен и закрыть глаза. Поднимая голову, произносят *Ча Нух'* [нет Бога...], пока голова проходит расстояние до сердца и от сердца до правого плеча, на которое она ложится (...). Как только рот доходит до уровня сердца, следует с силой произнести ⁶ *ilia* '[кроме...]. И у сердца еще энергичнее сказать *Allah ...*»¹⁰³ Здесь легко усматриваются аналогии с його-тантрическими техниками, особенно в упражнениях, вызывающих световые видения, сопровождающиеся звуками, — слишком сложные, чтобы излагать их здесь.

Описанные влияния не искажают, по крайней мере, у настоящих *dhakirs* мусульманского характера зикра. Происходит скорее противоположное. Многие религиозные и аскетические практики обогатились благодаря заимствованиям или влияниям извне. Можно даже сказать, что подобно тому, как это

происходило в истории христианства, внешние влияния внесли свой вклад в «универсализацию ислама», придав ему тем самым экуменическое измерение.

Как бы то ни было, совершенно очевидно, что суфизм немало способствовал обновлению мусульманского религиозного опыта. Значителен и культурный вклад суфиев. Во всех исламских странах признано их влияние на музыку, танец и особенно поэзию.

Но последствия для истории ислама этого победоносного, сохранившего свою популярность вплоть до наших дней¹⁰⁵ движения остаются неоднозначными. Антирационализм некоторых суфиев приобретает подчас агрессивную форму, а в своих выпадах против философов они опускаются до уровня черни. С другой стороны, эксцессы эмоциональности, трансы и иступления во время публичных радений получают все более широкое распространение. Большинство суфийских учителей выступают против таких неумеренных проявлений экзальтации, но они не всегда могут овладеть ситуацией. Кроме того, члены некоторых орденов, например, странствующие дервиши или факеры («исповедующие бедность»), объявляют себя чудотворцами и живут вне рамок Закона.

Хотя и обязанные терпимо относиться к суфизму, улемы все же продолжали искать в нем чужеродные, главным образом, иранские и гностические элементы, которые, проникая через учения некоторых суфиев в ислам, казались этим законоучителям угрозой для его целостности (богословам, и не только мусульманским, тогда — как и сейчас — было трудно признать огромную роль мистики в обогащении, несмотря на риск «ереси», религиозного опыта простонародья; впрочем, такой риск всегда существует для теологов, на любом уровне религиозного познания). В ответ улемы открывали все больше медресе, которые обладали официальным статусом богословских школ и в которых преподаватели получали жалованье. К VIII/XIV в. сотни медресе сосредоточили контроль над высшим образованием в руках богословов¹⁰⁶.

Остается сожалеть, что Запад не знал классического суфизма в эпоху средневековья¹⁰⁷. Его косвенного отражения в мистико-эротической поэзии Андалузии явно не хватало для подлинной встречи двух великих мистических традиций¹⁰⁸. Как известно, основной вклад ислама в европейскую культуру состоял в передаче арабоязычных версий философских и научных трудов античности и, прежде всего, трудов Аристотеля.

Однако добавим к этому, что если суфийская мистика осталась неизвестной, то герметизм и алхимия проникли на Запад благодаря арабским текстам, среди которых было немало оригинальных. По мнению Стейнплатона, алхимия александрийского Египта развивалась сначала в Харране, в Месопотамии. Эта гипотеза остается спорной, однако ей принадлежит заслуга объяснения истоков арабской алхимии. Во всяком случае, один из первых и самых знаменитых алхимиков, писавший на арабском языке, — это Джабир ибн Хайан, знаменитый Гебер латинского мира. Холмьярд считает, что он жил во II/VIII в. и был учеником Джафара, Шестого имама. По мнению Пауля Крауса,

посвятившего ему солидную монографию, под этим именем фигурировало несколько авторов (ему приписывали около 3000 книг), прибл. III/IX-IV/X вв. Корбен тщательно описал шиитскую и эзотерическую среду, в которой появилась алхимия «Джабира». Так, согласно его «Науке равновесия», в каждом теле можно обнаружить связь, существующую между явленным и скрытым (*zahir* и *bdtin*, экзотерическим и эзотерическим)¹⁰⁹. Однако четыре трактата Гебера, известные в переводе на латинский язык, по всей видимости, не принадлежат перу Джабира.

Первые переводы с арабского на латынь были осуществлены в Испании ок. 1150 г. Герардом Кремонским. Веком позже алхимия была уже достаточно известна, раз ее включил в свою энциклопедию Вин цент из Бове. Один из самых знаменитых трактатов, «*Tabula Smaragdina*» [Изумрудная скрижаль], представлял собой отрывок из труда, известного под названием «Книга тайны Творения». Столь же знаменитыми являются «*TurbaPhilosophorum*» [Собрание философов], перевод с арабского, и «Пикатрикс», изданный на арабском в XII в. Излишне уточнять, что все эти книги, со всеми описываемыми в них веществами, инструментами и лабораторными опытами, проникнуты духом эзотерики и гнозиса¹¹⁰. Многие мистики и суфийские учителя, в том числе аль-Халладж и, особенно, Авиценна и Ибн Араби, представляли алхимию как подлинно духовное деяние. Наука еще недостаточно знает о развитии алхимии в мусульманских странах после XIV в. На Западе герметизм и алхимия переживут период славы незадолго до итальянского Возрождения, и еще Ньютон будет находиться под их мистическим обаянием

Глава XXXVI

ОТ ВОССТАНИЯ Б/Ф ШШМ ДО ХАСИДИЗМА

§284. Составление Мишны

Рассказывая о первой войне евреев с римлянами (66-73 гг.), в ходе которой Тит разрушил Храм, мы привели один эпизод, имевший значительные последствия для иудаизма: как знаменитого рабби Иохана-на бен Заккая вынесли из осажденного Иерусалима в гробу и как чуть позже он испросил разрешение у Веспасиана основать школу в местечке Явна (в Иудее). Рабби Иоханан был убежден, что, несмотря на поражение в войне, народ Израиля не исчезнет до тех пор, пока не перестанет изучать Тору (ср. §224)¹. И рабби Иоханан учредил Синедрион, состоявший из семидесяти одного члена под руководством «патриарха» (*Nasi*). Синедрион был призван служить носителем непререкаемого авторитета и одновременно исполнять функции религиозного суда. В последующие три столетия должность «патриарха» всегда, за исклю-

чением одного-единственного раза, переходила от отца к сыну".

Но не прошло и 60 лет, как в 132 г. Бар Кохба развязал вторую войну с римлянами, которая закончилась полным поражением в 135 г. и поставила под угрозу не только религиозное самосознание, но и само существование еврейского народа. Император Адриан упразднил Синедрион и запретил под страхом смерти культовую практику и изучение Торы. Под пытками погибло несколько еврейских законоучителей, среди них — знаменитый рабби Акива. Однако преемник Адриана, Антоний Пий, восстановил Синедрион и даже содействовал укреплению его авторитета. С тех пор решения Синедриона признавала вся диаспора. Именно в этот период — начатый работой учеников рабби Иоханана бен Заккая и закончившийся к 200 г. — и были разработаны фундаментальные основы нормативного иудаизма. Главной инновацией стала замена паломничества и жертвоприношений, совершавшихся в Храме, изучением Закона, молитвой и благочестием, т.е. религиозными действиями, которые могли отправляться в синагогах в любой точке мира. Связь с прошлым держалась на изучении Библии и на соблюдении ритуальной чистоты.

Для того, чтобы уточнить, истолковать и унифицировать бесчисленные устные предания³, связанные с культовой практикой и с интерпретацией Священного писания и юридических вопросов, рабби Иуда, «Князь» (Патриарх Синедриона примерно с 175 по 220 гг.) попытался систематизировать их и собрать в единый корпус правовых норм. Хронология материалов этого огромного сборника, известного под названием «Мишна» («повторение»), охватывает период с I в. до н.э. по II в. н.э.⁴. В нем шесть разделов: земледелие, праздники, семейная жизнь, гражданское право, жертвоприношения и питание, обрядовая чистота.

В Мишне можно уловить переключку с мистикой Меркавы (ср. §288), но при этом в ней нет даже отголосков мессианских чаяний или апокалиптики, столь популярных в ту эпоху (что видно, например, по известным псевдоэпиграфам — Второй Книге Варуха и Четвертой Книге Ездры). Создается впечатление, что Мишна не замечает современную ей историю или сознательно отворачивается от нее (как, например, в вопросе о десятине урожая, которая причиталась Иерусалиму, или о том, какие монеты можно разменивать, и т.п.) . Мишна говорит как бы об идеальной безысторической ситуации, в которой различные акты освящения жизни и человека совершаются по узаконенным образцам. Земледелие освящено присутствием Господа и (ритуа-лизированным) трудом человека. «Земля Израиля освящена своей связанностью с Богом. Производимая по воле Господа пища освящена действиями послушного Богу человека, дающего ей название и разделяющего жертвоприношения»⁶.

В разделе «Праздники» так же систематизированы, классифицированы, поименованы тесно связанные со структурой священного пространства циклы священного времени (ср.: *Neusner*⁵ p. 132 sq.).

В остальных разделах видна та же цель — подробнейшим образом описать не только ритуальные средства освящения космоса и социума, семейного и личного, но и способы оберечься от нечистоты и обезвредить ее с помощью

особых очистительных действий.

Можно было бы поддаться искушению сблизить эту религиозную концепцию с тем, что мы называли «космическим христианством», т.е. с христианскими верованиями и практикой сельских жителей (ср. §237). Однако здесь есть различие, и состоит оно в том, что в Мишне санктификация осуществляется исключительно по воле Божьей, которую исполняет человек. Существенно, тем не менее, что в Мишне (и, соответственно, в дополнениях и комментариях к ней, которых мы вскоре коснемся) Бог — до того момента исключительно *Бог истории* — кажется равнодушным к реальной истории своего народа: вместо мессианского спасения мы видим освящение жизни, регулируемое Законом.

По существу, в Мишне находит продолжение и завершение священнический кодекс, сформулированный в Книге Левит. Можно сказать, что миряне живут на манер священников и левитов; они соблюдают предписания, охраняющие от нечистоты, и в своих домах питаются так, как священники в Храме. Такая ритуальная чистота, соблюдаемая вне стен Храма, отделяет верных от остальных и делает из них праведников. Если еврейский народ хочет сохраниться, он должен жить, как святой народ, на святой земле и подражая святости Господа⁷.

Мишна составлялась ради унификации и укрепления раввинистического иудаизма. В конечном счете, ее целью было обеспечить сохранение иудаизма и, следовательно, единство евреев везде, где бы они ни находились в рассеянии. Как говорит Якоб Ньюзнер, на вопрос «Что может человек?» Мишна отвечает следующее: «Человек, как и Бог, приводит мир в действие. Для его воли нет ничего невозможного... Мишна говорит о народе Израиля: побежденный и без поддержки, но на своей земле; не имеющий власти, но священный; без родины, но все же стоящий особняком от всех наций»⁸.

§285. Талмуд. Антираввинистическая реакция: секта караимов

Появление Мишны открывает период, известный как время *аморасов* (лекторов или толкователей). Собрание текстов, состоящее из Мишны и комментариев к ней, Гемары, образует Талмуд (буквально — «учение»). Его первая редакция, сделанная в Палестине (предположительно между 220 и 400 гг.) и известная как Иерусалимский Талмуд, короче и компактнее Вавилонского Талмуда (200-650 гг.), содержащего 8477 страниц⁹. К правилам поведения (*галаха*), классифицированным в Мишне, в Талмуде добавились: свод этических и религиозных поучений, *аггада*, некоторые метафизические и мистические идеи и даже фольклорные материалы.

Вавилонский Талмуд сыграл решающую роль в истории еврейского народа: он показал, как иудеям следует адаптироваться к разным социополитическим условиям диаспоры. Уже в III в. вавилонский ученый сформулировал основополагающий принцип: законодательство, исходящее от официального правительства, есть единственное легитимное законодательство, и евреи должны его чтить. Тем самым легитимность правящей власти возво-

дится в ранг религиозного порядка. А по тяжбам, относящимся к гражданскому праву, члены общины обращаются в еврейские суды.

При такой направленности содержания и при таких целях Талмуда можно не заметить, что в нем уделяется важное место и философским спекуляциям. Однако ученые выявили сохранившуюся в Талмуде теологию, простую и одновременно тонкую, и наряду с ней — некоторые эзотерические доктрины и даже упоминания практик инициатического характера¹⁰.

Для наших целей нам достаточно беглого обзора событий, имевшие отношение к становлению структур средневекового иудаизма. Патриарх, официально признаваемый аналог римского префекта, посылал курьеров в еврейские общины для сбора налогов и для оповещения о календарных праздниках. В 359 г. Патриарх Гиллель II решил зафиксировать календарь в письменной форме, чтобы диаспора отмечала праздники одновременно с Палестиной. Значение этого шага обнаружилось в полной мере после того, как в 429 г. римляне упразднили в Палестине патриаршество. Благодаря религиозной терпимости Сасанидов, Вавилон еще в период их правления (226-637) стал самым важным центром диаспоры, и такое почетное положение сохранилось за ним даже после мусульманского завоевания. Все без исключения еврейские общины восточной диаспоры признавали высший авторитет *гаона*, духовного учителя, арбитра и политического лидера, который представлял народ перед Богом и перед светскими властями. Период влияния гаонов, начавшийся ок. 640 г., подошел к концу в 1038 г., когда центр еврейской духовности переместился в Испанию. Но к тому времени Вавилонский Талмуд уже получил всеобщее признание как учение, одобренное раввинизмом, т.е. иудаизмом, который обрел нормативную

Раввинистический иудаизм поддерживали школы (от начальных до специальных училищ — *ешив*), синагоги и суды. Культовые действия, отправлявшиеся в синагогах и заменившие собой жертвоприношения в Храме, включали утреннюю и дневную молитву, произнесение символа веры («Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь Единый») и восемнадцать (впоследствии — девятнадцать) «благословений», коротких молитв с выражением чаяний общины и отдельных ее членов. Трижды в неделю — по понедельникам, четвергам и субботам — в синагогах читалось Писание. По субботам и по праздникам проходили публичные лекции о Пятикнижии и о Пророках, за чем следовала проповедь раввина.

В IX в. один из гаонов опубликовал первый молитвенник — с тем, чтобы зафиксировать порядок литургии. С VIII в. в Палестине развивалась новая синагогальная поэзия, быстро ставшая общепринятой. Различные литургические поэмы сочинялись и включались в синагогальную службу вплоть до XVI в.

Были, тем не менее, периоды, когда суровый и радикальный фундаментализм, насаждавшийся гаонами, провоцировал антираввинистические настроения. Иногда они быстро подавлялись, как, например, в случае движений, появившихся под влиянием старых палестинских сектантских доктрин или ислама. Но в IX в. возникло диссидентское движение во

главе с Ананом бен Давидом, которое скоро приняло угрожающие масштабы. Приверженцы его, известные под названием караимов («Людей Писания», т.е. признающих только авторитет Писания¹¹), отвергали устный (раввинистический) закон, который они считали всего лишь людским созданием. Караимы призывали к тщательному и критическому изучению Библии с целью открытия вновь подлинного вероучения и закона; кроме того, они требовали возвращения евреев в Палестину, чтобы тем приблизить пришествие Мессии. Группа караимов под водительством Даниила аль-Кумики ок. 850 г. даже перебралась в Палестину и распространила свои идеи по Северо-Западной Африке и Испании. Реакция гаонов не заставила себя ждать: для противодействия этой ереси было написано несколько кодексов и учебников, где истинность раввинистического учения защищалась с новой силой. Прозелитическая деятельность караимов ослабла, но кое-где на периферии секта еще продолжала существовать. Зато, как мы скоро увидим, открытие, благодаря переводам на арабский, греческой философии, хотя и стимулировало еврейский философский ге[^]ний, вызвало к жизни некоторые экстравагантные и даже скандальные доктрины. Вспомним хотя бы скептика Хиви аль-Балки, писателя IX в., который нападал на мораль Библии и опубликовал «очищенное» ее издание для преподавания в своих школах.

§286. Еврейские богословы и философы средних веков

Филон Александрийский (ок. 13 г. до н.э. — 54 г. н.э.) предпринял попытку примирить библейское откровение с греческой философией, но иудейские мыслители его работу проигнорировали, а повлиял он лишь на отцов христианской церкви. Только в IX и X вв. арабские переводы открыли для евреев греческую мысль и одновременно — мусульманский метод оправдания веры разумом (калам). Первым серьезным еврейским философом был гаон Саадия бен Иосеф (882-942). Родившийся и получивший образование в Египте, он обосновался в Багдаде, где руководил одним из известных талмудических училищ Вавилона. Хотя Саадия не разработал систематического учения и не основал своей школы, все же его имя ассоциируется с представлением о том, каким должен быть еврейский философ¹². В апологетической работе «Книга верований и мнений», написанной по-арабски, он показал отношение богооткровенной истины к разуму. И откровение, и разум даются Богом, но Тора явилась особым даром еврейскому народу. Единство и целостность народа, лишенного своего государства, поддерживаются лишь его следованием Закону¹³.

В начале XI в. центр еврейской культуры был вытеснен в мусульманскую Испанию. Соломон ибн Габироль жил в Малаге между 1021 и 1058 гг. Он прославился главным образом своими стихотворными произведениями, самые известные из которых вошли в литургию Йом Киппур. В неоконченной работе «Источник жизни» (*Maqor Haayim*) Ибн Габироль воспользовался платоновской космогонией эманации, но вместо мирового разума ввел понятие божественной воли; получилось, что мир все равно создал *Яхве*. Ибн Габироль считает материю одной из первых эманации; однако эта материя бы-

ла духовного порядка, а «телесность» составляла лишь одно из ее свойств¹⁴. Евреи не проявили интереса к «Maqor Науум», но эту книгу, в переводе называвшуюся «*Fons Vitae*», высоко оценили христианские богословы¹⁵.

Мы почти ничего не знаем о Бахья ибн Пакуда, который жил, вероятно, в средневековой Испании. В написанном по-арабски трактате о духовной морали «Обязанности сердец. Введение» Ибн Пакуда подчеркивает значение, прежде всего, внутренней набожности. Это и его духовная автобиография. «С первой страницы ученый иудей говори! о том, как он одинок и как страдает в одиночестве. Он пишет книгу в пику своему окружению, чья жизнь, по его мнению, слишком педантично-нормирована; он хочет показать, что, по крайней мере, один еврей боролся за то, чтобы жить, как того требует истинная еврейская традиция, в согласии со своим сердцем, не только с плотью... Ночами Бахья чувствует, что его душа раскрывается. Именно в эти благоприятные для любви часы, когда любовники заключают друг друга в объятия, Бахья становится возлюбленным Бога: на коленях, простираясь ниц, он проводит целые часы в безмолвной молитве, достигая высот экстаза, к которым ведут его аскетические дневные труды, смирение, вопрошание собственной совести и безупречная набожность»¹⁶.

Подобно Ибн Габиролу, Иегуда Галеви (1080-1149) — тоже поэт и богослов. Его «Книга в защиту униженной веры»^{*46} состоит из бесед между ученым мусульманином, христианином, еврейским книжником и хазарским царем; к концу разговора хазарский царь обращается в иудаизм. Иегуда Галеви следует примеру Газали и пользуется методами философии, чтобы оспорить валидность самой философии. Твердость веры не обретается средствами разума, но дается библейским откровением — так, как оно снизошло на еврейский народ. Избранность Израиля подтверждается его пророческим духом: ни один языческий философ не стал пророком. Профетизм обязан своим расцветом послушанию заповедям закона и сакраментальной ценности Обетованной Земли, истинного «сердца народов». Аскетизм не играет никакой роли в мистическом опыте Иегуды Галеви.

§287. Маймонид: между Аристотелем и Торой

Вершиной средневековой еврейской мысли считаются труды раввина, врача и философа Моисея бен Маймона, или Маймонида (родился в Кордове в 1135 г., умер в 1204 г. в Каире). Он пользовался и продолжает пользоваться исключительным авторитетом; но многосторонний гений ученого и явное отсутствие последовательности в его работах давали пищу для бесконечных споров¹⁷. Маймонид — автор ряда существенных экзегетических трудов (самые известные — «Комментарии к Мишне» и «Мишне Тора») и знаменитого философского трактата «Наставник колеблющихся», написанного по-арабски в 1195 г. Еще и сегодня некоторые еврейские историки и философы считают, что в учении Маймонида есть непреодолимая дихотомия — между принципами, вдохновляющими его экзегетическую и юридическую мысль, с одной стороны, и метафизикой, сформулированной в «Наставнике колеблющихся», источником которой является

учение Аристотеля, с другой .

Следует сразу же подчеркнуть, что Маймонид питал глубочайшее уважение к «царю философов» («после пророков Израиля — высочайшему представителю мыслящей части человечества») и не исключал возможности синтетического слияния традиционного иудаизма и аристотелевской мысли¹⁹. Но вместо того, чтобы искать гармонию между Библией и философией Аристотеля, Маймонид сначала разделяет их, чтобы «защитить библейский опыт, правда, в отличие от аль-Газали и Иегуды Галеви, не изолируя его от философского опыта и не ставя один в радикальную оппозицию другому. Библия и философия соединяются у Маймонида; у них единые корни, они стремятся к одной цели. Но в этом общем движении философия играет роль дороги, тогда как Библия направляет идущего по ней человека»[^].

Для Маймонида философия, бесспорно, представляет собой дисциплину своевольную и даже опасную, если ее плохо уразуметь. Только по достижении морального совершенства (через соблюдение Закона) человеку позволено предаться совершенствованию своего ума²¹. Углубленное изучение метафизики не есть обязанность всех членов общины, но сопровождать соблюдение Закона философскими размышлениями должны все. Развитой интеллект является добродетелью более высокой, чем моральные достоинства. Изложив в тринадцати постулатах важнейшие положения метафизики, Маймонид требовал, чтобы этот минимум теории стал предметом медитации и был усвоен каждым правоверным. Ибо он непоколебимо убежден, что философское знание есть необходимое условие для обеспечения продолжения жизни после смерти²².

Как и его предшественники, Филон и Саадия, Маймонид отдал много сил изложению на языке философии исторических событий и библейских понятий. Подвергнув критике герменевтику типа калама и отказавшись от нее, Маймонид обращается к методу Аристотеля. Разумеется, никакой аргументации не под силу примирить аристотелевское извечное существование мира с творением *ex ntffilo*, которое прокламирует Библия. Но для Маймонида эти два тезиса объединяет нечто общее, а именно — отсутствие у обоих неопровержимых доказательств. По мнению ученого, Книга Бытия не утверждает, что «творение *ex nihilo* имело место в действительности: Книга предлагает поверить в него, но аллегорическая экзегеза может истолковать библейский текст в духе греческого тезиса. Т.е. спор может быть разрешен только посредством критерия, лежащего вне библейской веры — это верховенство Бога, его трансцендентность по отношению к природе»²³.

Гений Маймонида так и не помог ему продемонстрировать тождество аристотелевского Бога-Перводвигателя и всемогущего Бога-творца Библии. И все же он утверждает, что истину следует искать и можно открыть только посредством интеллекта, — другими словами, с помощью философии Аристотеля. Делая исключение лишь для Моисея, Маймонид отрицает действительность пророческих откровений, считая их продуктом воображения. Тора же, полученная Моисеем, — это тот уникальный памятник, который действителен на все времена. Огромному большинству правоверных достаточно

только изучать Тору и соблюдать ее предписания.

Этическое учение Маймонида синтезирует библейское наследие и аристотелевскую модель; по сути, он прославляет интеллектуальный труд и философское знание. Его мессианиззм — чисто земного свойства: «человеческий град, построенный благодаря накоплению знаний, вызывающих спонтанное проявление добродетели»²⁴. Маймонид верил не в телесное воскресение, а в бессмертие, обретаемое через метафизическое знание. Впрочем, некоторые экзегеты обращают внимание на так называемую «негативную теологию» Маймонида. «Между богом и человеком пролегают ничто и бездна... Как пересечь их?

Прежде всего, признавая "ничто". Невозможность приблизиться к божественному, непостижимость Бога философской наукой суть всего лишь образы человеческой затерянности в этом "ничто": только продвигаясь сквозь ничто, человек приближается к Богу... В самых замечательных главах "Наставника" Маймонид говорит о том, что каждая молитва должна быть молчанием и каждый шаг в следовании Закону должен быть направлен к тому возвышенному, что есть Любовь. Любовь способна перевести человека через пропасть между ним и Богом, и встреча между Богом и человеком может состояться, не утратив ничего из своей строгости и суровости»²⁵.

Важно отметить, что, несмотря на влияние, более или менее глубокое, греческих, эллинистических, мусульманских или христианских философов, еврейская философская мысль не потеряла ни в мощи, ни в оригинальности. В данном случае скорее можно говорить не о том, что и как повлияло на иудаизм, а о постоянном диалоге между еврейскими мыслителями и представителями различных философских систем языческой античности, ислама и христианства. И диалог этот таков, что обогащает всех своих участников. Аналогичная ситуация сложилась в истории еврейского мистицизма (ср. §288 и далее). По существу, иудейский религиозный гений характеризуют одновременно верность библейской традиции и способность поддаваться множеству внешних «влияний», не позволяя им, однако, взять над собой верх.

§288. Ранний иудейский мистицизм

Морфология еврейского мистического опыта богата и сложна. Предваряя наш анализ, выделим в этом явлении некоторые специфические черты. За исключением мессианистского движения, начатого Саббатаем Цви (§291), ни одна мистическая школа не откололась от нормативного иудаизма, несмотря на подчас серьезные разногласия с раввинистической традицией. Что касается эзотеризма, присутствовавшего в иудаистском мистицизме с самого начала, то он долгое время опирался на еврейское религиозное наследие (ср. т. 2, §204). Гностические элементы, в той или иной степени обнаруживаемые повсюду, тоже, в конечном счете, имеют своим источником древний еврейский гностицизм²⁶. Добавим, что наивысший мистический опыт — единение с Богом — был, вероятно, чем-то исключительным. Обычной же целью мистики было узрение Бога, созерцание его величия и постижение та-

инств Творения.

На первом этапе еврейский мистицизм придавал большое значение экстатическому восхождению к Божественному Престолу, *Мер-каве*. Зафиксированная к I в. до н.э., эта эзотерическая традиция просуществовала до X в. н.э.²⁷. Место манифестации божественной славы, Мир Престола, соответствует в еврейском мистицизме *плероме* («полнота, изобилие») у христиан-гностиков и герметиков. Отрывочные и по большей части темного содержания тексты этой традиции называются «Книги *Хехалот*» (Небесных чертогов). В них описываются залы и палаты, через которые визионер проходит во время своего путешествия, пока не дойдет до седьмого и последнего хехалот, где находится Престол Славы. Экстатическое путешествие, вначале известное под названием «восхождение к Меркаве», ок. 500 г. было по неизвестным причинам переименовано в «сошествие к Меркаве»; в описаниях «сошествия» парадоксальным образом используются метафоры восхождения.

Вероятно, с самого начала речь шла о хорошо организованных тайных группах, открывавших свои эзотерические учения и особые методы только посвященным. Помимо обладания соответствующими моральными качествами, новиици должны были отвечать определенным физиогномическим и хиромант и ческим критериям²⁸. К экстатическому путешествию готовились от 12 до 40 дней, проводя время в аскетических упражнениях: посте, ритуальном пении, повторении имен, сидении в специальной позе (голова между коленями).

Известно, что восхождение души через небеса и подстерегающие ее опасности были темой, общей для гностицизма и гермстизма II и III вв. Как выразился Гершом Шодем, мистицизм Меркавы составляет одну из еврейских ветвей гнозиса²⁹. Однако место архонтов, которые, согласно гностикам, охраняли семь планетарных небес, в данной форме еврейского гностицизма занимают «привратники», стоящие справа и слева от входа в небесный чертог. Но в обоих случаях душе требуется «пропуск» — волшебная печать с секретным именем, которая отгоняет демонов и недобрых ангелов. По ходу путешествия опасности все более и более усугубляются. Последняя проверка тоже кажется весьма загадочной. В сохраненном Талмудом фрагменте рабби Акива, обращаясь к трем раввинам, намеревающимся войти в «парадиз», говорит: «Когда вы придете к месту, где лежат блестящие мраморные плиты, не кричите: Вода! Вода! Ибо сказано: "Глаголющий ложь да не пребудет перед Моим взором"». В самом деле, ослепительный блеск мраморных плит, которыми был выложен пол во дворце, создавал впечатление переката волн³⁰.

Во время путешествия душа получает откровения о тайнах Творения, об ангельском чине и о теургической практике. На высшем из небес, стоя прямо перед Престолом, душа «созерцает мистическую фигуру божества в форме символа, "имеющего подобие человека", позволение видеть которую на Престоле Меркавы получил пророк Иезекииль (1:26). Там ему открылась "мера тела" — на иврите *Ski'ur Qoma*, — т.е. антропоморфный образ божества, являющегося в виде Первочеловека, но также и в виде возлюбленного из "Песни Песней". Одновременно [душе] открываются мистические имена ее час-

тей»³¹.

Таким образом, мы имеем дело с проекцией невидимого иудаист-ского Бога на мистическую фигуру, в которой раскрывается «Великая Слава» еврейских апокалипсисов и апокрифов. Но этот Творец, представленный в зримом образе (его космическая мантия испускает из себя звезды, небесные своды и т.п.), возникает из «абсолютно монотеистической концепции; в ней совершенно нет антиномических и еретических черт, которые она приобрела, когда Бог-Творец был противопоставлен истинному Богу»³².

Помимо текстов о Меркаве, в средние века получает широкую известность и начинает почитаться во всех странах диаспоры короткий, всего в несколько страниц, текст под названием «Сефер Йецира» («Книга Творения»). Происхождение его и дата создания неизвестны (возможно, V или VI вв.). Он содержит лаконичное изложение космогонии и космологии. Автор пытается «выстроить свои идеи, с очевидностью навеянные греческими источниками, в один ряд с учением Талмуда относительно Творения и Меркавы; и именно в этой попытке мы впервые встречаемся с тенденцией к спекулятивной реинтерпретации концепций, касающихся Меркавы»³³.

В первом разделе представлены «тридцать два сокровенных пути Премудрости» (*hokhma*, или София), при помощи которых Бог создал мир (ср. §200): двадцать две буквы священного алфавита и десять изначальных чисел (*Sephiroth*). Первая *Sephira* — это *pneuma (ruah)* живого Бога. Из *ruah* исходит Изначальный воздух, а из него рождаются Вода и Огонь, третья и четвертая из сефирот. Из Изначального воздуха Бог создал двадцать две буквы; из Воды — космический Хаос, а из Огня — Престол славы и ангельские чины. Последние шесть сефирот представляют шесть направлений пространства»³⁴.

Спекуляции на тему сефирот, окрашенные мистикой чисел, возможно, имеют неопифагорейское происхождение. Идея же «букв как средств, с помощью которых были созданы Небо и Земля», может найти объяснение в иудаизме³⁵. «От этой космогонии и космологии, основанной на мистике языка и так ясно обнаруживающей свою связь с астрологическими идеями, ведут, по всей вероятности, прямые дороги к магической концепции порождающей и чудотворной силы букв и слов»³⁶ *⁴⁷. «Сефер Йецира» использовалась также и для сотворения чудес. Она стала *vade mesit* [«путеводителем»] каббалистов, и ее комментировали великие еврейские мыслители средних веков от Саадии до Саббата Дониоло.

Средневековый иудаистский пиетизм был созданием трех «благочестивых мужей из Германии» (*Хасидей Ашкеназ*): Самуила, его сына Иегуды Хасида и Элеазара из Вормса. Движение зародилось в Германии в начале XII в. и прошло свой креативный период между 1150 и 1250 гг. И хотя своими корнями рейнский пиетизм уходит в мистицизм Меркавы и «Сефер Йециры», он был новым и оригинальным явлением. Какая-то часть народной мифологии вернулась в обращение, однако хасиды отвергли апокалиптические спекуляции и расчеты относительно прихода Мессии. Кроме того, их не интересует ни раввинистическая эрудиция, ни систематическое богословие. Их мысль направлена в первую очередь на тайну божественного единства, и они стремят-

ся утвердить новое понимание благочестия. В противоположность испанским каббалистам (ср. §289), хасидские учителя обращаются к народу. В основной книге этого движения — «Сефер Ха-сидим» — широко используются притчи, парадоксы и поучительные истории. Главное в религиозной жизни — аскетизм, молитва и любовь к Богу. Ибо в своем самом возвышенном выражении страх Божий

становится тождественным любви к Богу и ревностному служению ему³⁸.

Хасиды стремятся обрести совершенное спокойствие духа: безропотно принимают они от других членов общины оскорбления и угрозы¹⁹. Они не ищут власти, однако располагают таинственными магическими способностями⁴⁰. В их епитимьях ощущается некоторое влияние христианства; но это не касается отношений между полами: известно, что иудаизм никогда не принимал аскетизма в этой сфере. С другой стороны, в хасидизме заметна сильная пантеистическая струя: «Бог ближе к миру и человеку, чем даже душа к телу»⁴¹.

Германские хасиды не разработали систематической теософии. Тем не менее, у них можно выделить три центральных идеи, каждая из которых имеет свой собственный источник: 1) «божественную Славу» (*Kabod*), 2) «Святого» Херувима, стоящего перед престолом, и 3) тайны божественной святости и величия, а также секреты человеческой природы и пути человека к Богу⁴².

§289. Средневековая каббала

Замечательным созданием еврейского эзотерического мистицизма была каббала (приблизительно это слово означает «традиция», от корня *kbl*, «получать»). Как мы увидим, это новое религиозное явление, оставаясь верным иудаизму, в разные моменты реактуализировало либо гностическое наследие (иной раз — с элементами ереси), либо космическую религию (не очень удачно названную «пантеизмом»)⁴³. Поэтому между приверженцами различных течений каббалы и раввинистическими авторитетами вспыхивали резкие споры. И все же подчеркнем с самого начала, что, несмотря на эти противоречия, каббала прямо или косвенно способствовала укреплению духовной стойкости еврейских общин диаспоры. К тому же каббала, несмотря на то, что некоторые христианские авторы эпохи Ренессанса и последующего периода недостаточно знали и весьма приблизительно понимали ее, сыграла определенную роль в «депровинциализации» западного христианства. Другими словами, каббала занимает важное место в идейной истории Европы XIV-XIX вв.

Самое раннее изложение собственно каббалы мы находим в книге под названием «Sepher-Ha-Bahir». Текст, плохо сохранившийся и дошедший до нас в отрывках, многослоен, нескладен и малопонятен. «Бахир» был составлен в XII в. в Провансе на основе старинных текстов, среди которых один, «Raza Rabba» (Великая тайна), считался некоторыми восточными авторами влиятельным эзотерическим произведением⁴⁴. Восточное — точнее, гностическое — происхождение доктрин, развиваемых в «Бахире», не вызывает сомнений.

Проглядывают идеи старых гностических авторов из различных еврейских источников: мужские и женские зоны, плерома и Дерево душ, *Shekhinah*, описанная в тех же терминах, что и двойственная София (дочь и жена) у гностиков⁴⁵.

Однако остается неясным вопрос о связи между «кристаллизацией каббалы в данной редакции "Бахира" и движением катаров. Однозначных доказательств такой связи нет, но исключать возможность ее уже нельзя. В "Бахире" вновь появляется — возможно, по замыслу составителей, а не случайно— древний символизм, не имеющий аналогов в средневековом иудаизме (во всяком случае, это полностью подтверждается фактами), что и определяет место "Бахира" в истории мысли. С публикацией "Бахира" обнаруживается, что мифологическое еврейское мышление существует наряду с раввиническими и философскими основами иудаизма и что оно поневоле находится в противоречии с этими основами»⁴⁶.

Именно опираясь на «Бахир», прованские каббалисты развивают свои теории. Они дополняют старую гностическую традицию восточного происхождения элементами другого духовного универсума — средневекового неоплатонизма. «В той форме, в которой каббала явилась на свет божий, она заключает в себе обе эти традиции, высвечивая то одну из них, то другую. Именно в такой, двухсоставной, конфигурации она и была перенесена в Испанию»⁴⁷.

Несмотря на свой престиж среди мистических техник, экстаз не играет в каббале важной роли; в огромной каббалистической литературе всего несколько упоминаний о личном экстатическом опыте и почти нет — о *unio mystica*. Единение с Богом обозначается термином *devekuth*, «прилепление», «соединенность с Богом», состояние благодати, превосходящее экстаз. Вот почему автор, полагавший высшей ценностью экстаз, не пользовался популярностью. Мы имеем в виду Авраама Абулафию, родившегося в Сарагосе в 1240 г. Он долго путешествовал по Ближнему Востоку, Греции и Италии и написал множество книг, но раввины не особенно жаловали их— именно из-за слишком личного характера.

Абулафия изобрел способ медитации на именах Бога, основанный на применении различных сочетаний букв древнееврейского алфавита. Объясняя, что есть духовная работа по освобождению души от материи, он прибег к образу узла, который нужно не разрубить, но развязать. Абулафия обращался и к практикам йогического типа: ритмическому дыханию, специальным позам, различным формам декламации⁴⁹. Соединяя и переставляя буквы, адепт может достичь успеха в мистическом созерцании и пророческом видении. Но его экстаз — это не транс; Абулафия описывает его как предчувствие искупления. Во время экстаза адепт даже наполняется сверхъестественным светом.⁵⁰ «То, что Абулафия называл *экстазом*^ есть *пророческое видение* в том смысле, в каком понимали его Маймонид и средневековые еврейские мыслители, — эфемерное единение человеческого интеллекта с Богом и принятие душой вливающегося в нее активного разума философов»⁵¹.

Вполне возможно, авторитет и посмертное влияние Абулафии резко сократились с появлением в Испании, вскоре после 1275 г., «*Sepher-Ha-Zohar*»

(«Книги Сияния»). Эта гигантская, в тысячу страниц книга, изданная в Мантуе на арамейском языке, в истории каббалы была непревзойденной по своему влиянию. Единственная книга, которую считали канонической, она в течение нескольких веков стояла рядом с Библией и Талмудом. Написанный в псевдоэпиграфической форме, «Зогар» представляет собой богословские и дидактические дискуссии знаменитого рабби Шимона бар Йохая (II в.) со своими друзьями и учениками. Долгое время ученые считали «Книгу Сияния» компиляцией текстов различного происхождения, даже таких, где действительно есть идеи, восходящие к рабби Шимону. Но Гер-шом Шолем доказал, что автором этого «мистического романа» является испанский каббалист Моисей из Леона^{52 48}.

По мнению Шолема, в «Зогаре» представлена еврейская теософия, т.е. мистическое учение, имеющее главной целью познание и описание непостижимых деяний божества. Сокровенный Бог бескачествен и лишен каких-либо свойств; «Зогар» и каббалисты называют его *En-Sof*, «Бесконечное». Но поскольку сокровенный Бог действует во всей вселенной, он проявляет определенные свойства, указывающие, в свою очередь, на некоторые аспекты природы божества. Согласно каббалистам, Богу присущи десять фундаментальных свойств, сефи-рот, они же — десять уровней, через которые течет божественная жизнь. Имена этих десяти сефирот отражают различные модусы божественной манифестации⁵³. Все вместе сефирот образуют «объединенную вселенную» жизни Бога и представляются в форме дерева (мистическое дерево Бога) или человека (Адам Кадмон, Предвечный человек). Помимо этого органического символизма, «Зогар» прибегает и к символике слов — имен, данных Богом самому себе.

Творение происходит в Боге; это есть движение сокровенного Эн-Соф, который переходит от безмятежного покоя к космогонической деятельности и к самораскрытию. Данный акт преображает Эн-Соф, невыразимую полноту, в мистическое «Ничто», а из него уже исходят десять сефирот. В «Зогаре» трансформация «Ничто» в нечто предметное выражается символом изначальной точки⁵⁴. В одном пассаже (1 240б) утверждается, что творение совершается на двух уровнях — высшем и низшем; т.е. в мире сефирот и в видимом мире. Самораскрытие Бога и его развертывание в жизни сефирот составляет теогонию. «Теогония и космогония представляют собой не два различных акта творения, а два аспекта этого акта»⁵⁵. «Первоначально все зарождалось как одно великое Целое, и жизнь Создателя пульсировала в жизни его созданий. Только грехопадение заставило Бога сделаться "трансцендентным"»⁵⁶.

Одна из самых значительных инноваций каббалистов — идея единения Бога с *Шехиной*; эта иерогамия завершает обретение Богом истинной полноты. Как говорит «Зогар», вначале этот союз был перманентным и непрерывным. Но грех Адама прервал иерогамию и стал причиной «изгнания Шехины». Только после восстановления первоначальной гармонии в Акте Искупления «Бог станет один, и Его имя станет одно»⁵⁷.

Как мы отметили выше, каббала вновь ввела в иудаизм некоторые идеи и мифы, связанные с религиозностью космического типа. К санктификации жизни посредством трудов и обрядов, предписанных Талмудом, каббалисты добавляют мифологическую валоризацию Природы и Человека; у них приобретает важность мистический опыт, и появляются даже некоторые темы гностического происхождения. В этом феномене «открытости» и в попытке ревалоризации природы и человека можно разглядеть ностальгию по тому религиозному универсуму, где Ветхий Завет и Талмуд сосуществуют с космической религиозностью, с гностицизмом и мистикой. Нечто похожее появляется в «универсалистском» идеале некоторых философов-герметиков итальянского Возрождения.

§290. Исаак Лурия и новая каббала

Одним из последствий вытеснения евреев из Испании в 1492 г. стало превращение эзотерического учения каббалы в популярную науку. До катастрофы 1492 г. интерес каббалистов был направлен больше на Творение, чем на Искупление; тот, кто знал историю мира и человека, мог, в конце концов, вернуться в изначальное состояние совершенства⁵⁸. Но после изгнания каббалу наполнил пафос мессианизма; «начало» и «конец» оказались связаны воедино. Катастрофа приобрела искупительную ценность: она стала символом родовых мук мессианской эры (ср. §203). Отныне жизнь надо было понимать как существование в изгнании, а страсти изгнания объяснять некоторыми смелыми теориями относительно Бога и человека.

Для новой каббалы смерть, покаяние и новое рождение суть три великих события, которые могут возвысить человека до блаженного единения с Богом. Угрозой для человечества является не только его собственная развращенность, но и испорченность мира, которая была спровоцирована отделением «субъекта» от «объекта» — первой трещиной в творении. Выдвигая на первый план смерть и новое рождение (понимаемое как реинкарнация или духовное возрождение, обретенное в результате покаяния), пропаганда каббалистов, посредством которой новый мессианизм прокладывал себе дорогу, завоевала широкую популярность⁵⁹.

Спустя лет сорок после изгнания из Испании пристанищем новой каббалы становится галилейский (северопалестинский) город Цфат. Но Цфат и до этого был известен как растущий духовный центр. В числе самых знаменитых учителей следует упомянуть Йосефа Каро (1488-1575), автора важнейшего трактата раввинистической ортодоксии, оставившего также любопытный, страстный дневник с описанием своего экстатического опыта, который навевал *maggid*, ангел-посланник небесных сил. Пример Каро особенно поучителен: он показывает, что можно объединить в единое целое раввинистическую эрудицию (*гсшаху*) и мистический опыт каббалистического толка. Так, Каро нашел в каббале и теоретическое обоснование, и практический метод достижения экстаза, а, значит, присутствие маггида⁶⁰.

Что касается новой каббалы, расцветшей в Цфате, то самыми известными ее учителями были Моисей бен Яков Кордоверо (1522-1570) и Исаак Лу-

рия. Первый, яркий и последовательный мыслитель, разработал свою личную интерпретацию каббалы и особенно «Зога-ра». Его наследие значительно, тогда как Лурия, умерший в возрасте 38 лет, в 1572 г., не оставил после себя никаких трудов. О его системе известно по записям и книгам его учеников, главным образом — по объемистому трактату Хаима Витала (1543-1620). Исаака Лурию запомнили как визионера с очень богатым и исключительно разнообразным экстатическим опытом. Его теология основывается на доктрине *цимцум*. Этот термин первоначально означал «концентрацию» или «сокращение», но каббалисты употребляли его в смысле «отход» или «уход». По Лурии, существование вселенной стало возможно благодаря процессу божественного «сокращения». Ибо может ли быть мир, если Бог везде? «Как может Бог создать мир *ex nihilo*, если этого "ничто" нет?..» Так что «Богу пришлось, так сказать, потесниться внутри самого себя, выделить для мира место, некое мистическое пространство, из которого он вышел, чтобы вернуться туда в акте творения и откровения»⁶¹. Следовательно, первым актом Бесконечного (Эн-Соф) было не движение *ш\е* самого себя, а уход *внутрь* самого себя. Как

замечает Гершом Шолем (р. 261), *цимцум* есть наиглубочайший символ изгнания; его можно считать изгнанием Бога внутрь самого себя. Только во втором своем движении Бог посылает луч света и начинает свое сотворяющее откровение⁶².

До «сокращения» в Боге были не только любовь и милосердие, но также и божественная суровость, которую каббалисты называют *Дин*, «Суд». Однако *Дин* проявляется и становится понятным в результате *цимцума*, ибо последний означает, помимо акта отрицания и ограничения, еще и «суждение». В творении различимы две тенденции: прилив и отлив («выход», в терминологии каббалистов). Творение представляет собой грандиозную систему божественного вдыхания и выдыхания, аналогичную человеческому организму. Лурия считает, в духе традиции «Зогара», что акт космогонии имеет место внутри Бога; именно след божественного света остается в изначальном пространстве, созданном *цимцумом*.⁶³

Это учение дополняют две одинаково глубокие и смелые концепции: «Ломка сосудов» (*Shevirarh Ha-Kelim*) и *Tikkun* (термин, обозначающий компенсацию за ошибку или «реституцию»). Огни, которые исходили из глаз Эн-Соф постепенно, собирались и хранились в «сосудах», соответствующих сефирот. Но когда пришел черед последних шести сефирот, божественный свет хлынул единым потоком, и «сосуды» разбились вдребезги. Таким образом Лурия объясняет, с одной стороны, смещение частиц огня из сефирот со «скорлупой» (*kalipoth*), т.е. с силами зла, лежащими «на дне глубокой пропасти», а с другой — необходимость очищать элементы сефирот, уничтожая «скорлупу», для того чтобы придать Злу отдельную сущность⁶⁴.

Что касается тиккун, «реституции» идеального порядка, реинтеграции изначального «Целого», то это есть тайная цель человеческого существования, или, другими словами, Спасение. Как пишет Шолем, «эти разделы каббалы Лурии, безусловно, представляют собой самую большую победу, когда-либо

завоеванную антропоморфическим мышлением в истории еврейского мистицизма» («Major Trends», p. 268). По существу, человек воспринимается как *микрокосм*, а живой Бог — как *макркосм*. Можно сказать, что Лурия приходит к мифу о Боге, рождающем самого себя⁶⁵. Более того, человеку тоже принадлежит некоторая роль в процессе окончательной «реставрации»: именно он совершает возведение Бога на престол в его небесном царстве. Тиккун, символически представленный как явление личности Бога, соответствует историческому процессу (ibid., p. 274). Приход Мессии есть исполнение тиккун. Мистический и мессианский элементы сливаются воедино.

Лурия и каббалисты Цфата— особенно Хаим Витал— видят прямую связь между осуществлением миссии человека и доктриной метемпсихоза (*гидгул*). Эта связь подчеркивает важность роли, которой человек наделен во вселенной. Всякая душа сохраняет свою индивидуальность до момента духовной «реставрации». Души, исполнявшие Заповеди, каждая в своем благословенном месте, ожидают слияния с Адамом во время вселенской реставрации. Коротко говоря, истинная история мира есть история миграций и взаимоотношений душ. Метемпсихоз представляет собой один момент в процессе реставрации (тиккун). Длительность этого процесса может быть сокращена с помощью определенных религиозных актов (обрядов, покаяний, медитаций, молитв)⁶⁶. Важно отметить, что начиная с 1550 г. концепция гилгула стала неотъемлемой частью еврейских народных верований и религиозного фольклора.

«Каббала Лурии была в иудаизме последним религиозным движением, чье влияние распространялось на все слои еврейского народа и на все без исключения страны диаспоры. Она стала последним движением в истории раввинистического иудаизма, давшим выражение религиозности целого народа. Возможно, философу, изучающему еврейскую историю, покажется странным, что сыгравшее подобную роль учение было глубоко связано с гностицизмом, — но такова диалектика истории».⁶⁷

Стоит добавить, что столь значительный успех новой каббалы вновь иллюстрирует специфическую черту еврейского религиозного гения — способность обновлять себя путем усвоения элементов чуждого происхождения без ущерба для фундаментальной структуры раввинистического иудаизма. Более того, в новой каббале некоторые концепции эзотерического порядка были открыты непосвященным и стали общераспространенными (как, например, идея метемпсихоза).

§291. Искупитель-вероотступник

В сентябре 1665 г. в Смирне возникло (хотя и быстро угасло) грандиозное мессианское движение: перед возбужденной толпой верующих Саббатай Цви (1626-1676) объявил себя Мессией Израиля. О нем и его божественной миссии уже ходили слухи, но Мессией его признали только благодаря его «ученику» Натану из Газы. Саббатай страдал периодическими приступами глубокой меланхолии, за которыми следовали периоды эйфории. Когда он узнал, что визионер Натан из Газы «открывал каждому тайны его души», Саббатай

пришел к нему в надежде найти исцеление. Натану, который, по-видимому, действительно обладал даром ясновидения, удалось убедить Саббатая, что он и в самом деле Мессия. Исключительно одаренный «ученик»⁶⁷ Натан упорядочил теологию движения и организовал ее пропаганду. Сам же Саббатай не написал ничего, и молва не приписывает ему ни одной оригинальной мысли и ни одного известного высказывания.

В еврейском мире весть о пришествии Мессии вызвала небывалый энтузиазм. Через шесть месяцев Саббатай отправился в Константинополь, возможно, чтобы обратить мусульман в свою веру. Но его арестовал и посадил в тюрьму Мустафа Паша (6 февраля 1666 г.). Чтобы избежать пыток, Саббатай Цви отрекся от иудаизма и принял ислам⁶⁸. Но ни вероотступничество «Мессии», ни его смерть 11 лет спустя не остановили развернутое им религиозное движение⁶⁹.

Идеи, вдохновлявшие это движение (а оно явилось первым в новое время серьезным отступлением от иудаизма), были первыми из тех мистических идей, которые непосредственно привели к распаду ортодоксии. Эта ересь вызвала, в конечном счете, некоторую религиозную анархию. Вначале пропаганда Мессии-Отступника велась открыто, и только много позже, когда возникло ожидание «триумфального возвращения Саббатая Цви из сфер нечистоты», пропаганда стала тайной.

Прославление Мессии-Отступника, чудовищное кощунство с точки зрения еврейского мышления, объяснялось и превозносилось как самая глубокая и самая парадоксальная из тайн. Уже в 1667 г. Натан из Газы утверждал, что именно «странные действия Саббатая служили доказательством подлинности его миссии». Ибо, «если бы он не был Икупителем, ему не пришлось бы в голову вести себя подобным образом». Истинные акты Икупления — именно те, что вызывают самый большой скандал⁷⁰. Как писал саббатинский богослов М. Кар-дозо (ум. 1706), только душе Мессии достанет силы принести такую жертву — снизойти в глубины бездны⁷¹. Для того чтобы выполнить свою миссию (вызволить последние божественные искры из плена злых сил), Мессия должен своими собственными действиями обречь себя на проклятие. Именно по этой причине традиционные ценности Горы были с тех пор упразднены⁷².

Адепты саббатинства делятся на два крыла — умеренное и радикальное. Умеренные не сомневались в подлинности Мессии — ведь не мог же Бог так жестоко обмануть свой народ; но они не считали, что загадочный парадокс, осуществленный Мессией-Отступником, есть пример для подражания. Радикалы же думали иначе: как Мессия сошел в Ад, так и правверные должны спускаться в Ад, ибо со Злом нужно бороться злом. Так была провозглашена сотериологическая ценность, или функция, Зла. Некоторые радикалы утверждали, что каждый грешный и нечестивый по видимости акт соприкасается с духом святости. Другие говорили, что с упразднением Адамова греха тот, кто делает зло, в глазах Бога является добродетельным. Подобно семенам, брошенным в землю, Тора должна погибнуть, чтобы принести плод, а именно — мессианскую славу. Все дозволено, в том числе половая

распущенность⁷³. Самый яркий саббатианец, Якоб Франк (ум. 1791), придерживался взглядов, которые Шолем назвал «мистикой нигилизма»^{*49}. Некоторые его ученики выражали свой нигилизм различными политическими действиями революционного характера.

В каббале, отмечает Шолем, появление новых идей и толкований никак не колеблет уверенности в том, что история близится к концу и что самые глубокие божественные тайны, не поддающиеся разгадке в период Изгнания, откроют свой истинный смысл накануне Нового Века⁷⁴.

§292. Хасидизм

Может показаться парадоксальным, что последнее мистическое движение, хасидизм, возникло в Подолии и на Волыни — областях, на которые Мессия-Отступник оказал глубокое влияние. Вполне возможно, основатель движения рабби Исраэль Баал-Шем-Тов (или, кратко, Бешт, «Обладатель доброго имени») был знаком с умеренной формой учения Саббата⁷⁵. Но он притушил значение в нем мессианских элементов, а также осудил характерную для традиционной каббалы закрытость тайных братств посвященных. Бешт (прибл. 1700-1760) стремился сделать духовные открытия каббалистов доступными простым людям. Подобная популяризация каббалы — начатая уже Исааком Лурией — гарантировала мистицизму определенную социальную функцию.

Предприятие имело громадный и прочный успех. Первые 50 лет после смерти Баал-Шем-Това — 1760-1810 — стали героическим созидательным периодом хасидизма. Немало мистиков и праведников трудилось ради возрождения религиозных ценностей, выхолащенных легалистским иудаизмом⁷⁶. Появился даже новый тип духовного лидера: место эрудита-талмудиста или инициата классической каббалы теперь занимает духовный человек, «пневматик», ^сновидец, пророк. *Цаддик* («праведник»), или духовный учитель, становится по преимуществу образцом для подражания. Экзегеза Торы и эзотерика каббалы теряют свое главенствующее значение. Именно личные достоинства и поведение цаддика вдохновляют его учеников и верных последователей — вот в чем социальная значимость этого движения. То, что праведники *существуют*, является для всей общины конкретным доказательством возможности реализовать высочайший религиозный идеал Израиля. Важна не доктрина, а *личность* учителя. Как сказал один известный цаддик: «Я ходил к магgidу из Межсрича (рабби Дов Беру) не Тору изучать а смотреть, как он зашнуровывает свои башма-ки»⁷⁷.

Несмотря на некоторые инновации в ритуале, данное возроденческое движение никогда не выходило за рамки традиционного иудаизма. Вот только общая молитва у хасидов была насыщена эмоциональными элементами: она сопровождалась пением, танцами, выражениями восторга, взрывами радости. Такая непривычная эмоциональность и эксцентричное, иной раз, поведение некоторых учителей, раздражали противников хасидизма⁷⁸. Но после 1810 г. эмоциональные эксцессы неожиданно теряют свою привлекательность для масс, и хасиды начинают вновь признавать значение раввинистической традиции.

Как показал Гершом Шолем, хасидизм даже в своей поздней и утрированной форме «цаддикизма» не породил какой-либо новой идеи в мистике⁷⁹. Его самый значительный вклад в историю иудаизма — это простые и одновременно смелые способы, с помощью которых хасидские праведники и учителя успешно популяризировали, делая общедоступным, свой опыт внутреннего обновления. Хасидские притчи, ставшие известными благодаря переводам Мартина Бубера, представляют собой важнейшее достижение цаддикизма. Повествование о свершештых праведниками делах и произнесенных ими словах приобрело ритуальную ценность. Рассказывание вновь получает свою изначальную функцию— реактуализации мифического времени и превращения сверхъестественных и легендарных персонажей в современников аудитории. Биографии праведников и цаддигов тоже изобилуют чудесными эпизодами, в которых находит отражение некая магическая практика. Эти две тенденции — мистицизм и магия —на конечном этапе развития еврейского мистицизма сближаются и существуют бок о бок — так же, как вначале⁸⁰.

Добавим, что аналогичные явления встречаются повсюду— например, в индуизме или исламе, где пересказывание легенд о знаменитых аскетах и йогилах или сцен из различных эпосов играет центральную роль в религии народных масс. Здесь также проявляется религиозная функция устной литературы и особенно *паррации*, рассказывания мифов и историй об «образцовых» событиях. Не менее знаменательна и аналогия между цаддиком и гуру, духовным учителем в индуизме (иногда обожествляемым своими верными последователями: *gurudev*). Известны и экстремальные, аберрантные случаи, когда цаддик становился жертвой своих собственных духовных способностей; такое зафиксировано и в Индии, с ведических времен до современной эпохи. Вспомним, наконец, что религиозную историю Индии тоже характеризует сосуществование мистической и магической тенденций.

Глава XXXV//

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРОПЕ: ОТ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ДО НАЧАЛА РЕФОРМАЦИИ

§293. Дуалистская ересь в Византии: богомилство

Как светские, так и церковные византийские ниточники, начиная с X в., свидетельствуют о распространении в Болгарии сектантского движения богомилов. О его основоположнике, сельском священнике по имени Богомил («милый Богу»), сведений не сохранилось. Примерно с 930 г. он проповедует бедность, смирение, покаяние и молитву. Согласно учению Богомила, мир

есть зло, поскольку создан Сата-наилом (сыном Божьим, как и Христос), «злым богом» Ветхого Завета¹. Богомилы отрицали иконы, святые таинства и вообще церковные обряды, а крест считали достойным проклятия, ибо он послужил орудием мучительной казни Христа. Они отвергали также и все молитвы, кроме «Отче наш», которую следовало произносить четырежды днем и четырежды ночью.

Богомилы не ели мясного, не пили вина, не признавали брака. Их община была сообществом равных. Адепты, без различия пола, взаимно исповедовались и отпускали друг другу грехи. Богомилы клеймили богачей и призывали народ к пассивному неповиновению властям. Успехи движения богомилов можно объяснить оскорбленным религиозным чувством верующих, связанным с церковной роскошью и разложением духовенства, а также ненавистью болгарских крестьян, нищих и бесправных, к землевладельцам — тем более, византийским ставленникам".

После завоевания Болгарии (1018 г.) Василием II многие знатные болгарские семьи переселились в Константинополь. Усвоенное частью местной знати и византийского монашества, богомилство выработало свою теологию. Но, скорее всего, именно богословские диспуты привели к расколу движения. Те, кто признавал Сатану всемогущим и вечным божеством, объединились в драговицкую церковь (по названию селения на границе Фракии с Македонией), а традиционные богомилы, для которых Сатана оставался падшим сыном Божьим, сохранили наименование «болгар». Несмотря на то, что «драговчане» исповедовали абсолютный дуализм, а «болгары» — ограниченный, секты проявляли взаимную терпимость. Это был период новой активизации движения. Богомилские общины в Малой Азии, Далмации и на всем пространстве империи множились, пополнялись адептами, которые теперь уже разделялись на пастырей и рядовых членов. Требования к молитвам и посту делались все более суровыми, ритуал усложнялся. «К концу XII в. народное религиозное движение окончательно превратилось в секту, со своей обрядностью и собственной теологией, дуалистичность которой все больше углубляла ее отличие от христианства»³.

Уже в начале XII в., избегая гонений, богомилы начали переселяться на север Балкан, а их проповедники направились в Далмацию, Францию, Италию. При этом в некоторых странах богомилство на время приобретало статус государственной религии, как, например, в Болгарии (первая половина XIII в.) или в Боснии при бане Кулине (1180-1214 гг.). Однако в XIV в. секта теряет влияние, а после завоевания Болгарии и Боснии османами (1393 г.) большинство богомилов принимает ислам⁴.

Теперь мы кратко проследим судьбу богомилства на Западе. Отметим, что в Юго-Восточной Европе некоторые представления богомилов нашли отражение в апокрифической литературе и фольклоре. В средние века многие восточноевропейские апокрифы ошибочно приписывались богомилскому пастырю Иеремии⁵. К примеру, апокриф «Крестное Древо» трактует широко известную в средневековой Европе тему, восходящую к гностическому «Евангелию от Никодима», а сюжет апокрифа под названием «Как Христос

сделался пастырем» был издавна знаком грекам. Однако богомилы привнесли в старинные тексты черты дуализма. Старославянский вариант апокрифа — «Сказание о Крестном Древе» — начинается следующими словами: «Когда Бог сотворил мир, существовали только Он и Сатанаи-ил...»^{б *^{ад}} Мы уже знаем (§251), что подобные космогонические представления не редкость, но в апокрифической литературе, распространенной среди славян и в Юго-Восточной Европе, особо подчеркивается роль дьявола. Следуя традиции некоторых гностических сект, богомилы акцентировали дуализм, преувеличивая значение дьявола в мироздании.

Так, в апокрифе «Адам и Ева» Адам заключает «договор» с Сатаной, сотворившим Землю, согласно которому люди предаются во власть последнему вплоть до воплощения Христа. Этот мотив находит отголоски в балканском фольклоре^{7*51}.

Методику переосмысления апокрифов богомилами можно проследить в тексте «Interrogatio Iohannis», единственном аутентичном богомильском сочинении, переведенном на латынь южнофранцузскими инквизиторами. Христос отвечает на вопросы Евангелиста Иоанна о сотворении мира, низвержении Сатаны, вознесении Еноха и Крестном Древе. Несмотря на очевидные заимствования из других апокрифов и старославянского текста XII в. «Вопрошание Иоанна Богослова», «это сочинение излагает чисто богомильские теологические взгляды. До низвержения Сатаны его значение в мироздании уступало только Богу-Отцу (при том, что Христос соприсутствовал Отцу) [...] Однако нельзя с точностью утверждать, сочинен ли данный текст богомилами или переведен ими с греческого оригинала. Если судить по изложенным в нем воззрениям, можно предположить, что это компиляция из сочинений нескольких богомильских или мессалианских авторов, а также более древних апокрифов»⁸.

Следует отметить, что данные апокрифы, распространяясь, в основном, изустно, в течение нескольких веков оказывали влияние на простонародные религиозные представления. Мы впоследствии убедимся (§304), что это не единственный источник европейского религиозного фольклора, однако дуалистская ересь прочно впиталась в народное сознание. Достаточно одного примера: распространенный в Юго-Восточной Европе миф о Сотворении мира Богом с помощью дьявола (он ныряет на дно праокеана, чтобы принести ил) имеет продолжение — труд истощил Бога физически и душевно. Согласно одному из вариантов мифа, Бог погружается в глубокий сон; согласно другому — оказывается неспособен самостоятельно решить задачу, каким образом «вместить» Землю в небесную чашу. Тогда еж советует Ему немного ее умять, отчего возникают горы и долины⁹.

Свойственные народному религиозному сознанию уважение к дьяволу и представление об усталости Бога, его неожиданно насупившем бессилии, близки к учению «примитивных» религий о *deus otiosus*⁷, согласно которому, создав Мир и человека, Бог потерял интерес к своему творению и возвратился на небеса, предоставив завершить труд некоему Сверхъестественному Существу или демиургу,

§294. Богомилы на Западе: катары

В первые десятилетия XI в. становится заметным влияние богомилских проповедников в Италии, Франции, Западной Германии. В Орлеане они обратили часть знати и духовенства, включая советника короля Роберта и духовника королевы. Проповедники учили всем основным воззрениям богомилов: Бог — не творец мира; плоть греховна; брак, крещение, причастие, исповедь — тщетны; Святой Дух, передающийся адепту посредством возложения рук, его очищает, освящает и т.д. Король разоблачил секту, судил и казнил еретиков. Они были сожжены 28 декабря 1022 года. Это была первая огненная казнь на Западе. Однако движение ширилось. Основанная в Италии церковь катаров¹⁰ направляла миссионеров в Прованс, Лангедок, рейнские земли и на запад до Пиренеев. В основном, проповедью нового учения занимались ткачи. Общины Прованса разделялись на четыре епархии. Видимо, в 1167 г. неподалеку от Тулузы состоялся собор, на котором богомилскому Константинопольскому епископу удалось внушить наиболее радикальный дуализм ломбардским и южнофранцузским сектантам.

Однако продвигаясь на запад, богомилство впитывало местную, оппозиционную официальной церкви, традицию, что все более затрудняло выработку сектантами единой теологии¹¹. Катары не верили ни в Ад, ни в Чистилище, полагая, что *мир* и есть обитель Сатаны, пленившего дух материей. Сатана отождествлялся с ветхозаветным Яхве. Истинный Бог, сияющий и всеблагий, внеположен миру. Это Он послал своего сына Христа научить людей освобождаться из тенет материи. Христос — чистый Дух, поэтому его плотское обличье — морок¹². Подобная же ненависть к жизни была свойственна некоторым гностическим и манихейским сектам (ср. §232 и ел.). Можно утверждать, что идеал катаров — самоуничтожение человечества посредством самоубийств и отказа от деторождения, поэтому супружеству они предпочитали блуд^{*52}.

К обряду вступления в секту, *convenza* (*convenientia*), неофит допускался только после длительного периода ученичества. Второй этап посвящения, *consolamentum*, возводивший адепта в ранг «совершенного», обычно осуществлялся уже на смертном одре, но иногда, по его желанию, и раньше. Однако в подобных случаях он подвергался достаточно суровым испытаниям. *Consolamentum* совершался в жилище одного из посвященных, под руководством старейшего из «совершенных». Первый этап обряда, *servitium*, заключался в коллективной исповеди, во время которой председатель держал перед собой раскрытое Евангелие. Затем, после чтения «Отче наш», адепт, претендующий стать «совершенным», пав ниц перед Председателем, просил о благословении, а также, чтобы тот отмолил его грехи перед Богом. «Да простит тебя Господь, — отвечал председатель, — сделает тебя добрым христианином и упокоит с миром!» Ритуал требовал отречения от римской церкви и католического крещения. Поскольку грех, совершенный после *consolamentum*, обесценивал обряд, некоторые «совершенные» сознательно доводили себя до голодной смерти (*endura*)¹⁴. Ритуал завершался «примирением», вза-

имным лобзанием всех присутствующих. «Совершенные», как мужчины, так и женщины, пользовались среди катаров большим авторитетом, чем пастыри. От них требовалась более суровая аскеза, чем от остальных посвященных, в частности, соблюдение трех длительных строгих постов. Организация церкви катаров недостаточно изучена, но известно, что епископам помогали *filius major* и *filius minor*, причем после смерти епископа *filius major* наследовал его сан. Сходство катарской литургии с католической не носило пародийного характера. Она следовала древнему христианскому обряду, восходящему к V в.¹⁵

Успеху проповеди катаров и вообще религиозных течений, близких к миллениаризму, достаточно часто преобразующихся в ереси, способствовал упадок римской церкви и разложение в среде католических иерархов. Иннокентий III на IV Латеранском соборе клеймил епископов, которые в погоне за «плотскими наслаждениями» забыли о своем пастырском долге, «неспособны нести слово Божье и наставлять паству». Разврат и стяжательство духовенства отвращали верующих от римской церкви. Многие священники были женаты или открыто жили с любовницами. Некоторые владели тавернами, чтобы содержать своих жен и детей. Поскольку священники были обязаны отчислять денежные средства своему церковному начальству, они взимали плату за требы — венчание, крещение, мессы во здравие и за упокой и т.д. Запрет на перевод Библии¹⁶ (в отличие от Востока) на живые языки исключал религиозное просвещение; к вере можно было приобщиться только с помощью пастырей и монахов.

В начале XII в. св. Доминик (1170-1221) пытался бороться с ересью, но безуспешно. По его инициативе Иннокентий III учредил орден доминиканцев. Однако доминиканцам, как прежде и папским легатам, не удалось воспрепятствовать распространению учения катаров. В 1204 г. в Каркассоне состоялся последний публичный диспут между катарскими и католическими богословами. В январе 1205 г. Петр Кастельмарский, которому Иннокентий III доверил искоренить ересь в Южной Франции, пожелал сложить с себя полномочия и удалиться в монастырь. Свой отказ ему Папа мотивировал тем, что «деяние превышает созерцания».

Наконец, в ноябре 1207 г. Иннокентий III провозгласил Крестовый поход против альбигойцев, обращаясь в первую очередь к суверенам Севера: герцогу Бургундскому, графам Барскому, Неверскому, Шампанскому и Блуа, которых соблазнил обещанием, в случае победы, передать им во владение имущество альбигойской знати. Французского короля, в свою очередь, прельщала возможность подчинить себе Юг. Первый поход продолжался с 1208-1209 гг. по 1229 г., однако не достиг окончательного успеха, и война длилась еще долгие годы. Церковь катаров прекратила свое существование лишь в 1330 г.

Жестокий «Крестовый поход против альбигойцев» во многом показателен. По исторической иронии, он оказался *единственным* безусловно успешным Крестовым походом и повлек за собой значительные политические, культурные и религиозные последствия, важнейшее из которых — объединение Франции и одновременно — гибель южнофранцузской культуры

(включая учрежденные королевой Алие-норой «Суды Любви», вдохновляемые культом Женщины и поэзией трубадуров; см. §269). Что касается религиозных последствий, то наиболее значительными из них явились возросшее могущество и жестокость инквизиции. Учрежденный в Тулузе во время войны трибунал обязал всех девушек старше 12 и юношей старше 14 лет отречься от ереси. В 1229 г. Тулузский синод запретил верующим пользоваться Библией как на латыни, так и на местных языках; из всей церковной литературы избежали запрета лишь требник, Псалтырь и Часослов Богоматери, однако исключительно на латыни. Немногие альбигойцы, бежавшие в Италию, были в результате разоблачены инквизицией, которая распространилась почти на все страны Западной и Центральной Европы. При этом борьба церкви с еретиками ускорила процесс ее реформирования и стимулировала деятельность францисканцев и доминиканцев.

Уничтожение альбигойцев — одна из наиболее мрачных страниц истории римской церкви. Однако неприятие католической церковью альбигойской ереси было оправданным. Ненависть к плоти (взять хотя бы отрицание брака. ОТКЗА3 от деторождения и т.д.) и последовательный дуализм отторгали катаров как от ветхозаветной, так и от христианской традиции. Альбигойцы, по сути дела, исповедовали религию *sui generis*, восточной модели и происхождения.

Исключительный успех проповеди катаров стал первым массированным вторжением на Запад восточных религиозных представлений, нашедших адептов как в крестьянской среде, так и среди ремесленников, ученых, знати. Лишь в XX в. наблюдался сходный феномен — в первую очередь, успех в Западной Европе миллениаризма восточного образца в облике марксизма-ленинизма.

§295. Св. Франциск Ассизский

В XII-XIII вв. значительный отклик получила проповедь нищеты. Такие еретические течения, как гумилиаты*⁵³, вальденсы, катары, бе-гинки и бе-гарды полагали бедность необходимым условием следования идеалам, провозглашенным Христом и Апостолами. В ответ на подобные умонастроения верующих Папа в начале XIII в. признал два ордена нищенствующих монахов — францисканский и доминиканский. Однако, как мы увидим, мистика нищеты спровоцировала кризисы в ордене францисканцев, угрожавшие самому его существованию, так как основатель ордена, считавший себя мистически обрученным с Бедностью, требовал полного отказа от собственности.

Франциск родился в 1182 г. в Ассизи. Его отец был богатым купцом. В 1205 г. Франциск совершил свое первое паломничество в Рим, где просил милостыню перед собором Святого Петра. Однажды, оказавшись возле ле-прозория, он поцеловал прокаженного. Вернувшись в Ассизи, Франциск в течение двух лет жил отшельником при одной из церквей. Его истинное призвание открылось Франциску, когда во время богослужения прозвучали зна-

менитые слова «Евангелия от Матфея»: «Больных исцеляйте;, прокаженных очищайте [...] Не берите с собою ни золота, ни серебра...»¹⁷ С тех пор он буквально следовал этому призыву Христа, обращенному к Апостолам. Для нескольких своих последователей Франциск сочинил лаконичный и четкий «Устав». В 1210 г. он вновь посещает Рим, чтобы добиться утверждения «Устава» Папой. Иннокентий III дает согласие при условии, что Франциск лично возглавит малый орден (откуда и название *минориты*). После чего монахи проповедуют по всей Италии, собираясь вместе только раз в году, на Пятидесятницу. В 1217 г. Франциск познакомился с кардиналом Уголино, горячим сторонником его подвижничества, своим будущим другом и покровителем ордена. В следующем году *Poverello* встретился с Домиником, предложившим ему объединить ордена, от чего Франциск отказался.

На собрании 1219 г. Уголино, по инициативе наиболее просвещенных монахов, предложил внести изменения в «Устав», но его предложение не нашло поддержки. Тем временем францисканские миссионеры распространили свою деятельность за пределы Италии. Франциск в сопровождении одиннадцати братьев отправляется в Святую Землю, намереваясь проповедовать перед султаном. Франциску удается проникнуть в лагерь султана, который принял его доброжелательно. Вскоре, получив известие, что два назначенных им викария изменили «Устав» и добились от Папы привилегий, Франциск возвращается в Италию. Там он узнает, что некоторые минориты объявлены еретиками во Франции, Германии и Венгрии. Это убедило Франциска принять официальное покровительство Папы, тем самым преобразовав вольную монашескую общину в регулярный орден согласно каноническому праву. Новый «Устав» был утвержден Гонори-ем III в 1223 г., после чего Франциск отказался от руководства орденом. В следующем году он удаляется в Верону, где и обретает стигматы. Тяжело больной, почти ослепший, он в уединении сочиняет «Laude al Sole», «Увещевания» братьям и свое «Завещание».

В этом трогательном сочинении Франциск в последний раз пытается напомнить монахам об истинном предназначении ордена. Влюбленный в физический труд, он призывает монахов трудиться. «А когда не дастся нам плата за труд, прибегнем к столу Господнему, просить у дверей милостыню». Он предостерегает братьев «оставаться в церквях, пристанищах и всех местах, для них устрояемых, не иначе как пришельцы, гости и странники, как подобает святой бедности, которую мы обещали в "Уставе"; строго приказывает «всем братьям, во имя послушания, где бы они ни были, не смей добиваться никакой грамоты Римской курии ни самим, ни через третье лицо, ни для церкви, ни для другого какого места, ни оправдываясь проповедническим служением, ни телесными преследованиями...»¹⁸

Франциск скончался в 1226 г., и уже через два года был канонизирован Папой Григорием IX, бывшим кардиналом Уголино. Это оказалось наилучшим способом сохранить орден в лоне католической церкви. Однако и в дальнейшем отношения францисканцев с Римским Престолом складывались непросто. Первые биографы св. Франциска изображали его посланцем Божь-

им, призванным возвестить необходимость церковных реформ. Некоторые францисканцы полагали, что их патрон принадлежит Третьему Царству, возведенному Иоахимом Флорским¹⁹ (см. §271). Народные предания, в которых св. Франциск и его ученики уподоблены Христу и Апостолам, собранные миноритами в XIII в., были обнародованы в XIV в. под названием «Fioretti». Несмотря на искреннее восхищение Франциском, Григорий IX, вопреки «Завещанию», подтвердил «Устав» 1223 г., что вызвало противодействие «блюстителей», а позже — спиритуалов, которые настаивали на полном отказе от собственности. В нескольких буллах Григорий IX и его преемники пытались разъяснить, что речь идет не о «владении», а о «пользовании» строениями и прочим имуществом. Иоанн Пармский, генерал ордена с 1247 по 1257 г., пытался сблизить традиции св. Франциска, при этом избежав прямого конфликта с Римом, но ему помешала непримиримость спиритуалов. К счастью, Иоанну Пармскому преемствовал Бонавентура, которого можно назвать вторым основателем ордена. Тем не менее, полемика вокруг совершенной бедности продолжалась в течение всей жизни Бонавентуры и после его смерти (1274). Диспут был окончательно завершён лишь к 1320 году.

Разумеется, победа Рима уредила первоначальное рвение францисканцев и лишила их надежды на возврат церкви к апостольским идеалам, но благодаря этому компромиссу орден сумел выжить. Примером для подражания францисканцам продолжали служить лишь Христос, Апостолы и св. Франциск, т.е. монахам по-прежнему предписывались бедность, благотворительность и физический труд. Однако важнейшей — и труднейшей — обязанностью миноритов оставалась покорность церковным властям.

§296. Св. Бонавентура и мистическая теология

Бонавентура родился в 1217 г. в окрестностях Орвьето. До 1253 г. он сначала изучал, а потом преподавал теологию в Париже. В 1257 г., в период одного из наиболее глубоких кризисов францисканства, он возглавил орден. На посту генерала Бонавентура пытался примирить две крайние точки зрения, признавая наряду с бедностью и физическим трудом необходимость образования и созерцания. Он также составил наиболее компромиссную биографию св. Франциска («*Legenda maior*», 1263), через три года официально признанную единственным достоверным житием святого,

Во время своего обучения в Париже Бонавентура написал «Комментарий к *Сентенциям*» Петра Ломбардского [«*Breviloquium*»] и «Спорные вопросы» [«*Quaestiones Disputatae*»]. Свое главное сочинение, «Путеводитель разума по Богу» [«*Itinerarium Mentis in Deum*»]²⁰, он написал в 1259 г. после краткого уединения в Берне. За год до своей кончины, последовавшей в 1274 г., Бонавентура был возведен в сан кардинала-епископа Альбанского. Канонизированный Сикстом IV в 1482 г., он был удостоен наименования *Doctor Seraphicus* Сикстом V в 1588 г.

Теперь уже несомненно, что из всех средневековых богословов одному

Бонавентуре удалось осуществить наиболее полный теологический синтез. Он пытался совместить взгляды Платона и Аристотеля, Августина и восточных Отцов Церкви, Псевдо-Дионисия и Франциска Ассизского²¹. Если Фома Аквинский основывал свое учение исключительно на идеях Аристотеля, то Бонавентура унаследовал традиции Августина и средневекового неоплатонизма. Однако в средние века его учение осталось недооцененным, поскольку в теологии победило томистско-аристотелевское направление (столь же триумфально, как неотомизм в наше время).

Современный исследователь Эверт Х. Казенз считает теорию *coincidentia oppositorum* основой учения Бонавентуры²². Очевидно, что данная концепция, более или менее четко сформулированная, пронизывает всю историю религий. Она прослеживается и в библейском монотеизме: Бог одновременно бесконечен и персонален, транс-цендентен миру и раскрывается в истории, вечен и существует во времени и т.д. Подобные противоречия еще более заострены в личности Христа. Однако Бонавентура разрешает их, приняв за образец Святую Троицу, в которой Третья Ипостась исполняет функцию посредника и объединителя.

«Itinerarium Mentis in Deum» — несомненно, наиболее выдающееся произведение Бонавентуры. В нем автор также использует широко распространенную символику, восходящую к истокам христианской мистики, в первую очередь — образ лестницы²³. «Мир — это лестница, — учит Бонавентура, — по которой мы восходим к Богу. В процессе восхождения нам встречаются различные приметы Бога. Иные из них — материальные, иные духовные, иные временные, иные вечные, иные внеположные нам, иные присущие. Сначала путь к постижению Первопричины, Бога, наидуховнейшего и вечного, который превыше нас, пролегает через материальные и временные Его приметы, *внеположные* нам. Так мы вступаем на путь, ведущий к Богу. Затем нам следует погрузиться *внутрь себя*, в свой собственный разум, где запечатлен Бог вечный и духовный. Здесь помещаются врата Божественной истины, сквозь которые мы должны ступить в то, чтоечно, духовно и *превыше* нас»²⁴. Таким образом мы постигаем Бога в качестве Единства (т.е. Единственного, кто неподвластен времени) и Св. Троицу.

В первых четырех главах «Путеводителя» Бонавентура рассуждает об отражении Бога в материальном мире и человеческой душе, а также о восхождении к Богу. Следующие две главы посвящены созерцанию Бога в качестве Сущего (гл. V) и в качестве Блага (гл. VI). Па-конец, в последней, седьмой главе описан мистический экстаз, воскресение души в слиянии с Иисусом Христом. Тут следует отметить исключительное значение, которое Бонавентура придавал экстазу. В отличие от мистического опыта Бернарда Клервосского, где доминировал символизм брачного союза, для Бонавентуры *unio mystica* осуществляется через успение вместе с Христом, с последующим совместным слиянием в Боге-Отце.

С другой стороны, как истинный францисканец, Бонавентура поощряет строгое и точное знание природы, поскольку Божественная мудрость открывается в космических объектах, а глубокое познание любого материаль-

ного предмета способствует самопознанию, что, в свою очередь, помогает понять, что Божественный разум — причина каждого индивидуального существования («Путеводитель», гл. II, 4). Некоторые авторы видели в интересе миноритов к изучению природы один из стимулов развития естественных наук; к примеру, источник открытий Роджера Бэкона (ок. 1214-1292) и последователей Оккама. Можно сравнить значение провозглашенного Бонавентурой принципа неразрывности мистического опыта и познания природы с решающей ролью даосизма в развитии естествознания в Китае (см. §132).

§297. Св. Фома Аквинский и схоластика

Обычно «схоластическими» называют богословские учения, стремящиеся совместить откровение с разумом, веру с познанием. Уже Ансельм Кентерберийский (1033-1109) следовал принципу св. Августина: «уверовать, чтобы понять», — утверждающему неощетность разума, хотя и вторичность его по отношению к вере. Однако только Петр Ломбардский (1100-1160) в своем сочинении «Четыре книги сентенций» разработал структуру схоластического богословия. В форме рассуждений, вопросов и ответов, теологусхоласту следует трактовать следующие темы; Бог, Творение, Боговоплощение, Искупление, Таинства.

В XII в. сочинения Аристотеля, а также великих иудейских и арабских философов (в первую очередь, Аверроэса, Авиценны, Май-монида) получают распространение в латинских переводах. Их воззрения открыли новые перспективы взаимодействия разума и веры. Согласно Аристотелю, область разума целиком автономна. Альберт Великий (Альберт Болыдтетдский, 1206 или 1207-1280), один из наиболее универсальных умов средневековья, требовал восстановить «попранные права разума»²⁵. Однако подобная точка зрения вызывала протест консервативных богословов, обвинявших схоластов в намерении превратить религию в философию, а Христа — в Аристотеля.

Взгляды Альберта Великого были развиты и систематизированы его учеником Фомой Аквинским (1224-1274)³⁶. Для св. Фомы, одновременно богослова и философа, главной темой оставалось *Бытие*, которое и есть Бог. Он решительно разграничивал домены Благодати и Природы, разума и веры, что, однако, не исключало их гармонии. По Аквинату, существование Бога становится для человека очевидным, стоит ему задуматься об окружающем мире. К примеру: несомненно, что мир находится в движении; следовательно, движение должно иметь причину; но данная причина обусловлена своей причиной, та — своей; однако эта цепочка не может быть бесконечной, потому обязан существовать некий перводвигатель, который и есть Бог. Это доказательство бытия Божия стало первым из пяти. Все пять «путей», как их называл св. Фома, вели от мира к Богу, восходя по причинно-следственной цепочке.

Бесконечный и простой, Бог постижим человеческим разумом, однако невыразим словами. Бог есть чистое бытие (*ipsum esse*), следовательно, Он бесконечен, вечен и неизменен. Представленное св. Фомой доказательство бытия Божия одновременно доказывает, что Он — создатель вселенной, кото-

рую сотворил по собственному произволению, без каких-либо побудительных причин. Однако, согласно Аквинату, человеческий разум бессилён самостоятельно постичь, существует ли мир извечно или имел начало. Божественное откровение сообщает нам веру в то, что сотворение мира осуществилось во времени. Это одна из истин, дарованных откровением, наряду с другими (первородный грех, Св. Троица, Воплощение Сына Божия и т.д.). Соответственно, она может стать предметом теологии, но не философии. Исходная проблема познания — вопрос о реальном *существовании* его предмета. Человек был создан, чтобы познать Бога во всей полноте, но, вследствие грехопадения, он способен Его постичь лишь через откровение. Божественная благодать позволяет верующему познать Бога в той мере, в какой Он обнаружил себя в священной истории.

«Несмотря на противодействие богословов, взгляды св. Фомы привлекли множество последователей, не только доминиканцев, но и представителей других философских и религиозных школ [...] Томистская реформа затронула как богословие, так и философию, коснувшись всех коренных проблем каждой дисциплины, но, как нам видится, наиболее ощутимо затронув фундаментальные вопросы онтологии, определяющие разрешение и всех прочих»²⁷. Гильсон считал, что главная заслуга св. Фомы состоит в том, что ему удалось успешно избежать как «теологизма», признающего самодостаточность веры, так и «рационализма». Тот же автор полагает, что закат схоластики начался с осуждения некоторых взглядов Аристотеля (а в ещё большей степени его арабских комментаторов) Парижским епископом Этьеном Тампьером в 1270 и 1277 гг.²⁸ С этого момента сотрудничество богословия с философией было во многом скомпрометировано. Критические выступления таких схоластов, как Дуне Скот (ок. 1265-1308) и Уильям Оккам (ок. 1285-1347) также стремились разрушить томистский синтез. В результате размежевание богословия и философии предвосхитило явный разрыв в современных обществах между священным и профанным²⁹.

Уточним, что со взглядами Гильсона в целом в наши дни трудно согласиться. Фома Аквинский не был единственным великим схоластом средневековья. В XIII-XIV вв. другие мыслители — в первую очередь, Дуне Скот и Оккам — пользовались не меньшим, если не большим авторитетом. Однако престиж томизма значительно вырос после того, как в XIX в. он был объявлен официальной доктриной католической церкви. Возрождение неотомизма в первой четверти XX в. вообще явилось важной вехой в истории западной цивилизации.

Дуне Скот, именуемый *doctor subtilis*, подверг критике самые основы теологии св. Фомы, т.е. отрицал необходимость согласовывать веру с разумом. Он полагал, что за исключением постижимого посредством логики доказательства бытия Божия в качестве перводвига-теля, религиозному познанию следует руководствоваться единственно верой.

Оккам, *doctor plusquam subtilis*^{*55}, в своей критике богословского рационализма пошел ещё дальше. Он считал, что поскольку человек способен познать лишь непосредственно наблюдаемые явления, законы логики и божественные

ственное откровение, метафизика вообще невозможна. Оккам категорически отрицал реальное существование «универсалий», считая их лишь порождением человеческого разума. Поскольку человек ни умом, ни интуицией не способен познать Бога, он вынужден довольствоваться свидетельствами веры и откровения³⁰.

Новаторство и глубина религиозной мысли Оккама в наибольшей степени выразились в его понимании Бога. Поскольку Бог абсолютно свободен и всемогущ, Ему доступно все, даже нарушение собственных установлений. Он способен, к примеру, избавить от наказания преступника и покарать святого. Божественная свобода превосходит и разум, и воображение, и языковые возможности человека. Религия учит, что Бог подобен человеку, однако Он способен принять любое обличие: осла, камня, дерева³¹.

Подобные представления о Божественной свободе были слишком парадоксальны для средневекового сознания. Но когда в XVIII в. были открыты «примитивные народы», теология Оккама позволила вникнуть в феномен так называемого «идолопоклонства дикарей», когда священное может предстать в самом подчас неожиданном обличье. Учение Оккама способно объяснить иерофании, распространенные в архаических и традиционных религиях, поскольку уже не вызывает сомнений, что предметом почитания служили не сами природные объекты (камень, дерево, источник), а сверхъестественные силы, в них «воплотившиеся».

§298. Мейстер Экхарт: Бог и божество

Экхарт родился в 1260 г., образование получил у доминиканцев в Кельне и Париже. Затем исполнял обязанности преподавателя, проповедника и администратора в Париже (1311-1313), Страсбурге (1313-1323), Кельне (1323-1327). В двух последних городах его проповедь нашла отклик как у католических монахинь, так и среди бегиннок. К сожалению, наиболее значительные из многочисленных сочинений Экхарта — «Комментарий к *Сентенциям*» Петра Ломбардского и фундаментальный теологический свод «*Opus Tripartitum*», — сохранились только в отрывках. Зато уцелели произведения Экхарта, сочиненные на немецком языке, включая «Духовные наставления», большую часть трактатов и множество проповедей.

Мейстер Экхарт — своеобразный, глубокий и «темный» теолог ". Недаром его считают крупнейшим европейским мистиком. Экхарт не только продолжил традицию, но и положил начало новой эпохе в истории христианской мистики. Напомним, что с IV до XII вв. мистическая практика предполагала уход от мира, т.е. монашеский образ жизни. Считалось, что приблизиться к Богу, ощутить Его присутствие, возможно лишь в пустыне или монастырской келье. Устремляясь к Богу, мистик почти обретал потерянный Рай, возвращался в состояние, в котором пребывал Адам до грехопадения.

Истоком христианской мистики можно считать описание Апостолом Павлом экстатического восхождения, видимо, собственного, на третье небо: «И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле или вне тела: Бог знает, —

что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12: 3-4). Таким образом, ностальгию по потерянному Раю испытывали уже основоположники христианства. Верующие молились на восток, где помещался Эдем. Устройство церквей и монастырских садов символизирует Рай. Основатели монашества (как позже и Франциск Ассизский) приручали диких зверей; а ведь главная примета райской жизни — власть человека над животными³³.

Мистическому богослову Евагрию Понтийскому (IV в.) идеалом христианина представлялся монах — как личность, сумевшая возвратиться в райское состояние. Конечная цель молитвенного уединения — слияние с Богом. Ибо, — отмечает св. Бернард, — «Бог и человек разделены. Каждый располагает собственной волей и субстанцией. Их слиянием будет воссоединение воли и единение в любви»³⁴.

Понимание *unio mystica* как почти что брачного союза — не редкость в истории мистики, причем не только христианской. Сразу отметим, что оно целиком чуждо учению Мейстера Экхарта. Еще больше отличает Экхарта от ранних мистических богословов то, что его проповедь обращена не только к монахам и монахиням, но и к мирянам. В XIII в. стремление к духовному совершенству уже не требовало непременно монастырского уединения. Можно говорить о «демократизации» и «секуляризации» мистического опыта, характерных для периода с 1200 по 1600 гг. Мейстер Экхарт был провозвестником этого нового этапа в истории христианской мистики; он провозгласил и теологически обосновал возможность восстановить онтологическое единство с Богом, оставаясь в миру³⁵. И для него также мистический опыт означал «возврат к истокам» — но к состоянию, предшествующему Адаму и сотворению мира.

Мейстер Экхарт основывает свою новаторскую теологию на различении Бога и божества. Словом «Бог» (*Gott*) он называл Бога-Творца, а понятием «божество» (*Gottheit*) определял божественную сущность. В «божестве» он видел *Grund*, основание и «матрицу» Бога. Конечно, речь не шла о предшествовании во времени или об онтологической модификации, осуществившейся во времени, вслед за актом творения. Однако по причине нечеткости и ограниченности человеческого языка подобное различие могло повлечь досадные недоразумения. В одной из своих проповедей Экхарт утверждает: «Бог и божество столь же различны, как небо и земля [...]. Бог творит, божество не творит, поскольку не имеет объекта [...]. Бога и божество различают деятельность и бездействие»³⁶. Дионисий Ареопагит (см. §257) определял Бога как «чистое ничто». Экхарт развил и заострил эту отрицательную теологию: «Бог не имеет имени, поскольку никто не может Его понять или сказать о Нем что-либо [...] Значит, если я скажу, что Бог хорош, это будет неправдой; я хорош, а Бог не хорош [...] Если я даже скажу, что Бог мудр, и это будет неправдой; я мудрее, чем он. Если я к тому же скажу, что Бог есть сущее, и это не будет правдой; он есть сущее превыше сущего и отрицание всего»³⁷.

С другой стороны, Экхарт настаивает на том, что человек — «порождение Бога», и призывает верующих устремляться к божеству (*Gottheit*), минуя Св.

Троицу, поскольку человеческая душа в своем основании (*Grund*) единосущна божеству и способна непосредственно познать Бога во всей Его полноте, не нуждаясь в посредниках. В отличие от св. Бернарда и других великих мистиков, Экхарт видит в опыте созерцания не *unio mystica*, а возврат человека к первичному единству с неявленным божеством (*Gottheit*) посредством осознания своего онтологического тождества с божественной основой (*Grund*). «В моем изначале я не ведал Бога, а был только самим собой [...] Я был чистым бытием, и я познавал себя в божественной истине [...] Я был собственной первопричиной — как своего вечного существования, так и временного [...] Поскольку я вечно рождаюсь, я бессмертен [...] Я был причиной самого себя и всего остального»³⁸.

По Экхарту, этому первичному состоянию, предшествующему акту творения, будет идентично конечное, а цель мистического опыта — полное растворение человеческой души в едином божестве. Однако его учение отлично от пантеизма или монизма ведантийского образца. Экхарт уподоблял единение с Богом капле, упавшей в океан: она сливается с океаном, но океан не становится каплей. «Так же и человеческая душа отождествляется с божеством, но Бог не отождествляется с душой». Достигнув мистического единства, «душа бытийствует в Боге, подобно тому, как Бог бытийствует в самом себе»³⁹.

Вполне признавая различие Бога и человеческой души, Экхарт стремился доказать, что оно преодолимо. Для Экхарта долг и предназначение человека — бытие в Боге, а не существование в мире в качестве Божьей твари. Поскольку *истинный* человек — т.е. его душа — вечен, то единственный путь к спасению — победа над временем⁴⁰. Экхарт постоянно призывает к «отрешению» (*Abgescheidenheit*) как необходимому условию обретения Бога⁴¹. Согласно его учению, спасение — это процесс познания истины. Человек близок к спасению в той мере, в какой он познал свое истинное бытие, что прежде требует познания Бога, причины всего сущего⁴². Высший религиозный опыт, обеспечивающий спасение, — это рождение Логоса в душе верующего. Поскольку Бог-Отец рождает Сына в вечности, а основание (*Grund*) Отца и человеческая душа единосущны, Бог рождает Сына в самом основании человеческой души. Более того: «он рождает меня, своего сына, [который есть] тот же Сын». «Он не просто рождает меня, своего Сына, но рождает, как Самого Себя [Отца], а самого себя, как меня»⁴³.

Наибольшее возмущение противников Экхарта вызывал именно его тезис о рождении Сына в душе верующего, предполагающий тождество «добродетельного и благочестивого» христианина с Христом. Надо признать, что Экхарт подчас использовал довольно рискованные метафоры. Проповедь 6 он заканчивает рассуждением о человеке, полностью воплотившемся в Христа, подобно тому, как хлеб пресуществляется в тело Господне. «Я столь глубоко изменился в Нем, что он породил Свое бытие во мне, притом то же самое бытие, а не его подобие»⁴⁴. Однако в своем «Защитительном слове» Экхарт утверждает, что говорил лишь об «аналогии» (*in quantum*), а не о действительном телесном воплощении⁴⁵.

Некоторые богословы полагали, что решающее значение, которое Экхарт в религиозной практике придавал отрешению (*Abgescheidenheit*) от всего, что не есть божество (*Gottheit*), т.е. недооценка человеческой активности во времени, снижает актуальность и действенность его мистического учения. Экхарта несправедливо обвиняли в равнодушии к церковным обрядам и к истории Спасения. Действительно, учение Экхарта оставляло в стороне деятельность Бога в истории и Воплощение Спасителя. Однако он приветствовал тех, кто прерывает созерцание, чтобы накормить болящего, и не устает повторять, что встреча с Богом одинаково вероятна как в храме, так и вне его*. С другой стороны, согласно учению Экхарта, конечная цель созерцания, т.е. полное слияние с божеством, достигнутая вне личного духовного опыта, не может удовлетворить верующего. *Истинное* блаженство, по Экхар-ту, — не *raptus* [прорыв экзальтации], а интеллектуальное единение с Богом, обретенное в созерцании.

В 1321 г. Мейстера Экхарта обвинили в ереси, и в последние годы жизни он был вынужден защищать свои взгляды. В 1329 г. (через год или два после его смерти) папа Иоанн XXII объявил 17 из 28 положений учения Экхарта еретическими, а остальные «пристрастными, весьма дерзкими и граничащими с ересью»⁴⁶. Возможно, осуждению учения Экхарта способствовали сложность его изложения и личная зависть некоторых теологов, однако оно повлекло за собой роковые последствия. Несмотря на усилия Генриха Сузо и Иоганна Таулера, учеников Экхарта (см. §300), а также популярность учения среди доминиканцев, сочинения Мейстера Экхарта были на несколько веков изъяты из обихода. Западные христианские теология и метафизика прошли мимо его гениальных прозрений и толкований. Влияние идей Экхарта ограничивалось немецкоязычными странами. Запрет на его сочинения способствовал возникновению апокрифов. В то же время дерзкая мысль Мейстера Экхарта продолжала вдохновлять некоторые творческие умы, в числе наиболее выдающихся из которых — Николай Кузанский.

§299. Народный пиетизм и его опасности

В конце XII в. уже не считалось, что духовного совершенства можно достичь лишь в монастырской келье. Многие верующие старались подражать Христу и Апостолам, оставаясь в миру — как, например, лионские вальденсы, последователи богатого купца Петра Валь-дуса, который, раздав все свое имущество беднякам, проповедовал добровольную нищету, или гумилиаты в Северной Италии⁴⁷. Большинство из них все же оставались в лоне церкви, однако некоторые отрицали необходимость церковных обрядов, даже святых таинств, ставя превыше свой непосредственный опыт единения с Богом.

В Северной Европе — Фландрии, Нидерландах, Германии — возникали небольшие женские общины так называемых бегинок⁴⁸, в которых физический труд сопутствовал молитве и проповеди. Не столь многочисленными, но так же приверженными принципам нищеты и духовного самосовершенствования были мужские общины бе-гардов⁴⁹.

Вдохновленное идеалом *vita apostolica*, это народное религиозное движе-

ние напоминало вальденсов, которым было присуще неприятие как мира, так и католического духовенства. Возможно, некоторые из бегинок предпочли бы обитать в католических монастырях или, по крайней мере, не отвергли бы духовного наставничества доминиканцев. Так, например, Мехтхильда Магдебургская (1207-1282), первая женщина-мистик, оставившая сочинения на немецком языке, называла св. Доминика «своим возлюбленным Отцом». В трактате «Свет Божественной благодати» Мехтхильда использует мистико-эротиче-скую символику брачного союза. «Ты во мне, а я в Тебе»⁵⁰. Она утверждает, что слияние с Богом способно освободить человека из-под власти греха. Гибким и добросовестным умам данное утверждение само по себе не представлялось еретическим. Действительно, некоторые Папы и многие богословы отдавали должное набожности и рвению бегинок⁵¹. Однако в большинстве своем, особенно начиная с XIV в.³

Папы и теологи были склонны обвинять бегардов и бегинок в ереси⁵² и, по традиции, в оргиях, свершающихся по наущению дьявола. Но истинная причина их преследования заключалась в ревности духовенства, предпочитавшего видеть в благочестии бегинок и бегардов лишь гордыню и лицемерие⁵³.

Согласимся, что религиозная экзальтация действительно неоднократно приводила к инакомыслию и даже, с точки зрения церковных властей, к ереси. Впрочем, в XIII-XIV вв. еще не существовало четкой границы между ортодоксией и инакомыслием. С другой стороны, некоторые религиозные сообщества выдвигали непосильные для человека требования к его религиозной жизни. Церковь, чувствуя опасность подобного идеализма, жестоко его карала, тем самым упуская шанс удовлетворить потребность верующих в более искренней и глубокой христианской духовности⁵⁴.

В 1310 г. в Париже была сожжена Маргарита Порет, первая отмеченная в истории последовательница секты Свободного Духа (которую, несмотря на очевидное сходство, следует отличать от движения бегинок и бегардов). Сестры и братья Свободного Духа⁵⁵ решительно порвали с церковью, исповедуя радикальный мистицизм, требующий растворения человеческой души в Боге. Противники движения обвиняли его адептов в признании возможности человека достичь в земной жизни столь полного духовного совершенства, что он теряет способность грешить. Еретики считали ненужным посредничество церкви, поскольку «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3:17). Тем не менее, нет никаких оснований причислять их к антиноминалистам; напротив, адепты полагали, что обрести *unio mystica* возможно лишь посредством строгих самоограничений. В результате своей практики они чувствовали себя столь слиянными с Богом-Отцом и Христом, что некоторые из них утверждали: «Я — Христос, и даже превыше!...»⁵⁶

Несмотря на то, что Маргарита Порет была сожжена на костре, ее сочинение «Зерцало простецов» распространялось во множестве копий и было переведено на несколько языков. Следует уточнить, что авторство Маргариты Порет было установлено лишь в 1946 г., но популярность этого сочинения среди верующих свидетельствует о том, что ее взгляды не казались совре-

менникам целиком еретическими.

«Зерцало» содержит, в частности, диалог, в котором Любовь и Разум оспаривают друг у друга право наставлять человеческую душу. Автор выделяет «семь ступеней Благодати», восходя по которым, верующий достигает слияния с Богом. На пятой и шестой «ступени» Душа исчезает или «отделяется», становясь подобной Ангелам. Однако на седьмую ступень, т.е. *unio*, можно взойти только после смерти, в Раю⁵⁷.

Многие произведения авторов, принадлежащих к движению Свободного Духа, приписывались Мейстеру Экхарту. Наиболее известные из них — псевдопроповеди 17, 18 и 37⁵⁸. В трактате «Schwester Katrei», повествующем об отношениях одной из бегинок с Мейстером Экхартом, сестра Катрей призывает своего духовника: «Господин, возрадуйтесь вместе со мной: я стала Богом!» После чего Экхарт предписывает ей трехдневное затворничество в храме. Согласно этому сочинению, как и «Зерцалу», слияние души с Богом достигается посредством духовной практики. Основной вклад, внесенный движением Свободного Духа в теологию, — представление о возможности осуществить *unio mystica* в земной жизни⁵⁹.

§300. Бедствия и надежды: от флагеллантов к *devotio moderni*

Кризису западной церкви в XIV в.⁶⁰ сопутствовали стихийные бедствия и зловещие космические знаки: появление кометы, солнечные затмения, наводнения. Кроме того, в 1347 г. началась страшная эпидемия чумы, «черной смерти». Шествия флагеллантов были призваны умиловить Бога⁶¹. Это народное религиозное движение проделало путь от ортодоксии к инакомыслию. Действительно, флагелланты, признавая свою богословскую неискренность, полагали, однако, что самоистязание дает им чудотворную и харизматическую силу, равную церковной, за что и были запрещены Климентом VI в 1347 г.

Чтобы замолить не только собственные прегрешения, но и грехи человечества, процессии флагеллантов, иногда многотысячные, во главе с «учителем» шествовали от города к городу. В каждом из них они, распевая гимны, направлялись к кафедральному собору, перед которым образовывали несколько кружков. Стеная и плача, флагелланты призывали Бога-Отца, Иисуса Христа и Святую Деву, а затем бичевали себя с таким усердием, что их спины превращались в кровавое месиво⁶².

Впрочем, вся эпоха была словно заморожена страхом смерти и загробных мук, заслонявшим надежду на последующее воскресение⁶³. Произведения искусства (надгробные памятники, скульптура и, в особенности, живопись) с болезненной дотошностью воспроизводили различные стадии трупного разложения⁶⁴. «В наше время кругом мертвецы и могилы»⁶⁵. «Пляска смерти», когда танцор изображает самую Смерть, которой увлекались все сословия (короли, нищие, церковные иерархи, купцы и т.д.)» сделалась любимым сюжетом живописи и литературы⁶⁶.

В эту эпоху кровавых жертвоприношений и пособий по *ars moriendi* ис-

ключительную актуальность приобретает образ Скорбящей Богоматери, а также учение о Чистилище. Хотя существование Чистилища было официально признано папством лишь в 1259 г.⁶⁷, народному религиозному сознанию издревле была свойственна вера в действенность заупокойной мессы⁶⁸.

Состояние кризиса и безнадежности усилило стремление верующих к более искренней религиозной жизни. Поиск мистического опыта подчас приобретал гротескные формы. Религиозные фанатики Баварии, Эльзаса и Швейцарии объявили себя «друзьями Бога». Их влияние восприняли не только миряне различных сословий, но также и некоторые монастыри. Последователи Мейстера Экхарта Таулера и Сузо распространяли его учение в упрощенном виде, чтобы сделать доступным широкому кругу верующих и одновременно затушевать его сомнительные, с точки зрения церкви, положения.

Об Иогане Таулере (ок. 1300-1361) известно довольно мало, а традиционно приписывавшиеся ему сочинения, как выяснилось, принадлежат другим авторам⁶⁹. Следуя учению Экхарта о рождении Бога в душе верующего, Таулер наставлял: нужно искоренить «собственную волю, не совершать никаких поступков, позволяя душе лишь кротко и простосердечно внимать Богу». Разуму следует погрузиться «во мрак Божественной тайны, и затем раствориться в простом и не имеющем образа Всеединстве, где теряются все различия, не существует ни объекта, ни чувств». Согласно Таулеру, подобное единство, а не поиск благодати, и есть конечная цель мистического опыта.

О жизни и сочинениях Генриха Сузо (1296-1366) сохранились более определенные сведения. Совсем юным он становится послушником доминиканского монастыря в Констанце и в 17 лет переживает свой первый экстаз⁷⁰. В отличие от Мейстера Экхарта (своего духовника с 1320 г.), Сузо повествует о собственных экстатических состояниях. Он также выделяет несколько этапов мистического познания: «Тот, кто отрекся от себя, должен отстать от всего тварного и, слившись с Христом, преобразиться в божество».

Возможно, обнаружение «Книги Истины», в которой Сузо отстаивает учение Экхарта, послужило причиной запрета его проповеднической деятельности. Сузо совершал путешествия в Швейцарию и Эльзас, где встречался с Таулером, а также с многочисленными «друзьями Бога». Поскольку его проповедь нашла отклик как среди мирян, так и в среде монашества, Сузо преследовала зависть и злобная клевета духовенства. Однако после смерти Сузо его трактаты получили широкое распространение.

Несмотря на свою беспощадную критику бегинок и адептов Свободного Духа, великий фламандский мистик Рюисбрук (1293-1381) также не избежал недоверия церковных властей⁷¹. Большая часть из одиннадцати достоверно принадлежащих его перу сочинений посвящена духовному познанию. Рюисбрук предостерегал от заблуждения «еретиков» и «ложных мистиков», путающих мистическую пустоту с *unio mystica*, так как истинное созерцание невозможно ^{В|е} ц^рквц. Согласно Рюисбруку, слияние с Богом обретается не «с^м^овол^бно»⁷² а по благодати.

Чтобы избежать искажения своих взглядов, Рюисбрук не поощрял рас-

пространения некоторых собственных сочин^{ни}₅ предназначенных исключительно для проповедников, уже причастных Опыту созерцания⁷². И все же, не избежав неверного исто^{Лкован}ия своего учения, Рюисбрук был подвергнут критике ректором Шриж^{кого} университета Жаном Жерсоном. Даже столь горячи^{сторо}ннин Рю-исбрука, как Герхарт Грот, допускал возможность того, что способ изложения Рюисбруком собственных идей может Повлечь за собой недоразумения. Действительно, Рюисбрук, подчеркивая необходимость духовной практики, утверждал, что опыт созерц^{ания} постигается только в сфере духа, и уточнял, что даже самое продуктивнее созерцание не приводит к «полному преображению ь Бога, полному преодолению своей тварной природы» («Сверкающи^{камень}»⁷³). Однако в результате духовной практики мистик вливается «в Божественное всеединство», когда его душа «охвачена Св. Троицей» («Духовные свадьбы») Но Рюисбрук напоминает, что человек создан Бог^{ом} по Его подобию, «словно живое зеркало, в котором Он запечатлел образ своей сущности». Согласно Рюисбруку, чтобы постичь эту глубокую и таинственную истину, человеку «необходимо умереть в себе и жить в Боге» (ibid., III, Пролог).

Некоторые духовные наставники старались избегать риск^{церковных} гонений, которому, в конечном итоге, подверг^{ались} как мистические теологи, так и просто «энтузиасты» созерцания. К примеру, Герхарт Грот (1340-1384) стал основоположником аскетического движения «братьев общей жизни», чуравшегося и мистического богословия, и духовного созерцания. Члены братства были привер^{жен}ы *devotio moderna*, т.е. простодушной, человеколюбивой и веротерпимой религиозности, притом не противоречащей като^{лической} ортодоксии. Братья полагали, что размышление о Богово^{площен}ии, Явленном в таинстве евхаристии, более душеполезно, чем Мистические спекуляции. На рубеже XIV-XV вв. движение «братьев общей жизни» привлекло множество адептов. Всеобщая глубокая и насущная потребность во внятном религиозном учении объясняет ный успех среди верующих «Подражания Христу» Фомы Кемпийско-го (1380-1571).

До сих пор не существует единой оценки значения и влияния данного пиетистского движения. Некоторые авторы видят в нем один из источников церковных реформ, имевших гуманистический характер, будь они католическими или протестантскими⁷⁴. Охотно признавая, что движение в какой-то мере предвосхитило и стимулировало Реформацию, Стивен Озмент с полным основанием отмечает, что его «главное достижение— восстановление монашеских традиций накануне Реформации. Популярность *devotio moderna* свидетельствует о том, что стремление подражать Христу и Апостолам в их аскезе и благочестивой общинной жизни вдохновляло верующих на исходе средних веков не меньше, чем на заре христианства»⁷⁵.

§301. Николай Кузанский и закат средневековья

Николай Кребс родился в селении Куза в 1401 г. Учился в интернате «Братьев общей жизни». Некоторые авторы полагают, что подобное образование наложило отпечаток на всю духовную жизнь будущего кардинала⁷⁶.

Николай рано познакомился с сочинениями Мей-стера Экхарта и Псевдо-Дионисия Ареопагита, которые оказали на него глубокое духовное и интеллектуальное влияние. Однако обширные познания (он изучил математику, право, историю, богословие, философию), исключительное своеобразие его метафизики и блестящая церковная карьера делают Николая Кузанского одной из наиболее выдающихся личностей в истории христианства⁷⁷.

Тщетной оказалась бы попытка сжато, и притом полно, изложить его учение. Подчеркнем, в первую очередь, универсальность религиозной метафизики Николая Кузанского, нашедшую выражение уже в его ранних сочинениях «De Concordantia Catholica» (1433), «De Docta Ignorantia» (1440), «De rase fldei» (1453). Он стал первым из богословов, который признал *concordantia* универсальным свойством, присущим и церковной жизни, и человеческой истории, и мирозданию, и Божественной сущности⁷⁸. Кузанец полагал, что *concordantia* может осуществиться не только между Папой и Собором, восточной и западной церквями, но также между христианством и другими великими религиями. Прийти к столь смелому заключению Николаю Кузанскому помогло апофатическое богословие Псевдо-Дионисия. Следуя принципу *via negativa*, он сочинил свой знаменитый трактат об «ученом незнании».

Прозрение «ученого незнания» посетило Николая Кузанского в Средиземном море (ноябрь 1437), на корабле, направлявшемся в Константинополь. Поскольку главное сочинение Кузанца исключительно богато идеями, ограничимся всего несколькими положениями его учения. Теолог утверждает, что человеческое познание (относительное, многосложное и ограниченное) бессильно постичь истину (которая проста и безгранична). Все человеческие знания предположительны, и Бог для человека непознаваем (I, 1-3). Истина (абсолютный *maximum*) недоступна разуму, не умеющему снять противоречия. Значит, следует превзойти как рациональное мышление, так и воображение, непосредственно прозревав *maximum*. Но даже возвысившийся над различиями и множественностью и таким образом прозревший истину интеллект не способен выразить ее в рациональных понятиях. Поэтому Кузанец прибегает к символам и, в первую очередь, к геометрическим фигурам (I, I, 12). В Боге бесконечно большое (*maximum*) совпадает с бесконечно малым (*minimum*; 1,4), а потенция — с актом⁷⁹. Бог ни единичен, ни троичен; Он есть триединство. В своей беспредельной простоте Бог обымает (*complicatio*) все предметы, но одновременно и присутствует (*explicatio*) в них. Иначе говоря, *complicatio* совпадает с *explicatio* (II, 3). Стоит нам постичь принцип *coincidentia oppositorum*, как наше «незнание» становится «ученым». Однако человеческий разум не способен осуществить подобный синтез, поскольку *coincidentia oppositorum* достигается лишь предположительно и в перспективе вечности.

Николай Кузанский был целиком уверен, что *via negativa* как путь к снятию противоположностей открывает новые перспективы для христианских богословия и философии, позволяя вести вдумчивый и продуктивный диалог с другими религиями. К сожалению, прозрения и выводы Кузанца не

получили развития в западном христианстве. В том же 1453 г., когда он сочинил свой трактат «De pace fidei», турки захватили Константинополь, и Византийская империя прекратила свое существование. Казалось, что падение «второго Рима» окончательно перечеркнуло надежду Европы на восстановление ее религиозного и политического единства. Однако несмотря на эту историческую трагедию, в своем трактате «De pace fidei» Кузанец призывает к объединению религий. Для него не служат препятствием «особенности» политеизма, иудаизма, христианства, ислама. Следуя *via negativa*, Кузанец способен видеть не только отличие языческих ритуалов от церковных обрядов, но также их сходство, поскольку политеисты «почитают единое Божество во многих божественных образах»⁸¹. Что же касается разницы между чистым иудео-исламским монотеизмом и христианским тринитарным монотеизмом, то Николай Кузанский полагает, что «в качестве творца Бог одновременно и единичен и троичен, но в качестве бесконечности Он ни единичен, ни троичен, ни есть что-либо, выразимое словами»⁸². Существенное отличие христиан от адептов других религий заключается в том, что для последних бессмертие души — лишь упование, а для тех, кто верит в Распятие и последующее Воскресение Христа, — данность.

Яркое и новаторское сочинение Николая Кузанского было почти полностью забыто. Как свидетельствует Я. Пеликан, трактат был вновь открыт только в XVIII в. Лессингом. Показательно, что универсалистские воззрения Кузанца нашли отражение в драме Лессинга «Натан Мудрый». Однако не менее показательно, что сочинение «De pace fidei» до сих пор не привлекло внимания современных экуменистов различного толка^{*57}.

Николай Кузанский был последним выдающимся богословом-философом единой западной церкви. Через полвека после его смерти, в 1517 г., Мартин Лютер обнародовал свои знаменитые 95 тезисов, (см. §309). А еще через несколько лет произошел окончательный раскол западной церкви, при том, что многочисленные энтузиасты, от вальденсов и францисканцев в XII в. до Яна Гуса⁸³ и адептов *devotion moderna* в XV в., стремились добиться изменения тех или иных церковных институций и богослужебной обрядности, при этом оставаясь в лоне католичества.

За редким исключением их усилия оказались тщетными. Последнюю попытку реформации католической церкви «изнутри» предпринял доминиканский проповедник Джироламо Савонарола (1452-1498). Обвиненный в ереси, он был повешен, а его труп предан публичному сожжению. В дальнейшем реформаторы выступали *против* католичества и осуществляли свои реформы *вне* римской церкви.

Разумеется, реформистские религиозные течения, иногда почти не нарушавшие границ ортодоксии, — как, впрочем, и противодействие им, — в той или иной мере стимулировались политическими, экономическими и социальными переменами. Однако беспощадность, с которой церковь подавляла религиозное инакомыслие (и в особенности жестокость инквизиции), способствовала упадку веры и деградации церковного христианства. Что же касается политических перемен, выпавших на этот период европейской исто-

рии, то важнейшей из них стало укрепление национальных монархий, чему способствовал расцвет новой идеологии — национализма. Однако для нас более интересен факт четкого разграничения, с началом Реформации, светской (к которой были отнесены как Государство, так и Природа) и духовной компетенций.

Возможно, современники этого и не осознавали, но теологические и политические воззрения Оккама полностью совпадали с историческими тенденциями.

§302. Византия и Рим. Спор о *filioque*

Уже в IV в. наметились разногласия между западной и восточной церквями (см. §251), которые в течение последующих веков постепенно углублялись. Причины были самые разнообразные: культурные различия (с одной стороны — греко-восточные культурные корни, с другой — римско-германские); различие языков и, соответственно, взаимная недоступность богословской литературы; различия в бытовом и церковном обиходе (принятый в западной церкви celibat; использование облаток на Западе и просфор на Востоке; причащение мирян только хлебом на Западе и т.д.). Папа Николай протестовал против возведения на Патриарший престол недавнего мирянина Фо-тия, «позабыв» сходный прецедент с Амвросием Медиоланским⁵. Некоторые действия Рима раздражали, в свою очередь, византийцев. Например, провозглашенное в VI в. верховенство церкви над светской властью или коронация в 800 г. Карла Великого в качестве римского императора, тогда как титул императора исконно принадлежал правителю Византии.

Некоторые церковные установления и обряды были присущи только восточному христианству. Мы уже видели, сколь остро в Византии стоял вопрос о почитании икон (§258) и «космическом христианстве», распространенном в сельских общинах Юго-Восточной Европы (см. §236). Вера в то, что мир искуплен и освящен Распятием и Воскресением Христа, внушала восточным христианам некоторый жизненный и религиозный оптимизм. Вспомним также исключительную важность, которую придавала восточная церковь обряду миропомазания. «Печать Святого Духа», наложенная сразу вслед за крещением, превращала мирянина (от слова «мир», «община») в Его носителя. Наименование «мирянин» подчеркивает одновременно и принадлежность верующего к определенной религиозной общине, и независимость общин, возглавляемых епископами и объединенных в митрополии. Добавим другую характерную черту восточной церкви: веру в возможность прижизненного обоже-ния правоверного христианина (*theosis*; см. §303).

Причиной разделения церквей послужила поправка к Никео-Цареградскому Символу, гласящая, что «Святой Дух исходит от Отца и от Сына». Впервые подобное воззрение, получившее название *фи-лиокве*, прозвучало на II Толедском Соборе (589), созванном, чтобы утвердить переход короля Рекаредо из арианства в католичество. Несогласие в вопросе об исхождении Святого Духа, — т.е., исходит ли Дух от Отца и Сына или только

от Отца, — по сути, означало различное истолкование Святой Троицы. Западное христианство утверждает, что Святой Дух объединяет Отца с Сыном. Восточная церковь, напротив, в Боге-Отце видит первопричину Троицы⁸⁵.

Некоторые авторы полагают, что поправку к Символу инициировали власти Священной Римской империи. «Возникновение империи Каролингов способствовало распространению на Западе учения *филиокве* и его утверждению в качестве единственно верного понятия об исхождении Святого Духа. Истинной причиной послужила необходимость для нового государства со вселенскими претензиями отстоять свою легитимность в споре с Византией, дотоле единственной по определению христианской империей»⁸⁶. Однако лишь в 1014 г. Символ с поправкой о *филиокве* был оглашен в Риме⁸⁷ по требованию императора Генриха II (эту дату и можно считать началом размежевания церквей).

Тем не менее, окончательный разрыв между церквями произошел позже. В 1053 г. Папа Лев IX направляет в Константинополь своего верховного легата кардинала Гумберта с предложениями возобновить церковные связи и заключить союз против норманнов, незадолго до того завладевших югом Италии. Однако Патриарх Михаил Керуларий отнесся к ним сдержанно, отказавшись пойти на какие-либо уступки. 15 июля 1054 г. посланцы Папы в храме Святой Софии публично отлучили Керулария от церкви, вменив ему в вину десять ересей, включая отрицание *филиокве* и celibата.

С тех пор озлобление католиков против византийцев постоянно возрастало, разрешившись разгромом Константинополя в 1204 году армией крестоносцев, уничтожавших иконы и втаптывавших в грязь святыни. По свидетельству хрониста Никиты Хониата, проститутка распевала непристойные песни на патриаршем престоле. Летописец напоминает, что мусульмане «не насиловали наших женщин [...], не ввергали жителей в совершенную нищету*, не раздевали донага, заставляя обнаженными ходить по улицам, не предавали огню или голодной смерти [...] А ведь злодействовали подобным образом люди, именующие себя крестоносцами, и так же, как мы, верующие во Христа»⁸⁸. Уже говорилось (§268), что Бодуэи Фландрский объявил себя латинским императором Византии, а венецианец Томмазо Морозини — Константинопольским патриархом.

Греки никогда не забывали этой трагедии. Однако, опасаясь турецкой угрозы, православная церковь, начиная с 1261 г., вступает в переговоры с Римом, настойчиво добиваясь созыва объединительного Собора, в целях разрешения спора о *филиокве*, с последующим провозглашением унии. Со своей стороны, и Византийские императоры стремились к союзу с Римом, рассчитывая на военную помощь. Переговоры продолжались больше века и, наконец, на Флорентийском Соборе (1438-1439) представители православной церкви, под давлением императора, согласились пойти на уступки католикам. Однако союз на подобных условиях был отвергнут и народом, и духовенством. Впрочем, спустя четырнадцать лет Константинополь был захвачен турками, и Византия прекратила свое существование. Но византийские духовные институты пережили ее государственность. «Византия после Ви-

зантии», по определению румынского историка Н. Иор-ги⁸⁹, существовала в Западной Европе и России еще не менее трех столетий. Византийское наследие служило источником «народного» христианства, которому не только удалось выстоять среди постоянных гонений, но и породить цельное религиозно-художественное сознание, корни которого уходят в эпоху неолита (см. §309).

§303. Монахи-исихасты. Св. Григорий Палама

В связи с понятием обожения (*theosis*)⁹⁰ уже упоминались имена великих богословов Григория Нисского и Максима Исповедника, которые систематизировали учение о слиянии с Богом (см. §257). В своем сочинении «О жизни Моисея Законодателя» Григорий Нисский говорит о «сияющем мраке», пребывая в котором, Моисей «возглашает, что узрел Бога» (II, 163-164). Согласно Максиму Исповеднику, это виденье Бога во мраке и есть обожение, когда верующий причащается: Богу. *Theosis* возможен лишь по благодати: «всемогущий Бог добровольно являет Себя, притом Его сущность остается непознаваемой»⁹¹. Вот какими словами Симеон Новый Богослов (942-1022), единственный восточнохристианский мистик, поведавший о своем духовном опыте, описывает таинство обожения: «Ты меня принял, Господь, сделав так, что этот тленный храм — моя брменная плоть — соединилась с Твоей святой плотью, а моя кровь смешалась с Твоей; отныне я часть Тебя, прозрачная и пронцаемая»⁹².

Уже говорилось, что учение об обожении стало основой православной теологии. Добавим, что оно теснейшим образом связано с духовной практикой синайских монахов-исихастов (от слова *hesychia* — «молчание»), главной принадлежностью которой считалась «умная», или «Иисусова», молитва. Эта краткую молитву («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя») следовало непрестанно повторять, вдумываться в нее и глубоко ею «проникнуться». Начиная с VI в., исихазм с горы Синай распространяется по всей Византии. Уже Иоанн Лествичник (VI-VII вв.), наиболее характерный из синайских богословов, настаивал на необходимости исихии⁹³. Но лишь начиная с Никифора Уединенника (XIII в.), исихазм практикуется в афонском и других монастырях. Никифор напоминает, что цель религиозной жизни — овладеть посредством духовной практики «сокровищем, таящимся в нашем сердце». Иначе говоря, соединить ум (*nous*) с сердцем, «вместилищем Бога», т.е. «низвести» разум в сердце, что достигается, в том числе, и посредством правильного дыхания.

Именно Никифор «первым свидетельствует о практике соединения «иисусовой молитвы» с дыхательным упражнением». В своем сочинении «О хранении сердца» он дает ее подробное описание. «Итак, сосредоточив свой ум в себе, введи его в дыхательный путь, протянувшийся до сердца, и вместе с вдыхаемым воздухом заставь его сойти в сердце и в нем сохраниться. Когда он там угнездится, сам увидишь, какая радость наступит [...] Как человек, который возвращается к себе после долгого отсутствия, не сдерживает радости от встречи с женой и детьми, так же и ум, когда он соединяется с ду-

шой, исполняется радости и несказанного блаженства [...] Помни при этом, что, когда твой ум утвердится в сердце, то ему следует не пребывать безмолвным и праздным, но только лишь творить молитву: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!" И так безумолчно и непрестанно»⁹⁵.

Еще более важная роль в распространении исихазма среди афонских монахов принадлежит Григорию Синаиту (1255-1346). Во главу своего учения он ставил «память о Боге» («Но чтобы помнил Господа, Бога твоего»; Втор 8:18), помогающую осознать постоянное присутствие благодати, дарованной в крещении, но с тех пор сокровавленной, чему причина — греховность человека. Григорий предпочитал отшельничество монастырской жизни, поскольку считал церковное богослужение слишком публичным, чтобы оживить «память о Боге». Притом он предостерегал монахов от опасности видений, порожденных воображением⁹⁶.

В первую очередь, именно споры об исихазме придали новый импульс византийской богословской мысли, которая начиная с IX в. оставалась «вторичной». Около 1330 г. калабрийский грек Варлаам прибыл в Константинополь и, добившись доверия императора, посвятил себя делу объединения церквей⁹⁷. Познакомившись с несколькими монахами-молчальниками, он подверг яростной критике практику исихазма. Варлаам обвинял монахов в мессалианской ереси⁹⁸, ибо они претендовали на непосредственное видение Бога, тогда как Он недоступен человеческому зрению. Безусловно, наиболее выдающимся и защитником исихазма стал Григорий Палама. Св. Григорий родился в 1296 г. Двадцать лет он провел в монастыре на Афоне, а затем был возведен в сан митрополита Фессалоникийского. Его сочиненные в ответ Варлааму «Триады в защиту священо-безмолвствующих» значительно обогатили православное богословие. Основной вклад Паламы в развитие теологической мысли состоит в различении божественной сущности и «энергий», посредством которых Бог творит и являет Себя в мире. «Непознаваемая божественная сущность, если она не обладает энергией, отличной от нее самой, окажется целиком неприсутствующей и будет всего только духовным зрением»⁹⁹. Божественная сущность — «причина» энергий, «каждая из которых являет в мире различные божественные свойства, при том, что все они одной природы, поскольку имеют единый источник — живого Бога»¹⁰⁰. (Учение о нетварных энергиях было утверждено православными Соборами 1341, 1347 и 1351 гг.).

Нетварный Свет, который узрели исихасты, св. Григорий уподобляет Фаворскому Свету. На горе Фавор преобразился вовсе не Христос, а Апостолы, сумевшие теперь прозреть Христа в Его истинном обличий, ослепительно-светоносного. Подобная способность, которой обладал и Адам, будет возвращена человеку по завершении истории¹⁰¹. С другой стороны, следуя традиции египетских монахов, Палама утверждал, что святые, узревшие Нетварный Свет, обретают видимое глазом сияние. «Тот, кто приобщился божественной энергии [...] сам в некоторой мере обрел сияние; он слился с Нетварным Светом, и при его помощи познал то, что скрыто от тех, кому не дарована подобная благодать»¹⁰².

Действительно, Воплощение Христа обратило нашу плоть в «храм живущего в нас Святого Духа» (1 Кор 6:19); таинство причастия помещает Христа в наше тело, и «мы обретаем свет Отца через ипостась Сына» («Триады», I, 2, 2). Присутствие в нас Нетварного Света «преображает наше тело, которое делается духовным [...] настолько, что человек целиком обращается в Дух»¹⁰³. Но подобное «одухотворение» плоти вовсе не означает утрату человеком материальности. Наоборот, мистик, «не освободившись, или не будучи освобожден, от плоти, обретенной им с рождением», приходит к Богу, «повторив весь путь творения»¹⁰⁴. Великий богослов восстает против платонизма, который в XVI в., в эпоху «Палеологовского Ренессанса», буквально заморозил византийских интеллектуалов, включая часть духовенства¹⁰⁵. Возвращаясь к библейской традиции, Палама настаивал на необходимости святых таинств, которые изменяют материю субстанционально, притом не уничтожая.

Триумф исихазма и паламитской теологии возвратил верующим уважение к религиозным обрядам и восстановил некоторые церковные институты. Исихазм стремительно распространился по Восточной Европе, включая Румынские княжества, и проник в Россию вплоть до Новгорода, послужив препятствием «возрождению» эллинизма, связанному с увлечением философией Платона. Таким образом, гуманизм обошел Византию и другие православные страны. Некоторые авторы полагают, что благодаря двойной победе Паламы — над окказимом Варлаама и над греческой философией, — православие избежало процесса, подобного Реформации*⁵⁹.

Добавим, что одним из самых оригинальных богословов, творивших после Паламы, стал мирянин Николай Кавасила (1320/25-1371), крупный византийский чиновник. Кавасила был одним из тех, кто положил начало закрепившейся среди православных народов традиции предпочитать мирянина монаху. Он объяснял подобное предпочтение тем, что последний ведет жизнь ангелическую, а мирянин — человек во всей его полноте. Впрочем, Кавасила обращался именно к мирянам, убеждая их в исключительной важности религиозной практики, и в первую очередь — снятых таинств¹⁰⁶.

Глава XXXVIII

МАГИЯ И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ДО И ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ

§304. Пережитки дохристианских религиозных традиций

Мы уже неоднократно оговаривали, что христианизация европейских народов оказалась бессильна упразднить местные поверья. Принятие Европой христианства положило начало процессу религиозного симбиоза и синкретизации, который служит наилучшим свидетельством способности к религиозному творчеству, характерной для «народных» культур, земледельческих и животноводческих. Мы привели несколько примеров «космического христианства» (см. §237), а также прослеживали¹ — начиная с эпохи неолита и вплоть до XIX в. — развитие некоторых культов, мифов и символов, связанных с камнями, водами и растениями. Добавим, что будучи даже поверхностно христианизированными, многие национальные религиозные традиции, так же, как и местные поверья, были интегрированы в христианскую «священную историю» и получили выражение в образах христианской религии и мифологии. Так, например, память о богах грозы воплотилась в легенде об Илье-Пророке; большинство героев-драконо-борцев слились в образе Георгия-Победоносца; некоторые мифы о женских божествах и их культы обогатили религиозный фольклор, связанный со Святой Девой. В результате, бесчисленные формы и варианты языческого наследия образовали мифо-ритуальный комплекс, облеченный в христианскую символику.

Перечислить все «пережитки язычества» — задача непосильная. Достаточно упомянуть о нескольких наиболее показательных. К ним, например, относится вера в *kallikantzari*, святочных чудищ, которые терроризировали греческие деревни, следуя античному мифо-ритуальному сценарию, связанному с кентаврами; или архаический ритуал хождения по огню, ставший частью укоренившегося во Фракии обряда *anastenaria*³, и, наконец, опять-таки фракийские карнавалы, унаследовавшие ритуальную структуру «сельских дионисий» или популярных в Афинах I тыс. до н.э. Анфестерий (см. §123)⁴. Отметим также, что некоторые темы и сюжеты гомеровского эпоса до сих пор живут в балканском и румынском фольклоре⁵. Более того, анализируя восточноевропейские аграрные обряды, Леопольд Шмидт показал, что они следуют мифо-ритуальному сценарию, характерному для *догомеров-скоп Греции*⁶ *^m.

Приведем также несколько примеров языческо-христианского синкретизма, демонстрирующих как «христианизацию» пережитков язычества, так и их сопротивление данному процессу. Начнем со святочного обрядового комплекса как одного из древнейших. Не имея возможности описать его во всей полноте (ритуал, игры, песнопения, танцы, шествия в звериных масках), мы ограничимся только рождественскими обрядовыми песнопениями, из-

вестными по всей Восточной Европе вплоть до Польши под названием *colinde* [по-русски — колядки], этимологически восходящими к *январским календам*. В течение веков церковные власти пытались их искоренить, но безуспешно (они были в очередной раз строжайше запрещены в 692 г. Константинопольским Собором). В итоге, некоторые колядки были «христианизированы», в том смысле, что обогатились персонажами и сюжетными мотивами народного христианства⁷.

Обряд колядования обычно совершается в ночь перед Рождеством (с 24 на 25 декабря). Группу колядующих (*colindatori*) — от шести до тридцати парней и девушек — возглавляет выбранный ими наставник, осведомленный в народных обычаях, в доме которого молодежь собиралась в течение предыдущих 40 или 18 дней, 4-5 раз в неделю. Получив необходимые наставления, 24 декабря, с первой звездой, колядующие в праздничной одежде, украшенные венками и увешанные колокольчиками, сперва распевают колядки перед домом своего наставника, а потом обходят одну за другой все деревенские избы. По пути колядующие шумят, дудят в дудки, бьют в бубны, чтобы отогнать нечистую силу от дома, к которому приближаются. Свою первую колядку они поют под окном, а затем, получив разрешение, заходят в избу, где вновь поют, танцуют с девушками и возглашают обрядовые величания. Считается, что колядующие приносят здоровье и богатство, которые символизирует еловая веточка, воткнутая в миску с яблоками и грушами. Все, за исключением последних бедняков, дарят им подарки: калачи, пироги, фрукты, мясо, выпивку и т.д. Посетив все деревенские избы, молодежь устраивает гуляние.

Святочный обряд достаточно богат и разнообразен. Величания (*oratio*) и праздничная трапеза — наиболее архаичные его элементы, восходящие к древним новогодним празднествам⁸. Наставник, подбадриваемый другими колядующими, произносит величальное слово (*urari*), в котором восхваляет богатство и щедрость хозяина дома. Иногда колядующие изображают святых (Иоанна-Крестителя, Апостола Петра, Георгия-Победоносца и Николая-Чудотворца). В Болгарии сюжетом колядок подчас служит пришествие Бога-Отца, сопровождаемого младенцем Иисусом или несколькими святыми. В Румынии колядующие считаются «жданymi гостями» (*oaspeii bunii* «посланцами» Бога с дарами удачи и здоровья⁹. В украинском варианте обряда сам Бог-Отец приходит разбудить хозяина дома и возвестить ему приближение колядующих. По обычаю трансильванских румын, колядующий, изображая Бога-Отца, спускается с неба по восковой лестнице в сверкающем одеянии, украшенном звездами, на котором также изображены и колядующие¹⁰.

В некоторых колядках отразились представления «космического христианства», характерного для народов Юго-Восточной Европы. Они затрагивают тему сотворения мира, однако вне библейской традиции. Бог, или Иисус, сотворил мир за три дня, но, обнаружив, что земля слишком обширна, чтобы поместиться под небесной чашей, бросает три колечка, которые превращаются в трех ангелов, создающих горы¹¹. Согласно другим колядкам, сотворив землю, Бог возложил ее на четыре серебряных столба¹². Большинст-

во песен изображает Бога пастухом, который шествует, шрая на дудке, во главе огромного овечьего стада, погоняемого св. Петром.

Однако большая и древнейшая часть колядок переносит нас в особый, сказочный мир. Действие разворачивается в пространстве всего мира, между небесным куполом и глубокими лощинами или между горами и Черным морем. Далеко от берега, посреди моря, стоит остров, где растет исполинское дерево ~, вокруг которого девушки водят хоровод. Персонажи архаических песнопений подобны героям сказок: они прекрасны и непобедимы, их одежда украшена луной и солнцем (как и одеяние Бога в христианских колядках). Герой одной из песен, юный охотник, взмывает на коне к солнцу. Хозяин дома и его домочадцы мифологизированы и помещены в райский пейзаж, где обретают царское достоинство. Герои самых вдохновенных колядок — охотники и пастухи, что свидетельствует об исключительной древности традиции. По воле императора, молодой охотник бьется со львом, укрощает его и заковывает в цепи. Пятьдесят конников пытаются по (Черному) морю добраться до острова, но это удастся только одному, который и берет в жены прекраснейшую из девушек. Герои других колядок преследуют зверей, обладающих колдовской силой, и одолевают их.

Сюжеты некоторых святочных песнопений вызывают в памяти обряды посвящения, в том числе инициации девушек¹⁴. Колядки, распеваемые девицами и молодыми женщинами, как, впрочем, и некоторые другие песни, выражают смятение заблудившейся или изгнанной в пустынные места девушки, переживание ею сексуальной метаморфозы и опасности неминуемой гибели. Хотя память о женской инициации, в отличие от мужской, сохранилась лишь в святочных и других обрядовых песнопениях, несомненно, что песенное творчество дает нам немало сведений об архаической женской духовности.

§305. Символика и обряды очистительного танца

Обучение *colindator'P* завершалось посвящением в закрытую группу танцоров, так называемых *caliqari*¹⁶, исполняющих очистительные танцы. Теперь молодежь обучали уже не песням и традициям новогоднего праздника, а особым пляскам и соответствующей мифологии. Название танца, *ca\и*, происходит от румынского *cal*, «конь» (лат. *caballus*). Группа состояла из семи, девяти или одиннадцати парней, выбранных старшим по возрасту наставником. Они вооружались палицами и саблями, и к тому же каждая группа снабжалась особыми атрибутами — деревянной конской головой и «бунчуком» — пучком целебных растений, укрепленном на древке. Одному из *кэлушаров*, названному «Немым» или «Маской», как мы увидим, предназначалась особая роль.

Обучались кэлушары в лесах или пустынных местностях в течение двух-трех недель. Накануне Пятидесятницы они, по распоряжению наставника, собирались в тайном месте и, возложив руки на «бунчук», приносили клятву подчиняться обычаям и предписанным им правилам; относиться друг к другу братски; блюсти целомудрие в течение девяти (двенадцати, четырнадцати)

последующих дней; соблюдать тайну, а также повиноваться наставнику. Затем они взывали к помощи Царицы фей Еродиады (Иродиады), воздевали вверх свои палицы и стучали ими одна о другую. Разглашение тайны грозило кэ-лушарам болезнью, которую нашьют на них феи (*zine*). После принесения клятвы кэлушары уже не расставались вплоть до завершения обрядового цикла.

Некоторыми своими чертами этот обычай напоминает обряд инициации в мужских союзах (*Mimnerbund*): уединение в лесу; соблюдение тайны; использования «стяга», палицы и клинка; символика конской головы¹⁷. Главной особенностью кэлушаров была акробатическая ловкость, с которой они в своем танце создавали впечатление полета. Очевидно, что их прыжки, подскоки, галопы и кульбиты изображали конский бег и одновременно — воздушный танец фей (*zine*). «Одержимые феями», они подпрыгивали и взвизгивали, «будто и правда феи, не касающиеся земли». Отношения между танцорами и феями были парадоксально двойственными: с одной стороны, кэлушары взывали к покровительству Еродиады, с другой — опасались пострадать от фей, составляющих ее свиту. Кэлушары изображали полет фей, но одновременно подчеркивали свою связь с конем, мужским и по преимуществу «героическим» символом. Подобная неоднозначность их взаимоотношений с феями выражалась и в других особенностях обряда. Дней пятнадцать кэлушары, сопровождаемые дву-мя-тремя деревенскими скрипачами, обходили окрестные селения и хутора, с помощью пляски тт музыки пытались излечить селян, пострадавших от ворожбы. Существовало поверье, что в эту пору — начиная с третьей недели после Пасхи и вплоть до воскресенья Пятидесятницы — феи летают, поют и танцуют, предпочтительно по ночам^{*61}. При этом до людей доносятся звуки бубенчиков, бубнов и других музыкальных инструментов, поскольку на службе у фей состоят скрипачи, рожечники, а также знаменосцы. Лучшая защита от фей — чеснок и полынь, те самые лекарственно-магические растения, которые кэлушары укрепляли на древке своего «бунчука». Они также постоянно жевали чеснок.

Лечебная процедура состояла из нескольких танцев, дополненных соответствующим ритуалом¹⁸. В некоторых местностях считалось, что больного следует вынести за пределы деревни, на опушку леса, где кэлушары плясали вокруг него, пока вожак не касался «бунчуком» одного из танцоров, который сразу падал замертво. Настоящий или симулированный обморок продолжался три-пять минут. В момент падения танцора пациент должен был встать с земли и убежать. В любом случае, двое кэлушаров подхватывали его под руки и уводили как можно скорей. Терапевтическая ценность обморока была очевидна: хворь покидала больного и переходила на упавшего танцора, который тут же «умирал», но потом возвращался к жизни, будучи посвященным.

В перерывах между танцами и завершая обрядовый цикл, кэлушары разыгрывали комические сценки. Главная роль в них отводилась «Немому», которого кэлушары, к примеру, поднимали на руки и тут же бросали оземь. Затем они оплакивали «Немого», как покойника, и готовились к похоронам,

но прежде царапали его и т.д. Наиболее комичные и затейливые сценки разыгрывались в последний день, после того, как танцоры возвращались в свою деревню. Четверо кэлушаров изображали в гротескной манере несколько постоянных персонажей: Попа, Турка (или Казака), Лекаря и Бабу. Каждый из мужских персонажей разыгрывал довольно непристойную пантомиму, пытаясь соблазнить Бабу. Всеобщее веселье своими эксцентрическим лицедейством вызывал «Немой», снабженный деревянным фаллосом. В результате одного из «актеров» сначала убивали, затем воскрешали, а Баба оказывалась беременной¹⁹.

Каков бы ни был исток обряда *сеИш*²⁰, в той форме, которую он обрел в последние столетия, подобный обычай не сохранился ни в одной стране, кроме Румынии, и может считаться исконно румынским. Характерные черты обряда — несомненная архаичность и «открытость» (объясняющая ассимиляцию им других ритуальных сценариев, чему пример — комические сценки). Если и допустимо предположить влияние на него феодальной культуры («стяг», сабли, реж — шпоры), то лишь в качестве наслоения на достаточно древнюю крестьянскую традицию, что доказывает применение еловой палицы (ель — дерево, специфичное для дохристианских обрядов), не говоря уже о самом рисунке танца. Хотя кэлушары клялись Богом, обряд не имел ничего общего с христианством. Церковные власти пытались его искоренить и достигли частичного успеха, судя по тому, что постепенно исчезли присущие обряду архаические черты, засвидетельствованные в XVIII в. (ср. прим. 17). Даже на исходе XIX в. в некоторых местностях кэлушаров по три года не допускали к причастию. Но в конце концов церковь была вынуждена с ним примириться.

Таким образом, несмотря на шестнадцать веков христианства и разнообразные культурные влияния, в крестьянской культуре Юго-Восточной Европы можно еще и в наши дни опознать пережитки обрядов инициации. Они сохранились в мифо-ритуальных комплексах празднования Нового Года и наступления весны. В некоторых случаях, как, например, с юлу шарами, пережитки инициатической обрядности наиболее различимы в плясках и их музыкальном сопровождении; а в святочном ритуальном комплексе их сохранили тексты колядок. Можно утверждать, что, вследствие различных религиозных и культурных влияний, сами обряды инициации были утрачены (либо трансформировались до неузнаваемости), оставив, однако, по себе память, запечатленную в танцах и преданиях.

В любом случае, религиозная функция обрядовых *тясок* и *мифологических текстов* очевидна. Следовательно, научное изучение созданного колядками мифологического универсума способно реконструировать особый тип религиозного опыта и мифотворчества, свойственный крестьянской культуре Центральной и Восточной Европы. К сожалению, до сих пор отсутствует методология адекватного истолкования крестьянской традиции, — точнее, именно *устного* мифо-религиозного творчества, — сравнимая по эффективности с методами анализа *текстов*. Подобный анализ помог бы выявить в народных верованиях как скрытые пережитки язычества, так и твор-

ческое переосмысление христианского предания. В «общей» истории христианской религии следует отвести место и народному христианству. Помимо теологии, опирающихся на Ветхий Завет и греческую философию, необходимо рассматривать также «народную теологию», пускай не столь четко разработанную, но впитавшую, в переосмысленном и христианизированном виде, различные религиозные традиции, начиная с неолитических и вплоть до восточных и эллинистических²¹ *⁶².

§306. «Охота на ведьм» и превратности народной религии

Знаменитая и зловещая «охота на ведьм», развернувшаяся в XVI-XVII вв., в которой с одинаковым рвением участвовали как инквизиция, так и протестантские церкви, преследовала цель искоренить преступный сатанинский культ, подрывавший, по утверждению богословов, самые основы христианства. Современные исследования²² доказали абсурдность главных обвинений, предъявлявшихся ведьмам: в союзе с дьяволом, оргиях, детоубийстве, людоедстве, насылании порчи. Признания в столь омерзительных и преступных деяниях у многих из них инквизиторы вырывали пытками, чтобы затем приговорить признавшихся к сожжению на костре. Может показаться, полагающих, что ведовской мифо-ритуальный комплекс попросту вымышлен богословами и инквизиторами.

Однако подобный вывод нуждается в уточнении. Жертвы церковников не были повинны в тех преступлениях и ересь, которые вменялись им в вину, но некоторые из подсудимых действительно принимали участие в магико-религиозных обрядах языческого происхождения, издавна запрещенных церковью даже в христианизированном их варианте. Речь идет о мифо-ритуальных пережитках язычества, сохранившихся в европейской народной религии. Чтобы понять причины самооговора приверженцев народной религии, часть из которых была искренне уверена, что они поклоняются дьяволу, приведем несколько примеров.

По сути, «охота на ведьм» как раз и была призвана искоренить последние пережитки язычества, в первую очередь, обрядов инициации и земледельческих культов. Ее следствием явилась деградация народной религиозности, а в некоторых местностях и крестьянских общин в целом²³.

На судах инквизиции, проходивших в Милане в 1384 и 1390 гг., две женщины были обвинены в принадлежности к секте адептов Дианы Иродиады, к которой принадлежали как живые, так и умершие. Богиня воскрешала животных, съеденных во время обрядовых трапез. Диана (*Signora Oriente*) обучала своих приверженцев траволечению, умению отыскивать украденные вещи и разоблачать колдунов²⁴. Очевидно, что секта Дианы была вовсе не причастна к сатанизму. Весьма вероятно, что ее обрядность и мифология восходили к архаическим земледельческим культам. Но, как мы увидим, вмешательство инквизиции радикально изменило ситуацию. К примеру, в Лотарингии XVI-

XVII вв. представавшие перед судом «колдуны» вовсе не отрицали своего занятия «знахарством», но оспаривали причастность к «ведовству» и только

под пыткой признали себя «слугами Сатаны»²⁵.

Преобразование, под давлением инквизиции, тайного культа плодородия в черную магию наиболее ярко иллюстрируют материалы судебных процессов над *benandanti* («бродяги», «бегуны»). 31 марта 1575 г. *vicario generate*, инквизитор Аквилеи и Конкордии, получил донос о существовании кое-где в деревнях колдунов, именуемых *бенанданти*, которые считали себя «добрыми» колдунами, поскольку боролись с ведьмами (*stregoni*). На первых же допросах бенанданти признались в том, что четырежды в год тайно собираются по ночам (в начале каждого сезона, на постные недели), используя в качестве «средства передвижения» зайцев, котов или других животных. При всем том, их собрания нисколько не походили на сатанинские шабаши, так как бенанданти не практиковали ни обычного для шабашей пародирования церковных обрядов, ни кошунственного обращения с крестом, ни поклонения Сатане. Корни обряда так и остались невыявленными. Известно, что вооруженные лучками укропа бенанданти сражались с ведьмами (*strighe* и *stregoni*), оружием которым служили метлы. Целью бенанданти была победа над колдовскими чарами и излечение пострадавших от ворожбы. В том году, когда они выходили победителями во всех четырех схватках, людей ожидало изобилие; в ином случае — недород и голод".

На последующих допросах выяснились подробности ночных собраний бенанданти и способ пополнения секты новыми адептами. Бенанданти утверждали, что их призвал в секту «Божий ангел» и что они проходят обряд посвящения, будучи двадцати-двадцати восьми лет от роду. Секту, организованную по военному образцу, возглавлял капитан, который объявлял сбор барабанным боем. Адепты были связаны тайной клятвой. Их собрания привлекали до пяти тысяч бенанданти, частью соседей, но в большинстве незнакомых друг с другом. Стяг у бенанданти был из белого горноста с позолотой, а у *stregoni* — желтый с изображением четырех чертей. Все бенанданти обладали одной особенностью: они родились «в рубашке», т.е. в плодном пузыре.

Когда инквизиторы дознавались, не сулил ли им «ангел», по стереотипу ведьмовского шабаша, изысканные яства, любовные утехы или другие плотские удовольствия, бенанданти с негодованием отвергали подобные подозрения, утверждая, что пляшет и предаются блуду на своих сборищах исключительно ведьмы (*stregoni*). Наименее проясненным остался вопрос о «средствах передвижения». Бенанданти уверяли, что «путешествовали» *in spirito* [в духе], во время сна. Перед тем, как «пуститьсь в путь», они впадали в забытие, напоминавшее каталепсию, в продолжение которого душа существовала отдельно от тела. Чтобы отправиться в «путешествие», которое, хотя и совершалось *in spirito*, представлялось им происходящим наяву, бенанданти не требовалось никаких колдовских мазей.

В 1581 г. двое бенанданти были приговорены к полугоду тюрьмы и публичному отречению от ереси. Этот и другие судебные процессы, затевавшиеся в течение последующих шестнадцати лет, как мы увидим, имели свои последствия. Но прежде попытаемся, основываясь на исторических документах,

воссоздать структуру этого тайного народного культа. Очевидно, что его основой являлось ритуальное побоище с ведьмами, от исхода которого зависел урожай зерновых, винограда и прочих «даров природы»²⁷. Тот факт, что для сражений с ведьмами были избраны четыре судьбоносных для будущего урожая ночи, не оставляет сомнений в цели подобных побоищ. Скорее всего, битва бенанданти со *stregoni* следовала сценарию архаического ритуала противоборств и состязаний между соперничающими группами, призванному стимулировать плодородие и деторождение²⁸. Несмотря на утверждения бенанданти, что они сражаются за крест и «Христову веру», их ритуальные побоища носят лишь внешние признаки христианства²⁹. С другой стороны, *stregoni* не вменялся в вину привычный набор преступлений против католической веры; их обвиняли исключительно в том, что они губят урожай и наводят порчу на детей. Лишь в 1634 г. (после восьмисот пятидесяти судебных процессов и определения, вынесенного инквизицией Аквилеи и Конкордии) *stregoni* впервые обвиняются в традиционных сатанинских шабашах. Впрочем, приговоры по обвинению в ведовстве, вынесенные в Северной Италии, изобличают почитание Дианы, умалчивая о сатанинских культах³⁰.

Следствием многочисленных процессов над бенанданти стало постепенное обретение сектой примет сатанизма, согласно модели, которую им упорно навязывала инквизиция, тогда как нет сомнения в том, что первоначально речь шла именно о пережитках *культа плодородия*. С 1600 г. бенанданти утверждали, что их единственная задача — исцеление пострадавших от ворожбы. Это признание было небезопасным, так как, по мнению инквизиторов, способность отвести порчу доказывает причастность к ведовству³¹. Впоследствии бенанданти вели себя осмотрительней, всемерно подчеркивая свое враждебное отношение к ведьмам. Однако несмотря на углублявшийся антагонизм, их обрядность предполагала непременно участие *strighe* и *stregoni*. В 1618 г. один из бенанданти признался в том, что посетил шабаш, возглавляемый самим дьяволом, причем, утверждая, что лишь с целью добиться от него дара целительства³².

Наконец в 1634 г., после полувека преследований секты инквизиторами, бенанданти признали, что они заодно с колдунами (*strighe* и *stregoni*)³³. Один из обвиняемых поведал, что, намазав тело колдовским снадобьем, отправился на шабаш, где многочисленные ведьмы совершали свои обряды, плясали и предавались блуду. Но при этом он оговорился, что бенанданти не принимают участия в оргиях. Несколькими годами позже другой бенанданти признался, что заключил сделку с дьяволом, отрекся от Христа и христианской веры и убил трех детей. На последующих судебных процессах бенанданти, описывая ставшую классической картину сатанинского шабаша, признавали свое постоянное участие в оргиях, на которых воздавали почести дьяволу и целовали его в зад. Одно из самых драматических признаний последовало в 1644 г. Обвиняемый подробно описал облик дьявола, поведал, на каких условиях продал ему душу, и признался в том, что убил четырех детей, наведя на них порчу. Однако оставшись наедине с заместником епископа, узник отрекся от своих показаний, не признав себя ни бенанданти, ни *stregone*. Судьи едино-

гласно пришли к заключению, что обвиняемый «признал все, что от него требовали». Неизвестно, каким бы оказался приговор, поскольку подсудимый повесился в своей камере. Это был последний громкий процесс над бенанданти³⁴.

Вспомним военное устройство секты, игравшее особенно важную роль *до начала* ее преследования инквизицией. Подобному культу существуют аналогии. Мы уже упоминали выше литовское предание XVIII в. о некоем старике и его сотоварищах, которые, обернувшись волками, спустились в ад и вступили в сражение с дьяволом, чтобы возвратить на землю похищенные им богатства (скот, а также зерно и другие дары природы). Карло Гинзбург прав, отмечая сходство бенанданти и литовских волков-оборотней с шаманами, которые, во благо своего племени, в состоянии экстаза спускались в подземный мир³⁵. Не стоит также игнорировать общее для народов Северной Европы верование, согласно которому погибшие воины помогают богам сражаться с демоническими силами³⁶.

Румынские народные обычаи помогут нам глубже понять истоки и функционирование подобного мифо-ритуального сценария. Вспомним, что румынская церковь, как и другие православные церкви, не сформировала института, подобного инквизиции. Поэтому, несмотря на ее борьбу с ересями, «охота на ведьм» не носила массового и целенаправленного характера. Ограничусь всего двумя наиболее важными для нашей тематики фольклорными образами: *striga* (латинское наименование колдуньи) и «Диана» (римская богиня, которая в Восточной Европе приобрела функцию покровительницы колдовства). *Strigoi* (множественное число от *striga* порумынски) могут быть живыми или мертвецами (в последнем случае именуясь вампирами). *Стригой* рождаются «в рубашке», а повзрослев, натягивают эту пленочку на голову, когда хотят сделаться невидимыми. Им приписывают сверхъестественные способности: к примеру, входить в дом сквозь запертую дверь или безбоязненно играть с медведями и волками. Стригой совершают все злодеяния, доступные колдунам: насылают эпидемии и падежи скота; способны «заморозить» и изуродовать человека; вызвать засуху; лишить коров молока и, главное, наводят порчу. Стригой умеют обернуться кошкой, собакой, волком, лошадью, свиньей, жабой или другим животным. Считается, что стригой покидают свои жилища по ночам, чаще всего на св. Георгия и св. Андрея. По возвращении они совершают три оборота, чтобы вернуть себе человеческое обличие. Их душа, покидая тело, оседлывает лошадь, метлу или бочку. Стригой собираются в уединенной местности, которой может оказаться какое-либо облюбованное ими поле или же «лысое место на краю света». Там, уже вновь в человеческом обличии, они затевают побоище, стараясь вымазать друг друга дегтем, используя в качестве оружия топоры, косы и другие предметы крестьянского обихода. Сражение длится всю ночь, завершаясь рыданиями и всеобщим примирением. Стригой возвращаются с ночных побоищ бледными, изнуренными, позабыв о ночных событиях, и сразу погружаются в глубокий сон³⁷.

К сожалению, отсутствуют сведения о мотивах и цели сражений. Данный обычай заставляет вспомнить о бепанданти и о *Wilde Heer* [дикой охоте], кортеже мертвецов, поверье, распространенном как в Центральной, так и Восточной Европе. Однако бенаиданти именно с ведьмами и сражаются, тогда как румынские стригои бьются друг с другом, неизменно завершая побоища слезами и примирением. Что же касается аналогии с «дикой охотой», то у стригоев отсутствует наиболее характерная примета ночных сражений: невероятный шум, пугающий окрестных жителей. В любом случае, пример румынских колдунов подтверждает стойкость дохристианской обрядовой модели, зафиксированной во многих регионах Европы, главные приметы которой — путешествия во сне и ритуальные экстатические побоища.

Столь же показателен культ Дианы, богини древней Дакии. Скорее всего, имя Дианы заменило наименование местного гето-фракийского женского божества. Но в любом случае нет оснований сомневаться в арханизме преданий и обрядов, относящихся к румынскому культу Дианы. Действительно, можно предположить, что в средние века народы, говорившие на языках романской группы: итальянцы, французы, испанцы, португальцы, — черпали сведения о мифологии и обрядности, связанных с почитанием «Дианы», в основном, из сочинений просвещенных монахов, сведущих в латинских источниках. Однако вряд ли подобная гипотеза правомерна в отношении румынского культа богини. В Румынии имя Дианы, звучащее, как *zina* {<*dziana*} стало наименованием «феи». Причем от того же корня происходит слово *zinatec*, которое означает «ветреного, взбалмошного или безумного человека», находящегося во власти Дианы или фей³⁸. Поскольку, как мы уже убедились (§304) на примере двойственных отношений между *zine* и *calușan*, феи способны проявлять жестокость, считается опасным называть их по имени вслух. Феи именуют «Святыми», «Щедрыми», «Розалиями» или просто: «Они» (*Ele*). Бессмертные феи предстают в облике игривых и прелестных девушек в белоснежном одеянии, оставляющем грудь обнаженной. Они имеют крылья и способны летать, предпочитая совершать полеты по ночам. Феи любят петь и танцевать, оставляя на месте своих плясок словно бы выжженную траву. На того, кто стал свидетелем их танца или нарушил определенные запреты, они посылают болезнь, которую способны излечить только кэлушары³⁹.

Благодаря своей очевидной древности, описанные румынские обычаи представляют значительную ценность для изучения европейского ведовства. Во-первых — поскольку нет сомнения, что они восходят к архаической обрядности и верованиям, относящимся, в основном, к культу плодородия и древнему целительству. Во-вторых — поскольку эти мифо-ритуальные сценарии включают в себя противоборство между двумя группами (бенанданти, стригои, кэлушары) — антагонистическими, но и взаимодополняющими, ритуально олицетворяемыми парнями и девушками. В-третьих — потому, что обрядовые побоища иногда заканчивались примирением антагонистов. В-четвертых — из-за ритуального размежевания единой общности на две противоборствующие группы, символизирующего бытийные и природные процес-

сы космического масштаба. При этом участников группы, олицетворявшей негативное начало, в соответствии с духом времени, можно было признать носителями *зла*⁴⁰. Это объясняет отрицательное отношение румын как к стригоям, так, частично, и к *zine*, «спутницам Дианы». Уступив давлению инквизиции, подобную им участь разделили и бенанданти. Однако этот процесс, из-за отождествления секуляризованных мифо-ритуальных пережитков язычества с сатанинскими культами (что влекло обвинение в ереси), был куда сложнее в Западной Европе*⁶³.

§307. Мартин Лютер и Реформация в Германии

Столетие, предшествующее развернутой «охоте на ведьм», — одно из наиболее ярких в культурной и религиозной истории Западной Европы. Оно отмечено не только Реформацией, осуществленной, вопреки противодействию церковных властей, Мартином Лютером и Жаном Кальвином. В исторический период, границы которого приблизительно очерчены годами деятельности Марсилио Фичино (1433-1499) и Джордано Бруно (1548-1600), был также совершен ряд выдающихся научных и географических открытий, которые, как и достижения в сфере культуры, оказали влияние на развитие богословской мысли. Мы еще поговорим о заслугах в данной области возрожденно-

го итальянскими гуманистами неоплатонизма, новой алхимии, алхимической медицины Парацельса, гелиоцентризма Коперника и Джордано Бруно. Однако на развитие богословия повлияли также и технические изобретения, такие, как книгопечатание, сыгравшее выдающуюся роль в распространении и утверждении идей Реформации. Можно утверждать, что лютеранство — «дитя книгопечатания», так как именно печатный станок позволил Лютеру активно и целенаправленно распространять свои сочинения по всей Европе⁴¹.

Известно, сколь острые богословские споры вызвало открытие Америки. Но и сам Христофор Колумб заранее признавал эсхатологический характер своего плавания. В «чудесных обстоятельствах» (так и оставшихся невыясненными) «Бог явил свою мощь». Колумб относился к своему путешествию, как к «явленному чуду». Своей целью он видел не только открытие «Индий», но и преображение мира. «Именно меня Бог удостоил откровения, указав мне, где следует искать новое небо и новую землю, ту, что Господь предвестил устами Иоанна в его Апокалипсисе, ту самую, о которой еще прежде поминал Исая»⁴². По расчетам Колумба, Конец Света должен наступить через 155 лет, но прежде, благодаря золоту, добытому в «Индиях», Иерусалим будет отвоеван у неверных, а «Дом Господень» возвращен «Святой Церкви»⁴³ *⁶⁴.

Мартин Лютер разделял многие религиозные воззрения и суеверия своего времени. Для него, к примеру, были очевидны всеисилие дьявола и необходимость предавать ведьм огню. Также он признавал религиозную ценность алхимии⁴⁴. Подобно многим богословам и мирянам, приверженным практике созерцания (см. §§299-300), Мартин Лютер черпал «мистическое» вдохновение в «*Theologia deutsch*», книге, которая, как он считал, по своей духов-

ной ценности уступает лишь Библии и творениям св. Августина⁴⁵. Изучив множество богословских сочинений, Лютер еще в юном возрасте испытал влияние взглядов Уильяма Оккама. Однако современные Лютеру религиозные представления бессильны объяснить взлет его творческого гения. Наоборот, личный духовный опыт реформатора послужил главной причиной тому, что они были опрокинуты. Как и в случае с Магометом, биография Лютера поможет нам понять истоки его религиозного творчества.

Мартин Лютер родился 10 ноября 1473 г. в Эйслебене (Тюрингия). В 1501 г. он поступил в Эрфуртский университет и в 1505 г. получил степень лиценциата. Через несколько месяцев, во время сильной грозы, едва избежав удара молнии, он дал обет постричься в монахи и в том же году стал послушником августинского монастыря в Эрфурте. Несмотря на возражения отца, Мартин не отказался от своего намерения. Рукоположенный в апреле 1507 г., Лютер преподает моральную философию в Эрфуртском и Виттенбергском университетах. В ноябре 1510 г., посетив Рим, он был поражен упадком церкви. Два года спустя, получив степень доктора богословия, Лютер занял кафедру экзегетики в Виттенберге и начал свой преподавательский курс толкованием Книги Бытия.

Однако постоянные размышления о гневе и правде Бога-Отца, ветхозаветного Яхве, тревожили его религиозное чувство. Только в 1513 г. или 1514 г. Лютер постиг истинный смысл понятия «правда Господня»: лишь вера служит оправданию человека, искупленного от грехов страданиями Христа. Формула Апостола Павла «утешиться верою» (Рим 1:12) стала основой теологии Лютера. «Я почувствовал себя заново рожденным, — признавался он позже, — словно предо мной распахнулись райские врата». Размышляя о «Послании к Римлянам», которое он считал «важнейшим сочинением Нового Завета», Лютер осознал невозможность стяжать спасение (т.е. правду Господню) посредством добрых дел; человек спасется исключительно верой в Христа. Спасение души, как и вера, — дары Божьей благодати. Он совершил это открытие в 1515 г., читая университетский курс, трактующий, по определению Лютера, «богословие Креста».

Начало своей реформаторской деятельности Лютер положил 31 октября 1517 г., прибыв к воротам замковой церкви в Виттенберге 95 тезисов против индульгенций⁴⁶, в которых перечислил заблуждения римской церкви в области как теологии, так и богослужебной обрядности. В апреле 1518 г. Лютер направил почтительное послание Папе Льву X, в ответ на которое ему было предписано явиться в Рим для покаяния. Однако Лютер обратился к саксонскому курфюрсту Фридриху Мудрому с просьбой позволить ему ответить на предъявленные обвинения, не покидая Германии. В октябре 1518 г. в Аугсбурге кардинал Каэтан потребовал от Лютера отречься от своих взглядов, на что августинец ответил отказом, поскольку, подобно многим богословам и священникам⁴⁷, не находил никаких догматических оправданий индульгенциям. В последующие месяцы конфликт углубляется. В 1519 г. в Лейпциге Лютер выступил против всевластия Рима, отстаивая приоритет Священного Писания над папской властью. Ответ последовал в июне

1520 г. Папская булла «Exsurge Domini» предписывала Лютеру покаяться в двухмесячный срок под угрозой отлучения от церкви. Реформатор публично сжег буллу и ответил на нее четырьмя трактатами, которые относятся к числу самых значительных и блестящих его сочинений. В послании «К христианскому дворянству немецкой нации» (август 1520 г.) он отвергает верховенство Папы над Соборами, преимущество священников над мирянами, а также исключительное право духовенства на изучение Библии. Последний тезис он обосновывал тем, что таинство крещения уравнивает мирянина со священником. Спустя два месяца Лютер обнародовал «Вступление к вавилонскому пленению Церкви», в котором подверг резкой критике духовенство, а также злоупотребление таинствами. Из всех таинств Лютер признавал лишь три: крещение, причастие, а также, первоначально, и таинство исповеди, которое впоследствии отверг. Покровительство Саксонского курфюрста позволило Лютеру укрыться в замке Вартбург (1521) и лишь год спустя возвратиться в Виттенберг⁴⁸.

Таким образом, Лютер окончательно порвал с Римом. Этого разрыва можно было избежать, если бы император Карл V вынудил римскую курию провести назревшие церковные реформы. Действительно, как миряне, так и многие монахи испытывали, по определению Стивена Озмента, «одинаковое чувство полной духовной безысходности». В обнародованных в марте 1521 г. «Жалобах Священной Римской империи и особо — всей немецкой нации» вновь прозвучало недовольство буржуазии и аристократии, Лютер вновь подвергает критике папство, немецких прелатов и католическое духовенство в целом⁴⁹.

Возвратившись в Виттенберг, реформатор выступил против некоего движения «пророков» и отменил часть принятых за время его отсутствия обрядовых нововведений. В последующие годы его ожидали новые заботы. После того, как крестьянские мятежи, разразившиеся в Южной Германии (1524), меньше чем за год охватили всю страну, Лютер опубликовал памфлет «Против разбойных и кровожадных крестьян», который сразу же навлек на себя критику, не утихающую и по сей день⁵⁰. В разгар мятежей Лютер женился на бывшей монахини Катарине фон Бора, впоследствии родившей ему шестерых детей. К тому же периоду относится его полемика с Эразмом, (ср. §308). Реформаторские усилия Лютера получили поддержку Меланхтона (1497-1560) и других его единомышленников. Лютер настаивал на необходимости церковного песнопения и сам сочинил несколько богослужебных гимнов. Учение Лютера, согласно которому в церкви во время мессы реально присутствует Христос, послужило поводом его полемики со швейцарским реформатором Цвингли, признававшим лишь символическое присутствие Бога.

Последние годы жизни Лютера были омрачены разразившимися в Европе политическими распрями. Он был вынужден принять покровительство светской власти, предпочитая применение силы хаосу и анархии. Лютер неустанно критиковал реформаторов-радикалов. В результате ему пришлось в более догматической форме изложить свое богословское учение, а также требования к богослужебной обрядности, тем самым превратив евангеличе-

ское движение в лютеранскую церковь. Лютер скончался 18 февраля 1546 г.

§308. Богословие Лютера. Полемика с Эразмом

В одном из писем (июнь 1522 г.) Лютер утверждал: «О моем учении не вправе судить ни люди, ни ангелы. Тот, кто не признал моего учения, не спасется». Жак Маритен приводит это высказывание Лютера⁵¹ в качестве доказательства его гордыни и эгоцентризма, тогда как оно доказывает лишь его *незыблемую убежденность* в истинности собственных богословских взглядов и в своей пророческой миссии. Восприняв откровение о совершенной Божественной свободе праве Бога-Отца карать и миловать по собственному произволению, Лютер не мог потерпеть иных воззрений. Его яростная нетерпимость соответствует суровости и ревливости ветхозаветного Яхве по отношению к людям. Откровение о правде Господней, влекущее вывод, что человек может быть оправдан исключительно верой — *sola fide* — Лютер полагал абсолютной истиной, судить о которой не вправе ни люди, ни даже ангелы.

Это откровение, совершившее в нем столь глубокий духовный переворот, Лютер постоянно обосновывал и отстаивал со всем блеском своей богословской мысли и эрудиции⁵². Еще до обнародования тезисов против индульгенций он подверг критике богословие позднего средневековья в своем «Возражении против схоластического богословия» (4 сентября 1517 г.). Согласно учению средневековых теологов, наиболее ярко сформулированному Фомой Акви неким, христианин, творящий добро по благодати, обеспечивает спасение своей души. С другой стороны, многие последователи Оккама утверждали, что разум и сознание — это Божьи дары, не утраченные вследствие грехопадения. Следовательно, тот, кто творит добро по собственной душевной склонности, стяжает благодать. Данное учение оккамистов не имеет ничего общего с пелагианством (см. выше, §255), ибо, в конечном итоге, спасение человеческой души соответствует намерению Бога.

В «Возражении против схоластического богословия» Лютер яростно ниспровергает данную доктрину, утверждая, что человек неспособен творить добро по собственному выбору, поскольку грехопадение лишило его «свободы воли». По мнению Лютера, человеку присущи совершенный эгоцентризм и безудержное стремление к удовлетворению своих похотей. Человек не всегда аморален в своих поступках и намерениях; он способен на великодушие и благочестие, может следовать религиозным предписаниям и устремляться к Богу. Но даже и творя добрые дела, он направляем эгоизмом, который Лютер считал главным стимулом всего человеческого поведения (вне Благодати)⁵³.

Одновременно Лютер отрицал и этику Аристотеля, согласно которой, добродетель можно воспитать. Суммируя взгляды Лютера, можно утверждать, что в схоластике он видел возврат к пелагианству. Он полагал, что добродетель, будь она личным свойством или Божьим даром, не обеспечивает спасение души. Начиная с осени 1517 г., когда было обнародовано «Возражение», Лютер постоянно обосновывал свой тезис *sola fide*. Он отстаивал

приоритет личного духовного опыта над религиозной догматикой, призывая к *fiducia*, простодушной и не умствующей вере, какой она доступна детям.

Что же касается пресловутой гармонии между разумом и верой, то Лютер полагал ее невозможной и причислял к язычникам тех, кто считал иначе, так как разум и вера относятся к различным доменам. Религиозные догматы, утверждал он несколько позже, «не противоречат диалектике (т.е. аристотелевой логике), а внеположны ей — они поверх, снизу, возле и поодаль»⁵⁴.

К основополагающей теме своей теологии — оправдании верой — Лютер вновь возвратился, отвечая на возражения Эразма, высказанные в трактате последнего «De Libero Arbitro». Несогласие между этими двумя великими мыслителями разом и прискорбно, и естественно, и показательно. Эразм (1469-1536) в течение долгого времени бичевал злоупотребления и продажность духовенства, настаивая на необходимости церковной реформы. Более того, он с симпатией отнесся к первым выступлениям Лютера⁵⁵. Но как благочестивый христианин и последовательный гуманист Эразм не желал участвовать в распрях, опасаясь раскола христианской общности; ему были чужды военные и словесные баталии, так же, как и религиозная нетерпимость. Настаивая на радикальной реформе западной церкви, он не только выступал против индульгенций, пороков духовенства, распущенности высших иерархов и мошенничества монахов, но также подвергал критике схоластическое мышление и мракобесие богословов. Эразм верил в необходимость воспитания людей в более рационалистическом духе и постоянно подчеркивал исключительную пользу для христианства освоения античной культуры⁵⁶. Его идеалом стал провозглашенный Христом путь мира как единственно способный привести к сотрудничеству между европейскими нациями.

31 августа 1523 г. Эразм писал Цвингли в Цюрих: «Уверен, что отстаиваю почти те же самые убеждения, что и Лютер, но не столь категорично, что позволило мне избежать многих парадоксов и темных мест»⁵⁷. Хотя Эразм был не во всем согласен с Лютером, он распространил несколько посланий в его поддержку, предполагая заранее, что они будут опубликованы⁵⁸. В ответ на объявление тезисов Лютера

еретическими⁵⁹ Эразм отметил, что заблуждение — еще не ересь, — и предложил католическим теологам взамен осуждения Лютера возразить ему. За призыв к диалогу Эразм был обвинен — сначала Лютером, потом Римом — в «нейтрализме» как признаке малодушия. Подобное обвинение могло показаться справедливым накануне очередной беспощадной религиозной распри, когда готовность принять мученичество служила надежным критерием верности своим убеждениям. Однако идеал Эразма — веротерпимость и добросовестный поиск единых духовных корней различных вероучений посредством диалога — приобрел исключительную актуальность в экуменическом движении последней четверти XX в.

После многочисленных отсрочек Эразм, уступив давлению Рима, все же осудил учение Лютера. Несмотря на растущее неприятие новой виттенбергской теологии, Эразм медлил. Завершенный в 1523 г. трактат «De Libero Arbitro» он сдал в печать лишь в августе 1524 г. (первый тираж был отпечатан в

сентябре). Сдержанно критикуя учение Лютера, Эразм сосредоточил внимание на его определении свободной воли как *фигиции*. Действительно, отстаивая свои тезисы в ответе на папскую буллу «*Exurge Domini*», Лютер признавал: «Я неточно выразился, утверждая, что воля без благодати — всего лишь пустой звук. Надо было сказать напрямик, что свобода воли — вообще фикция или понятие, не выражающее никакого смысла, поскольку человек не волен осуществлять выбор между злом и добром. Согласно верному утверждению Уиклифа, осужденного в Констанце, все предопределено заранее»⁶⁰.

Эразм четко формулирует свою позицию: «Под свободным выбором мы понимаем могущество человеческой воли, позволяющей человеку направить усилие на спасение собственной души, либо [способной] отвратить от этой цели»⁶¹. Для Эразма свобода выбора между добром и злом — условие *sine qua non* человеческой ответственности за свои поступки. «Отсутствие у человека свободной воли означает, что человеку нельзя вменить в вину грех, так как грех есть следствие личного выбора»⁶². Более того: утверждая, что человек лишен свободы воли, придется признать, что зло в той же мере исходит от Бога, что и добро⁶³. В различных формулировках Эразм настаивает на том, что лишь Божественная благодать способна обеспечить спасение человеческой души. Человек не может спастись собственными силами, но подобно тому, как младенец, наставляемый своим отцом, учится ходить, так же и верующий научается стремиться к добру и отвращаться от зла.

Лютер ответил ему сочинением «*De Servo Arbitro*» (1525), которое до конца жизни считал одной из наиболее удачных своих работ. Начал он выражением «отвращения, гнева и неприятия», вызванных у него небольшим трактатом Эразма⁶⁴. Ответ Лютера, вчетверо превышающий по объему «*De Libero Arbitro*», был написан с блеском и страстью, а своей теологической глубиной превосходил сочинение Эразма. Лютер обвинил Эразма в примиренчестве. «Вы хотите выступить примирителем, положить конец нашей борьбе». Для Лютера речь шла об «истине глубокой, насущной, вечной, столь серьезной, что ее следует отстаивать и защищать даже ценой собственной жизни; даже если весь мир не только погрузится в хаос и междоусобицу, но и вовсе будет разодран в клочья и целиком уничтожен»⁶⁵. Затем Лютер кратко, однако не без саркастического юмора, ответил на критику Эразма в адрес его богословия.

Эразм, в свою очередь, откликнулся обширным сочинением «Заступник», в котором уже не скрывал своего раздражения и враждебности к Лютеру. Однако реформатор не пожелал продолжить полемику. Он не ошибся: шум вокруг его имени нарастал. В сущности, начались религиозные войны.

§309. Цвингли, Кальвин, католическая реформа]

1 октября 1531 г. швейцарский реформатор Ульрих Цвингли⁶⁶, вместе со многими своими соратниками, пал в битве при Каппеле. В течение нескольких лет он насаждал идеи Реформации в Цюрихе и других горо-

дах. Благодаря Цвингли, Цюрих стяжал ту же славу, что и Виттенберг. Под угрозой оказаться во враждебном окружении, католические кантоны открыли военные действия против Цюриха. Численное и военное превосходство противника предопределило его победу. Гибель Цвингли приостановила распространение Реформации в Швейцарии и прочертила внутри страны конфессиональные границы, остававшиеся неизменными вплоть до XIX в. Но творения Цвингли не пропали. Их собрал воедино и сберег его последователь Генрих Буллингер.

Цвингли оставил несколько сочинений, трактующих, в частности, темы провидения, крещения и причастия. Учение Цвингли о причастии, наиболее новаторское с точки зрения богословия, воспрепятствовало его союзу с Лютером⁶⁷. Цвингли утверждал, что во время причастия Христос *духовно присутствует* в сердце верующего. Без веры обряд бесполезен. Стих: «Сие есть плоть моя...», — следует понимать символически, как напоминание о жертве Христа, которая укрепляет веру в спасение.

Лютер имел все основания завидовать политическим свободам Швейцарии. Но и швейцарским религиозным реформаторам приходилось считаться с местными властями. Цвингли справедливо считался более радикальным реформатором, чем Лютер, однако утвердившаяся как в Цюрихе, так и в Виттенберге свобода совести поощряла экстремистские религиозные течения. Наиболее жестким и драматичным идейным противостоянием стала для Цвингли его полемика с Конрадом Гребелем, основоположником учения, получившего (от его противников) наименование «анабаптизм». Гребель отрицал спасительную силу крещения во младенчестве⁶⁸. Согласно его учению, к таинству должны допускаться только взрослые, сознательно избравшие путь подражания Христу. Следовательно, того, кто был окрещен в детстве, следует *пере-крестить*⁶⁹. Критика, которой подверг Цвингли учение Гребеля в четырех трактатах, не убедила анабаптистов. Первое «перекрещение» состоялось 21 января 1528 года. Однако уже в марте анабаптистская ересь была запрещена светскими властями, а четверо ее адептов казнены. Взятый под стражу в 1526 г., Гребель в следующем году скончался.

Вопреки гонениям⁷⁰, анабаптизм, начиная с 1530 г., получил широкое распространение в Швейцарии и южной Германии. Впоследствии это радикальное реформистское движение разделилось на несколько течений, включая «спиритуалистов», к которым относились Парацельс, Себастьян Франк и Валентин Вайгель.

Подобно Лютеру и Цвингли, Жану Кальвину также пришлось отстаивать свое учение в полемике с анабаптистами⁷¹. Кальвин родился в 1523 г. в Нуайоне, учился в парижском Коллеже Монтегю (1523-1528). Первое сочинение Кальвина, комментарий на «De dementis» Сенеки, было опубликовано в 1532 г. Знакомство с трудами Лютера подвигло Кальвина, прежде увлеченного гуманизмом, заняться богословием. Примкнув к реформатам, вероятно, в 1533 г., он был вынужден в 1536 г. бежать в Женеву, где активно проповедовал идеи Реформации. Изгнанный через два года из Женевы городским советом, Кальвин, по приглашению великого гуманиста и теолога Мартина Буцера

(1491-1551), перебрался в Страсбург, где прошли лучшие годы его жизни. Пополнив свое образование благодаря дружескому общению с Буцером, он публикует в 1539 г. исправленное издание «Наставления в христианской вере»⁷², а в 1540 г. — комментарий на «Послание Римлянам». В том же 1540 г. Кальвин женится на Иделетт де Бюр, вдове обращенного в реформатство анабаптиста. Тем временем, в связи с обострением общественной ситуации в Женеве, кантональный совет обращается к Кальвину с просьбой возвратиться в город. После десятимесячного раздумья, в сентябре 1541г. Кальвин вернулся в Женеву и прожил там до самой смерти. Он скончался в мае 1564 г.

Несмотря на возражения немногочисленных оппонентов, Кальвин утвердил в Женеве собственное понимание церковной реформы, согласно которому, как в догматических, так и в еkkлезиологических вопросах следует руководствоваться исключительно Библией. Несмотря на постоянное участие в политических, богословских и церковных распрях, он активно занимается литературной деятельностью. Кроме множества писем, перу Кальвина принадлежат толкования Ветхого и Нового Завета; значительное число крупных и мелких работ, трактующих различные аспекты Реформации; проповеди на Послания Апостола Павла и т.д. Однако шедевром Кальвина так и осталось «Наставление в христианской вере», отмеченное к тому же и стилистическим блеском. Его последнее издание на латыни вышло в 1559 г.⁷³

Теология Кальвина не представляет из себя оформленной богословской системы. Это скорее совокупность комментариев к Библии.

Кальвин изучает и толкует Священное Писание, руководствуясь учением св. Августина. Чувствуется также влияние идей Лютера, на которого он, впрочем, ни разу не сослался напрямую. Кальвин достаточно оригинально трактует основополагающие для его теологии темы: познание Бога в качестве Творца и Господа; Десять Заповедей и Вера (согласно учению Апостолов); оправдание верой и делами; Божественное предопределение и провидение; два истинных таинства (крещение и причастие); молитва, еkkлезиастика, проблема светской власти. Согласно воззрениям Кальвина, человек рожден грешником, а «добрые дела» совершает исключительно по благодати. Откровение, запечатленное в Священном Писании, упраздняет разрыв между трансцендентным Богом и человеком. Между тем, человек неспособен познать Бога непосредственно, а лишь в той мере, в какой Он *открывается* человеку. Верующий приобщается Христу через два святых таинства.

Следует все же признать, что Кальвин — наименее самостоятельный богослов из всех великих реформаторов церкви. После жесткого догматизма последних сочинений Лютера религиозное творчество перестает быть для протестантизма приоритетным. Отныне приоритет отдается борьбе за гражданские свободы и реорганизацию общественных институций, в первую очередь, системы народного просвещения. Лютер доказал — и подтвердил примером собственной деятельности, — сколь велики возможности творческой личности. Право индивидуума отвергнуть все авторитеты, кроме Бога, — еще более, чем отстаиваемое гуманистами «человеческое

достоинство», — в результате длительного процесса десакрализации послужило переходу от средневековья к «новому времени», окрепшему в эпоху Просвещения и ставшему необратимым вследствие Французской революции, а также бурного научно-технического прогресса.

Что же касается Кальвина, то он не только в еще большей мере, чем Лютер, содействовал социально-политическому прогрессу своей церкви, но и показал, опять-таки на своем примере, функцию и богословское значение общественной активности, став провозвестником политических теологий, мода на которые сменяла одна другую во второй половине XX в.: теологии труда, теологии свободы, теологии антиколониализма и др. В данной перспективе религиозная история Западной Европы после XVI в. позволяет интегрировать себя в политическую, социальную и экономическую историю.

Последнюю серьезную, но и достаточно непоследовательную церковную реформу провел Тридентский Собор (1545-1563)⁷⁴. Начатое с большим опозданием и лишь в ответ на экспансию протестантизма, реформирование католической церкви, уступая исторической необходимости, в первую очередь преследовало все же цель укрепления власти Римского Престола — тогда как многие богословы и верховные иерархи, давно настаивавшие на необходимости глубоких церковных реформ, полагали, что они в первую очередь должны быть направлены на восстановление авторитета епископов за счет ограничения папской власти. За несколько лет до открытия Собора (апрель 1541 г.), по настоянию императора Карла V, в Регенсбурге состоялся диспут между протестантскими (Буцер, Меланхтон и др.) и католическими (Джон Экк, Иоган Гропер и др.) богословами. В ходе дискуссии, продолжавшейся несколько недель, партии пришли к согласию в некоторых краеугольных теологических вопросах (например, об унаследованном грехе).

К несчастью, Собор прервал тенденцию к сближению позиций между протестантизмом и католичеством. Папа, вдохновляемый иезуитами, стремился реформировать церковь таким образом, чтобы не допустить появления в католических странах новых лютеров, цвингли и кальвинов. Поскольку, согласно установленным правилам, суждение Папы было решающим, победила, как и следовало ожидать, консервативная тенденция. И тем не менее, Собор восстановил властные полномочия епископов (при условии их пребывания в своих епархиях), сурово осудил распутство и конкубинат священников, принял необходимые решения относительно богословского образования духовенства и т.д. Кроме того, Собор, стараясь удовлетворить стремление верующих к более искренней религиозной жизни, способствовал уже назревшей реформе богослужбной обрядности.

Так называемый посттридентский католицизм явился результатом как разумных решений Собора, так и деятельности нескольких великих мистиков и проповедников. Св. Тереза Иисусова (1515-1582) и св. Хуан де ла Крус (1542-1591) возродили традицию средневекового созерцания и *devotio moderna*. Символика брачного союза человеческой души с Иисусом, используемая св. Терезой для описания собственного опыта *unio mystica*, приобрела

исключительную популярность⁷⁵, несмотря на ее неприятие инквизицией. Однако более других способствовал моральной, религиозной и политической победе контрреформации основатель «Общества Иисуса»^{*65} Игнатий Лойола (1491-1556)⁷⁶. Несмотря на личный мистический опыт, о котором он впоследствии поведал, Лойола предпочитал, по его собственному знаменитому определению, «деятельное созерцание», чему свидетельство — основанные им сиротские дома, приюты для бывших проституток, школы и коллежи, а также христианские миссии на трех континентах и т.д. Этим он и снискал уважение современников.

Можно выделить следующие основополагающие для Лойолы принципы: слепое повиновение Господу в лице Его наместника на земле Римского папы, а также генералу Ордена; вера в то, что молитва, медитация и порождаемая ими способность к размышлению и рассуждению призваны изменить человеческую жизнь; уверенность в том, что Бог всемерно поощряет любое усилие, направленное на духовное усовершенствование человека, включая самосовершенствование; убежденность в том, что добрые дела — и в первую очередь, помощь страждущим — угодны Богу.

В сравнении с учениями Лютера и Кальвина, религиозные воззрения Игнатия Лойолы скорее оптимистичны, что можно объяснить личным мистическим опытом, позволившим ему разработать собственную методику созерцания, а также осознать необходимость и религиозную ценность мирской деятельности. Принцип слепого повиновения наместнику Бога на земле также обнаруживает спую мистическую подоплеку, подобно поклонению имаму (§273) или духовным наставникам в индуизме.

Религиозный гений Игнатия Лойолы наиболее полно проявился в его «Духовных упражнениях» — небольшом трактате, вдохновленном мистическим видением, посетившим его в Манресе, близ Монсеррата. Это практическое руководство по аскетике, предназначенное для тех (не обязательно иезуитов);, кто решился предпринять четырехнедельное затворничество. В своем сочинении Лойола расписывает по дням необходимые молитвы и медитации. Трактат продолжает и развивает древнюю традицию христианского созерцания. В частности, знаменитое упражнение, которое затворник обязан освоить в первую неделю, имеющее целью усилием воображения воссоздать определенный пейзаж или историческое событие, восходит к XII в. Однако Игнатий требует строжайшей аскезы, свойственной некоторым индийским медитативным техникам. Аскет должен научиться «сакрализовать» пространство, в котором он пребывает, силой воображения проецируя его в то, где *разворачиваются* (у него на глазах) события священной истории. Он обязан *увидеть* древний Иерусалим времен Иисуса, «проводить взглядом» Марию с Иосифом, направляющихся в Вифлеем и т.д. Даже принимая пищу, ему следует представить, что он разделяет трапезу с Апостолами.

Следует отметить подробность и четкость изложенных в «Духовных упражнениях» предписаний, призванных дотошно контролировать порыв человека к Богу. Постепенное очищение души затворника вовсе не предполагало своей конечной целью *unio mystica*. Его целью было развить в аскете духов-

ную силу, чтобы затем привнести ее в мир.

§310. Гуманизм, неоплатонизм и герметика эпохи Возрождения

Козимо Медичи поручил великому флорентийскому гуманисту Марсилио Фичино (1433-1499) перевод списков сочинений Платона и Плотина, которые собирал долгие годы. Однако около 1460 г. герцог приобрел манускрипт «Corpus hermeticum» и счел его перевод на латынь более насущным. Фичино отложив «Диалоги» на будущее, спешно занялся переводом герметических трактатов. В 1463 г., незадолго до смерти Медичи, работа была завершена. Таким образом, «Corpus hermeticum» стал первым греческим текстом, переведенным Марсилио Фичино⁷⁷. Этот факт свидетельствует о популярности Гермеса Трисмегиста, предполагаемого автора герметических сочинений (см. §209).

Переводы на латынь, осуществленные Марсилио Фичино, наиболее значительные из которых, «Corpus hermeticum», а также сочинения Платона и Плотина, сыграли большую роль в развитии религиозной мысли эпохи Возрождения, предопределив победу неоплатонизма во Флоренции и породив увлечение герметикой почти по всей Европе. Уже первые итальянские гуманисты, Петрарка (1303-1374) и Лоренцо Валла (1405-1457), положили начало новым религиозным воззрениям, отрицая схоластику и возвратившись к учению Отцов Церкви. Гуманисты полагали, что, будучи одновременно верующими христианами и знатоками античного наследия, они способны успешнее, чем духовенство, познать и доказать сходное понимание божественной и человеческой природы в христианстве и дохристианских верованиях. Однако, по утверждению Чарльза Тринкоса, возрожденный идеал *homo triwnphans* не обязательно восходит к язычеству, а скорее следует традиции Отцов Церкви .

Философия неоплатонизма, получившая распространение усилиями Фичино, Пико делла Мирандола (1463-1494) и Эджидио да Ви-тербо (1469-1532), действительно способствовала возрождению тенденции к возвеличанию человеческой природы, что было допустимо и в христианском контексте. Сотворив мир, Бог отдал Землю во власть человеку, предоставив ему «впредь самостоятельно, как богу на Земле, творить историю и цивилизацию»⁷⁹. Однако в дальнейшем всевозрастающее возвеличивание гуманистами человеческой личности уже стимулируется герметикой и неоплатонизмом, расходящимся с католической ортодоксией.

Очевидно, что у Фичино и Пико делла Мирандола не было причин усомниться в ортодоксальности собственной веры. Еще во II в. апологет Лактанций восхвалял Гермеса Трисмегиста как боговдохновенного мудреца, а некоторые пророчества герметиков относил к Рождеству Христову. Марсилио Фичино также не считал герметику и герметическую магию⁸⁰ несовместимыми с христианством. Пико полагал, что магия и каббала подтверждают божественность Христа⁸¹. Исключительную популярность приобрели представления о существовании некоей универсальной *prisca theologia* [старинной тео-

логии]⁸², а также учения прославленных «древних богословов» — Заратустры, Моисея, Гермеса Трисмегиста, Давида, Пифагора, Платона.

Подобную тенденцию можно приписать глубокой неудовлетворенности гуманистов схоластикой и средневековыми учениями о человеке и вселенной, а также «провинциальным», т.е. целиком западным, христианством. Она породила и стремление приобщиться к универсальной, «изначальной» религии — предполагаемому истоку исторических религий. Пико выучил древнееврейский язык, чтобы познать каббалу — откровение, которое он считал более древним, чем Ветхий Завет, и необходимым для его истолкования. Папа Александр VI заказал для Ватикана фреску, изобилующую герметическими, т.е. «египетскими», изображениями и символами. Древний Египет, мифическая Персия эпохи Заратустры, «тайное учение» орфиков обнаружили, что «мистическое знание» — принадлежность не только лишь иудео-христианства и античного мира, совсем недавно «открытого» гуманистами. По сути, гуманисты вдохновлялись верой в возможность приобщиться к «изначальным» откровениям Египта и Азии, продемонстрировав их общие основы и единый источник (подобный энтузиазм и сходную надежду, хотя и более умеренные, породило «открытие» в XIX в. санскрита, а также признание «изначальности» Вед и упани-шад).

Увлечение герметикой многих теологов и философов, как верующих христиан, так и атеистов, продолжалось почти два столетия. Энтузиазм, с которым Джордано Бруно (1548-1600) приветствовал открытия Коперника, объяснялся его уверенностью в том, что гелиоцентрическая теория таит в себе глубокий религиозный и магический смысл. Во время своего пребывания в Англии Бруно проповедовал необходимость возврата к магической религии Египта в том виде, как она изложена в трактате «Asclepius». Джордано Бруно чувствовал свое превосходство над Коперником, полагая, что последний, будучи математиком, не понимает своей собственной теории, тогда как он сам способен расшифровать схему Коперника в качестве иероглифа божественных тайн⁸³.

Однако Джордано Бруно преследовал иную цель: отождествляя герметику с египетской религией, считавшейся древнейшей из всех, он исповедовал религиозной универсализм, основывающийся на египетской магии. В отличие от него, многие авторы XVI в. отвергали герметическую магию, к тому времени уже объявленную ересью. К примеру, Лефевр д'Этабль (1460-1537), распространивший герметическое учение во Франции, не признавал Гермеса автором трактата «Asclepius», а неоплатоник Симфориан Шампьер (1472-1539) пытался доказать, что тема магии привнесена в него вставками из Апулея⁸⁴. В XVI в. во Франции, как, впрочем, и в других европейских странах, исключительный авторитет герметического учения основывался, в первую очередь, на его религиозном универсализме, способном сгладить противоречия между конфессиями. Протестантский автор Филипп де Морней уповал на герметику как на средство избежать ужасов религиозных войн. В своем трактате «Об истинной христианской вере» (1581) Морней напоминает, что, согласно Гермесу, «Бог единственный [...], кому принадлежит имя Отца

и Всеблагого [...] Единственный и сам по себе Всеединство; без имени и лучший, чем любое имя»⁸⁵.

По утверждению Ж. Дагана, «герметическое учение оказало влияние и на протестантов, и на католиков, стимулировав как в протестантской, так и в католической среде миротворческие тенденции»⁸⁶. На основе учения Гермеса, столь авторитетного в эпоху становления гуманизма, возможно и в наши дни примирить конфессии. Суть герметической религии — «обоожествление» человека, микрокосма, в качестве синтеза мироздания. «Микрокосм — конечная цель макрокосма, тогда как макрокосм — вместилище микрокосма [...] Макрокосм и микрокосм столь нераздельны, что один всегда представлен в другом»⁸⁷.

Учение о соответствии макрокосма и микрокосма, возникшее еще; в древних Китае, Индии, Греции, было подробно разработано в сочинениях Парацельса и его последователей⁸⁸. Предполагалось, что через человека сообщаются два домена — небесный и земной. В XVI в. возродилось увлечение *magia naturalis*, как результат сближения естественных наук и религии. Изучение природы стало, по сути, средством богопознания. Мы увидим, сколь глобальные последствия повлекло за собой развитие данной тенденции.

§311. Новый всплеск увлечения алхимией: от Парацельса к Ньютону

Мы уже говорили (см. выше), что первые латинские переводы арабских (оригинальных или также переводных) алхимических сочинений датируются XII в. Едва ли не наибольшую популярность из них приобрел трактат «*Tabula Smaragdina*», приписываемый Гермесу. Именно в нем содержится знаменитая формула, подчеркивающая близость герметики и алхимии: «Все вышнее соответствует всему нижнему, все нижнее соответствует вышнему, дабы явить чудо Единства».

Западные алхимики, следуя сценарию, восходящему к эпохе эллинизма (см. §211), разделяли процесс трансмутации, т.е. создания философского камня, на четыре стадии. Первая стадия (*nigredo*) — возврат материи в жидкое состояние, — символизировала «смерть» алхимика. Согласно учению Парацельса, «тому, кто стремится обрести Царство Божье, прежде предстоит телесно возвратиться в лоно своей матери и там умереть». Под «матерью» понимается *prima materia, massa confusa, abyssus*^m. Некоторые тексты подчеркивают параллелизм алхимической трансмутации неживой материи и самого адепта. «Вещи обрели совершенство, соответствуя их подобиям, поэтому адепт должен пребывать в единстве с операцией»⁹⁰. «Превратите себя из мертвого камня в философский», — призывал Дорн. Согласно Гих-телю, «таким образом возродившись, мы обретаем не только новую душу, но и новое Тело. Это Тело есть экстракт из божественного глагола и Божественной Софии». Соответственно, речь идет не о простой химической реакции. Чтобы добиться успеха, алхимик должен обнаружить не только лишь необходимые познания и квалификацию, но и особые личные качества; физическое здоровье, благочестие, смирение, целомудрие. Дух его должен быть свободен и в

гармонии с деянием; он должен сразу и делать, и медитировать, и т.д.

Не будем останавливаться на последующих стадиях трансмутации, однако отмстим «парадоксальный характер» *materia prima* и философского камня. Согласно учению алхимиков, как одна, так и другой присутствуют повсюду, но в разных облициях и под многими именами. Пр процитируем один текст 1526 г., где утверждается, что Камень «хорошо известен всем и каждому, старцу и юноше; его можно отыскать в любом селении и городе; он присутствует со всех Божьих творениях, однако им неизменно пренебрегают. Богачи и бедняки осязают его всякий день. Кухарки выбрасывают его, как мусор. Детям он служит игрушкой. Притом никто не понимает его значения, хотя это самая прекрасная и драгоценная вещь на свете после человеческой души» («Forgers et alchimistes», pp. 139-140). Очевидно, что в данном случае употребляется «тайный язык», только и способный в символической форме передать сокровенное знание.

Философский камень упраздняет антиномии⁹¹. Он очищает и «облагораживает» металлы. Арабы приписывали философскому камню целебные свойства; концепция *жизненного эликсира* также заимствована европейцами у арабских алхимиков⁹². Роджер Бэкон сообщает об особой «медицине, способной устранить нечистоту и все изъяны самых презренных металлов», а также продлить человеческую жизнь на долгие века. Согласно Арнольду из Виллановы, философский камень излечивает все болезни и возвращает старикам молодость.

Трансмутация металлов, удостоверенная еще китайской алхимией (§134), ускоряет течение времени, помогая таким образом природе. В алхимическом трактате XIV в. «Summa Perfectionis» содержится следующее утверждение: «то, что природа не способна облагородить даже за долгое время, наше искусство нам помогает сделать быстро». Сходную мысль выразил и Бен Джонсон в своей пьесе «The Alchemist» (акт 11, сцена 2). Алхимик утверждает, что «свинец, как и любой металл, уж был бы золотом, коль времени б достало». А другой персонаж добавляет: «Им в помощь призовем свое искусство»⁹³. Иными словами, алхимики претендовали на власть над Временем..
⁹⁴

Алхимики эпохи Ренессанса и Реформации пребывали в сфере традиционной алхимии⁹⁵; прежним осталось и направление их тайных исследований: создание философского камня и жизненного эликсира, трансмутация металлов. В то же время, под влиянием неоплатонизма и герметики алхимические занятия обрели цель, отличную от той, которую преследовали средневековые алхимики. Уверенность алхимиков в том, что их искусство способно ускорять природные процессы, получила христологическое истолкование. Согласно учению новых алхимиков, подобно тому, как Христос своим Распятием и Воскресением искупил грехи человечества, *opus alchimicum* призван «искупить» природу. Знаменитый герметик XVI в. Генрих Кунрат отождествлял философский камень с Иисусом Христом, «Сыном Макрокосма»; он был уверен также, что создание философского камня доставит совершенное знание о макрокосме, подобно тому, как Иисус даровал духовное совершен-

ство человеку, т.е. микрокосму. Тот вывод, что *opus alchimicum* может послужить спасению как человеческой души, так и природы, по сути, возрождает стремление к радикальной реформе знания, которым была одержима западная теология, начиная с Иоахима Флорского.

Джон Ди (род. 1527), знаменитый алхимик и математик, человек универсальных знаний, убедивший императора Рудольфа в том, что он владеет секретом трансмутации, полагал, что духовная реформа мирового масштаба может быть осуществлена посредством сил, высвобожденных «окультными операциями», в первую очередь, алхимическими⁹⁶. Английский алхимик Элиас Эшмол тоже видел в алхимии, астрологии и *magia naturalis* «Искупителя» всех остальных наук. Действительно, сторонники учений Парацельса и ван Гельмонта полагали, что природа может быть познана лишь средствами «философской химии» (т.е. новой алхимии), а также «истинной медицины»⁷. По их мнению, именно *химия*, а не астрономия, способна дать ключ к познанию всех тайн природы, как земных, так и небесных. Считая сотворение мира химической реакцией, они делали вывод, что все земные и небесные феномены могут быть описаны в химических терминах. Исходя из представления о нерасторжимой связи микрокосма с макрокосмом, «философско-химику» доступны тайны Земли и небесных тел. Так, Роберт Фладд описывал кровообращение как химический процесс, аналогичный обращению солнца⁹⁸.

Герметики и «философы-химики», так же, как многие их современники, ожидали (а некоторые активно содействовали процессу) комплексной и радикальной реформы церковных, социальных и культурных институций. В первую очередь предстояло реформировать саму парадигму знания. Опубликованный в 1614 г. небольшой анонимный трактат «*Fama Fraternitatis*» предлагал новую систему образования. Автор поведал о существовании некоего тайного общества розенкрейцеров. Его основателем назван Христиан Розенкрейц, представленный как человек, овладевший «истинными тайнами медицины» и, следовательно, всех остальных наук. Своими знаниями он поделился в многочисленных сочинениях, обращенных, однако, исключительно к розенкрейцерам". Автор трактата призвал всех европейских ученых к объединению усилий, направленных на реформу знания, стимулирующую обновление западного мира. Данный призыв получил значительный отклик. Меньше чем за десять лет было выпущено несколько сотен книг и брошюр, посвященных программе, предложенной

Иоганн Валентин Андреэ — по мнению некоторых историков, автор трактата «*Fama Fraternitatis*» — в 1619 г. опубликовал свой «*Christianopolis*», возможно, вдохновленный сочинением Бэкона «Новая Атлантида»^{100*66}. Андреэ предложил сформировать сообщество ученых в целях разработки новой системы образования — на основе изучения «химической философии». В утопическом Христианополисе образовательным центром служила лаборатория, «где обвенчались Небо с Землей» и «были раскрыты божественные тайны, запечатленные в рельефе страны»¹⁰¹. К многочисленным сторонникам реформы знания, провозглашенной в «*Fama Fraternitatis*», относился и Роберт

Фладд, член Королевского Медицинского колледжа, также активный адепт мистической алхимии. По мнению Фладда, к изучению натуральной философии стоит приступать, лишь глубоко познав оккультизм. Изучение микрокосма, т.е. человеческого тела, позволит познать Вселенную, а в результате — и ее Творца. Более того, познавая Вселенную, тем самым познаешь и самого себя¹⁰².

Лишь недавно стало известно о причастности Ньютона к данному интеллектуальному движению, в первую очередь направленному на обновление европейской религии и культуры посредством смелого синтеза оккультной традиции с естественными науками. Правда, Ньютон не обнародовал результаты своих алхимических экспериментов, хотя и заявлял, что некоторые из них увенчались успехом. Его многочисленные рукописные сочинения по алхимии, до 1940 г. не привлекавшие внимания ученых, были, наконец, подробно проанализированы профессором Бетти Титер Доббс в работе «The Foundations of Newton Alchemy» (1975). Профессор Доббс пришла к выводу, что Ньютон занимался в своей лаборатории исследованиями, подобными тем, которые описаны в обширной алхимической литературе, однако «с небывалым дотоле размахом» (op. cit., p. 88). В алхимии Ньютон видел средство познания структуры микрокосма, которую он предполагал использовать в качестве модели для построения своей космологической системы. Открытие всемирного тяготения, силы, которая удерживает планеты на их орбитах, поставило перед Ньютоном новую задачу. Однако несмотря на множество экспериментов, проведенных Ньютоном с 1669 г. по 1696 г., ему так и не удалось дать научную интерпретацию силам, воздействующим на корпускулы. Тем не менее, приступив в 1679-1680 гг., к изучению орбитальных движений, он опирался на «химическую» теорию притяжения¹⁰³.

Как показали Макгваер и Реттанси, Ньютон был уверен, что в начале истории «Бог поверил немногим избранным тайны природы и религии. Это знание было утеряно, но затем вернулось, запечатленное в преданиях и мифах, только в зашифрованном виде, что делало его доступным лишь для посвященных. Однако в наше время его можно добыть посредством лабораторных экспериментов, даже еще более определенно сформулированным»¹⁰⁴. Из этих соображений Ньютон изучал наиболее эзотерические из алхимических сочинений, надеясь проникнуть в глубочайшие тайны природы. Характерно, что основоположник современной механики не отвергал «изначального тайного откровения», как не отрицал и возможности трансмутации. В своей «Оптике» (1704) Ньютон утверждает, что «обращение Тела в Свет и Света в Тело полностью соответствует Законам Природы, так как Природа словно возделает Трансмутации». По мнению Доббс, «мысль Ньютона была столь проникнута алхимией, что он навсегда остался ее приверженцем. Можно утверждать, что вся научная деятельность Ньютона после 1675 г. преследовала цель интегрировать алхимию в механическую философию» (op. cit., p. 230).

Обнародование работы «Principia» дало противникам Ньютона повод утверждать, что его «силы» — не что иное, как «оккультные свойства». Профессор Доббс признает частичную правоту критиков Ньютона, поскольку

«силы в интерпретации Ньютона мало отличаются от скрытых симпатий и антипатий, описанных в оккультной литературе эпохи Ренессанса. В то же время Ньютон придавал силам онтологический статус, подобный статусу материи и движения. Данная эквивалентность, вкупе с количественным измерением силы, позволила механической философии превзойти мнимый "іmpact mechanism"» (р. 211). Анализируя ньютонову концепцию «силы», Ричард Уэстфол пришел к выводу, что современная наука возникла *в результате слияния герметической традиции с механической философией*.

При этом «современная наука» демонстративно игнорировала или напрямую отвергала герметическое наследие. Иначе говоря, триумф ньютоновой механики привел к отрицанию его собственного научного идеала. В действительности, Ньютон и его современники стремились осуществить совсем другую научно-техническую революцию. Продолжая и развивая неоалхимическую традицию эпохи Возрождения, в основе которой лежало учение об искуплении Природы, столь различные мыслители как Парацельс, Джон Ди, Ян Амос Коменский, Андреэ, Фладд или Ньютон, видели в алхимической практике модель для осуществления не менее великой задачи, в первую очередь заключавшейся в усовершенствовании человека посредством формирования новой парадигмы знания. Своей целью они полагали интеграцию в нецерковное христианство герметической традиции и естественных наук, т.е. медицины, астрономии, механики. Данный синтез, по сути, предполагал полное обновление христианства, не менее радикальное, чем то, которое явилось следствием предшествующей интеграции в него платонизма, неоплатонизма и философии Аристотеля. Подобная реформа научной парадигмы, частично осуществленная в XVIII в., стала последней в христианской Европе попыткой овладеть «совершенным знанием».

Глава ШЖ

ТИБЕТСКИЙ РЕЛИГИИЗМ

§312. «Религия людей»

Подобно индуизму, а также раннему и средневековому христианству, тибетская религия в своем расцвете представляла из себя уникальный синтез различных религиозных традиций — следствие длительного процесса ассимиляции и синкретизации. Еще несколько десятилетий назад западным ученым, впрочем, опиравшимся на тибетские документальные источники, религиозная история Тибета виделась исключительно борьбой автохтонной религии *бон* с пришедшим из Индии буддизмом — борьбой, закончившейся победой последнего в его ламаистской форме. Однако недавние научные открытия — в первую очередь, стимулированные изучением рукописей, обнаруженных в пещере Touen-houang (VIII-X вв.), — позволили убедиться, что картина была сложнее. С одной стороны, сейчас уже несомненно значительное влияние на духовную жизнь Тибета сложившейся до начала распространения в регионе буддизма исконной традиции, более древней, чем бон, о которой умалчивали последователи двух других тибетских религий.

С другой стороны, данные исследования выявили синкретичность, а также отчасти иноземное происхождение религии бон, следовавшей в первую очередь иранской и индийской традициям. Разумеется, доступные нам руко-

писные источники — достаточно позднего происхождения (тибетский алфавит был создан в VII в.) — и к тому же носят следы конкуренции между буддизмом и бон, а также перекрестных заимствований. Однако под покровом ламаизма и бон возможно распознать специфические черты исконной религии Тибета. Тибетские историки различают две духовных традиции — «религию богов» (*lha-chos*) и «религию людей» (*mi-chos*). «Религией богов» они именуют как буддизм, так и бон, в отличие от местной «религии людей».

Основным источником сведений о «религии людей» (*gsig* или *chos*, «обычай») служат «сказки», т.е. космогонические и генеаские мифы. Эти предания оглашаются во время свадебных обрядов, новогодних празднеств, различных состязаний в честь земных божеств и т.д. Как и во многих архаических религиях, ритуальное повествование мифов о происхождении социума, обычая или обряда актуализует преемство с мифической эпохой «первоначал», тем самым призывая удачу¹. Точный пересказ мифов о первопричинах «является религиозным действием, преследующим цель поддержания порядка в социуме, а также миропорядка в целом».

В основе тибетской мифологии, как, впрочем, и любой другой, лежит космогония. Мир создан небесными божествами (*phiva*), имеющими образ небесных гор (мы еще поговорим о религиозной значимости горной символики). Некоторые из этих божеств-гор опустились на землю и принесли с собой животных, растения и, возможно, первых людей. Райская эпоха, когда люди жили рядом с богами, продолжалась десять тысяч лет, пока демон, заточенный в девятом подземном слое, не сумел вырваться на волю и привнести в мир зло. Боги вернулись на небо, и мироздание было обречено постоянно деградировать в течение сотен тысяч лет. Однако некоторые люди остались верны традиции *gsig*, ожидая наступления «года нечестия», по истечении которого родится новый мир, боги вернутся на землю и мертвые воскреснут.

Разумеется, речь идет о варианте весьма распространенного мифа об «изначальном совершенстве» мироздания, сменившемся его постепенной деградацией. Но можно также предположить влияние на тибетский миф индийской (космические циклы продолжительностью в сотни тысяч лет), а также иранской (демон, искаживший миропорядок) религиозных традиций.

Тибетская мифология наделяет мироздание трехчленной структурой: небесные божества (*phiva*) обитают в верхнем мире, водные и подземные (*klu*) — в нижнем; люди — в среднем. Первым царем стал сошедший с небес бог, отождествившийся с божеством-горой, как и семь преемствовавших ему мифических суверенов. Сюжетом мифа (вторичного по отношению к космогоническому) о происхождении регионального сообщества часто служила победа божества или героя над демоном или расчленение животного, а иногда — иерогамия между богом (в образе горы, скалы, дерева) и богиней (озера, источника или реки). К божественной чете подчас возводилась родословная царя

или героя. «Таким образом, всякое сообщество полагало территорию собственного обитания наследственным владением, своим священным пространст-

вом»"¹.

В традиционной религии цари играют исключительную роль. «Сияние» и магические способности суверена свидетельствуют о его божественной природе⁴. Первые цари пребывали на земле только днем, по ночам возвращаясь на небеса. Они были, по сути, бессмертны. Когда наступал срок окончательно покинуть землю, цари восходили на небо с помощью волшебного вервия (*му* или *дму*). Согласно бонской летописи, у первых царей «из темени протягивалось (или исходило) световое вервие, именуемое *му*, бледно-желтое (или коричневое). Умирая, они постепенно рассеивались (как радуга в небе), начиная со ступней, и втягивались в вервие *му*, которое, в свою очередь втягивалось в небеса»⁵. Поэтому и отсутствуют захоронения царей божественного происхождения, за исключением последнего из них, Дригума. Спесивый и злобный, он во время поединка нечаянно перерезал свое вервие *му*. С тех пор царей предавали земле; их гробницы обнаружены, а также известны некоторые элементы погребального обряда⁶. Притом считается, что некоторые люди — в первую очередь, святые и колдуны — все же имеют возможность взойти на небо при помощи вервия *му*.

§313. Традиционные представления: Космос, люди, боги

Миф о перерезанном Дригумом вервии *му* — по сути, вариация сюжета о разрыве людей с небесными божествами вследствие вторжения в мироздание зла. Однако он оказал значительно большее влияние на развитие тибетской религиозной мысли. С одной стороны, вервие *му* выполняло космологическую функцию, соединяя небо с землей в качестве *axis mundi*; с другой, оно являлось стержнем системы соответствий: Космос — жилище — человеческое тело. И наконец, с какого-то момента вервию *му* определяется место в структуре человеческой души и, соответственно, в обряде, обеспечивающем ее посмертное освобождение и восхождение на небо.

Разумеется, индийские корпи религии бон очевидны. Но также несомненна оригинальность ее мифо-ритуального комплекса и символики. Гомология «Космос — жилище — тело» весьма характерна для архаических азиатских религий. Однако буддизм, признающий данную систему подобий, не связывает ее с достижением посмертного блаженства (ср. §160).

Горы, с помощью которых первопредки спустились на землю, уподоблялись лестнице или вервию *му*. Царские гробницы именовались «горами»⁷. Одновременно священные горы — собственно, локальные божества или «хозяева местностей» — почитались в качестве «Столпов Неба» или «Гвоздей Земли». «Видимо, та же функция приписывалась колоннам, принадлежащим к погребальным и храмовым архитектурным комплексам»⁸. Божество — хранитель жилища — также именовалось «Столпом Неба» или «Гвоздем, скрепляющим. Землю». Небеса, как и подземный мир, насчитывают несколько уровней, путь к которым пролегает сквозь «Небесные врата» и «Земные врата». В жилище этажи соединялись лестницей, вырубленной из древесного ствола. «Небесные врата» символизировало отверстие в кровле, сквозь которое поступал свет, также служившее дымоходом. «Земные вра-

та» символизировал очаг⁹.

Подобно священной горе — «хозяйке местности» — которая считалась лестницей, связующей Небо и Землю, в человеческом теле также обитает «хозяин местности», божество, угнездившееся в темени, откуда исходит вервие му (на плечах помещались «бог-защитник» и «бог человека»). Лестница му именуется также «лестницей ветров», а «конь ветров» воплощает жизненную силу человека. Понятие «ветер» аналогично пране индийской традиции. «Это одновременно и вдыхаемый воздух, и духовная энергия»¹⁰. «Восхождение ввысь» совершается с помощью вервия му. Весьма вероятно, что данное учение возникло под влиянием ламаизма. По крайней мере, ламаистская методика освобождения перекликается с мифом о растворении первых царей в вервии лгу¹¹: святой перед смертью способен *мысленно* пережить то, что мифические цари осуществляли *in concrete* до несчастья, приключившегося с Дригумом (сходный мотив присутствует в североазиатских мифах, повествующих об «упадке» современного шаманизма: первые шаманы восходили на небеса во плоти; ср. §246).

Мы еще вернемся к роли Света в тибетской традиции. А пока лишь добавим, что уже известная нам гомология «Космос — жилище — тело» в традиционной религии предполагает также и некоторую симметрию между людьми и богами. Иногда понятия «душа» (*bid*) и «бог» (*lha*) вообще не различаются; тибетцы в речи их нередко путают. «Одушевленными» могут быть деревья, скалы, а равно и любые обиталища богов¹². С другой стороны, нам известно, что «хозяева местностей» и боги-защитники могут обитать как в природной среде, так и в человеческом теле.

Иными словами, *будучи духовным существом*, человек причастен божественной природе и, следовательно, разделяет с богами ответственность за судьбу мироздания. Этим объяснялось обилие разнообразных ритуальных состязаний, от конных ристалищ и различных атлетических соревнований до «конкурсов красоты», состязаний в стрельбе из лука, доении коров, красноречии. Изобиловал соревнованиями новогодний мифо-ритуальный комплекс. Главной его темой было сражение небесных богов с демонами; символом каждого из начал выступала гора. Как и в аналогичных ритуальных сценариях, победа богов означала обновление жизни. «Боги присутствуют на празднике и веселятся вместе с людьми. Разгадывание загадок, оглашение мифов и эпических преданий благотворно влияет па будущий урожай и плодovitость скота. Совместное участие богов и людей в широких празднествах служит залогом прочности общественной структуры и одновременно смягчает социальные противоречия. Ак-туализовав связь со своим прошлым (происхождение мира, предки) и местом своего обитания (первопредки-горы), сообщество обретает новые силы»¹³.

Очевидное влияние иранской традиции на сценарий тибетского новогоднего праздника отнюдь не исключает архаического происхождения последнего. Аналоги ему обнаруживаются во многих традиционных религиях. Одним словом, речь идет о широко распространенном по всему миру религиозном

учении¹⁴, согласно которому Космос и Бытие, как божественное, так и человеческое, подчиняются единому циклическому ритму, который стимулируют два противоборствующие, но и взаимодополняющие космические начала, периодически приходящие в состояние согласия, образуя своего рода *coincidentia oppositorum*. Подобным тибетским концепциям соответствуют начала ян и инь, периодически сливающиеся в дао (ср. §132). В любом случае, автохтонная религия, существование которой на Тибете обнаружили первые буддийские миссионеры, оказалась отнюдь не «сумбуром магико-религиозных представлений [...], но именно религией, ритуалы и институты которой образовывали структуру, основывавшуюся на теологии, решительно расходящейся с буддийской»¹⁵.

§314. Религия *бон*: эклектизм и синкретизм

Правомерен вопрос: «чем руководствовались поздние тибетские историки, замалчивая исконную религию, от которой не сохранилось даже названия (*gcug*), и подменив ее религией *бон*, окончательно сложившейся не ранее XI в.? Относительно адептов *бон* ответ прост: чтобы поднять престиж собственной религии, они стремились приписать ей большую древность»¹⁶. Что же касается историков-буддистов, то им претили кровавые жертвоприношения и эсхатологические воззрения, свойственные автохтонной тибетской религии, поэтому они относили их к *бонским* верованиям и «магической» практике.

Затруднительно описывать *бон*, игнорируя распространение в регионе буддизма. Начиная с первого соприкосновения, эти две традиции взаимобогащались; каждая из них поочередно поддерживалась или преследовалась местными суверенами; и наконец, начиная с XII в., «обращенный *бон*» (*agiur bori*) усвоил теологию, терминологию, а также институты ламаизма. И в то же время несомненно, что приверженцы религии *бон*, а также следовавшие данной традиции гадатели и «колдуны» существовали на Тибете еще до проникновения в регион буддийских миссионеров. Но все-таки имеет смысл описать *бон* прежде ламаизма, что позволит нам получить представление о разнообразии и значении инородных элементов, питавших тибетский религиозный синкретизм. Действительно, по крайней мере некоторые категории *bon-po* — безусловно иноземного происхождения. Считается, что «иноземный» *бон* проник на Тибет из Шаншуна (юго-западный Тибет) или Тагзига (Иран). Это объясняет присутствие в *бонской* теологии иранских заимствований, а также не исключает влияния индуизма (в первую очередь, шиваизма), предшествующего буддийскому.

Уже древнейшие источники свидетельствуют о наличии в *бонской* религиозной практике разнообразных духовных «специализаций»: жрецы, в том числе совершавшие жертвоприношения, гадатели, заклинатели, колдуны и т.д. Несомненно, что к XI в. религия *бон* уже обладала стройной структурой духовных институций. Священнослужители использовали особый «инструментарий», из которого наиболее характерны «загоны» для уловления злых духов и особенно барабаны, помогавшие колдунам взойти на небо, по функ-

циям подобные шаманским бубнам. Обязательным атрибутом адептов религии бон была матерчатая шапочка, которую, согласно преданию, носил легендарный основатель традиции Шенраб-мибо, скрывавший под пей свои ослиные уши (показательная деталь, свидетельствующая о западных влияниях, восходящих к мифу о царе Мидасе)¹⁷. Кроме священнослужителей, в бонской обрядовой практике значительную роль играли племенные вожди и родовые старейшины. Особенно важным было их участие в погребальных обрядах (в первую очередь, связанных с по-«ребением царей»). Считается, что они провозжают души умерших в загробный мир, а также способны их вызывать и заклинать.

Более поздние источники, кроме разнообразных космологических и теологических представлений, содержат и достаточно разработанную метафизику. Очевидное влияние индийской, в первую очередь, буддийской традиции отнюдь не исключает оригинальности бонской метафизики. Весьма вероятно, что «теоретики» (генеалоги, мифографы, теологи) в течение долгого времени сосуществовали с «практиками» — жрецами и колдунами.

Поздние бонские авторы повествуют о зарождении традиции следующим образом: основателем религии был Шенраб-мибо (человек-жрец *shen*, «совершенный»). История его рождения и события жизни заставляют вспомнить мифологизированные жизнеописания Шакьямуни и Падмасамбхавы (см. ниже, §315). Шенраб избрал местом своего рождения «запад» (Шаншун или Иран). Белый луч света в виде стрелы (носитель мужского семени) вонзился в темя его отца, и одновременно красный луч (женское начало, кровь) — в голову матери. Согласно другой, более древней версии мифа, Шенраб сошел на землю из небесного дворца в образе пятицветной радуги. Обернувшись птицей, он присел на голову своей будущей матери, и два луча, белый и красный, изшедшие из его гениталий, проникли сквозь темя в тело женщины. Уже на земле Шенраб, вступив в схватку с власти-телем демонов, одолел его и с помощью своих магических способностей подчинил себе злых духов. В качестве гарантии своей покорности демоны признались, какие заклинания и предметы служат источником их силы; следовательно, демоны оказываются хранителями бонского учения и ритуала¹⁹. Таким образом, именно Шенраб научил последователей религии бон молиться богам и заклинать демонов. Распространив бон в Тибете и Китае, Шенраб удалился от мира и, практикуя аскезу, подобно Будде, обрел нирвану. Однако его сын еще в течение трех лет проповедовал учение.

Можно предположить, что под именем Шенраба скрывается некая историческая личность, действительный основоположник религии бон, обобщивший и систематизировавший множество разнородных обычаев, обрядов, преданий, заклинаний и магических формул, т.е. устную традицию, «учитывая малочисленность в ту пору письменных источников»²⁰. Формирование бонского канона началось в XI в., когда якобы «отыскивались» священные тексты, спрятанные адептами религии в период ее преследования царями-буддистами²¹, и завершилось в XV в. Тексты, авторство которых приписывается Шенрабу (считавшиеся переводом с шайшунского оригинала), состави-

ли 75 томов «Ганджура», а комментарии к нему — 131-томный «Данджур». Структура и рубрикация священных книг безусловно позаимствованы у ламаизма. Бонская религиозная доктрина близка к буддийской: «подчеркивается текучесть и непостоянство всего сущего, подвластного колесу сансары. Бон, как и буддизм, видит целью человеческого существования Просветление, иначе говоря, достижение состояния Будды или точнее, согласно учению махаяны, обретение пустоты»²². Продолжая традицию «древних» монахов, т.е. учеников Падмасамбхавы (см. ниже, §315), бонская теология членится на девять «колесниц» (или «путей»). Последние три «пути» идентичны в обеих религиях; первые шесть также имеют сходство, однако бонская традиция ассимилировала некоторые местные поверья и магическую практику²³.

Еще раз подчеркнем синкретический характер религии бон, и традиционной, и «обращенной». Как мы увидим, синкретизм присущ и ламаизму. В эпоху зарождения и развития обеих религий синкретизацию можно считать свидетельством творческой мощи тибетского религиозного гения.

§315. Зарождение и развитие ламаизма

Согласно традиции, буддизм в Тибете утвердил царь Сронцзан-гамбо (620? — 641), считавшийся эманацией Будды Авалокитешвары. Однако трудно оценить его реальный вклад в распространение на Тибете буддийского учения. Известно, что он, по крайней мере, следовал исконной религиозной традиции. При этом можно считать установленным, что в некоторых районах Тибета буддизм действительно был известен, начиная с VII в.

Первый документ, подтверждавший статус буддизма в качестве государственной религии, относится к годам правления царя Тисонг-дэцэна (755-797?), считавшегося эманацией бодхисатвы Манджушри. Он пригласил в Тибет из Индии великих учителей Шантаракшиту, Камалашилу и Падмасамбхаву²⁵. Поддержки царя добивались два течения буддизма: «индийская школа», наставлявшая в поэтапном пути к Освобождению; и «китайская школа», обучавшая методике молниеносного просветления (*чань*; японское *дзэн*). Царь, посещавший диспут (792-794) между последователями двух учений, примкнул к «индийской школе». Эта знаменитая дискуссия проходила в монастыре Самье, основанном Тисонгом в начале его царствования, в первом из многочисленных впоследствии монастырских строений, возводившихся в течение долгих веков. Тот же суверен наделил монастыри имуществом, положив тем самым начало процессу формирования тибетской теократии.

В его преемники утвердили буддизм в качестве официальной религии. В IX в. монахи занимали привилегированное положение в политической иерархии, а монастыри все больше богатели. Особое покровительство, которое оказывал монахам царь Ралпачан (815-842), вызвало недовольство знати. В результате он был убит, а его брат начал активно искоренять буддизм; согласно более поздним летописям, он был ярким приверженцем религии бон. Однако и этот царь был убит, а страна, распавшаяся на постоянно враждующие между собой княжества, погрузилась в анархию. На целое столетие буд-

дизм оказался под запретом. Храмы были осквернены; монахов под угрозой смерти заставляли жениться или принять бон. Духовные институты были разрушены, библиотеки уничтожены. И все же уцелела некоторая часть монахов, в основном, на окраинах региона. Эта эпоха религиозных гонений и анархии благоприятствовала распространению на Тибете магии и оргиастических форм тантризма.

Около 970 г. Ешей-од, приверженный буддизму правитель западного Тибета, направил Ринчен-занпо (958-1055) в Кашмир, на поиски индийских наставников. Начинается вторая волна распространения буддизма в Тибете. Ринчен основал религиозную школу и занялся переводом канонических буддийских текстов, а также исправлением старых переводов²⁶. В 1042 г. в западный Тибет прибыл великий тан-трийский учитель Атиша. Он приобщил к учению уже состарившегося Ринчена и его учеников, один из которых, Брон-тонпа, стал наиболее авторитетным последователем Атиши; тем самым было положено начало религиозной реформе, призванной возродить буддийские установления: строжайшие требования к поведению монахов, их безбрачие, аскезу, традиционные медитативные техники и т.д. Исключительный авторитет приобретают гуру, в Тибете именуемые ламами (*Bla-ma*). Реформа, осуществленная Атишей и его преемниками, заложила основу для формирования течения, впоследствии получившее название школы «Добродетельных», *гэлукпа* (*Dgelugs-pa*). Однако часть верующих, приверженных учению Падмасамбхавы, отвергла реформу. Впоследствии они называли себя «старой школой», *ньин-гмапа* (*Rnin-ma-pa*).

XI-XIV вв. характеризуются деятельностью целого ряда выдающихся духовных наставников, создателей религиозных направлений и основателей знаменитых впоследствии монастырей. Тибетские монахи посещают Индию, Кашмир и Непал в поисках гуру, способных обучить техникам (в первую очередь, тантрическим) Освобождения. На эту эпоху выпадают годы жизни великих йогинов, мистиков и магов — Наропы, Марпы, Миларепы. Они стали вдохновителями или основоположниками различных теологических школ, часть из которых впоследствии разделилась на несколько течений. Перечислять их все не имеет смысла. Достаточно назвать имя Цзонхавы (1359-1419), смелого реформатора в духе Атиши, основавшего религиозное направление, которое ожидало большое будущее. Его последователи именовались «реформаторами» или «добродетельными» (*гэлукпа*). Третий преемник Цзонхавы принял титул Далай Ламы (1578). При пятом Далай Ламе (1617-1682) *гэлукпа* одержала на Тибете окончательную победу, и с тех пор Далай Лама сделался одновременно духовным и политическим главой Тибета. Богатство монастырей и многочисленность монашества, занимавшегося как изучением священных текстов, так и духовным наставничеством, обеспечивали прочность и стабильность ламаистской теократии.

Что же касается последователей «старой школы», *ньингмапа*, то ее учение основывалось, кроме живой устной традиции, на «откровениях», обретенных выдающимися аскетами в экстатическом состоянии, или запечатлен-

ных в священных текстах, якобы «спрятанных» на время гонений, а потом найденных. Эта эпоха великих «находок» (в том числе бонских священных текстов) продолжалась с XI по XIV вв., когда весьма одаренный и энергичный монах Клоншен преобразовал традицию ньяингмапа в подробно разработанное богословское учение. Странным образом, новый расцвет этой доктрины начался в XVII в. Между тем, несмотря на расхождения в области теологии, а главное, обряда, не существовало четкого различия между «старой» и «новой» школами. В XIX в. сложилось эклектическое религиозное направление, стремящееся объединить все традиционные течения в буддизме.

§316. Учение и практика ламаизма

Ламаизм не претендовал на создание оригинальной теологии. Но ли из Индии буддизм был вытеснен еще в начале XIII в., оставив себе лишь священные тексты, то в Тибете продолжала развиваться живая религиозная традиция». Первые буддийские миссионеры начали проникать в Тибет уже после того, как в Индии восторжествовало учение, именуемое «большой колесницей» (махаяна; см. §187 и ел.). В махаяне существовало три основных течения: мадхьямиков («срединный путь»), основанное Нагарджуной в III в.; йогачаров (виджнянавада), основанное Асангой в IV-V вв.; и, наконец, тантрическая школа (ваджраяна, «алмазная колесница»). В течение последующих пяти столетий все три школы направляли в Тибет своих миссионеров, таким образом приняв совместное участие в формировании ламаизма.

Несколько упрощая, можно утверждать, что реформаторское течение гэлукпа следовало учению Нагарджуны, используя логику и рассуждение как средство обрести Пустоту, таким образом стяжав «спасение души» (см. т. II, §189); а «старая школа» была привержена, в первую очередь, учению Асанги, придававшего первостепенное значение йогическим медитативным техникам. При этом уточним, что «старая школа» не отвергала рассуждения, а «реформаторы» — йогической практики. Что же касается тантрических обрядов, более свойственных течению ньяингмапа, то они совершались также и последователями гэлукпы.

Таким образом, ламаистам был предоставлен выбор между двумя путями к просветлению — «молниеносным» и поэтапным. Однако оба пути предполагали, что обретение совершенства (т.е. Пустоты) требует снятия «оппозиций»: субъект (мыслящий) — объект (мысль); мир феноменов — истинное бытие, сансара — нирвана. Согласно учению Нагарджуны, существует два вида истины: относительная (*samvriti*) и абсолютная (*paramantra*). С точки зрения первой, несмотря на онтологическую мнимость феноменального мира, он все же достоверно *присутствует* в обыденном человеческом опыте, тогда как дух, постигший абсолютную истину, открывает для себя нереальность всего, что мнится существующим. Однако он бессилен выразить обретенное «откровение» в словесной форме. Различение двух видов истины, — относительной и абсолютной, — повышает этические требования к адептам, а также побуждает их к духовной активности.

Учение о двух видах истины предполагает иерархию человеческого совершенства. Разумеется, каждый человек способен достичь состояния Будды, однако лишь избавившись от бремени кармы, обретенной в бесчисленных рождениях. Миряне, которым доступна только относительная истина, должны стараться творить как можно больше «благих деяний», т.е. одаривать монахов и подавать нищим, следовать религиозному ритуалу и совершать паломничества, повторять мантру: *om mani padme hum*. «Повторение священных слов — религиозный обряд, способствующий сосредоточению и отрешению от собственного Я»²⁸. Что же касается священнослужителей, то их место в иерархии тем более зависит от достигнутого ими духовного совершенства. Часть монахов довольствуется, как и миряне, относительной истиной. Другие, избрав путь молниеносного просветления, стараются примирить относительное с абсолютным, сансару с нирваной, т.е. постичь на собственном опыте высшую реальность (Пустоту). Эксцентрическое, даже абсурдное, поведение некоторых из них было призвано продемонстрировать, что они изжили мнимую «противоречивость» относительной истины.

Подобно индийским духовным наставникам (см. §332), тибетские учителя — особенно принадлежавшие к различным тантрическим школам — в строгой тайне обучали неофитов медитативным техникам и обрядам, призванным осуществить *coincidentia oppositorum* на всех уровнях человеческого бытия. Однако все без исключения тибетские школы признавали основные положения махаяны, в первую очередь, концепцию, согласно которой Высшая Мудрость (праджня), женское, пассивное начало, неразрывно связано с деятельностью («средством», *upaya*), мужским, активным началом. «Мудрость» реализуется исключительно через «деятельность». Монахи, добившиеся слияния двух начал посредством особых медитаций и ритуалов, достигают высшего блаженства (*ntahasukha*).

Характерная черта ламаизма — почитание гуру. Нельзя отрицать значительную роль духовных наставников в брахманизме, индуизме и раннем буддизме, однако в Тибете учителя обрели почти божественное достоинство. Гуру посвящали неофитов в религиозное учение, давали истолкование эзотерическим священным текстам, обучали тайным всемогущим мантрам. Сначала наставник должен был выявить «доминирующую страсть» неофита и в соответствии с ней определить покровительствующее ему божество и подобрать подходящую тантру.

Ученик обязан полностью доверять гуру. «Почитание хотя бы единого волоска своего учителя — большая заслуга, чем почитание всех трех будд (настоящего, прошлого и будущего)»²⁹. Во время медитаций ученик воплощается в своего наставника, в свою очередь воплотившегося в верховное божество. Учитель подвергал неофита многочисленным испытаниям, чтобы определить меру и предел его благочестия. Марпа доводил своего ученика Миларепу до отчаянья, унижая, оскорбляя, избивая, но так и не поколебал его веру. Раздражительный, несправедливый и жестокий Марпа был так растроган твердостью Миларепы, что часто тайком плакал³⁰.

Религиозная практика монахов состояла, в основном, из разнообразных

духовных упражнений його-тантрического типа, важнейшим из которых считалась медитация¹¹. Для более успешной медитации монахи находили опору в изображениях святых, мандалах и т.д. Однако как и в индийской, преимущественно тантрической, духовной практике (см. §333), главной задачей монаха было внутренне «воссоздать» божество, к которому он обращался, и спроецировать его вовне. Первоначально он обретал «пустоту», из которой, после произнесения мистических слогов, «проступало» божество. Монах отождествлял себя с этим божеством. «Таким образом обреталось божественное тело, пустое и сияющее; воплотившись в божество, монах с его помощью причащался Пустоте». Считалось, что монаху, предающемуся медитации, реально является божество. «В доказательство этого приводят, к примеру, случай, когда после соответствующего заклинания изображения богов ожили, прошествовали по кругу, а потом вернулись в прежнее состояние, после чего можно было заметить, что их одежда и атрибуты находятся в беспорядке. Созерцание, которому предавался учитель-бодхисатва в монастыре Самье, было столь интенсивным, что присутствующие "въяве" увидели богов: статуи вышли из храма, обошли вокруг него и возвратись на свое место»³².

Некоторые медитации требуют применения техник, практикуемых хатха-йогой (§143). Такова техника «согревания» (*gtum-mo*) позволяющая аскету морозной зимней ночью высушить на своем обнаженном теле множество влажных простынь³³. Другие медитации позволяют монахам овладеть доступными йогинам магическими способностями (сиддхи; ср. §195) — например, умением помещать собственную «душу» в тела умерших, т.е. оживлять мертвецов. Аскет, решившийся на самую жуткую из медитаций, именуемую *gcod* («расчленение»), отдает свое тело на растерзание демонам. «Энергия медитации вызывает богиню с обнаженной саблей, которая прыгает жертве на голову, отрубает ее и расчленяет тело; после чего демоны и дикие звери, набросившись на свежий труп, пожирают его и пьют человеческую кровь. Необходимое в подобных случаях заклинание напоминает об описанных в джатаках деяниях Будды, которому в прежних рождениях случалось отдавать свое тело на съедение голодным зверям или демонам-людоедам»³⁴.

Подобный обряд имеет сходство с шаманской инициацией, которая также обязывает неопита отдать свое тело на растерзание демонам и духам предков. Впрочем, это не единственный пример интеграции в ламаизм шаманистских верований и ритуалов. Некоторые ламы-колдуны сражаются между собой, применяя магию, подобно сибирским шаманам. Ламы, так же как и шаманы, повелевают атмосферными явлениями, способны летать и т.д.³⁵ В то же время, несмотря на свою шаманистскую структуру, опасные медитации тибетских монахов наполнены иным духовным содержанием и преследуют более высокую цель. Практикуемое шаманами экстатическое «созерцание своего скелета» помогает ламам осознать нереальность мира и собственного Я. Достаточно сказать, что монах обязан представить себя самого в виде «белого, сияющего огромного скелета, из которого вырывается пламя, столь могучее, что заполняет собой всю Пустоту Вселенной»³⁶.

§317. Онтология и мистическая физиология Света

Способность заимствовать и ассимилировать различные духовные традиции, начиная с местных архаических и заканчивая современными иноземными, — характерное свойство тибетского религиозного гения. Подобный синкретизм прекрасно иллюстрируют учение и обрядовый комплекс, связанные с мистикой Света. Мы уже отмечали роль луча света в мифе о вервии .wv. а также в некоторых автохтонных и бонских космогониях. Джузеппе Туччи видит в мистике света («в качестве ли силы, сотворившей все сущее, символа высшей реальности, явленного, зримого откровения или света, из которого исходит все и который присутствует в нас самих»)³⁷ основу тибетского религиозного опыта. Все течения ламаизма единодушны в том, что Разум (*sems*) и Свет тождественны. На данном отождествлении базируется тибетская сотериология³⁸.

Однако вспомним, что еще индийская «Ригведа» (см. §81) трактовала Свет как эпифанию Разума и творческой энергии на всех космических уровнях. Гомология «божество — разум — свет — мужское семя» восходит к брахманам и упанишадам³⁹. Явление божества, так же как и рождение или просветление «Спасителя» (Будды, Махави-ры), сопровождается могучей вспышкой нетварного света. Согласно махаяне, Разум (Мысль) «есть Свет по самой своей природе». С другой стороны, известно, сколь значительное место занимает Свет в иранской теологии (см. §215). Таким образом, можно предположить, что весьма актуальное для ламаизма отождествление Разума (*sems*) со Светом восходит к индийской и, опосредованно, к иранской религиозным традициям. Имеет смысл, однако, проследить процесс ассимиляции ламаизмом и развития в рамках тибетской теологии добуддийского мифа о роли Света в происхождении человека.

Согласно древнему преданию, Белый Луч породил яйцо, из которого вышел первый человек. По другой версии, первопредок, родившийся из пустоты, сам распространял сияние. Наконец, существует вариант мифа, объясняющий, каким образом прежний, светоносный, человек деградировал до нынешнего состояния. Изначально люди были бесполовыми и не знали сексуального влечения; исполненные внутреннего света, они лучились. В ту пору не существовало ни Солнца, ни Луны. Когда в людях проснулся сексуальный инстинкт, у них возникли половые органы, после чего на небе появились Солнце и Луна. Сначала люди размножались следующим образом: из мужского тела исходил луч света и оплодотворял женщину, проникнув к ней в матку. Половой инстинкт удовлетворялся исключительно посредством зрения. Однако в результате деградации людям уже потребовалось осязать друг друга, а впоследствии и совершать половой акт .

Во всех вариантах мифа свет и сексуальность предстают антагонистическими началами: одно подавляет другое. Здесь стоит напомнить, что мужское семя содержит (или точнее, «аккумулирует») свет. Как мы уже знаем, представление о единосущности божественного разума, света и мужского семени, безусловно, восходит к индо-иранским корням. Однако особая акту-

альность Света для тибетской мифологии (вервие му и т.д.) доказывает автохтонное происхождение данного ан-тропологического мотива. Это, впрочем, не исключает того, что миф испытал влияние иноземных традиций, в том числе манихейской.

Действительно, согласно учению манихеев, Первопредок, порожденный пятью свечениями, был убит и пожран демонами тьмы. С тех пор человек, творение демонов, остается носителем «пятисветия», преимущественно сконцентрированного в мужском семени (см. §233). Иадотибетская традиция привлекает учение о пятеричном свете для интерпретации ритуального соития (*maithund*), символизирующего божественные «игры», поскольку оно избегает семяизвержения (§334). В комментариях к «*Guhyasamaja Tantra*» Чандракирти и Цзонхава подчеркивают, что пара, совершающая во время обряда *niaithuna* мистическое соитие, достигает состояния сознания, подобного нирване. У мужчины оно именуется «Мыслью о Пробуждении» (*bodhicita*) и уподобляется — можно даже сказать, что оно тождественно — капле (*bindu*), стекающей с его макушки и вспыхивающей в половом члене пятью свечениями. Чандракирти предписывает: «В продолжение соития следует представить половой член (*vajra*) и женскую матку (*padmd*) исполненными пятеричного света». Тибетское учение о «пя-тисветии», безусловно, восприняло манихейское влияние⁴¹. При этом нельзя категорически утверждать, что отказ от семяизвержения, перекликающийся со свойственной манихейству боязнью деторождения, — также результат заимствования.

Когда умирает праведник или йогин, «душа» исходит из его темени в виде луча света и уходит ввысь сквозь «Небесный Дымоход»⁴². Простым смертным ламы вскрывали череп, таким образом помогая их душе освободиться. Во время агонии лама начинает читать умирающему «*Bardo Thodol*» («Тибетскую книгу мертвых») и продолжает чтение в течение нескольких дней после его кончины. Лама предупреждает человека, что он будет внезапно разбужен ослепительным Светом — это он встретится со своим истинным Я, которое есть одновременно и высшая реальность. Книга увещевает: «Не пугайся, не приходи в ужас; это блеск твоего собственного Сознания». Точно так же она призывает не бояться раскатов грома и других угрожающих явлений («они не могут тебе повредить. Ничто тебя не погубит. Знай, что это лишь порождения твоего сознания. Помни, что все угрозы — следствие промежуточного состояния (*bardo*)»¹). Однако отягощенный своей кармой усопший не способен последовать советам книги. Хотя перед ним одно за другим возникают чистые свечения, обещающие Освобождение, слияние с Буддой, покойник привязан к «нечистым» свечениям, сулящим обретение формы, т.е. возвращение на землю .

В момент смерти у каждого человека есть шанс стяжать Освобождение. Достаточно распознать собственное Я во вспышке яркого Света, которую он в этот момент видит. Чтение вслух «Книги мертвых» служит усопшему последним напутствием, однако его участь зависит только от него самого. Усопший должен проявить волю к Свету и умение противостоять посмерт-

ным соблазнам. Иными словами, смерть открывает возможность новой инициации, которая, как и должно, состоит из предложенной неофиту серии испытаний. Последнее и, возможно, самое трудное из них — встреча с посмертным Светом.

§318. Актуальность некоторых тибетских религиозных установлений

«Bardo Tho'dol» — безусловно, самое знаменитое на Западе из всех тибетских религиозных сочинений. Опубликованная в 1926 г. в английском переводе, эта книга начиная с 60-х гг. приобретает исключительную популярность в молодежной среде — явление, наглядно характеризующее современное состояние западной духовности. Симптоматичен интерес не только психологов, историков и людей искусства, но, в первую очередь, молодежи, к «Тибетской Книге мертвых», глубокому и «темному» сочинению, не имеющему аналогов в религиозной литературе. Интерес этот свидетельствует о почти полной десакрализации смерти на Западе и одновременно о насущной потребности переосмысления — религиозного и философского — события, завершающего человеческое существование и ставящего под сомнение его ценность^{45 *67}.

Так же показателен более скромный, но постоянно возрастающий интерес к Шамбале — мистической стране, где, согласно преданию, хранятся священные тексты школы *калачакра*⁴⁶. Существует множество «Проводников» к Шамбале, составленных ламами, но речь идет скорее о мифологической географии. Действительно, описанные в «Проводниках» препятствия на пути к Шамбале (горы, реки, озера, пустыни, встречи с разными чудовищами), заставляют вспомнить о вымышленных странах, известных из мифов и фольклора. Более того, некоторые тибетские авторы утверждают, что в Шамбалу можно перенестись во сне или состоянии экстаза⁴⁷. Обаяние, которое сохраняет для Запада древний миф о *райских*, но притом *реально существующих* местностях, свидетельствует о характерной ностальгии десакрализованного западного общества. О том же говорит сенсационный успех романа «Потерянный горизонт» и в особенности его экранизации.

Единственным, кроме «Книги мертвых», тибетским сочинением, стяжавшим некоторый успех на Западе, стало «Жизнеописание Миларепы», составленное в конце XII в. и переведенное Ж. Бако на французский язык (1925), а Эванс-Вентцем — на английский (1938). К сожалению, поэтические произведения Миларепы (1052-1135) до сих пор мало известны на Западе, хотя их полный перевод был впервые опубликован еще в 1962 г.⁴⁸ Исключительный интерес представляют как сочинения, так и сама личность Миларепы, мага, мистика и поэта, в полной мере воплотившая тибетский религиозный гений. Магию он начал изучать, чтобы досадить своему дяде. После длительного и сурового обучения у Марпы Миларспа удалился в пещеру, где достиг «святости», прижизненного Освобождения. В своих стихотворных сочинениях, которые наверняка ожидает признание, когда они будут переведены поэтами, — он использует формы индийских тантрических песен (*doha*), адаптируя их к местной певческой традиции. «Кроме эстетической задачи, он также пресле-

довал цель упростить буддийское учение и вложить его в народные песни, тем самым сделав более доходчивым»⁴⁹.

Наконец, не исключено, что образованная публика вскоре откроет для себя эпос «Гесер», до сих пор вызывавший исключительно филологический интерес. Хотя его окончательная редакция, скорее всего, сложилась в XIV в., некоторые относящиеся к этому циклу эпические сказания были известны еще тремя столетиями раньше. Главная тема эпоса — преобразование героя. Пройдя через многочисленные испытания, уродливый и злой мальчик становится сначала могучим воином, а потом великим царем Гесером, победителем демонов и властителей всех четырех стран света.

Если все же Запад имеет некоторое представление о тибетской религии, то лишь благодаря последовавшей за китайской оккупацией Тибета массовой эмиграцией монахов и знатоков традиции. Рассеянные по всему свету тибетские эмигранты способны со временем исказить исконную религиозную традицию или вовсе от нее отказаться. Но, с другой стороны, изуверская ее трансляция ламами может принести Западу ту же пользу, что и последовавший за падением Константинополя исход византийских ученых, спасших от уничтожения ценнейшие манускрипты.

Тибетский религиозный синтез отчасти аналогичен тому, что был осуществлен средневековым индуизмом и христианством. Можно выделить три его источника: *традиционная религия* (т.е. обожествление структуры Космоса), *религия спасения* (буддизм, христианство, вишнуизм), *эзотерика* (тантризм, гностицизм, магическая практика). Еще более очевидно сходство между средневековым Западом, объединенным под властью Римского Престола, и ламаистской теократией.

Сокращения

- ANET *J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament (Princeton, 1950; Ted., 1955)*
Ar Or *Archiv Orientalni (Prague)*
ARW *Archiv fur Religionswissenschaft (Freiburg/Leipzig)*
BEFEO *Bulletin de VEcolefrancaise d'Extreme-Orient (Hanoi, Paris)*
BJRL *Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)*
BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)*
CA *Current Anthropology (Chicago)*
HJAS *Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR *History of Religions (Chicago)*
III *Indo-Iranian Journal (La Haye)*
JA *Journal Asiatique (Paris)*
JAOS *Journal of the American Oriental Society*
JAS *Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES *Journal of Indo-European Studies (Montana)*
JNES *Journal of Near Eastern Studies (Chicago)*
JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society (London)*

- JSS* *Journal of Semitic Studies* (Manchester)
OLZ *Orientalische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)
RB *Revue Biblique* (Paris)
REG *Revue des Etudes Grecques* (Paris)
RHPR *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (St)
RHR *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)
SMSR *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Rome)
VT *Vetus Testamentum* (Leiden)

WdM *Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

§241. Хорошее общее введение в протоисторию и древнюю историю религий Северной Евразии дано Карлом Йеттмаром в: /. *Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar. Les Religions arctiques et finnoises* (Stuttgart, 1962; фр. перев. — Payot, 1965), pp. 289-340. Обзор культур Центральной Азии в исторической перспективе см. в: *Mario Bussagli. Culture e civiltà dell'Asia Centrale* (Rome, 1970), особ. р. 27 sq. (происхождение культур кочевников), р. 64 sq. (происхождение и характеристика культур оседлых народов), р. 86 sq. (от скифской фазы до «гун-но-сарматского» периода); эта работа содержит отлично подобранные аннотированные ссылки. См. также: *K. Jettmar Die frühen Steppenvölker* (Baden-Baden, 1964); *idem. Mitlelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit.* — *Handbuch der Orientalistik*, I Abt. V., Bd. 5 (Leiden-Köln, 1966), pp. 1-105; *Sergei I. Rudenko. Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burial of Iron Age Horsemen* (Los Angeles, 1970; на русском яз. изд. в 1953 г.); *K. Tryjarski. On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia.* — *East and West* (Rome, 1971); *Ll. Alhaum, R. Brentjes. Wachter des Goldes: Zur Geschichte u. Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam* (B., 1972); *Denis Sinor. Introduction a l'etude de l'Eurasie Centrale* (Wiesbaden, 1963, с аннотированной библиографией).

Остается непревзойденной сводная работа: *Rene Grousset. L'Empire des Steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan* (P., 1948). См. также: *F. Altheim, R. Stiehl. Geschichte Mittelasiens im Altertum* (B., 1970); *F. Altheim. Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951; фр. перев.— 1953 г.); *idem. Geschichte der Hunnen*, 1-4 (B., 1959-1962); *Ел. Thompson. A History of Attila and the Huns* (Oxford, 1948); *Otto J. Maenchen-Helfen. The World of the Huns: Studies in Their History and Culture* (Berkeley, 1973; важная работа, особенно то, как использованы археологические данные; обширная библиография, pp. 486-575)*⁶⁹.

О религиозном символизме и мифо-ритуальных сценариях с участием волка (ритуальное превращение в дикое животное, мифы о происхождении кочевых народов от хищников и т.п.) см. наше исследование *Les Daces et les loups* (1959, переизд. в: *De Zalmoxis a Gengis-Khan*. Payot, 1970, pp. 13-30; изд. на англ. яз.: *Zalmoxis, the Vanishing God*. Chicago, 1972, pp. 12-20) «Первым предком Чингисхана был серый волк, посланный с небес, избранный судьбой; его супругой была белая лань». Так начинается «Тайная история монголов». Тукю и уйгуры утверждают, что их предком были волчица (тукю)

или волк. Китайские источники говорят, что народность еюнну ведет свое происхождение от принцессы и божественного волка. Аналогичный миф засвидетельствован у кара-киргизов (у тунгусов, алтайцев и др. принцесса соединяется с собакой). См. источники, на которые ссылается Фреда Крестшмар: *Freda Krestchmar. Hundestammvater und Kurbucros*, 1

Stuttgart, 1938), pp. 2 sq., 192 sq. Ср. также: ⁷⁶¹ *Sir G. Clauson. Turks and Wolves. — Stadia Orientalia* (Helsinki, 1964), pp. 1-22; *J.-P. Rons. Faune et Flore sacrees dans les societes altai'ques* (P., 1966), p. 310 sq.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что волк соединяется с ланью, т.е., в сущности, с добычей хищников. Но мифы о происхождении народности, государства или династии используют символизм *coincidentia oppositorum* (целостности, подобной изначальному единству), дабы подчеркнуть, что речь идет о сотворении нового.

§242. Этот сюжет наилучшим образом представлен в книге финского ученого Уно Харва: *Uno Harva. Die religib'sen Vorstellungen der Altaischen Volker. — FF Communication*, nr. 125 (Helsinki, 1938; фр. перев. 1959). О небесных божествах см. стр. 140-153; ср. также: *Eliade. Traite d'histoire des religions*, §§17-18 [Очерки сравнительного религиоведения. М, 1999, стр. 64-72]. Обширные этнографические данные собраны Вильгельмом Шмидтом (*Wilhelm Schmidt*) в последних четырех томах его *Der Ursprung der Gottesidee*: о тюрках и татарах — т. 9 (1949); о монголах, тунгусах, юкагирах — т. 10 (1952); о якутах, сойотах, карагасах, енисейских группах — т. 11 (1954); обзор религий пастушеских племен Центральной Азии — т. 12 (1955), стр. 1-613; сравнительный анализ азиатских и африканских пастушеских народов — стр. 761-899. При обращении к этим документам следует иметь в виду центральный тезис Шмидта — существование *Urmonotheismus* [прамонотеизма]. См. его же: *Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdeziichtern. — Ethnos*, 7 (1942): 127-148.

О тэнгри см. монографию: *Jean-Paul Roux. Tangri: Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaique. — RHR*, 149 (1956): 49-82, 197-230; 150 (1957): 27-54, 173-212; *Notes additionnelles a Tangri, le Dieu-Ciel des peuples altaiques. — RHR*, 154 (1958): 32-66. См. также: *idem. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siecles. — RHR*, 160 (1962): 1-24.

О тюркских и монгольских религиях: *Jean-Paul Roux. La religion des Turcs et des Mongols* (P., 1984)*⁷⁰. Можно обратиться также к: *N. PaUisen. Die alte Religion der Mongolischen Volker. Diss. Marburg, 1949. — Micro-Bibliotheca Anthropos*, nr. 7, Freiburg, 1953). Народную религию и ламаизм у монголов описывает *Walter Heissig. La religion de la Mongolie* в кн.: *G. Tucci et W. Heissig. Les religions du Tibet et de la Mongolie* (Payot, 1973, pp. 340-490). Автор широко цитирует опубликованные в переводе тексты из собственной работы *Mongolische volksreligiose und folkloristische Texte* (Wiesbaden, 1966)⁷¹.

О религии гуннов: *Otto J. Maenchen-Helfen. The World of the Huns*, p. 259-96, особ. p. 267 sq. (шаманы и визионеры), p. 280 sq. (маски и амулеты).

§243. О космологии: *Uno Harm*. Die religioscn Vorstellungen der altaischen Volker, pp. 20-28; *Eliade*. Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (2-e ed., 1968), pp. 211-222 (на англ. яз.: Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, 1972, pp. 259-79); /. *Paulson*. — Les religions arctiques et finnoises, pp. 37-46; *J.-P. Roux*. Les astres chez les Turcs et les Mongols. — *RHR* (1979): 153-92 (молитвы к солнцу — p. 163 sq.).

Обожествление Земли, вероятно, не играло важной роли — ее не изображали в виде идолов и не приносили ей жертвы (ср.: *Harva*, pp. 243-249). Монгольская богиня Земли Отуген указала монголам, где им жить (*ibid.*, p. 243). См. также: *E. Lot-Falck*. A propos d'Atiingan, deesse mongole de la terre. — *RHR*, 149 (1956): 157-96; *W. Heissig*. Les religions de la Mongolie, pp. 470-80 (Culte de la Terre et culte des hauteurs).

§244. По мифу о «космогоническом нырянии» см. наше исследование *Le Diable et le Bon Dieu* в: *Zahnoxis*, pp. 80-130. Версии евразийских народов приведены и проанализированы В. Шмидтом в тт. 9-12 его *Ursprung der Gottesidee*; ср. его обзор в т. 12, стр. 115-173. Следует добавить, что мы не всегда согласны с историческим анализом и выводами этого автора*⁷².

Об Эрлике, боге смерти в палео-тюркских надписях см.: *Annemarie v. Gabain*. Inhalt und magische Bedeutung der alttiirkischen Inschriften. — *Anthropos*, 48 (1953): 537-56, особ. p. 540 sq.

§245. О различных формах шаманизма — в Северной и Центральной Азии, в Северной и Южной Америке, в Юго-Восточной Азии и Океании, в Тибете, в Китае и у индоевропейцев — см. нашу работу *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (2^e ed., 1968). Первые шесть глав посвящены шаманизму Центральной Азии и Сибири (стр. 21-210). Из важных работ, появившихся после этой книги, выделим: *V. Dioszegi* (ed). Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Volker (Budapest, 1963), девять очерков по шаманизму; *Carl-Martin Edsman*, (ed). Studies in Shamanism (Stockholm, 1967); *Anna-Leena Siikala*. The Rite Technique of the Siberian Shaman. — *FF Communications*, nr. 220 (Helsinki, 1978),

Общий очерк дает У. Харва в: *Rel. Vorstell.*, pp. 449-561. Вильгельм Шмидт подытоживает свои идеи относительно шаманизма у пастушеских народов Центральной Азии в *Ursprung der Gottesidee*, vol. 12 (1955), pp. 615-759. См. также: *J.-P. Roux*. Le nom du chaman dans les textes turco-mongols. — *Anthropos*, 53 (1958): 133-42; *idem*. Elements chamaniques dans les textes premongols. — *ibid.*, pp. 440-56; *Walter Heissig*. Zur Frage der Homogenitat des ostomongolischen Schamanismus. — *Collectanea Mongolica*, Wiesbaden, 1966; *idem*. Chamanisme des Mongols. — *Les religions de la Mongolie*, pp. 351-72; La repression lamaï'que du chamanisme. — *ibid.*, pp. 387-400.

О болезни и инициатических снах шаманов: *Eliade*. Le Chamanisme, p. 44 sq.; *idem*. Mythes, rêves et mystères (P., 1957), p. 110 sq. Отнюдь не будучи невротиками (как утверждали многие ученые, от Кривушап-кина в 1861 г. до Олмаркса в 1939), шаманы превосходят свое окружение в интеллектуальном плане. «Они главные хранители богатой устной литературы: поэтический словарь якутского шамана содержит примерно 12000 слов, тогда как в обыч-

ной речи — единственно доступной всей общине — слов не более 4000. Шаманы демонстрируют далеко не ординарную память и способность владеть собой. Они могут исполнить свой танец на очень офаниченном пространстве в юрте, переполненной зрителями, причем никого не толкнут и даже не заденут, хотя их одежды отягчены 30-40 фунтами железа в форме дисков и других предметов» (Mythes, rêves et mystères, p. 105).

Перевод книги Г.В. Ксенофонтова на немецкий язык сделали Л. *Friedrich, G. Buddress*: Schamanengeschichten aus Sibirien (München, 1956).

О публичной инициации бурятских шаманов см. источники, приведенные и прокомментированные в: *Le Chamanisme*, pp. 106-111 (p. 106, п. 1 — библиография)*⁷³.

§246. По мифам о происхождении шаманов: *L. Steinberg*. Divine Election in Primitive Religions. — *Congres International des Americanistes*, session 21, pt. 2, (1924), Göteborg, 1925, pp. 472-512, особ. p. 474 sq.; *Le Chamanisme*, p. 70 sq.

О жертвоприношении лошади на Алтае: *W. Radlov*. Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten (Leipzig, 1884), vol. 2*⁷⁴, pp. 20-50, краткое изложение в: *Le Chamanisme*, pp. 160-165. Исторический анализ связи между Тенгере Кайра кан, Бай Ульгеном и шаманским жертвоприношением лошади см.: *ibid.*, pp. 166-167.

Об экстатических нисхождениях шаманов в преисподнюю: *Le Chamanisme*, pp. 167-178. Ср.: *Jean-Paul Roux*. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux (P., 1963); *idem*. Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans. — *RHR*, 168 (1965): 29-53.

У некоторых народов известно деление шаманов на «белых» и «черных», хотя различие не всегда легко определить. Многочисленные полубожества у бурят делятся на черных Ханов, которым служат «черные» шаманы, и белых Ханов, покровителей «белых» шаманов. Но так было не всегда: согласно мифам, первый шаман был «белым», а «черный» появился лишь позднее; ср.: *Garma Sandschejew*. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. — *Anthropos*, 27 (1927-28): 933-955; 28 (1928): 538-560, 967-986, особ. p. 976. О морфологии и происхождении этого дуалистического деления см.: *Le Chamanisme*, pp. 157-160. См. также: *J.-P. Roux*. Les Êtres intermédiaires chez les peuples altaïques в: *Genies, Anges et Demons*. — *Sources Orientales*, 8 (P., 1971), pp. 215-56; *idem*. La danse chamanique de l'Asie centrale, в: *Les Daises Sacrées*. — *Sources Orientales*, 6 (P., 1963), pp. 281-314.

§247. О символизме шаманского костюма и барабана: *Le Chamanisme*, pp. 128-153.

О том, как складывался шаманизм в Северной Азии: *ibid.*, pp. 384-394. О роли шаманизма в религии и культуре: *ibid.*, pp. 395-397.

§248. К палеосибирской лингвистической группе принадлежат юкагиры, чукчи, коряки и гилаки. На уральских языках говорят самоеды, остяки [ханты] и вогулы [манси]. К финно-уграм относятся финны, черемисы [марийцы], вотяки [удмурты], венгры и др.*⁷⁵

Особого упоминания заслуживает работа: *Uno Harva*. Die Religion der

Tscheremissen.— *FF Communications*, nr. 61 (Poorvo, 1926). Общую характеристику «Religions des Asiates septentrionaux (tribus de Siberie)» и «Religions des peuples finnois» дал *Ivan Paulson*: *Les religions arctiques et finnoises*. pp. 15-136, 147-261 (отличная библиография)*⁷⁶.

О небесном боге Нуме см.: *M. Castren*, *Reiseerinnerung aus den Jahren 1838-1844*, I (St.-Petersburg, 1853), p. 250 sq.; *Paulson*. *Les religions des Asiates septentrionaux*, p. 61 sq.; *R. Pettazoni*. *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), p. 379 sq.

Миф о космогоническом нырянии см.: *Eliade*. *Zalmoxis*, p. 100 sq.

Об угорском шаманизме: *Le Chamanisme*, p. 182 sq.; о шаманизме у эстонцев: *Oskar Loorits*. *Grundziige des estnischen Volksglauben*, 1 (Lund, 1949, p. 259 sq.; 2 (1951), p. 459 sq. О шаманизме у лопарей [саамов]: *Louise Backman*, *Ake Hultkrantz*. *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm, 1978).

О «шаманском» происхождении Вяйнямейнена и других персонажей «Калевалы»: *Martii Haavio*. *Vainamoinen, Eternal Sage*. — *FF Communications*, nr. 144 (Helsinki, 1952)*⁷⁷.

О Владыке зверей и духах-покровителях животных: *Ivan Paulson*. *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdiere und Fische) in Nordeurasien*. Eine religions-ethnographische und religions-phenomenologische Untersuchung jagerischer Glaubensvorstellungen (Stockholm, 1961). См. его же: *Les religions des Asiates septentrionaux (tribus de Siberie)*, pp. 70-102; *Les religions des peuples finnois*, pp. 170-187; *The Animal Guardian: A Critical and Synthetic Review*. — *HR*₄ 3 (1964): 202-219. Аналогичные идеи встречаются у первобытных охотников Северной и Южной Америки, Африки, Кавказа и т.д.; ср. библиографию в: *Paulson*. *The Animal Guardian*, nn. 142.

§249. Письменные источники свел воедино *C Clemen*. *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indo-germanicarum minus notarum* (Bonn, 1936); см. также: *W. Mannhardt*. *Letto-Prussische Gotterlehre* (Riga, 1936); *A. Mierzynski* описывает и анализирует источники вплоть до середины XV: *Mythologiae lituanicae monumenta*, 1-2 (Varsovie, 1892-1895). О состоянии вопроса до 1952 г. см.: *Haralds Biezais*. *Die Religionsquellen der baltischen Volker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen*. — *Arv*, 9 (1953): 65-128.

Всестороннее исследование Прибалтийского региона дает *Haralds Biezais* в: *Ake V. Strom*, *H. Biezais*. *Germanische und baltische Religion* (Stuttgart, 1975). Очерки общего характера, представляющие разные точки зрения, можно найти в: *V. Pisani*. *La religione dei Balti*. — *Tacchi Venturi*. *Storia delle Religioni*, 6^e ed. (Turino, 1971), vol. 2, pp. 407-461; *Marija Gimbutas*. *The Baits* (L.-N.Y., 1963), pp. 179-204; *Jonas Balys*, *Haralds Biezais*. *Baltische Mythologie*. — *WdM*, 1 (1965): 375-454.

Довольно много данных, особенно по фольклору и этнографии, а также обширную библиографию читатель найдет в работах *Haralds Biezais*: *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion* (Stockholm, 1961) и *Die himmlische Gotterfamilie der alten Letten* (Uppsala, 1972). См. также: *H. Usener*. *Gbttternamen*, 3-e ed. (Frankfurt am Main, 1948), pp. 79-122, 280-283; *W.C. Jaskiewicz*. *A Study in Lithuanian Mythology: Juan Lasicki's Samogitian Gods*.

— *Studi Baltici* 9 (1952): 65-106.

О Диевсе ср.: *Biezais*. — *WdM*, 1 (1965): 403-405; idem. Gott der Gotten — *Acta Academia Aboensis*, Ser. A., Humaniora, vol. 40, nr. 2 (Abo, 1971).

Имена Перкунас, латышек. Перконс, древне-прусс. Перкунис происходят от балто-славянской формы *Перкунос (ср. старослав. 11ерун) и родственны ведическому Парджанья, албанскому Перен-ди и германскому Фьоргун. О Перкунасе см.: *J. Balys*. — *WdM*, L (1965): 431-434 с библиографией, р. 434. О Перконсе: *Biezais*. Die himmlische Gotterfamilie der alten Letten, pp. 92-179 (сравнительный анализ индоевропейских богов-громовников).

Космогонические мифы Прибалтики неизвестны. Есть Дерево Солнца (^Космическое Дерево) посередине океана или на востоке; Солнце, опускаясь за горизонт, вешает на него свой пояс перед отходом ко сну.

О Богине Солнца, Сауле, ее сыновьях и дочерях и о небесных браках см.: *Biezais*. Die himmlische Gotterfamilie der alten Letten, pp. 183-538. Дочери Сауле аналогичны индоевропейским богиням рассвета.

О Лайме: *Biezais*. Die Hauptgottinnen der alten Letten (Uppsala, 1955), р. 119 sq. (ее отношение к удаче и неудаче), р. 139 sq. (ее отношения с Богом), р. 158 sq. (с Солнцем). Богиня судьбы, Лайма распоряжается рожденьями, браками, урожаями и здоровьем скота. Интерпретацию Биезаиса принял ряд специалистов по Прибалтике (ср. ее оценку в: *Alfred Gaters*. Deutsche Literaturzeitung, 78, 9, sept. 1957), но с ней не согласился эстонский ученый *Oskar Loorits*: Zum Problem der lettischen Schicksalgottinnen. — *Zeitschrift für slavische Philologie*, 26 (1957): 78-103. Центральный вопрос таков: в какой степени фольклорные дайны представляют аутентичное свидетельство древнего латышского язычества? По мнению Питериса Шмитса, расцвет жанра дайн приходится на период между XII и XVI вв. Биезаис же считает, что в дайнах сохранились гораздо более древние религиозные традиции; «расцвет» в XVI в. отражает лишь новую эпоху в народном поэтическом творчестве (Die Hauptgottinnen, pp. 31 sq., 48 sq.). Другие ученые также убеждены, что дайнам свойственно постоянное самообновление (ср.: *Antanas Maceina*. — *Commentationes Balticae*, 2, 1965). Но Оскар Лооритс полагает, что дайны — слишком позднее явление и не могут служить доказательством того, что Лайма была древним божеством индоевропейского происхождения; ее функция в качестве божества судьбы — вторична (р. 82); Лайма — «низшее» божество, ее роль ограничивалась, считает Лооритс, родовспоможением и благословением новорожденных (р. 93); одним словом, Лайма есть вторичная манифестация синкретического типа, весьма напоминающая фигуру Девы Марии в латышском религиозном фольклоре (р. 90 sq.).

Вспомним, тем не менее, что хронологический критерий неприменим, когда необходимо оценить не возраст *устной литературной традиции или верования, но их религиозное содержание*. Богини — покровительницы рожениц и новорожденных имеют архаическую структуру; см. *inter alia*: *Momolina Marconi*. Reflessi mediterranei nella piu antica religione laziale (Milano, 1939); *G. Rank*. Lappe Female Deities of the Madder-akka Group. — *Studia Septentrionalia*, 6 (Oslo, 1955), pp. 7-79. Трудно представить себе, чтобы по-

пулярные балтийские богини или полубогини — Лайма и др. — были сформированы по образу Девы Марии. Более вероятно другое: Мария заняла место древних языческих богинь, или же последние, после христианизации балтов, вобрали в себя некоторые элементы мифологии и культа Святой Девы.

О ликантропии с «положительной» целью, существование которой подтвердил старик-латыш в XVIII в., см. документы судебного разбирательства, опубликованные в: *Otto Hofler. Kultische Geheimbiinde der Germanen*, 1 (Frankfurt am Main, 1934), pp. 345-351, и резюме в нашем *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (P., 1978), pp. 103-104; ср. анализ нескольких аналогичных явлений (бенанданти Аквилеи, румынских стригоев и др.) — *ibid.*, pp. 99 sq., 105 sq.

Об архаичности прибалтийского фольклора см.: *Marija Gimbutas. The Ancient Religion of the Baits.* — *Lituanus*, 4 (1962): 97-108. Прояснились некоторые вопросы и по другим индоевропейским пережиткам; ср.: *Jaan Puhvel. Indo-European Structure of the Baltic Pantheon.* — *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley, 1974), pp. 75-85; *Marija Gitnbutas. The Lithuanian God Velnias* (*ibid.* pp. 87-92). См. также: *Robert L Fischer Jr. Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles* в: *Myth and Law among the Indo-Europeans*. Ed. *Jaan Puhvel* (Berkeley, 1970), pp. 147-158*⁷⁸.

§250. Читатель найдет ясное и сжатое изложение древней истории и происхождения славян в: *Marija Gimbutas. The Slavs* (L-NY., 1971); ср. также: *V. Pisani. Baltico, slavo, iranico.* — *Ricerche Slavistiche*, 15 (1967): 3-24*⁷⁹.

Греческие и латинские тексты о религии свел воедино *C.H. Meyer. Fontes historiae religionis slavicae* (B., 1931). В том же томе помещены исландские тексты и перевод *Knytlingasaga* на латынь, а также арабские документы в переводе на немецкий. Важнейшие источники перевел *A. Bruckner. Die Slawen.* — *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, vol. 3 (Tubingen, 1926), pp. 1-17. Источники, относящиеся к восточным славянам, опубликованы и подробно аннотированы в: *V.J. Mansikka. Die Religion der Ostslaven*, I (Helsinki, 1922).

Пока нет исчерпывающего исследования по религиозной истории славян. Общую характеристику см.: *L. Niederle. Manuel de l'antiquite slave*, vol. 2 (P., 1926), pp. 126-168*⁸⁰; *B.O. Unbegaun. La religion des anciens Slaves* (Mana, vol. 3, P., 1948), pp. 389-445 (богатая библиография); *Marija Gimbutas. The Slavs*, pp. 151-170.

О мифологии: *Aleksander Bruckner. La mitologia slava*, перев. с польского *Julia Dicksteinowna* (Bologna, 1923); *R. Jakobson. Slavic Mythology.* — *Funk and Wagnalls. Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (N.Y., 1950), vol. 2, pp. 1025-1028; *N. Reiter. Mythology der alten Slaven.* — *WdM*, 1, 6 (Stuttgart, 1964): 165-208 (с библиографией) *⁸¹.

О религии западных славян: *Th. Palm. Wendische Kultstätten* (Lund, 1937); *E. Wienecke. Untersuchungen zur Religion der Westslawen* (Leipzig, 1940); *R. Pettazzoni. L'onnisienza di Dio*, pp. 334-372 («Divinita policefale»).

О концепции божества у славян: *Bruno Merriggi. B concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi.* — *Ricerche Slavistiche*, 1 (1952): 148-176; ср. также:

Alois Schmaus. Zur altslawischen Religionsgeschichte. — *Saeculum*, 4 (1953): 206-230.

Весьма содержательное сравнительное исследование по этнологии и фольклору славян опубликовал *Evel Gasparini*. II *Matriacato Slavo: Antropologia dei Protoslavi* (Firenze, 1973), с обширной библиографией (pp. 710-746). Некоторые из выводов автора следует принимать с осторожностью, но ценность представленных им документальных свидетельств несомненна; ср. наши замечания. — *HR*, 14 (1974): 74-78. Работа *F. Haase*. *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen* (Breslau, 1939) не утратила своего значения. См. также: *Vladimir Propp** *Feste agrarie russe* (Ban, 1978) *⁸².

«Chronica Slavorum» Гельмольда (ок. 1108-1177) опубликована в *Monumenta Germaniae historica*, vol. 21 (Hannover, 1869) *^{8j}. Разделы по религии перепечатаны в: *V.J. Mansikka*. *Die Religion der Ostslaven*, 1; *Aleksander Bruckner*. *Mitologia Slava*, pp. 250-255; переведены на

Бога, хозяина грома», о котором пишет византийский историк Прокопий. Но тот далекий и безучастный небесный бог, о котором говорит Гельмольд, по самой своей структуре отличен от громовников. О значении свидетельства Прокопия см.: *R. Benedict*}'. *Prokopios Berichte Ueber die slawische Vorzeit*. — *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft* (1955), pp. 51-78.

О Волосе/Велесе см.: *Bruckner*. *Mitologia Slava*, pp. 119-140; *R. Jakobson*. *Slavic Mythology*, p. 1027; *idem*. *The Slavic God «Veles» and His Indo-European Cognates*. — *Studii Linguistici in Onore di Vittore Pisani* (Brescia, 1969), pp. 579-599; *Jaan Puhvel* *Indo-European Structure of the Baltic Pantheon*. — *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. *G.I. Larson* (Berkeley and Los Angeles, 1974), pp. 75-89, особ. pp. 88-89; *Marija Gimbutas*. *The Lithuanian God Veles*. — *ibid.*, pp. 87-92.

О Симаргле см.: *Jakobson*. *Op. cit.*, p. 1027. О Мокоши см.: *Bruckner*. *Op. cit.*, p. 141 sq. О Дажьбоге см.: *Bruckner*. *Op. cit.*, p. 96 sq.; *Jakobson*. *Op. cit.*, p. 1027 (обе работы снабжены богатой библиографией)*³³.

О Роде и *рожанице* см.: *Bruckner*. *Op. cit.*, p. 166 sq. Мать-сыра земля рассматривается в: *Gimbutas*. *The Slavs*, p. 169. Главный посвященный ей праздник, Купала (от *купаты*, «купать»)*⁸⁶, отмечался в день летнего солнцестояния и включал в себя ритуальное зажжение костров и общее купание. Из соломы делалось чучело, *купала*, одевалось в женское платье и помещалось под деревом, которое срубали, очищали от ветвей и вбивали в землю. У прибалтийских славян срубали и обрабатывали священное дерево (березу) и делали ему подношения одни женщины. Береза символизировала Космическое Древо, соединяющее Землю и Небо.

О балтийском пантеоне см. вышеупомянутые работы 77г. *Palm* и *E. Weinecke* и критические замечания в; *Pettazzoni*. *L'onniscienza di Dio*, p. 562 sq.

Германские источники и *Knytlingasaga* (написанная на древнеис-лапдеком в XIII в.) содержат важные сведения о святилищах и культе Рюгена. Деревянные, украшенные металлом идолы имели по три, четыре и больше голов. В Щецине был даже храм Триглава, трехголового «*Summus Deus*». У статуи

Свентовита в Арконе было четыре головы, у других идолов находили и больше; у Руевита на одной голове помещалось семь лиц.

О Свентовите: *Reiter*. *Mythology der alien Slaven*, pp. 195-196; *V. Machek*, *Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion*. — *Orbis Scriptus* (Miinchen, 1966), pp. 491-497.

немецкий А. Брюкнером: *Die Slawen*, pp. 4-7. О «Несторовой летописи» см.: *Bruckner*. *Mitologia Slava*, pp. 242-243*⁸⁴.

Из многочисленной литературы о Перуне достаточно упомянуть: *Bruckner*. *Mitologia Slava*, pp. 55-80 (сверхкритическая работа); *R. Jakobson*. *Slavic Mythology*, p. 1026; *Gasparini*. *Matriarcato Slavo*, pp. 537-542. Некоторые авторы видят в Перуне «верховного §251. О лесных духах (леших и т.п.): *Gasparini*. II *Matriarcato Slavo*, p. 494 sq. О домовом см.: *ibid.*, p. 503 sq. *⁸⁷.

Разные версии мифа о космогоническом нырянии приведены в: *Zalmoxis*, ch. II, pp. 76-131.

О богомилстве см. библиографию к §293.

О славянском «дуализме» см. библиографию в: *Zalmoxis*, pp. 95, nn. 34-36.

§252. Недавно были опубликованы обобщенные работы по концу античности. Вот некоторые из них: *S. Maцанно*. *The End of the Ancient World* (L., 1966; в книге проанализированы гипотезы, предложенные современными учеными); *Peter Brown*. *The World of the Late Antiquity* (L., 1971; лучшее на сегодняшний день, введение в данный предмет); *Hugh Trevor-Roper*. *The Rise of Christian Europe* (N.Y., 1965), особ. pp. 9-70. Книга Йоханнеса Гефкена: *Johannes Geffcken*. *Der Ausgang des griechisch-romischen Heidentums* (2^c ed. Heidelberg, 1929) остается непревзойденной. Из наиболее тщательных исследований укажем: *Ferdinand Lot*. *La fin du monde antique et le debut du Moyen Age* (P., 1951); *Michael Rostovtzeff*. *Social and Economic History of the Roman Empire* (2^e ed., I-II, Oxford, 1957); *Ernst Stein*. *Histoire du Bas Empire*, I-II (Bruxelles, 1949, 1959); *Lucien Musset*. *Les invasions: les vagues germaniques* (P., 1965; 2^e ed., 1969); *idem*. *Les invasions: le seconde assaut sur l'Europe chretienne: VII-Xi^c siecles* (1966)*⁸⁸. См. также статьи разных ученых в кн.: *A. Momigliano* (ed). *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (1963), особ. *Momigliano*. *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century*, pp. 79-99. Ср.: *Peter Brown*. *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978).

О реакции элиты языческого мира: *P. de Labriolle*. *La reaction paienne; etude sur la polemique anti-chretienne du I au VI siecle* (нов. изд. 1950); отметим работу: *Walter Emil Kaegi*. *Bysantium and the Decline of Rome* (Princeton, 1968), особ. pp. 59-145.

Новейшее и лучшее издание «О Граде Божиим» с комментариями: *Etudes Augustiniennes*, в пяти томах (P., 1959-1960).

«О Граде Божиим», создание и структура: *Peter Brown*. *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley-Los Angeles, 1967), pp. 299-329. См. также: *J. Claude Guy*. *Unite et la structure logique de la «Cite de Dieu» de saint Augustin*

(Р., 1961). Может показаться парадоксальным тот факт, что Августин обсуждал не религиозные явления своего времени (таинства, восточные религии, культ Митры и т.д.), а древнее язычество, которое, по выражению Питера Брауна, «существовало лишь в библиотеках». Однако в V в. представители языческой элиты были охвачены страстью к *litterata vetustas* [древним писаниям] — древнему преданию, сохраненному классическими авторами: {Brown. Op. cit., p. 305).

Об отношении ко времени как к циклическому процессу в греческой и римской историографии, в иудаизме и христианстве: G.W. *Triomph*. The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation (Berkeley-Los Angeles, 1979), особ. p. 185 sq.

§253. Из обширнейшей литературы о блаженном Августине назовем: #./ Marrou. S. Augustin et la fin de la culture antique (1938; T ed. 1949)*⁸⁹; Peter Brown. Augustin of Hippo. Обе книги хорошо оснащены библиографией. См. также: Etienne Gilson. Introduction a l'etude de saint Augustin (2^e ed. 1943); idem. La philosophie au Moyen Age (P., 1944), p. 125 sq.; P. Borgomme. L'Eglise de ce Temps dans la predication de saint Augustin (P., 1972); E. Lamirande. L'Eglise celeste selon saint Augustin (1963); Roy W. Battenhouse (ed.). A Companion to the Study of St. Augustin (Grand Rapids House, 1955).

§254. Об Отцах Церкви: J. Quasten. The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon (Utrecht, 1960); И.А. Wolfson. The Philosophy of the Church Fathers, I-II (Cambridge, Mass., 1956); J. Plegnieux. Saint Gregoire de Nazianze theologien (P., 1952); J. Danielou. Platonisme et theologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse (2^C ed. P., 1954); O. Chadwick. John Cassian, a Study in Primitive Monasticism (Cambridge, 1950); J. R. Palanque. Saint Ambroise et l'Empire Romain (P., 1933); P. Autin. Essai sur saint Jerome (P., 1951)*⁹⁰.

Об Оригене: Eugene de Faye. Origene, sa vie, son oeuvre, sa pensee, I-III (P., 1923-1928), отметим особо: Pierre Nautin. Origene. Sa vie et: son oeuvre (P., 1977). Автор подвергает скрупулезному анализу все доступные источники, чтобы уточнить биографию и реконструировать, хотя бы в общих чертах, мысль Оригена. Еще о биографии Оригена: Евсевий. «Церковная история» (по изд.: Nautin, pp. 19-98). См. также; Robert Grant. Eusebius as Church Historian (Oxford, 1980), pp. 77-83*⁹¹.

Нотэн справедливо отмечает, что «смерть Оригену не удалась. Если бы он скончался в темнице, прослав мучеником, то память о нем не подвергалась бы нападкам в последующих веках. Он всю жизнь хотел стать мучеником: вместе со своим отцом, во время гонения Септимия Севера, и в правление Максима Фракийского. Тогда же он написал «Увещание к мученику». При Декии Ориген подвергся пыткам, но так и не стяжал славы мученика в глазах потомков» (p. 441).

Полный текст трактата «О началах» содержится только в латинском переводе Rufinus; перевод на англ.: G.W. Butterworth (L.» 1936); перевод на фр.: Henri Crouzel, Manlio Simonetti. Traite des Principes. — Sources Chretiennes, 4 vols. (1978-80). Книга IV «О началах» вместе с «Увещанием к му-

ченику». «О молитве», прологом к комментарию на «Песнь песней» и «Гомилией XXVII о мучениках» переведены в: *Rowan A. Greer. Origen* (N.Y., 1979); см. также: *Commentaire sur saint Jean. — Sources Chretiennes*, 3 vols. (перев. и изд. *Cécile Blanc*, 1966-1975); *Contre Celse*, 5 vols., (перев. и изд. *Marcel Borret*, 1967-1976); *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu* (перев. и изд. *Marcel Girot*, 1970). *Les Homelies sur les Nombres* (перев. Л. *Mehat*, 1951); *Les Homelies sur Jeremie*. (перев. и изд. *P. Nautin*, P., 1976-1977).

О создании «Гскзаплы»: *Pierre Nautin. Origene*, pp. 333-361.

О богословии Оригена: // *de Lubac. Histoire et esprit. Intelligence de l'Ecriture d'apres Origene* (P., 1950); *H. Crouzel. Theologie de l'image de Dieu chez Origene* (P., 1956); *B. Brewery. Origen on the Doctrine of Grace* (L., 1960); *M. Harl. Origene et la fonction revelatrice du Verbe Incarne* (P., 1958).

Противники часто обвиняли Оригена в том, что в кн. «О началах» он поддерживает идею метемпсихоза. См. критический анализ: *Claude Tresmontant. La metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne* (P., 1961), pp. 395-518. П. Нотэн утверждает, что Ориген «всегда отвергал это обвинение. По его гипотезе, душа воплощается только один раз в каждом мире. Речь идет не о метемпсихозе, а об обычном воплощении души (op. cit., p. 126).

§255. Лучшее издание и перевод «Исповеди»: *A. Solignac, E. Tehord, G. Bouisson* (*Œuvres de saint Augustin*, vol., 13-14, 1961-62); *P. Courcelle. Les «Confessions» de saint Augustin dans la tradition litteraire. Antecedents et postcritique* (P., 1963).

О манихействе в римской Африке и блаженном Августине: *F. Decret. L'Afrique manicheenne (IV-V siecles). Etude historique et doctrinale*, 2 vols. (1978); idem. *Aspects du manicheisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (1970).

Фрагменты трактатов блаженного Августина против манихеев, в частности, *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (392 г.), *De Genesi contra Manichaeos* (388 г.), *De natura boni contra Manichaeos* (398-399 гг.), и комментарии к ним: *Claude Tresmontant. La metaphysique du Christianisme*, pp. 528-549.

О Донате и донатизме: *W.H.C. Frend. The Donatist Church* (Oxford, 1952); *G. Willis. Saint Augustin and the Donatist Controversy* (L., 1950).

О Пелагии и пелагианстве: *G. de Plinval. Pelage: ses ecrits, sa vie et sa reforme* (Lausanne, 1943); *J. Fergusson. Pelagius* (Cambridge, 1956); *S. Pres. Pelagio e Pelageanesimo* (1961). Ср. также: *P. Brown. Op. cit.*, pp. 340-375.

Цитаты и комментарии текстов Августина о происхождении души, первородном грехе и предопределении см.: *Claude Tresmontant. Op. cit.*, pp. 588-612.

О богословии Природы и Благодати у блаженного Августина: *A. Mandouze. Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grace* (P., 1968); *Jaroslav Pelikan. The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600* (Chicago, 1971), pp. 278-331.

§256. Об эволюции взглядов Августина на почитание мучеников: *Victor Saxer. Morts, martyres, reliques en Afrique chretienne aux premiers siecles* (P.,

1980), pp. 191-280.

О почитании святых и благоговении перед мощами в западной церкви см. фундаментальные труды: *H. Delahaye*. «Sanctus», essai sur le culte des saints dans l'antiquite (Bruxelles, 1927); *Les origines du culte des martyrs* (2^e ed., Bruxelles, 1933); *Les legendes hagiographiques* (4^e ed., Bruxelles, 1955). Работа: *Peter Brown*. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1980) представляет собой новый подход к проблеме и является шагом вперед по сравнению с предшествующей литературой.

О мартириях: *Andre Grabar*. *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chretien antique*, I-II (P., 1946) — эта работа и по сей день остается непревзойденной. Ср. также: *E. Baldwin Smith*. *The Dome. A Study in the History of Ideas* (Princeton, 1950)*⁹².

О торговле мощами в эпоху раннего средневековья: *Patrick J. Geary*. *The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular piety?* в кн.: *James Obelkevich* (ed.). *Religion and the People, 800-1700* (Chapel Hill, 1979), pp. 8-19.

О паломничестве: *B. Rotting*. *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Munster i. W., 1950).

Замечательная монография об истоках и эволюции легенд о св. Николас, самом, возможно, популярном святом: *Charles W. Jones*. *Saint Nicolas of Myra, Ban and Manhattan. Biography of a Legend* (Chicago, 1978).

§257. В качестве общего введения: *J. Danielou*. *Message evangelique et culture hellenistique* (P., 1961); *Jaroslav Pelikan*. *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974); *Hans-George Beck*. *Kirche u. theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Munchen, 1959); *D. Obolensky*. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1454* (L., 1971)*⁹³; *Francis Dvornik*. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass., 1958); *Olivier Clement*. *L'essor du christianisme oriental* (P., 1967).

Об истории и последствиях Халкидонского Собора: *R.V. Sellers*. *The Council of Chalcedon* (L., 1953); подробное изложение в сб.: *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Wurzburg, 1951-52 (составители: *Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht*).

О монофизитстве: *W.H.C. Frend*. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972).

О византийской литургии: *N.M.D.R. Boulet*. *Eucharistie ou la Messe dans ses varietes, son histoire et ses origines* (P., 1953); *Jean Hani*. *La divine liturgie. Aperçu sur la Messe* (P., 1981). О Романе Сладкопевце: *E. Wellesz*. *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford, 1949).

О символике византийской церкви: *H. Sedlmayr*. *Die Entstehung der Kathedrale* (Zurich, 1950); *Jean Hani*. *Le symbolisme du temple chretien* (2^e ed. P., 1978)*⁹⁴.

Об обожении (*theosis*)'. *Jules Cross*. *La divinisation du chretien d'après les Peres grecs: contribution historique a la doctrine de la grace* (P., 1938); / *Pelikan*. *The Spirit of Eastern Christendom*, pp. 10-36.

О Максиме Исповеднике: *Hans Urs von Balthasar*. Kosmische Liturgie (Freiburg, 1941); *Lars Thunberg*. Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor (Lund, 1965); *Irenee Hausherr*. Philantie: de la tendresse pour soi a la charite, selon saint Maxime le Confesseur (Rome, 1952)*^{ys}.

Лучший перевод трудов Псевдо-Дионисия Ареопагита: *Maurice de Gandillac* (Р., 1942)*⁹⁶. О влиянии на Западе Максима Исповедника (благодаря переводу на латынь трудов Дионисия): *Deno John Genakoplos*. Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, 330-1600 (Yale, 1976), pp. 133-145.

§258. Иконоборческое движение состояло из двух фаз: первая, с 726 по 787 гг., вторая — с 813 по 843. В 726 г. император Лев III издал эдикт против использования икон, а его сын, Константин V (745-775), продолжил политику отца. Константин запретил почитание святых и Богородицы и даже употребление слов «святые» и «Богородица» (*Theotokos*). «Человек, делающий изображение Христа, — утверждает он, — показывает, что он не проник в глубокий смысл догмата о неразделимом союзе двух природ во Христе»; цит. в: *Pelikan*. The Spirit of Eastern Christendom, p. 117.

На Соборе в Иерии иконопочитание было единогласно осуждено. Тем не менее, в 787 г. вдова Льва IV и патриарх Константинопольский созвали Второй Вселенский Собор в Никее. Иконоборчество было предано анафеме, но возобновилось при императоре Льве V в 815 г. Только в 843 г. Синод, созванный императрицей Феодорой, окончательно восстановил почитание икон.

Добавим, что иконоборцы уничтожали абсолютно все изображения, которые им удавалось найти, а Второй Собор в Никее (787) постановил изъять всю иконоборческую литературу. До нас не дошло ни одного иконоборческого текста.

О происхождении иконопочитания: *A. Grabar*. L'iconoclasme byzantine, dossier archeologique (Р., 1957), pp. 13-91; *E. Kitzinger*. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. — *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), pp. 83-159.

Сравнительное исследование: *Edwin Bevan*. Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity (L., 1940).

Об истории полемики: *N. Iorga*. Histoire de la vie byzantine: Empire et civilisation d'apres les sources (Bucarest, 1934), II, pp. 30 sq., 65 sq.; *E.I. Martin*. A History of the Iconoclastic Controversy (N.Y., без даты); *Stephen Gero*. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V (Louvain, 1977); *Paul J. Alexander*. The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire (Oxford, 1958); *Norman Baynes*. The Icons before Iconoclasm. — *Harvard Theological Review*, 44 (1955), pp. 93-106; idem. Idolatry and the Early Church. — *Byzantine Studies and Other Essays* (L., 1960), pp. 116-143; *Gerhart B. Ladner*. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy. — *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 1-34; *Milton Anastos*. The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclasts in 754 and 815. — *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 35-54. См.

также: *George Florovsky*. Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy. — *Church History*, 19 (1956), pp. 77-96; *Peter Brown*, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy. — *English Historical Review*, 88 (1973), pp. 1-34*⁹⁷.

Об эстетике икон и ее богословских предпосылках: *Gervase Mathew*. Byzantine Aesthetics (N.Y., 1963), особ. pp. 98-107; *E. Kissinger*. Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm. — *Berichte zum XL Internationalen Byzantinischen-Kongress* (München, 1958), pp. 1-56; *Cyril Mango*. The Art of the Byzantine Empire 312-1453 (Englewood Cliffs, 1972), pp. 21-148*⁹⁸.

Гипотеза об исламском влиянии подверглась пересмотру в работе: *G.E. von Griinebaum*. Byzantine iconoclasm and the influence of the Islamic environment. — *ЯЯ*, 2 (1962), pp. 1-10*.

§259. Об истории и культурах доисламской Аравии см. краткий и четкий раздел Ирфана Шахида (*Irfan Shahid*) в: *The Cambridge History of Islam*, I (1970), pp. 3-29. См. также: *H. Lammens*. Le berceau de l'islam (Rome, 1914); idem. L'Arabie occidentale avant l'Hégire (Beyrouth, 1928); *W. Coskel* Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber (Köln, 1953); *F. Gabrielli* (ed.). L'antica società beduina (Rome, 1959); *F. Altheim, R. Stiehl* Die Araber in der alten Welt, IV (B., 1964-1968); *M. Guidi* Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto (Firenze, 1951); *J. Ryckmans*. L'institution monarchique en Arabie meridionale avant l'islam (Louvain, 1951).

О религиях доисламской Аравии: *J. Wellhausen*. Reste arabischen Heidentums (3-e ed., B., 1961); *G. Ryckmans*. Les religions arabes pré-islamiques (2-e ed., Louvain, 1951); *A. Jamme*. Le pantheon sud-arabe pré-islamique d'après les sources épigraphiques. — *Le Museon*, 60, 1947, pp. 57-147; *J. Henninger*. La religion bedouine préislamique. — *L'antica società beduina*, pp. 115-140; *Maria Hoftier*. Die vorislamischen Religionen Arabiens. — *H. Gese, M. Hoftier, K. Rudolf*. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandaer (Stuttgart, 1970), pp. 233-402. Исследование надписей и памятников Южной Аравии см. в: *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes*: Académie des Inscriptions et des Belles Lettres (Louvain, 1977).

О вере в духов: *J. Henninger*. Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern. — *Festschrift für P. J. Schebesta* (Fribourg, 1963), pp. 279-316.

О трех богинях, ал-Лат, Манат и ал-Узза: *Hoftier*. Die vorislamischen Religionen, pp. 361 sq., 370 sq.; *J. Henninger*. Über Stemkunde u. Sternkult in Nord- und Zentralarabien. — *Zeit. f. Ethnologie*, 79, 1954, pp. 82-117, особ. p. 99 sq.

О структуре и доисламском культе Аллаха: *Shorter Encyclopaedia of Islam* (ed. *H.A.R. Gibb et J.H. Kramers*. Leiden, 1961), p. 33; *M. Hoftier*. Op. tit., pp. 357 sq.; idem. — *WdM*. I, p. 420 sq. *J. Chelhoud* написал два значительных исследования по религиозности арабов в до- и постисламский период: *Le sacrifice chez les Arabes* (P., 1955); *Les structures du sacré chez les Arabes* (1965).

О жертвоприношении первин: *Josef Henninger*. Les fêtes de printemps chez les Semites et la Pique israelite (P., 1975), pp. 37-50, с исчерпывающей

библиографией. См. *idem*: Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten. — *StudL. Giorgio Levi de la Vida* (Roma, 1956), pp. 721-805; *idem*. Menschenopfer bei den Araber. — *Anthropos*, 53 (1958), pp. 721-805. Общую теорию жертвоприношений у древних семитов, предложенную В. Робертсоном Смитом (*W. Robertson Smith*) и проиллюстрированную рассказом св. Нила об арабах доисламской эпохи, поставили под сомнение: *Karl Heussi*. Das Nilusproblem (Leipzig, 1921) и *J. Henninger*. Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? — *Anthropos*, 50, 1955, pp. 81-148.

О культе Луны в древней Аравии и в исламе: *Maxime Rodinson* в: *La Lune. Mythes et Rites*. — *Sources Orientales*. 5 (P., 1962), pp. 152-214 (богатая библиография).

О паломничестве в Мекку в доисламской древности и в эпоху ислама см.: *J. Gaudetioy-Demombynes*. Le Pelerinage a la Mecque. P., 1923; *Muhammad Hamidullah* в: *Les Pelerinages*. — *Sources Orientales*, 3, (1960), p. 87 sq.; *J. Henninger*. Pelerinages dans l'ancien Orient. — *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, t. VII, fasc. 38, col. 567-584. P., 1963.

О Каабе см. краткое изложение в: *M. Hefner*. Die vorislamischen Religionen, p. 360 sq. и статью *s.v.* в: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 192-198. См. также библиографию к §263.

Древ неаравийские культы, символы и мифологии представляют интерес, в основном, с точки зрения их последующей ревалоризации в народной набожности и мифотворчестве.

Источники сведений о жизни и деятельности Магомета — это прежде всего Коран и самые древние жизнеописания, составленные на основе устных преданий Ибн Исхаком (ум. 768): *Ibn-hhaq*. Shirah («Жизнь»), изд. в сокр. Ибн Хишамом (ум. 834); и аль-Вакиди (ум. 822): *Al-Waqidi*. Maghazi («Походы»). Перевод первого и наиболее важного из них сделал *Alfred Guillaume*: *The Life of Muhammad: a Translation of (Ibn) bhaq's Sfrat RasQl Allah* (L., 1955). Однако следует уточнить, что некоторые эпизоды биографии более похожи на легенды — например, караванные путешествия Магомета в Сирию, его встречи с монахами-христианами и др.

Из современных и наиболее удачных биографий Магомета особого упоминания заслуживают: *Tor Andrae*. Mohammed, the Man and his Faith (L., 1936, переизд. N.Y., 1960; автор убежден в наличии эсхатологического элемента в учении пророка); *Regis Blanchere*. Le probleme de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (1952; книга заполняет пробелы в наших знаниях); *W. Montgomery Watt*. Muhammad at Mecca (Oxford, 1953) и Muhammad at Medina (1956; детальное исследование социального и политического аспекта проповедничества Магомета и оценка его политического гения); *idem*. Muhammad: Prophet and Statesman (Oxford, 1961: сжатое изложение двух вышеупомянутых томов); *Maurice Gaudetioy-Demombynes*. Mahomet (P., 1957; ученый труд в духе позитивистской историографии конца XIX в.); *Maxima Rodinson*. Mahomet (1965; 2-е изд., испр. и доп. 1969); *idem*. The

Life of Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam, — *Diogenes*, nr. 20, 1957, pp. 28-51 (социологический подход). Двухтомник: *Muhammad Hamidullah. Le Prophete de l'Islam. I: Sa Vie. II: Son Oeuvre* (P., 1959), — непригоден, несмотря на богатую документацию.

Коран был многократно переведен на основные европейские языки. Мы использовали следующие издания: двухтомник: *Arthur J. Arberry. The Koran Interpreted* (L., 1955), перевод, с литературной точки зрения считающийся наиболее удачным, вопреки злоупотреблению архаизмами; двухтомник: *Richard Bell. The Qur'an* (Edinburgh) — дает наиболее близкую к тексту оригинала версию, что скорее затрудняет, чем облегчает чтение; двухтомник: *Regis Blachere. Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates* (P., 1947-1950); первый том был переиздан под названием *Introduction au Coran* (1959), а в 1957 г. вышла новая редакция перевода — *Le Coran* — с сокращенным количеством примечаний. Весь этот труд был с большим энтузиазмом принят большинством французских и зарубежных ориенталистов. Приводимые нами цитаты из Корана взяты из перевода *D. Masson* (*Bibliothèque de la Pleiade*, 1967), но мы сверили их с переводами *Blachere, Bell, Arberry* *¹⁰⁰.

Откровения, которые первые новообращенные заучивали наизусть, были зафиксированы в письменном виде еще при жизни Магомета. Но объединение сур в одной Книге было произведено по повелению третьего халифа, Османа, зятя Пророка (644-655). Суры расположены не в хронологическом порядке; самые длинные приведены в начале, а самые короткие — в конце.

О разработке текста Корана см.: *D. Jeffery. Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Leiden, 1937); *R. Blachere. Introduction au Coran*, passim; *John Burton. The Collection of the Quran* (Cambridge Univ. Press, 1977); *John Wansbrough. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford University Press, 1977).

О первых экстатических опытах Магомета см. анализ текстов, приведенных в: *Tor Andrae, Mohammed*, p. 34 sq; *Watts. Muhammad at Mecca*, p. 39 sq.; *Arthur Jeffery. Islam. Muhammad and his Religion* (N.Y., 1958), pp. 15-21.

Ангел Джибрил не упоминается в сурах, составленных до мединского периода. Возможно, Магомет вначале полагал, что он видел самого Бога; ср.: *Watts*, p. 42. Экстатический опыт Магомета отличался от опыта визионеров (*kahin*). Но в ожидании откровения Магомет накрывался плащом с головой точно так же, как и *кахины*; ср.: Коран, 73:1 74:1. Т.е. речь идет о ритуальном поведении, типичном для многих типов восточного и средиземноморского пророчества.

О ханифах: *Tor Andrae. Les Origines de l'Islam et le Christianisme* (перев. с нем., P., 1955), pp. 39-65; *N.A. Faris, H.W. Glidden. The Development of the meaning of the Koranic Hanif*. — *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19, 1930, pp. 1-13; *Watt. Muhammad at Mecca*, pp. 28 sq., 96, 162-64.

§260. О монотеистических тенденциях у арабов: *J. Wellhausen. Reste arabischen Heidentums*, p. 215 sq.

О различных этапах монотеизма Магомета: *C. Brockelmann. Allah und die*

Gotzen, der Ursprung des islamischen Monoteismus. — *ARW*, 21, 1922, p.99 sq.; *W. Montgomery Watt*. Muhammad at Mecca, p. 63 sq.

О повелении Магомету обнародовать его откровения см. суры с комментариями в: *Watt*. Muhammad at Mecca, p. 48 sq.

О христианстве в Аравии и возможных влияниях его на Магомета: *Richard Bell* The Origin of Islam in its Christian Environment (L., 1926); *Tor Andrae*. Les Origines de l'Islam et le Christianisme, pp. 15-38, 105-112, 201-211; *Joseph Henninger*. Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (Schoneck, 1951); *J. Ryckmann*. Le Christianisme en Arable du Sud preislamique. — *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma, 1964).

Об эсхатологии Магомета: *Paul Casanova*. Mohammed et la Fin du Monde. Etude critique sur l'Islam primitif (P., 1911-1921; богатая документация полезна, но позиция автора не была принята); *Tor Andrae*. Mohammed, особ. p. 53 sq. О концепции смерти, «жизни после жизни» и воскресении см: *Thomas O'Sliaghnessy*. Muhammad's Thoughts on Death: A Thematic Study of the Qur'anic Data (Leiden, 1969); *Ragnar Eklund*. Life between Death and Resurrection according to Islam (Diss., Upsala, 1941); *M. Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, p. 443 sq.; *Afford T. Welch*. Death and Dying in the Qur'an. — *Frank E. Reynolds et Earle H. Waugh* (ed.). Religious Encounters with Death (University Park et L., 1977), pp. 183-199.

Об упразднении стихов о трех богинях ср.: *Watt*. Muhammad at Mecca, p. 103 sq. В дальнейшем это упразднение породило особую доктрину догматического богословия; см. некоторые тексты в: *Jeffery*. Islam, pp. 66-68.

§261. О мифо-ритуальном сценарии вознесения Посланника (^Апостола) на небо за «Священной Книгой» см.: *Widengren*. The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (Uppsala, 1950); idem. Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension (Upsala, 1955).

О мирадже (термине, означавшем вначале «лестницу», позже — «вознесение», и в частности, вознесение Магомета) см. s.v. в : *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 381-84; *G. Widengren*. Muhammad, The Apostle of God, p. 76 sq.; *Alexander Altrnan*. Studies in Religious Philosophy and Mysticism (Ithaca-N.Y., 1969), pp. 41-72 («The Ladder of Ascension»).

О мусульманской эсхатологии и возможном влиянии ее на Данте: *Miguel Asin Palacios*. La escatologia musulmana e la Divina Commedia (2-e ed. Madrid, 1941); *E. Cerulli*. II «Libra della Scala» e la questione della fonte arabo-spagnole della Divina Commedia (*Studi e Testi*, 150, Citta del Vaticano, 1949); idem. Nuove ricerche sul «Libro della Scala» e la conoscenza del I^o Islam in Occidente. — *Studi e Testi*, 271 (Citta del Vaticano, 1972).

Алессандро Баузани пополнил список выявленных в Коране Гео Виденгренем иранских элементов; см.: *Allessandro Bausani*. Persia religiosa (Milano, 1959), p. 136 sq. Напомним о наиболее важных: в Коране два ангела-колдуна, Харут и Марут (Коран 2:102), происходят от двух маздеитских Амеша Спента, Аурватат и Амеретат (гипотезу, выдвинутую Лагардом (*Lagarde*), поддержал Ж. Дюмезиль (*G. Dumeziii Naissances d'Archanges*, P., 1945, p. 158 sq.);

аргумент в пользу воскресения во плоти (29:19-20) вновь появляется в текстах на пехлеви (например, в «Затспрам», гл. XXXIV); образ падающих звезд, выпущенных против штурмующих небо демонов (Коран 15-17-18; 37:79; и т.д.), имеет параллели в «Меног-и-Храт» (гл. XLIX); выражение «помазание Бога» (2: 138) напоминает отрывок из «Денкарта»: «Создатель Ормазд раскрасил Время в разные цвета», и т.д. Эти иранские элементы распространились через гностические учения и синкретические мифы иудаизма, позднего христианства и манихейства (*ibid.*, p. 144).

§§262-263. О преследовании правоверных в Мекке: *Watt. Muhammad at Mecca*, p. 117 sq.; о причинах отъезда группы мусульман в Абиссинию: *ibid.*, p. 115 sq.

О связях Пророка с мединскими иудеями: *Gaudefroy-Demombynes. Op. cit.*, pp. 119 sq., 152 sq.; *Watt Muhammad at Medina*, p. 192 sq. (с библиографией); *idem. Muhammad, Prophet and Statesman*, p. 166 sq. Об иудейских влияниях: *A.J. Wensinck. Mohamed en de Joden te Medina* (Leiden, 1928; сокращенный перевод *G.H. Bousquet* и *G.W. Bousquet-Mirandolle* под названием: *L'influence Juive sur les origines du culte musulman*. — *Revue Africaine*, 98, 1954, pp.85-112); *Tor Andrae. Les origines de l'Islam*, p. 100 sq.; *Abraham I. Katsh. Judaism in Islam* (N.Y., 1954)*¹⁰¹.

О деятельности Пророка в Медине: *Gaudefroy-Demombynes. Op. cit.*, pp 110-226; *Watt. Muhammad at Medina*, *passim*; *Shorter Encycl. of Islam*, s.v.: *al-Madina*, pp. 291-298.

Об умме: *Shorter Encycl. of Islam*, s.v. pp. 603-604; *Marshall Hodgson. The Venture of Islam*, I, pp. 172-193; *FM. Denny. The Meaning of, Ummah in the Qur'an*. — *HR*, 15, 1975, pp. 34-70. Заметим, что, несмотря на свою религиозную структуру, умма сохранила некоторые племенные обычаи.

Об Аврааме [Ибрахиме] в Коране см.: *Shorter Encycl.*, s.v. *Ibrahim*, pp. 254-255 (библиография); *Yonakim Moubarac. Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (P., 1975).

Кааба была древнейшим культовым центром; Магомет утверждал, что ее построил Авраам со своим сыном Исмаилом; см. *Shorter Encycl.*, s.v., pp. 181-189 (богатая библиография). Символика Центра Мира, наличествующая в любом архаическом церемониальном центре, позднее развивалась по иудейской модели Иерусалима; ср.: *A.J. Wensinck. The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916; переизд. N.Y., 1978), pp. 11-20. 48 sq., 52 sq. Кааба была создана за 2000 лет до сотворения мира; Адам был сотворен недалеко от Мекки; субстанция тела Магомета была собрана в «пуп земли», находящийся в Мекке, и т.д. (p. 18 sq). Символика Каабы много раз перетолковывалась мусульманскими богословами и мистиками: см., *inter alia*, *Henry Corbin. La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*. — *Eranos-Jahrbuch*, 34, 1965, pp. 79-166.

§264. Довольно долго Магомет проявлял симпатию к христианам: «Ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые

говорили: "Мы — христиане!" Это потому, что среди них есть иереи и монахи и что они не превозносятся. А когда они слышат то, что низведено посланнику, то ты видишь, как глаза их переполняются слезами от истины, которую они узнали. Они говорят: "Господь наш! Мы уверовали, запиши же нас с исповедниками!"» (5: 82-83). Лишь после завоевания Мекки, столкнувшись с сопротивлением сирийских христиан, Магомет изменил к ним свое отношение; ср. 9:29-35 («Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марйам (...)» и т.д. (9:31).

О связях между верой христиан (главным образом, несторианством и некоторыми иудео-христианскими гностическими сектами) и богословием Магомета см: *Tor Andrae. Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, особ. p. 105 sq., *D. Masson. Le Coran et la revelation judeo-chretienne. Etudes comparees* (P., 1958) и библиографию к §260.

Показательно, что некоторые гностические учения, и прежде всего идея, что Иисус не был распят и не познал смерти, учения, которые вследствие полемик и преследований Великой церкви едва просуществовали до VII в., вновь обрели актуальность благодаря Магомету и расцвету ислама. С другой стороны, возможно, что некоторым христианским общинам, не придерживавшимся ортодоксального учения о ^иСв. Троице, абсолютный монотеизм, проповедуемый Магометом, показался привлекательным, и они в числе первых приняли ислам.

Существует обширная литература о богословии Корана. Для начала рекомендуем статьи об Аллахе: *D.B. Macdonald. — Shorter Encyclopaedia of Islam*; и *Louis Gardet. — Encyclopedic de l'Islam*, нов. изд., 1956). См. также: *A.J. Wensinck. The Muslim Creed* (Cambridge, 1932); *A.S. Triton. Muslim Theology* (L., 1947); *L Gardet-M.M. Anawati. Introduction a la Theology musulmane* (P., 1948); *Gaudefroy-Demombynes. Mahomet*, pp. 30-66, 85-116; *FM Pareja. Islamologia*. pp. 347-391, 445-492 (с библиографией).

Об эволюции легенды о Магомете и почитании Пророка как сверхчеловеческого существа: *Pareja. Op. cit.*, pp. 533-554 (p. 554, библиография).

Аналитический обзор некоторых толкований ислама западными востоковедами — в частности, / *. Goldziher, Ch. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Lois Massignon* — см.: *Jean-Jacques Waardenbourg. L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris-La Haye), с хорошей библиографией, pp. 331-351.

§265. История четырех первых веков после хиджры подробно (с переводом основных источников) представлена десятитомником: *Leone Caetani. Annali dell'Islam* (Milan-Rome, 1905-1926), но к некоторым его интерпретациям следует подходить с осторожностью.

Marshall G.S. Hodgson представил всеобщую историю ислама в своем посмертно изданном трехтомнике: *The Venture of Islam. Conscience and History of a World Civilization* (Chicago, 1974); vol. I: *The Classical Age of Islam*; II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*; III: *The Gunpowder Empire and the Modern Times*. К проблематике данной главы относится лишь первый том;

см. особ. pp. 146-280.

Энциклопедический труд: *F.M. Raghu*, в соавторстве с *A. Bausani* и *L. Hertling*. *Islamologia* (Rome, 1951), — содержит много глав о религиозных институтах халифата (pp.73 sq., 392 sq.).

Об истории первых халифов и династии Омейядов см.: *Cambridge History of Islam*, vol. I (1970), разделы общего характера: *Laura Veccia Vaglieri* и *D. Sourdel*, pp. 57-139, и библиографию на стр. 739-740; см. также: *F. Gabriell* Muhammad and the Conquests of Islam (L., 1968); *H.Lammens*. *Etudes sur le siecle des Omayyades* (Beyrouth, 1930); *A.A. Vasiliev*. *Byzance et les Arabes*, МП (Bruxelles, 1935-68); *B. Spuler*. *The Muslim World, A Historical Survey*. I: *The Age of the Califhs* (Leiden, 1960; перев. с нем.).

О династии Аббасидов см., среди проч.: *М.Л. Shaban*. *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1978).

О связях между Муавией и Али: *М.Л. Petersen*. *AIT and Mua'awia in early Arabic tradition* (Copenhagen, 1964).

О шиизме и исмаилизме см. гл. XXXV и библиографию к §§273-274*¹⁰².

§266. О всемирной истории средних веков, включая Ближний Восток и Азию, см. труд под редакцией *Edouard Perroy*. *Le Moyen Age, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale* (P., 1955; изд. пятое, перепеч. и доп., 1967). Живое и оригинальное представление западной истории и культуры дано в кн.: *Friedrich Heer*. *The Medieval World: Europe 1100-1350* (L., 1962; немецкий оригинал, *Mittelalter*, был издан в 1961). См. также: *R. Morghen*. *Medioevo cristiano* (2-е изд., Bari, 1958).

О переходе от античности к средневековью: *Hugh Trevor-Roper*. *The Rise of Christian Europe* (L.-N.Y., 1965); *William Carroll Park*. *Origins of the Medieval World* (Stanford, 1958); *H. I. Marrou*. *Decadence romaine ou antiquite tardive? III-VI siecle* (P., 1977) и коллективный сборник *D passacio de l'antichita al medioevo in Occidente* (Spoleto, 1962)¹⁰³.

Критическую библиографию к кн.: *Henri Pirenne*. *Mahomet et Charlemagne* (1937) см. в: *Bark*. *Op. cit.*, pp. 114-124.

О христианстве в каролингскую эпоху см.: *K.F. Morrison*. *The two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Princeton, 1964); *E. Patzelt*. *Die Karolingische Renaissance* (Graz, 1965).

О папе Григории VII и его церковной реформе: *A. Fliche*. *La reforme gregorienne, I-III* (P., 1924-1937). Год спустя после своего избрания, в 1074 г., Григорий VII издает указ о запрете в служении священников, получивших сан посредством симонии, женатых или сожительствующих с женщинами. В 1075 г. он опубликовал сборник из 27 предложений, «*Dictatus Papae*», в котором провозглашал независимость папства и церкви от светских властей, стремясь «утвердить папскую теократию» (*Jaques Le Goff*: *Histoire des Religions*, vol. II, 1972, p. 813). Протицируем наиболее смелые предложения: «I. Римская церковь учреждена одним Господом. II. Один лишь римский понтифик может по праву называться вселенским. XII. Ему позволено низлагать императоров. XIX. Он никем не может быть судим» (*ibid.*, p. 814). Высшее духовенство, принцы и, в особенности, император Генрих IV с недовольст-

вом приняли «Dictatus Papae». Но в 1076 г. Григорий VII «отлучил императора от церкви, низложил его и освободил подданных от присяги. Император реабилитировал себя посредством покаяния в Каноссе (1077 г.), которое обезоружило папу» (ibid.). Каносса — «это начало секуляризации и ослабления униженной империи, это и демонстрация принципиальной невозможности воплощения в жизнь папской теократии» (У. Chelini, цит. в: *Le Golf*, p. 814).

См. также: R. Folz. *L'idée d'Empire en Occident du V-e au XIV-e siècle* (P., 1953); M.D. Chenu. *La théologie au douzième siècle* (P., 1957).

Об апокалиптических темах в средние века см.: Norman Cohn. *The Pursuit of Millenium* (изд. испр. и доп., Oxford, 1970), p. 29 sq.; Bernard McGinn. *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages* (N.Y., 1979). Об «Императоре последних времен» см.: Marjorie Reeves. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969), p. 293 sq.

George Duby представил подборку текстов об ужасах и чудесах тысячного года и дал им блестящий анализ: *L'An Mil* (P., 1980).

§267. О священной королевской власти у древних германцев см. библиографию к §177, т. II, стр. 403-404. О пережитке этой концепции после обращения в христианство см.: Marc Block *Les rois thaumaturges* (Strasbourg, 1922)*¹⁰⁴; William A. Chanecy. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity* (Berkeley-Los Angeles, 1970). Ср. также: Gale R. Owen. *Rites and Religions of the Anglo-Saxons* (L., 1981).

О рыцарстве и феодализме: S. Painter. *French Chivalry* (Baltimore, 1940); Carl Stephenson. *Medieval Feudalism* (Cornell Univ. Press, 1942; прекрасное предисловие; см. особ. p. 40 sq.); Gustave Cohen. *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age* (P., 1949). Церемония посвящения в рыцари подробно проанализирована в кн.: Philippe du Pity de Clinchamps. *La chevalerie* (P., 1961), p. 37 sq.*¹⁰⁵

§268. Из новой богатой библиографии о Крестовых походах особо отметим: Rene Grousset. *L'Epopée des Croisades* (P., 1939); Steven Runciman. *History of the Crusades, I-III* (Cambridge, 1951-1954); Adolf Waas. *Geschichte der Kreuzziige, I-II* (Freiburg, 1956); Paul Alphandery et Alphonse Dupront. *La chrétienté et l'idée de Croisade, I-II* (P., 1958-59); K. Setton. *A History of the Crusades, I-II* (Philadelphia, 1958, 1962); J.A. Brundage. *The Crusades* (Milwaukee, 1962). См. также работы, собранные в: *L'idée de Croisade. — X Congresso Intern. di Scienze storiche*, Roma 1955, Relazioni III, Florence, 1955; особ.: P. Lemerle. *Byzance et la Croisade*, а также: Л. Cohen. *L'Islam et la Croisade*.

Подборка арабских источников в итальянском переводе: Francesco Gabrielli. *Stoici Arabi delle Crociate* (Torino, 1957; существует и английский перевод: *Arab Historians of the Crusades*. Berkeley-Los Angeles, 1969).

Об эсхатологических элементах, связанных с тысячным годом, см.: A. Dupront. *Croisades et eschatologie* — в: E. Castelli (ed.). *Umanesimo e esoterismo* (Padoue, 1960), pp. 175-198; Norman Cohn. *The Pursuit of the Millenium* (изд. испр. и доп., Oxford, 1970), pp. 61 sq., 98 sq.

См. также: F. Cardin. *Le Crociate fra il mito e la storia* (Roma, 1971).

§269. О первых монашеских орденах, основанных в конце XI в.: J.B.

Mahn. L'ordre cistercien (2-e ed., P., 1951); /. *Leclercq*. Saint Bernard et l'esprit cistercien (P., 1966)*¹⁰⁶.

О трех классах в средневековом западном обществе: *J. Le Goff*. Pour un autre Moyen Age. Travail et culture en Occident: 18 essais (P., 1977), pp. 80-90; *G. Duby*. Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme (P., 1978)*¹⁰⁷.

О символизме соборов: *Hans Sedlmayr*. Die Entstehung der Kathedrale (Zurich, 1950); *Otto von Simpson*. The Gothic Cathedral (N.Y., 1956); *Marie-Madeline Davy*. Initiation a la symbolique romane (P., 1964); *Aurelia Stappert*. L'Ange roman, dans la pensée et dans l'art (P., 1975), особ. pp. 149 sq., 440 sq. (богатые библиография и иконография); *Erwin Panofsky*. Gothic Architecture and Scholasticism (N.Y., 1976)¹⁰⁸.

Об Алиеноре Аквитанской и ее влиянии: *F. Heer*. The Medieval World, p. 157 sq.; ср. также: *A. Kelly*. Eleanor of Aquitaine and the Four Kings (Cambridge, Mass., 1952)¹⁰⁹.

О куртуазной литературе: *A. Jeanroy*. La poesie lyrique des troubadours (Toulouse-P., 1934); *R.R. Bezzola*. Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200 (P., 1944); *P. Zumthor*. Histoire littéraire de la France médiévale, VI-XIV-e siècle (P., 1954); *J. Lafite-Houssat*. Troubadours et Cours d'Amour (P., 1960; прекрасный общий обзор; содержит перевод «постановлений» Дамского Суда, pp. 49-63); *Moshe Lazar*. Amour courtois et «Fin Amors» dans la littérature du XII-e siècle (P., 1964)¹¹⁰.

§270. О религиозной оценке принципа женственности, см. тексты, цит. в: *Elaine Pagels*. The Gnostic Gospels (N. Y., 1979), p. 57 sq. Перевод трактата «Гром, Совершенный Ум.» см. в: *George W. MacRae*. The Nag Hammadi Library {*James M. Robinson* (ed.), New-York—San Francisco. 1977), pp. 271-277. Ср.: *ibid.*, pp. 461-470, другой важный трактат, Trimorphic Protennoia, в переводе Джона Тернера.

Проблема влияния испано-арабской лирической поэзии на испанскую и провансальскую поэзию породила богатую критическую литературу. См.: *Menendez Pidal*. Poesfa arabe y poesia europea (Madrid, 1950); *Emilio Garcia Gomez*. Poemas arabigo-andaluces (нов. изд., Madrid, 1940); *idem*. La lirica hispano-arabe y la aparicion de la lirica romance. — *Al Andalus*, 21, 1956, p. 310 sq.; *Claudia Sanchez Albornoz*. El Islam de Espania y el Occidente. — *UOccidente e l'Islam, Atti della XHa settimana di studio di Spoleto*, 2-8 April 1964 (Spoleto, 1965, I), pp. 149-308, особ. p. 177 sq.; *S.M. Stern*. Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medioevo? *Ibid.* IL 631-665.

О тайном языке *Fedeli d'Amore* см.: *R. Ricolfi*. Studii su i «Fedeli d'Amore», vol. I (Milan, 1933); ср.: *Eliade*. Initiations, rites, societies secretes (=Naissances mystiques, P., 1959), p. 267 sq.

Из богатой критической литературы о романах Артурова цикла отметим: *Roger S. Loomis* (ed.) Arthurian Literature in the Middle Ages (Oxford, 1959); *idem*. The development of Arthurian Romance (L., 1963); *Jean Marx*. La Legend arturienne et le Graal (P., 1952); *idem*. Nouvelles recherches sur la legende arturi-

enne (P., 1965); R.W. Barber. Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England (L., 1961). См. также коллективный труд: Lumicre du Graal. — *Cahiers du Sud*, 1951, особ., статью: J. Vandrues. Le Graal dans le cycle breton, p. 73 sq.) и труды международного коллоквиума. — *Les Romans du Graal aux XII-e et XIII-e siecles* (P., 1956; C.N.R.S.).

Об элементах инициации в романах Артурова цикла см.: *Eliade*. Initiations, rites, societies secretes, p. 264 sq.; ср. также: *Antoinette Fiers-Monnier*. Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im XII. Jahrhundert. — *Studiorum Romanorum*, vol. V Berne 1951.

О восточных элементах в «Парцифале»: *Hermann Goetz*. Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival. — *Archiv für Kulturgeschichte*, II, pp. 1-42. Ср. также ученый и богатый идеями труд: *Helen Adolf*. Visio Pacis: Holy City and Grail (Pennsylvania State University Press, 1960; прекрасная фактография, pp. 179-207).

О влиянии герметизма на «Парцифала» Вольфрама фон Эшенбаха, см.: *H. and R. Kahane*. The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival (Urbana, 1965), эта же версия принята в: *H. Cozblin*. En Islam iranien, II (1971), pp. 143-54. Показательна этимология трех загадочных персонажей: Киот — это, вероятно, просвещенный граф Гийом де Тюдель, Флегетанис, по-видимому, восходит к каббалистическому трактату «Falakath Thani», «второе Небо», название которого интерпретируют как имя некоего философа (Я. Kolb, цит. в кн.: *Goetz*, p. 2 sq.); Тревицент, по мнению *Henry* и *Renee Kahane*, происходит от

Trible Escient (тройная мудрость), т.е. Гермес Трисмегист (ср: *The Krater and the Grail*, p. 59 sq.)- См. также: *Paulette Duval*. La Pensée alchimique et le conte du Graal (P., 1979).

О связи между рыцарством и мифо-ритуальным сценарием Грааля, см.: *J. Frappier*. Le Graal et la Chevalerie. — *Romania*, 75, 1954, pp. 165-210.

Об аналогиях с Ираном: *Sir Jahangir C. Cozajee*. The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogues. — *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, Bombay 1939, pp. 37-126; The Round Table of King Kai Khusraun, *ibid.*, pp. 127-194; *H. Corbin*. En Islam iranien, vol. II, pp. 155-188.

§271. К трем трактатам Иоахима Флорского, указанным в прим. 70, надо добавить Tractatus super Quatuor Evangelia, изд. *Ernesto Buonaiuti* (Rome, 1930) и Liber Figurarum, изд. *L. Tondelli* (II libro delle Figure dell'Abate Gioachino da Fiore, 2-е ed., Turin, 1954); об этом труде см. также: *Marjorie Reeves*, *Beatrice Hirsch-Reich*. The Figurae of Joachim of Fiore (Oxford, 1972). Псевдо-иоахимитские писания собраны в: *Marjorie Reeves*. The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism (Oxford, 1969), pp. 512-518, 541-542. Перевод избранных трудов с комментариями см. в: *B. McGinn*. Apocalyptic Spirituality (N.Y., 1979), pp. 97-148, 289-297.

Об Иоахиме Флорском см. прежде всего: Я. *Grundmann*. Studien über Joachim von Floris (Leipzig, 1927); *idem*. Neue Forschungen über Joachim von Floris (Freiburg i.B., 1950); *idem*. Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza. — *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16, 1960,

pp. 437-546); *E. Buonaiuti*. Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio (Rome, 1931); *A. Grocco*. Gioacchino da Fiore (Napoli, 1960); *Marjorie Reeves*. The Influence of Prophecy; *H. Mottu*. La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore (Neuchâtel et P., 1977); *Bernard McGinn*. Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (N.Y., 1979), pp. 126-41, 313-318. *McGinn* дал прекрасный критический обзор последних исследований об Иоахиме и иоахимитстве: *Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical approach*. — *Medieval Studien*, XXXVII, 1975, pp. 252-286.

О монастыре в Корацио; *F. Russo*. Gioacchino da Fiore e le fondazioni florenti in Calabria (Napoli, 1958).

О библейских истоках символизма Иоахима: *B. McGinn*. Symbolism in the thought of Joachim of Fiore. — *Prophecy and Millerianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves* (L., 1980), pp. 143-164.

§272. Сначала укажем несколько трудов общего характера: *H.A.R. Gibb*. Mohammedanism: An Historical Survey (Oxford, 1949; 2-е ed. 1961); *Fazlur Rahman*. Islam (Chicago, 1966; 2-е ed. 1979); *Toufic Fahd*. Islam et les sectes islamiques. — *Histoire des Religions* (под редакцией *Henry-Charles Puech*). vol. III (P., pp. 3-177); *A. Bausani*. L'Islam (Milano, 1980). См. также библиографию, приведенную выше, §§264-265.

Незаменимо по богатству документации общее введение в историю ислама, оно же — справочное издание: *Henry Laoust*. Les schismes dans l'islam (Payot, 1965).

Gustave E. von Grilnebaum дал описание средневековой исламской культуры и духовности в: *Medieval Islam* (Chicago, 1946; 2-е ed., испр. и доп., 1953). См. также коллективный труд: *Islam and Cultural Change in the Middle Age* (Wiesbaden, 1975) и статьи: *H. Hourani*, *S.M. Stern*, *S.A. El-Ali*, *N. Elisseff*. — *The Islamic City* (ed. *A.H. Hourani*, *S.M. Stern*), Oxford, 1970.

Ясное изложение суннитского калама см. в: *Henry Corbin*. Histoire de la philosophie islamique (P., 1964), pp. 125-178; *L. Gardet* и *MM. Anavati*. Introduction à la théologie musulmane (P., 1948); *A.N. Nader*. Le système philosophique des Mo'tazilites (Beyrouth, 1956); *A.J. Arberry*. Revelation and Reason in Islam (L., 1957); *HA. Wolfson*. The Philosophy of the Kalam (Harvard, 1976; фундаментальный труд). См. также: *F. Rahman*. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (L., 1958); *S.H. Nasr*. An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines (Cambridge, Mass., 1964); *Daniel Gimaret*. Théories de l'acte humain en théologie musulmane (Louvain, 1980).

Об аль-Ашари и ашаритстве: *W.C. Klein*. The Elucidation of Islam's Foundation (New Haven, 1940; англ. перев. *Kitab al-Ibana d'al-Ash'an*); *W.W. Watt*. Free Will and Predestination in Early Islam (L., 1948).

§273. Об истории шиизма: *Henri Laoust*. Les schismes dans l'Islam, pp. 25 sq., 98 sq., 181 sq. Исчерпывающая информация о шиитских духовных практиках и философии впервые была представлена Анри Корбеном в исследованиях, опубликованных в *Eranos-Jahrbücher* и в нескольких книгах. Хороший обзор можно найти в его *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 41-150 (с библиографией его статей до 1964 г., p. 350). См. также: Тегге

celeste et corps de resurrection; de Г Iran mazdeen a l'Iran shi'it (P., 1961; содержит перевод одиннадцати авторов) и En Islam iranien, I-II (P., 1971-1972), s.v. shf'isme, shi'ites.

§274. Об исмаилизме: W. Ivanow. Studies in Early Persian Ismaelism (Bombay, 1955); H. Corbin. Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaelienne.— *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955; idem, Trilogie ismaelienne (перевод с комментариями трех трактатов), p. 1961; idem. Histoire de la philosophie islamique, pp. 110-148, 351 (библиография).

В самом древнем из сохранившихся исмаилитских трудов можно увидеть реминисценции апокрифа «Евангелие детства», некоторые темы мистической науки о числах (гностического происхождения), пятерицы, играющие определенную роль в космологии и выдающие манихейское влияние (ср. семь битв Салмана с Врагом и т.д.); ср.: Corbin. Histoire, p. 111.

По мифу о Махди см.: Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 310-313; Ibn Khaldun. The Muqaddimah, An Introduction to History, vol. I-III, перев. Franz Rosenthal (N.Y., 1958), pp. 156-200 (см. также pp. 186 sq., мнения суфиев о Махди).

О реформированном исмаилитстве: G.S. Hodgson. The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'ilis against the Islamic world (La Haye, 1955).

О «Горном старце»: C.E. Nowell The Old Man of the Mountain. — *Speculum*, vol. 22, 1947, pp. 497 sq.; idem. The Sources of Syrian Assassins. — *ibid.*, vol. 27, 1952, pp. 875 sq.; W. Fleischhauer. The Old Man of the Mountain; The Growth of a Legend. — *Symposium*, 9, 1955, p. 79 sq. Об истории, рассказанной Марко Поло, см.: Leonardo Olschki Marco Polo's Asia (Berkley-Los Angeles, 1960), pp. 362-381.

§275. О суфизме существует огромная литература на основных европейских языках. Назовем некоторые важные труды: Reynold A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, 1921; переизд. 1967); A.J. Arberry. Sufism; An Account of the Mystics of Islam (L., 1950); Marjan Mole. Les mystiques musulmans (P., 1965; отличное введение); G.C. Anawati и Louis Gardet. Mystique musulmane. Aspects et tendances, experiences et techniques (P., 1961; много текстов в переводе и с комментариями); Fritz Meier. Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel, 1943; утверждает, что ученики проходили инициацию); Seyyed H. Nasr. Sufi Essais (L., 1972); Anne-Mane Schimmel. Mystical dimensions of Islam (Chapel Hill, 1975; один из лучших трудов о суфизме, снабженный библиографией)*¹¹².

Об истории исследований суфизма на Западе: A.J. Arberry. An Introduction to the History of Sufism (L., 1942). Из антологий переводных текстов упомянем: Margaret Smith. Reading from the Mystic of Islam (L., 1950); idem. The Sufi Path of Love (L., 1954); Martino Mario Moreno. Antologia della Mistica Arabo-Persiana (Bari, 1951).

Анализ языка суфиев см.: Louis Massignon. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (P., 1922; нов. изд. 1968); Paul Nwyia. Exegese coranique et langage mystique (Beyrouth, 1970).

О первых мистиках: *L. Masignon*. *Salman Pac et premices spirituelles de l'Islam iranien*. — *Societe des Etudes Iraniennes*, 7, 1934); *Margaret Smith*. *Rabi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam* (Cambridge, 1928).

О связи между шиизмом и суфизмом: *H. Corbin*. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 262 sq.; *S.H. Nasri*. *Sufi Essais*, pp. 97-103; *John B. Taylor*. *Ja'far al Sadiq, Spiritual Forebear of the Sufis*. — *Islamic Culture*, vol. 40, n 2, p. 97 sq., *Nasr*. *Sufi Essais*, p. 104 sq.

Приведем отрывок из аль-Кушайри о фундаментальных различиях между Законом и божественной Реальностью, к которой стремились суфии: «Шариат заботится о соблюдении ритуалов и совершении благочестивых поступков, тогда как Реальность (*haqiqat*) занята внутренним созерцанием божественного Могущества. Ритуал, не осененный духом Реальности, ничего не значит, и дух Реальности, не подчиняющийся структуре Закона, неполон. Закон существует для того, чтобы управлять людьми, тогда как Реальность дает нам возможность узнать Божьи помыслы. Закон существует для служения Богу, тогда как Реальность существует для созерцания Его. Закон существует для того, чтобы повиноваться предписанному Им, тогда как Реальность — это понимание Его заповедей: Закон — внешний, Реальность — внутренняя» (*Risalat*, перев. *Eva de Vitray-Meyerovitch* в: *Rumi et le soufisme*, P., 1977, p. 80).

§276. О Зу-н-Нуне: *Margaret Smith*, *Readings from the Mystics of Islam*, nr. 20; *A.M. Schimmel*. *Mystical Dimensions*, p. 42 sq.

О Вистами: *M. Mole*, *Les mystiques musulmans*, p. 53 sq.; *A.M. Schimmel* p. 47 sq.; ср. ссылки в прим. 32-34.

О Джунейде: *A.H. Abdel Kader*. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (L., 1962); *Zaehner*. *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 135-161; *M. Mole*. *Op. cit.*, p. 61 sq.; *Schimmel*. *Op. cit.*, p. 57 sq.

О Тирмизи: *Schimmel*. *Op. cit.*, pp. 56-57 и библиография, приведенная в прим. 35-36; *H. Corbin*. *Op. cit.*, pp. 273-275.

По суфийскому учению о *qittb*: *M. Mole*. *Op. cit.*, p. 79 sq.

§277. Об аль-Халладже достаточно напомнить труды Луи Мас-синьона, особ.: *Louis Massignon*. *La Passion d'al-Hussayn-ibn-Mansur al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, execute a Bagdad le 26 mars 922*, 2 vol. (P., 1922; нов. изд., испр. и доп., 4 vols., p. 1975. Труды Массиньона, посвященные аль-Халладжу, перечислены в библиографии, vol. IV, pp. 101-108).

Жизнь и мученичество аль-Халладжа замечательно представлены Массиньоном в первом томе его «*Passion*». О произведениях аль-Халладжа (каталог, составленный через 60 лет после его смерти, насчитывал 46 названий), см. *ibid.*, vol. III, p. 286 sq. Массиньон уточняет, что более 350 цитат из произведений аль-Халладжа вошли в классический репертуар мусульманской мистики в течение IV/IX в.; ср. *ibid.*, p. 294. О «Диване» (сборнике экстатических молитв и поэм), см. *ibid.*, p. 296 sq. Ср. перевод, pp. 300-334 и перевод *Riwayat*, pp. 344-352. См. также новый перевод «Дивана» Массиньоном. — *Documents Spirituels*, vol. 10, P., 1955).

О *maldmātiya* см.: *Alessandro Bausani*. *Note sul «Passo sacro» nell' Islam*. —

SMSR, 29, 1958, pp. 93-107; *M. Mole*. Op. cit., p. 72 sq. и библиография, составленная *A.M. Scfammel*: op. cit., p. 86, n. 59.

О «юродивых Христа ради», сходных с *malamatiya*: *V. Roseau*. Saint Simeon Salos, ermite palestinien et prototype des «Fous-pour-le Christ». — *Proche-Orient Chretien*, t. 28, 1978, pp. 209-219; idem. Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ? — *Irenikotu* t. 53, 1980, pp. 341-351, 501-512).

§278. О Шибли и Нифари: *A.M. Scimmel* Op. cit., pp. 77-82, прим. 46 (библиография).

О теории и практике классического суфизма: *G.C. Anawati et Gardet*. *Mystique musulmane*, p. 41 sq., 77 sq.; *AM. Schimmel*, p. 89 sq. (с библиографией).

Об аль-Газали: *Miguel Asin y Palacios*. *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, I-IV (Madrid-Granada, 1934-1941); *W. Montgomery Watt*. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Gazzali* (Edinburgh, 1936) и библиография, составленная Шиммелем, — p. 92, п. 66.

О переводах произведений аль-Газали см. библиографию в: *Schimmel*, pp.95-96, прим. 67, 71, 72. Укажем среди них те, что непосредственно связаны с предметом нашего интереса: *W.H. Temple Gairdner*. *Al-Ghazzali's The Niche for Lights* (L., 1915); *W.M. Watt*. *The Faith and Practice of Al-Ghazzali* (L., 1952; перевод трактата «Освобождающий от ошибок»; *G.H. Bousquet*. *Ih'ya'oulum al-din' ou Vivification des Sciences de la Foi* (P., 1955; содержит резюме сорока глав).

§279. Лучшим сводным трудом является: *Henry Corbin*. *Histoire de la philosophie islamique* (P., 1964). См. *ibid.*, p. 348 sq. (элементы библиографии).

Об аль-Кинди ср.: *Corbin*. Op.cit., pp. 217-222, 355 (библиография).

Об аль-Фараби: *Corbin*. *Histoire*, p. 222 sq.; *DM. Dunlop*. *The Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman of al-Farabi* (текст и перевод — Cambridge, 1961); *Muhsin Mahdi* (перев.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glencoe, Illinois, 1962). Об учении о пророчестве у аль-Фараби см.: *F. Rahman*. *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy* (L., 1958), pp. 11-29*¹¹³.

Об Авиценне: *AM. Goichon*. *La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina* (P., 1937); *Louis Gardet* *La pensee religieuse d'Avicenne* (P., 1951); *F. Rahman*. *Avicenna's Psychology* (L., 1952/; *SM. Afrtan*. *Avicenna, His Life and Works* (L., 1958); *Henry Corbin*. *Avicenne et le recit visionnaire. Etude sur le cycle des recits avicenniens* (P.-Teheran, 1954; 2-e ed. P., 1979); *KS. Nasr*. *Three muslim Sages* (Harvard, 1963), pp. 9-51.

Укажем несколько недавних переводов: *Livre des Directives et Remarques* (перев. *AM. Goichon*, P., 1952); *La Metaphysique du Shifa* (перев. *AM. Anawati*, Quebec, 1952); *Le Livre de Science*, 2 vol. (перев. *M. Aghena*, *H. Masse*, P., 1955): ср. библиографро, составленную Кор-беном, pp. 357-58.

О мусульманской философии и теософии в Испании см. общий очерк в: *Corbin*. *Histoire*, pp. 305-342, 361-63 (библиография)

Об Ибн Массара; *Miguel Asin Palacios*. *Ibn Massara y su escuela; origins de la filosofia hispano-musulmana* (2-e ed., Madrid, 1946).

Об Ибн Хазме: A.R. Nykl. A Book containing the Risala known as «The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers» (P., 1932); idem. Hispano-Arabic poetry and its relations with the Old Provencal Troubadours (Baltimore, 1946).

Об Авемпаче: M. Asin Palacios. Avempace. El regimen del solitario (Madrid-Granada, 1946).

Об Ибн Туфайле: Leon Gauthier. Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres (P., 1909); idem. Hayy ibn Ya'qdhān, roman philosophique d'Ibn Thofail (текст и перевод, 2-е ed., P., 1936)*¹¹⁵.

§280. Укажем некоторые недавние переводы Аверроэса: L. Gauthier. Traite decisif (Fagf al-maqal) sur l'accord de la religion et la philosophic (3-е ed., Alger, 1948); S. Van der Bergh. Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), 2 vol. (Oxford, 1954); G.F. Houran. On the Harmony of Religion and Philosophy (L., 1954).

Существует обширная критическая литература, из которой отметим: L. Gauthier. Ibn Rochd (Averroes). P., 1948; M. Horten. Die Metaphysik des Averroes (Halle, 1912); см. также главы обобщающего характера в: Etienne Gilson, H. Corbin et Julius R. Weinberg. Histoires de la philosophie medievale.

О произведениях Ибн Араби, доступных в переводах, см.: R.W.J. Austin. Ibn al'Arabi: The Bezels of Wisdom (N.Y., 1980), p. 12. Отметим также: Tims Burckardt. La Sagesse des Prophetes (P., 1956), частичный перевод «Жемчужного ожерелья», и Austin. The Bezels of Wisdom, полный перевод с подробными комментариями. Автобиографические сочинения Ибн Араби переведены в: Austin. Sufis of Andalusia (L., 1971).

Основная критическая библиография представлена в: Austin. The Bezels, p. 13. Особого упоминания заслуживают: fcutsu. Comparative Study of Key Philosophical Concepts in Sufism and Taosism (Part I, Tokyo, 1966), Henry Corbin. L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi (P., 1958), S.A.Q. Husaini. The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi (Lahore, 1970).

§281. Корбен издал два первых тома Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi (Istanbul-Leipzig, 1945; Teheran-P., 1952). Ему же принадлежит наиболее глубокая экзегеза философии Сухраварди; см. особо: En Islam iranien, t. II; Sohrawardi et des Platoniciens de Perse (P., 1971); Histoire de la philosophie islamique, pp. 285-304; L'Archange empourpre. Quinze traites et recits mystiques traduits du persan et de l'arabe (P. 1976).

Трудно определенно сказать, в какой мере Сухраварди знал, из устных или письменных источников, маздеитскую традицию. (Кроме исследований Корбена, назовем A. Bausani. Persia Religiosa, p. 181 sq.

и J. Duchesne-Guillemin. La Religion de l'Iran Ancien, p. 363 sq.)- Во всяком случае, Сухраварди ссылается как на персидскую традицию, так и на неоплатоновскую теософию. Напомним, что при Сасанидах (226-635) маздеизм становится официальной религией Империи, несмотря на то, что зурванизм (§213) не утратил своих приверженцев. Великий жрец Картер, которому удалось добиться смертного приговора Мани (§231) был создателем маздеитской ортодоксии. При Сасанидах же имперская мифология и идеология испытала

новый подъем (ср.: *G. Widengren. Les religions de l'Iran*, p. 343).

В религиозном и политическом плане единственным важным событием, предшествовавшим мусульманскому завоеванию, было восстание Маздака, поддержанное царем Кавадом (488-531). Маздак утверждал, что социальное неравенство является причиной зла и страданий; поэтому он предлагал разделить поровну материальные блага и женщин. Но светская и религиозная аристократия сумела переубедить царя Кавада, и в 528/29 г. он устроил резню сторонников Маздака. Знаменательно, что именно смута, вызванная восстанием Маздака, «повлекла за собой окончательный пересмотр Авесты и победу государственной зороастрийской религии» (*Widengren*, p.343). Через некоторое время (в 635 г.) Персия была завоевана мусульманами. Но маздеизм, изолированный на юге страны, в IX в. испытал подлинный расцвет (в это время публиковались главные труды, написанные на пехлеви, «Бундахишн», «Денкарт» и т.д. — *Duchesne-Guillemin*, p. 356 sq.). Однако надежда сбросить иго халифов и восстановить зороастрийское государство была разрушена тюркскими династиями, газне-видской и сельджукидской, ярыми противниками религиозной традиции и политической автономии иранского народа.

Именно в этом, к сожалению, малоисследованном, идеологическом контексте, следует рассматривать тоску по древней Персии Сухраварди и многих других иранских мистиков и поэтов.

§282. Текст «Месневи» переведен и издан на английском языке: *Reynold A. Nicholson*, 8 томов (L., 1925-1940); см. список выборочных переводов в: *A.M. Schimmel. Mystical Dimensions of Islam*, p. 310, n. 24. Отрывки из «*Diwan-e Shams-e Tabriz*» Р.А. Николсон перевел на английский язык (1898; переизд., Cambridge 1961), а Э. Де Витрэ-Мейерович — на французский (под названием *Odes mystiques*. P., 1973); ссылки на другие переводы на европейские языки ср. в: *A.M. Schimmel*, p. 310, п. 25).

О Руми: *A. M. Schimmel. The triumphal Sun. A Study of Mewlana Rumias Life and Work*. L.-The Hague, 1978; *idem. Mystical dimensions*, pp. 309-328; *E. de Viiray-Meyerovitch. Rumi et le soufisme* (1877); *idem. Mystique et poesie en Islam: Djalalud-Din Rumi et les derviches toumeurs* (P., 2-e ed.,1973); *R.A. Nicholson. Rumi, Poet and Mystic* (L., 1950); ср. также библиографию, составленную *E. de Vitray-Meyerovitch.*— Rumi p. 188, и *A.M. Schimmel. Mystical Dimensions*, p. 311, n.25, 26; 316, nn-28-3Г¹⁶.

О духовной музыке и танцах; *Marjan Mole. La Danse extatique en Islam* в: *Les Danses Sacrees.* — *Sources Orientates*, vol. 4, p. 1963, pp. 145-280. О танцах дервишей: *Fritz Meier. Der Derwisch Tanz: Versuch eines Ueberblicks.* — *Asiatischen Studien*, 8, 1954, pp. 107-136. О танце маулави: *Hellmul Ritter. Der Reigen der tanzenden Dervische.* — *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, I, 1933, pp. 28-42.

§283. О зикре: *Louis Gardet. La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane.*— *Revue Thomiste*, 1952, pp. 642-679; 1953, pp. 197-216; *idem. Mystique musulmane*, pp. 187-258; *Eliade. Le Yoga*, pp. 218-220; 396-97 (библиография).

О происхождении алхимии см. II том настоящего издания, библиографию

к §211; ср. также: *Forgerons et alchimistes* (2-е ed., испр. и доп., 1977), p. 173 sq.

Об истории арабской алхимии ср. библиографию в *Forgerons*, p. 175 sq. См. особо: *Paul Kraus*. *Jabir ibn Hayyan, contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam*, I-II (Le Caire, 1942-1943); *H. Corbin*. *Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan, Alchimie et Archetypes*. — *Eranos-Jahrbuch*, 18, Zurich, 1950, pp. 47-114. Ср. также перевод *Stephane Ruspolti* небольшого трактата Ибн Араби. *Alchimie du bonheur parfait* (P., 1981).

§284. О Иоханане бен Заккае и последствиях разрушения Храма см. библиографию к §224 (т. II, стр. 455).

История евреев с конца античности до средних веков (в назидательной манере) изложена в: *Salo W. Baron*. *A Social and Religious History of the Jews*, vols. 3-4 (N.Y., нов. изд. 1950-58).

О Синедрионе см.: *Hugo Mantel*. *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge, Mass., 1961).

Книга: *George Foot Moore*. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, vols. 1-2 (Cambridge, Mass., 1927, с многочисленными переизданиями) до сих пор не утратила своей ценности. (Следует, тем не менее, учесть замечания Портера, приведенные и проанализированные Якобом Ньюзнером: *Jacob Neusner*. *Judaism*, pp. 5-14).

О Мишне мы располагаем теперь ясной и живой книгой Якоба Ньюзнера, представляющей собой синтез материалов его многочисленных прежних публикаций: *Jacob Neusner*. *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago, 1981). Приведем самые важные для понимания Мишны работы: *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leiden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Purities*, vols. 1-22 (Leiden, 1973-77); *The Modern Study of the Mishnah* (Leiden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, vols. 1-6 (Leiden, 1978-79); *Form-Analysis*

and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishna (Minneapolis, 1980).

Основную библиографию можно найти в: *Neusner*. *Judaism*, pp. 381-4G3*¹¹⁷.

§285. Из переводов Вавилонского Талмуда читателю можно посоветовать обратиться к новому изданию версии *M.L. Rodkinson* (N.Y., 1896-1910, 10 vols.), переем, и испр. *I.M. Weiss* (Boston, 1918). Перс-вод, выполненный несколькими учеными под руководством /. *Epstein* и *J.H. Hertz*, вышел в 35 томах в Лондоне (1935 sq.)- Упомянем также несколько антологий: *A. Cohen*. *Everyman's Talmud* (L., 1932, перепеч. 1949); *C. Montefiore and C.G. Loewe*. *Rabbinic Anthology, Selected and Arranged with Comments and Introduction* (L., 1938, перепеч. N.Y., 1960); *G. Goldin*. *The Living Talmud* (Chicago-London, 1958)*¹¹⁸.

Из богатой критической литературы выделим: *Solomon Schechter*. *Aspects of Rabbinic Theology* (N. Y., 1909, перепеч. 1961 с предисловием *Louis Finkelstein*); *G.F. Moore*. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. 1, p.

173 sq; *David Goodblatt*. The Babylonian Talmud. — *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (B., 1972), vol. 1, pp. 257-336; *J. Neusner*, ed. Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times (N.Y., 1974) и ср.: *David Goodblatt*. Bibliography on Rabbinic Judaism, *ibid.*, pp. 383-402; *Joseph Heinemann*. Prayer in Talmud: Forms and Patterns, персв. *Richard Sarason* (B., 1977); *Gerd A. Wewers*. Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum (B.-N.Y., 1975); / *J. Neusner*. The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some New Approaches. — ЯЯ (1977): 216-36.

О караимах: *L Nemo*y. Karaite Anthology (New Haven, 1952); *D. Sidersky*. Le Caraïsme et ses doctrines.— *RHR* 114 (1936): 197-221; *Z Cahn*. The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakah and the Origin of the Karaites (Philadelphia, 1937); *A. Paul*. Recherches sur l'origine du Qaraïsme (P., 1970).

О связях с сектами Кумрана: *N. Wieder*. The Judaean Scrolls and the Karaites (L., 1962).

§286. О средневековой еврейской философии: *G. Vajda*. Introduction a la pensee juive du Moyen Age (P., 1947); *Isaac Husik* A History of Medieval Jewish Philosophy (N.Y., 1916; перепеч. 1958); *Julius Gutt-mann*. Die Philosophie des Judentums (Munchen, 1933; перев. на англ.: *Philosophies of Judaism*. N.Y., 1964). Блестящее и оригинальное общее изложение сделал Андре Нееп: *Andre Neher*. Philosophie Juive medievale в: *Histoire de la Philosophie*. — *Encyclopedie de la Pleiade*, vol. 1 (P., 1969), pp. 1006-47.

Аннотированную подборку текстов Филона опубликовали: *Nahum Glatzer*. The Essential Philo (1971) и *David Winston*. Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections (N.Y., 1981). Полное собрание сочинений в настоящее время переводят *R. Arnaldez*, *J. Pouilloux*, *Mondesert* (P., 1961 и ел., 36 томов вышли до 1980 г.). Лучшая работа о Филоне: *V. Nikiprowetzky*. Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie (Leiden, 1977)*¹¹⁹.

О прямом и косвенном влиянии Филона на средневековую христианскую мысль: *HA. Wolfson*. Philo, vols. 1-2 (Cambridge, Mass., 1847); о состоянии вопроса ср.: *ibid.*, vol. 2, p. 158 sq.

Первым еврейским философом был Исаак Исфаэли (ок. 855-955), который жил и умер в Египте. Его труды представляют собой компиляцию различных источников, но в переводе на латынь ими пользовались христианские схоласты в XIII в. Отдельные фрагменты переведены и прокомментированы в: *A. Altmann*, *S. Stern*. Isaac Israeli (L., 1959)*¹²⁰.

Полный перевод труда Саадии выполнен С. Розенблаттом: *S. Rosenblatt*. The Book of Beliefs and Opinions (New Haven, 1948). См. также: *M. Ventura*. La Philosophie de Saadia Gaon (P., 1934); *HA. Wolfson*. Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas. — *Saadia Anniversary volume*, N.Y., 1943), p. 197 sq.

Об Ибн Габироле см. прежде всего: *S. Munk*. Melanges, pp. 151-306; / *Gutt-mann*. Die Philosophie des Judentums, pp. 102-19; *Isaac Husik*. A History of Medieval Jewish Philosophy (N.Y., 1916), pp. 59-80; *Julius R. Weinburg*. A

Short History of Medieval Philosophy (Princeton, 1964), pp. 146-49.

Трактат Бахья ибн Пакуды «Introduction aux devoirs des coeurs» был переведен А. Chouraqui (Р., 1950). Есть перевод и на английский язык: Edwin Collins. The Duties of the Heart (L., 1909).

Перевод и аннотация книги Иегуды Галеви: Hartwig Hirschfeld. Book of Kuzari (N.Y., 1946). См. также: Isaac Husik. Three Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi, перев. с иврита Hans Lewy, A. Altmann, I. Heinemann (N.Y., 1965, подборка с комментариями).

§287, Прекрасную подборку текстов Маймонида сделал Исадор Тверский: hadore Twersky. A Maimonides Reader: Edited with an Introduction and Notes (N.Y., 1972). Она содержит большие отрывки из трактата *Mishneh Torah* (pp. 35-227), важные отрывки из «Наставника колеблющихся» (pp. 231-358) и несколько небольших работ и писем, которые трудно найти в переводе (pp. 361-482). См. также: Arthur Cohen. Teachings of Maimonides. Prolegomena by Marvin Fox (N.Y., 1968). Из переводов *Moreh Nevukhim* мы использовали новейший: Shlomo Pines. The Guide for the Perplexed (Chicago, 1963). Переводы *Mishneh Torah* указаны в Maimonides Reader, p. 484, и в: David Hartmann. Maimonides: Torah and Philosophic Quest (Philadelphia, 1976), pp. 269-72. Работы Shlomo Pines (pp. 484-90) и David Hartmann (pp. 272-88) снабжены богатой библиографией*¹²¹.

Среди самых исчерпывающих работ следует упомянуть Salo W. Baron. A Social and Religious History of the Jews, vol. 8 (N.Y., 1958), pp. 55-138; Joseph Sarachek. Faith and Reason: Conflict over the Rationalism of Maimonides (N.Y., 1970). См. также: Daniel Y. Silver. Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240 (Leiden, 1965); Harry A. Wolfson. Maimonides on the Unity and Incorporeality of God. — *Jewish Quarterly Review* 56 (1965): 112-36; Alexander Altmann. Essence and Existence in Maimonides. — *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), pp. 35-64; Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides. — *Essays in Jewish Intellectual History* (Hannover and L., 1981), pp. 35-64; Maimonides's «Four Perfections». — *ibid.*, pp. 65-76; Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy? — *ibid.*, pp. 77-96.

Работа Дэвида Хартманна ценна прежде всего тем, что она содержит множество текстов, иллюстрирующих преемственность между *Mishneh Torah* и *Moreh Nevukhim*; см. его Maimonides: Torah and Philosophic Quest, p. 102 sq. Противоположные взгляды высказали: Isaac Husik. A History of Medieval Jewish Philosophy (перепеч. 1958), p. 5 и Leo Strauss. Persecution and the Art of Writing (Chicago, 1952), pp. 38-95: The Literary Character of the «Guide for the Perplexed»; *idem*. Notes on Maimonides' Book of Knowledge. — *Studies... Presented to Gershom Scholem* (Jerusalem, 1967), pp. 269-85.

§288. Уникальной и обязательной для изучения истории еврейского мистицизма от его возникновения до хасидизма является работа Гершома Шолема: Gershom Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism (N.Y., 1946); мы пользовались ее четвертым изданием, пересмотренным и дополненным новой библиографией. См. также перевод на фр.: Les grands courants de la mystique

juive (P., 1950)*¹²². Упомянем и другие работы того же автора: *Les origines de la Kabbale* (P., 1966; на нем. яз.: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. В., 1962); *On the Kabbalah and Its Symbolism* (N.Y., 1964; на нем. яз.: *Zurich*, 1960); *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (N.Y., 1971, сборник статей, опубликованных с 1937 по 1970 гг.).

Краткое, общего характера введение в предмет, с переводом нескольких важных текстов, опубликовал *Guy Casaril*: *Rabbi Simeon bar Yochai' et la Kabbale*. — *Maitres Spirituels* (P., 1961). Книга Поля Вийо: *Paul Vuilliaud*. *La Kabbale Juive: Histoire et Doctrine: Essai Critiques*, 2 vols., подверглась суровой критике со стороны Шолема. Полезной, особенно из-за сведений о христианах-каббалистах по-стренессанской эпохи, остается работа: *A.E. Waite*. *The Holy Kabbalah: A Study of the Secret Traditions of Israel* (L., 1929). Об эзотерике в иудаизме и о каббале см.: *G. Vajda*. *Recherches recentes sur resoterismjuif* (1947-53). — *RHR* 147 (1955): 62-92; *idem*. *Recherches recentes...* (1954-1962). — *RHR* 164 (1963): 39-86, 191-212; *RHR* 165 (1964): 49-78; *idem*. *L'amour de Dieu dans la theologie juive du Moyen Age* (P., 1957); *idem*. *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensee juive du Moyen Age* (Paris-La Haye, 1962); *C. Sirat*. *Les theories des visions sur-naturelles dans la pensee juive du Moyen Age* (Leiden, 1969).

О Меркаве см.: *Scholem*. *Major Trends*, pp. 40-79; *idem*. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (N.Y., 1960), *passim*; *idem*. *Les Origines de la Kabbale*, pp. 27-33, 118-122, 128-138, 153-160, etc. См. также: *Ithamar Gruenwald*. *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leiden, 1979).

О *Shi'ur Qoma* см. также: *Alexander Altmann*. *Moses NarbonTs «Epistle on Shi'ur Qoma»*. — *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), pp. 180-209.

О «Сефер Йецира» см.: *Scholem*. *Major Trends*, pp. 84 sq., 126 sq., 367 sq.; *idem*. *Les Origines de la Kabbale*, p. 31 sq. Самый последний перевод сделал *Guy Casaril* pp. 41-48. См. также: *G. Vajda*. *Le Commentaire de Saadia sur le Sephcr Yetsira*. — *Revue des Etudes Juives* 56 (1945): 64-86.

О хасидах в Германии: *Scholem*. *Major Trends*, pp. 80-118. О мифологии Голема и ее истоках ср.: *Scholem*. *The Idea of the Golem*. — *On the Kabbalah audits Symbolism*, pp. 158-204.

§289. О реактуализации некоторых мифологических тем в каббале: *G. Scholem*. *Kabbalah and Myth*. — *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 87-117.

«Бахир» перевел на немецкий язык и прокомментировал Шолем: *Das Buch Bahir* (Leipzig, 1923); см. также: *Major Trends*, pp. 74 sq., 229 sq.; *Origines de la Kabbale*, pp. 78-107, 164-94, 211 sq.

О *devekuth* см.: *G. Scholem*. *Devekut, or Communion with God*. — *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 203-26 (статья 1950 г.)

Об Аврааме Абулафии: *Scholem*. *Major Trends*, pp. 119-55 (а также библиографические примечания, стр. 398 и далее). Ср.: *Guy Casaril*, p. 66 sq. Почти полный перевод «Зогара» сделали *Sperling and Maurice Simon*. *The Zohar*, 5 vols. (L., 1931-34, переизд. 1955); см. также: *David Chanan Matt*. *Zohar: The*

Book of Enlightenment, перевод и предисловие (N.Y., 1983). См. прежде всего: *G. Scholem. Die Geheimnisse Sonar* (B., 1935) и *Zohar: The Book of Splendor* (отрывки и комментарий). Лучшим изложением по-прежнему остается *Major Trends*, pp. 156-243 (и критические замечания, pp. 385-407). См. также: *Ariel Bension. The Zohar in Moslem and Christian Spain* (L., 1932); F. Secret. *Le Zohar chez les kabbalistes Chretiens de la Renaissance* (Paris-La Haye, 1958).

Об истории концепции *Shekhinah* см.: *G. Scholem. Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekhinah*. — *Eranos-Jahrbuch* 21 (Zurich, 1952): 45-107. О трансмиграциях душ: *Scholem. Major Trends*, p. 241 sq.; idem. *The Messianic Idea in Kabbalism*. — *The Messianic Idea in Judaism** pp. 37-48, p. 46 sq.; idem.

Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jiidischen Mystic. — *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955): 55-118.

§290. Превосходное представление о духовной жизни в Цфате XVI в. дает рабби Цви Вербловски: *R.J. Zwi Werblowsky. Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962, перепеч. 1977), pp. 38-83. См. *ibid.*, pp. 84-168 (библиография по Иосефу Каро); pp. 169-286 (анализ мистического опыта и теологии Каро).

Об Исааке Лурии и его школе см.: *Scholem. Major Trends*, pp. 244-86, 407-15.

На вопрос одного из учеников, почему он не выражает свои идеи в форме книги, Лурия ответил: «Это невозможно, потому что все на свете взаимосвязано. Я открываю рот, желая говорить, и чувствую, как будто море разбивает волнорез и обрушивается на берег. Как же мне выразить то, что обрела моя душа? И как мне написать об этом в книге?» — цит. по: *Scholem. Major Trends*, p. 254.

Исаак Лурия называл себя единственным после Нахманида каббалистом, который получил тайное учение прямо от пророка Илии.

Распространением своих идей он обязан почти исключительно Из-раэлю Саругу, который пропагандировал их среди каббалистов Италии. Но и Саруг познакомился с идеями Лурии только по работам Витала. Некоторые положения доктрины учителя он реинтерпретировал радикально и придал ей квази-философскую базу, нечто вроде платонизма, — в конечном итоге, именно это обеспечило Лурии успех: *Scholem, ibid.*, pp. 257-58

§291. О Саббатае Цви и его учении: *Scholem. Major Trends*, pp. 286-324; idem. *Redemption through Sin*. — *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 78-141 (эта статья впервые появилась на иврите в 1937 г.); idem. *The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey*. — *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 142-66; особ. см. его *magnum opus*, переведенный с иврита Цви Вербловским: *Scholem. Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah* (Princeton, 1973; это доработанная и расширенная версия оригинала, опубликованного в Тель-Авиве в 1957 г.). См. также: *Yosef Hayim Yerushalmi. From Spanish Court to Italian Ghetto* (N.Y., 1971, перепеч. Seattle-London, 1981), pp. 313-49. Подавляющее большинство богословских и исторических документов было уничтожено, но умеренные формы саббатиянства, в которых уживались правоверное благочестие и еретические верования, сохранялись довольно долго; см.: *Scholem.*

Major Trends, p. 299 sq.

§292. О хасидизме: *Scholem*. Major Trends, pp. 325-50 (ср. библиографические примечания на стр. 436-38, 445-46); *idem*. Neutralization of the Messianic Element in Early 1928, многочисленные перепечатки) ; *idem*. Jew-Hassidism. — *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 176-202; *Martin Buber*. Die chassidischen Bücher (Hellerau,

1935); *idem*. Hassidism (N.Y., 1948); *idem*. The Origin and Meaning of Hassidism (Maurice Friedman, ed. N.Y., 1960); *Arnold Mandel*. La Voie du Hassidisme (P., 1963); *Elie Wiesel*. Celebration hassidique (P., 1972); *idem*. Les recits hassidiques, перев. А. Guerne (P., 1961).

О Рабби Шнеуре Залмане из Ляд и о Хабаде см.: *Scholem*. Major Trends, p. 340 sq.; *Guy Casaril*. Rabbi Simeon bar Yochai, p. 166 sq. О Хабаде см. также: *Dov Baer de Liibavitck* Lettre aux hassidim sur Textase (перев. на фр. *Georges Levitte*, P., 1975. Перевод на англ. с предисловием и примечаниями *Louis Jacobs: Dobh Baer*. Tract on Ecstasy. L., 1963, перепеч. под заголовком; On Ecstasy: A Tract. Chappaqua, N.Y., 1983).

§293. См. обширную библиографию по богомилам в кн.; *Dimitri Obolensky*. The Bogomil s. A Study in Balkan Neo-Manicheism (Cambridge, 1948), pp. 290-304, см. в дополнение работы, упомянутые в: *Eliade*. Le Diable et le Bon Dieu (De Zalmoxis a Gengis Khan, 1970, pp. 80-130), p. 94, n. 26; ср. также: *Arno Borst*. Les Cathares (фр. перев.: Payot, 1974, p. 55 sq.; книга особенно ценна своей библиографией). Не считая монографии Оболенского, лучшим обобщающим трудом остается: *Steven Runciman*. Le manicheisme medieval (Payot, 1949; на англ.: Cambridge, 1947), pp. 61-85.

Важнейшие источники: *Cosmas le Pretre*. Le Traite contre les Bogomiles, перевод и комментарии: *H.Ch. Puech, A. Vailtant* (P., 1945); *Euthyme Zigabene*. Panoplie dogmatique. — *Migne. Patrologia Graeca*, vol. CXXX) ^u. См. анализ этих двух текстов в кн.: *Runciman*, p. 69 sq.

Кн.: *Йордан Иванов*. Богомилски книги и легенди (Sofia, 1925) переведена на фр.: *Livres et legendes bogomiles* (перев. *Moneite Ribeyrol*; P., 1976; pp. 381-390, библиография обновлена *Д. Ангело-вым*).

Из последних работ, посвященных истории богомильства и его пережиткам на Балканах и в Румынии, см.: *Robert Browning*. Byzantium and Bulgaria. A comparative study across the early medieval frontier (London-Berkeley-Los Angeles, 1975), p. 163 sq.; *Razvan Theodorescu*. Bizant, Balcani, Occident la inceputurile culturii medievale romanesti, secolele X-XIV (București, 1974), p. 341 sq.

Об апокрифах и их усвоении богомилами: *£. Turdeanu*. Apocryphes bogomiles etapocryphes pseudo-bogomiles. — *RHR*, 138, 1950, pp. 22-52; 176-218. Историю распространения апокрифа «Крестное Древо» см. в: *N. Cartoian*. Cartile populare in literatura romaneasca (2^e ed., Bucuresti, 1974), I, p. 155 sq.; *Esther Casier Quinn*. The Quest of Seth for the Oil of Life (Chicago, 1962), p. 49

sq. Об апокрифе «Вопрошание Иоанна Богослова» см.: *Edina Vozbku*. Le livre Secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile (P., 1980).

§294. О катарах см. обобщающие работы: *Steven Runciman*. Le manicheisme medieval, pp. 106-152; *Arno Borst*. Les Cathares, особ. pp. 79-196 (обширная библиография). Ср. также: *H.Ch. Puech*.

Catharisme medieval et bogomilisme. — *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*. Roma, 1957, pp. 56-84; переизд. в кн.: *Sur le manicheisme et autres essais*. P., 1979, pp. 395-427). Немногочисленные катарские источники переведены и изданы А. Донденом (*A. Dondaine*. Liber de duobus principiis; фрагмент катарского обряда, Rome, 1932), К. Тузалье (*C Thoumllier*. Un traite cathare inedit du debut du XIII siecle. Louvain, 1961; Une somme anticathare. Louvain, 1964) и Рене Нейи (*R. Nelli*. Ecritures Cathares. P., 1968). См. также: Le Livre Secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine Bogomile. Перевод, комментарии и редакция: *Edina Vozbku* (P., 1980).

О Крестовом походе против альбигойцев: *P. Belperron*. La Croisade contre les Albigeois et l'union de Languedoc a la France (P., 1943; 2^e ed. 1948)*¹²⁵.

Об инквизиции: *J. Guiraud*. Histoire de l'Inquisition au Moyen Age. I: Cathares et vaudois. II: L'Inquisition au XIII siecle en France, en Espagne et en Italie (P., 1935, 1938). См. обновленную библиографию (*H. Grundmann*) в кн.: *Jacques Le Goff* (ed.). Heresies et societes dans l'Europe pre-moderne (P.-La Haye, 1968), pp. 425-431.

Исторический контекст см. в: *Friedrich Heer*. The Medieval World (L.-N.Y., 1962), p. 197 sq.

§295. О религиозной ценности нищеты см.: *Jeffrey B. Russell* Religious Dissent in the Middle Age (N.Y., 1971), p. 41 sq.

Лучшее жизнеописание св. Франциска: *Omer Engleber*. Vie de Saint Francois (P., 1947; обширная библиография: pp. 396-426). Краткое жизнеописание: *Ivan Gobry*. Saint Francois et l'esprit franciscain (P., 1957; включает подборку сочинений св. Франциска: pp. 119-152). См. также: *Lawrence Cunningham* (ed.). Brother Francis: An Anthology of writings by and about St. Francis of Assisi (N.Y., 1972) и, в первую очередь: Francois d'Assise: Ecrits (латинский текст и перевод. — *Sources chretiennes*, 285, P., 1981).

О миноритах см.: *John Moorman*. A History of the Franciscan Order (Oxford, 1968); *Cagetan Esser, O.F.M.* Origins of the Franciscan Order (Chicago, 1970); *Malcolm D. Lambert*. Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323 (L., 1961); S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni. — *Convegni del Centro di Studi sulla spiritualita medioevale*, 9, Todi, 1971.

§296. Единственное полное собрание сочинений св. Бонавентуры — девяти томник *in folio*, изданный францисканцами из Караччи. О переводах на фр. см.: *J. G. Bougerol*. Saint Bonaventure et la sagesse chretienne (P., 1963), pp. 180-182.

Из последних монографий, посвященных учению св. Бонавентуры, мы использовали следующие: *Eüenne Gilson*. La philosophie de Saint Bonaventure

(2^e ed. 1943); *J.G. Bougerol*. Introduction a l'etude de saint Bonaventure (1961)|-
John Quinn. The Historical Constitution of Saintonaventure's Philosophy (To-
ronto, 1973); *Ewert H. Cousins*. Bonaventure and the Coincidence of Opposites
(Chicago, 1978).

О символике лестницы и мистическом восхождении см.: *Bom Anselme Stolz*. Theologie de la mystique (2^e ed., Chevetogne, 1947), pp. 117-145; *Alexander Altmann*. Studies in Religious Philosophy and Mysticism (Ithaca, 1949), pp. 41-72; см. библиографию в: *Le Chamanisme* (2^e ed.), pp. 378-81.

§297. Подборку сочинений Альберта Великого, св. Фомы Аквин-ского и других схоластов см. в: *Etienne Gilson*. La philosophic au Moyen Age (P., 1947). В том же издании см. краткую критическую библиографию. См. так-
же: *E. Gilson*. Le thomisme (2^e ed., P., 1952); *F. Copleston*. Aquinas (Har-
mondsworth, 1955, p. 265, библиография английских переводов сочинений св.
Фомы Аквинского); *M.D. Chenu*. Introduction a l'etude de saint Thomas d'Aquin
(Montreal, 1950); idem. La theologie comme science au XIII siecle (P., 1957),
idem. Toward understanding Saint Thomas (Chicago, 1964)*¹²⁶.

Различные толкования схоластики см. в: *Steven Ozment*. The Age of Reform,
1250-1550: An Intellectual and Religions History of Late Medieval and Reformation
Europe (New Haven, 1980; о Фоме Аквинском: pp. 9 sq.т 60 sq.; об Оккаме: p.
35 sq., etc.). Озмент дает также обзор критической литературы последних
лет.

О Дунсе Скоте: *Effren BettonL Duns Scotus*: The Basic Principles of his Phi-
losophy (Washington, 1961)"¹²⁷.

Об Оккаме: *Gordon Leff*. William of Ockham: The Metamorphosis of Scholas-
tic Discourse (Manchester, 1975); idem. The Dissolution of Medieval Outlook:
An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century (N.Y.,
1976).

О схоластике см. также: *F. Van Steenberghen*. Aristotle in the West: The Ori-
gins of Latin Aristotelianism (Louvain, 1955); idem. The Philosophical Movement in
the Thirteenth Century (Edinburgh, 1955); *Gordon Leff*. Medieval Thought: St.
Augustine to Ockham (Baltimore, 1962).

Общий обзор см.: *ИЛ Oberman*. The Harvest of Medieval Theology (Cam-
bridge, Mass., 1963).

§298. Научное издание сочинений Мейстера Экхарта еще не завершено;
вышли: *Die deutschen Werke* (vol. I-V, Stuttgart, 1938 sq.) и *Die lateinische Werke* (vol. I-V, 1938 sq.). Краткий обзор предшествующих изданий
«Deutsche Forschungsgemeinschaft» можно найти в: *A Note on Eckhart's works*
(*Edmund Colledge, B. McGinn*. Meister Eckhart: The Essential Sermons, Com-
mentaries, Treatises and Defense. N.Y., 1981), p. 62 sq. Переводы сочинений Эк-
харта на европейские языки, осуществленные прежде выхода в свет их науч-
ного издания, сомнительны; это относится, в том числе, и к кн.: *B. Evans*.
Meister Eckhart (I-II, L., 1924, 1931). Наиболее точные англ. перев.: *Arnand Maurer*,
Master Eckhart: Parisian Questions and Prologues (Toronto, 1974); *Reiner Schumann*.

Meister Eckhart: Mystic and Philosopher (Bloomington, 1978; перевод с нем. восьми проповедей Экхарта и подробный очерк его учения) и, в первую очередь, переводы Эдмунда Колледжа и Бернарда Макджинна. Лучший перевод на нем. яз. принадлежит Йозефу Квинту: *Josef Quint. Deutsche Predigten und Traktate* (München, 1955; включает также оригинальные тексты на средне-верхне-немецком). Существуют два фр. перевода с нем. оригинала: *Paul Petit* (Euvres de Maître Eckhart. Sermons-Traites (P., 1942) и *J. Molitor. F. Aubier. Traites et Sermons* (P., 1942). См. также перев. *Jeanne Ancelet-Hustache* в кн.: *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (P., 1956), pp. 77-119. Обширную критическую библиографию см. в: *Vladimir Lossky. Theologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (P., 1960; ценное сочинение); *C.F. Kelley. Meister Eckhart on Divine Knowledge* (New Haven-L., 1977); *Bernard Welle. Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Freiburg, 1979; новаторская интерпретация); *M. de Gandillac. La «dialectique» de Maître Eckhart. — La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg*, 1961. P., 1961), pp. 59-94. См. также библиографию, составленную Колледжем и Макджинном. *Op. cit.*, pp. 349-353.

Лучший обобщающий труд по средневековой мистике: *J. Leclercq, F. Vandebroucke, L. Bouyer. La spiritualité du Moyen Age* (P., 1961). См. также: *L'Attesa diretta nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo. — Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale*, 3, Todi, 1963).

§299. О еретических (или причисленных к еретическим) религиозных течениях средних веков: *M.D. Iximbert. Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus* (L., 1977); *Jacques Le Goff* (ed.). *Heresies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI-XVE siècles.* — *Colloque de Royan*, P., 1968); *Movimenti religiosi popolari ed eresie del medioevo. — X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Retazioni*, III, Rome 1955); *Gordon Leff. Heresy in the Later Middle Ages, I-II* (Manchester-N.Y., 1967).

Щедро документированный анализ некоторых радикальных аскетических взглядов XI в., главным образом, Петра Дамиани и Ансельма Кентерберийского, см. в: *Robert Bultot. La doctrine du mépris du monde. Le XI siècle, I-II* (Louvain-P., 1963-1964).

О бегинках и бегардах: *E. W. McDonnell. The Beguines and Begards in Mediaeval Culture* (New Brunswick, 1954; издание богато документировано); *Gordon Leff. Heresy in the Later Middle Ages, I*, p. 195 sq.; *Ozment. The Age of Reform*, p. 91 sq.

О Мехтхильде Магдебургской: *Lucy Menzies. The Revelations of Mechthilde of Magdebourg* (L., 1953). О фламандской бегинке Hadewijch см: *Hadewijch. The Complete Works* (перевод и введение — *Mother Columbia Hart, O.S.B.*, N.Y., 1980).

О движении Свободного Духа: *G. Leff. Op. cit*, I, pp. 310-407; *Robert E. Lerner. The Heresies of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972); *H. Grundmann. Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (T ed., Darmstadt 1961), pp. 355-436.

О «Зерцале простецов» Маргариты Порет и сочинениях, приписываемых

Экхарту: *Lerner*. Op. cit., p. 200 sq.

§300. Анализ последних исследований о церковном кризисе XIV в. см. в: *Steven Ozment*. The Age of Reform: 1250-1550, pp. 135-181; *Francis Oakley*. The Western Church in the Late Middle Ages (Ithaca-L., 1979), pp. 25-80, 131-174.

О флагеллантах: *Gordon Leff*. Heresy in the Later Middle Ages, II, pp. 485-493 (богато документированное издание).

Об ужасе смерти в средние века: *T.S.R. Boase*. Death in the Middle Ages (N.Y., 1972; превосходная иконография); *E. Dubruck*. The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance (The Hague, 1964); *F. Oakley*. Op. cit, p. 116 sq. Ср.: *B dolore e la morte nella spiritualita dei secoli XII-XIII*. — *Convegni del Centro di Studi della spiritualita medioevale*, 5, Todi, 1967).

О «пляске смерти»: *J.M. Clark*. The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance (1950); *Jurgis Baltrusaitis*, *Le Moyen Age fantastique* (P., 1955), p. 235 sq. (богатая библиография: p. 258 sq., особ. прим. 15); *Norman Cohn*. The Pursuit of the Millenium (испр. изд., L., 1970), p. 130 sq.

Историю учения о Чистилище см. в обобщающей работе Жака Ле Гоффа: *Jacques Le Goff*. *La naissance du Purgatoire* (P., 1982), особ. pp. 177 sq., 236 sq., 357 sq., 383 sq.¹²⁸

Библиографию фр. переводов сочинений Таулера (Tauler) и Сузо (Suso) см. в: *Jeanne Ancelet-Hustache*. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp. 190-191.

Мы опирались на переводы основных сочинений Рюисбрука в следующих изданиях: *Eric Colledge*. *The Spiritual Espousals* (L., 1952); *C.A. Wynschenk*. *Evelyn Underhill*. *John of Ruysbroeck: The Adornment of the Spiritual Marriage; The Sparkling Stone; The Book of Supreme Truth* (L., 1951); см. также: *Kay C. Petry* (ed.). *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957), p. 285 sq.

Вполне возможно, что Жерсон в своих нападках на Рюисбрука основывался на искаженных латинских переводах его сочинений с фламандского оригинала. См.: *Andre Combes*. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol. (P., 1945-1959).

О Г. Гроте и *devotio moderna* см. хорошо документированное издание: *R.R. Post*. *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden, 1968).

§301. Научное издание сочинений Николая Кузанского — *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, — подготовленное Гейдельбергской Академией Словесности (Leipzig, 1932 sq.), находится в печати*¹²⁹.

Из фр. переводов укажем: *CEuvres choisies* (P., 1942; перев. *M. de Gandillac*)\ *De la Docte Ignorance* (P., 1930; перев. *L. Moulinier*)\ *Traite de la vision de Dieu* (Louvain, 1925; перев. *E. Vansteenberghe*). См. обобщающие работы: *E. Vansteenberghe*, *Le cardinal de Cues* (P., 1920); *P. Rotta*. *Il cardinale Nicola da Cusa* (Milan, 1928).

Лучшей остается монография: *M. de Gandillac*. *La philosophie de Nicolas de Cues* (P., 1941). См. также: *Ernst Cassirer*. *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy* (N.Y., 1963; немецкий оригинал опубликован в 1927 г. в кн.: *Studien der Bibliothek Marburg*, X, Leipzig-Berlin), гл. I, II (pp. 7-72);

Paul E. Sigmund. Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought (Cambridge, Mass., 1963); *E. Hoffmann*. Das Universum des Nicolaus von Cues (Heidelberg 1930); idem. Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum (предисловие к переводу трактата De beryllo, Leipzig, 1938); *G. Saitta*. Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano (Bologna, 1957); *Jaroslav Pelikan*. Negative theology and positive religion: A study of Nicholas Cusanus «De pace fidei». — *Prudentia. Supplementary Number* 1981: The Via Negativa, pp. 61-77.

Об учении Яна Гуса: *M. Spinka*. John Hus at the Council of Constance (N.Y., 1966)*¹³⁰.

Об истории конфликта между *sacerdotium* и *regnum*, а также об этапах развития политической теологии происхождения и структуры королевской власти: *Ernst H. Kantorowitz*. The King's Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology (Princeton, 1957), p. 193 sq.

§302. Для общего представления о проблеме см.: *Olivier Clement*. L'essor du christianisme oriental (P., 1964); idem. Byzance et le christianisme (P., 1964). См. также: *S. Runciman*. The Eastern Schism (Oxford, 1955); *P. Sherrard*, The Greek East and the Latin West (N.Y., 1959) и особенно: *D. Obolensky*. The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453 (N.Y., 1971) и *A. Toynbee*. Coastantine Porphyrogenitus and his World (L., 1973)³¹.

Ясное и глубокое изложение дано в кн.: *Jaroslav Pelikan*. The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700 (Chicago, 1974), pp. 146-198 (pp. 308-310 — критическая библиография). См. также: *Francis Dvornik*. The Photian Schism: History and Legend (Cambridge, 1948); idem. Byzantium and the Roman Primacy (N.Y., 1966); idem Byzantine Mission among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius (New Brunswig, 1970).

Связи между двумя церквями (и культурами) блестяще проанализированы в кн.: *Deno John Geanakoplos*. Byzantine East and Latin West (N.Y., 1966); idem. Interaction of the «Sibling» Byzantine and WeCultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (New Haven-L., 1976; особ. pp. 3-94).

§303. Выделим несколько недавних исследований по восточно-христианскому богословию: *V. Lossky*. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient (2^e ed., P., 1960); idem. A l'image et a la ressemblance de Dieu (P., 1967); *M. Lot-Borodine*. La deification de l'homme (P., 1970); *J. Meyendorff*. Le Christ dans la theologie byzantine (P., 1969); *L. Ouspensky*. Essai sur la theologie de l'icone dans TEgHse orthodoxe (P., 1960)*¹³².

О Симеоне см.: Simeon le nouveau theologien, chapitres theologiques, gnostiques et pratiques, ттрев. *J. Darrouzes*. — *Sources Chretiennes*, vol. 51, P.. 1951). Ср. также: *Hermegild Maria Biedermann*. Das Menschenbild bei Symeon dem Jiingerem dem Thcologen (Wurzburg, 1949).

Об «умной молитве»: *Jean Gouillard*. Petite Philocalie de la Priere du Coeur(P., 1953;переизд. 1968).

Об Иоанне Лествичнике: *John Climacus*, The Ladder of Divine Ascent (дерев. *Colm Luihheid*, *Norman Russell*, N.Y., 1982; *Kallistos Ware* дал развернутое и насыщенное фактами предисловие).

Об исихазме: hence *Uausherr*. La Methode d'oraison hesychaste. — *Orientalia*

Christiana, IX, 2 (Rome, 1927); idem. L'Hesychasme, etude de spiritualite. — *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 22, 1956. pp. 5-40, 247-285.

Большая заслуга в популяризации паламизма принадлежит Иоанну Мейендорфу. См. его переводы и исследования: *Triades pour la defense des saints hesychastes* (Louvain, 1959); *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas* (P., 1959; содержит полный список сочинений Паламы — как опубликованных, так и рукописных: pp. 331-400); *Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe* (P., 1959)*¹³³. См. также: *Leonidas C. Coutos*. The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas, With Critical Text of the «Contra Akindynum», 1-II (Los Angeles, 1963); *Jaroslav Pelikan*. The Spirit of Eastern Christendom (Chicago, 1974), p. 261 sq.; *Vladimir Lossky*. La Theologie de la Lumiere chez Gregoire Palamas de Thessalonique. — *Dieu Vivant*, I, 1945, pp. 93-118.

См. сравнительное описание опыта мистического озарения: *Eliade*. Mephistopheles et l'Androgyne (P., 1962; нов. изд. 1981), pp. 17-94.

См. краткий и ясный очерк о Николае Кавасиле: *Olivier Clement*. Byzance et le christianisme oriental (P., 1964), pp. 50-73.

§304. Кн.: *Raoul Manselli*. La religion populaire au Moyen Age. Problemes de methode et d'histoire (Montreal-P., 1975) посвящена «взаимовлиянию двух цивилизаций» (p. 20), «языческой» и христианской*¹³⁴.

Интеграцию местных мифологий в «священную историю» нельзя считать «преемственностью», на чем настаивает Поль Сентив (Paul Saintyves) в своем сочинении *Les Saints successeurs des dieux* (P., 1907).

См. замечания *K Vacandart*. Origines du culte des saints. Les saints sont-ils successeurs des dieux? — *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, II serie, P., 1912, pp. 59-212:

Не имеет смысла перечислять все множество более или менее христианизированных пережитков мифо-символических комплексов, как, например, образы Мирового Древа, Моста, Лестницы, Ада и Рая. Достаточно констатировать стойкость древнейших мифо-ритуальных сценариев, связанных с символикой эсхатологического Моста (см.: *Le Chamanisme*, 2^e ed., p. 375 sq.) в средние века (ср.: *Peter Dinzelbacher*. Die Jenseitsbrücke im Mittelalter. Vienne, 1973) и вплоть до наших дней (см.: *Luigi M. Lombardi Satriani, Mariano Meligrana*. Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud. Milano, 1982, p. 121 sq.).

Мы не упоминали ритуалы и обычаи, связанные с городскими публичными празднествами, как, например, Праздник Дураков, справляемый в первый день Нового года, когда «дураки», наряженные в маски, посещали церковь в сопровождении своего «епископа» и позволяли себе любые вольности. В Нормарции в этот день дьяконам разрешалось играть в азартные игры и есть скоромное. См. также анализ данной традиции в кн.: *Mikhail Balthine*. L'oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance (фр. перев. P., 1970)*¹³⁵.

О пережитках язычества в Греции см.: *J.-C. Lawson*. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion (Cambridge. 1910; переизд. N.Y., 1964); *Georges Dumezil* Ix probleme des Centaures (P., 1929), pp. 155-193; *C.A. Romaios*. Cultes

populaires de Thrace: les Anastdnaria; la ceremonie du lundi pur (Athenes, 1949). По мнению Пауля Фридриха, изучение греческих сельских общин поможет нам понять общественную структуру гомеровской Греции, а исследование культа Святой Девы— культ Деметры; ср.: *The Meaning of Aphrodite* (Chicago, 1978), p. 55. Ср. также; С. *Poghirc*. Homere et la ballade populaire roumaine. — *Actes du IIF Congres international du Sud Est europeen* (Bucarest, 1974); *Leopold Schmidt*. Gestaltheiligkeit im bauerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Emteschnitzgeraten und ihre Stellung im europiischen Volksglauben und Volksbrauch (Vienne, 1952); *Eliade*. History of Religions and «Popular» Cultures. — *MR*, vol. 20, 1980, pp. 1-26, особ. p. 5 sq.

О *colinde* существует обширная литература (см. нашу History of Religions, p. 11, n. 29). Перечислим только те сочинения, на которых мы основывались: *AL Rosseni*. Colindele religioase la Romani (Bucure^{ti}, 1920); *P. Caraman*. Substratul mitologic al sarbatorilor de iarna la Romani si Slavi. — *Arhiva*, 38 (Ias.i, 1931), pp. 358-447; *Ovidiu Birlea*. Colindatul in Transilvania. — *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-67* (Cluj, 1969), pp. 247-304; *Monica Brdtulescu*. Colinda Romaneasca (Bucures,ti, 1981); idem. Ceata feminina— incercare de reconstitute a unei institutii traditionale romanesti.— *Revista de Etnografie si Folclor*, vol. 23 (Bucuresti, 1978), pp. 37-60; *Perm Caraman*. Descolindatul in sud-estul Europei (partea T). — *Anuarul de Folclor*, II (Cluj-Napoca, 1981), pp. 57-94.

О до сих пор просматриваемой инициатической структуре организации и обучения колядующих см.: *Traian Herseni*. Forme stravechi de cultura populara romaneasca (Cluj-Napoca, 1977), p. 160 sq.*¹³⁶

§305. См.: *Eliade*. Notes on the Campari. — *The Gaster Festschrift; Journal of the Ancient Near Eastern Society of Colu?zbia University*, 5, 1973, pp. 115-122; idem. Occultisme, sorcellerie et modes culturelles (P., 1976), p. 109 sq.; idem. History of Religions and «Popular» Cultures, p. 17 sq.

См. наиболее авторитетные документальные источники о кэлуша-рах в кн.: *Tudor Pamfile*. Sarbatorile de vara la Romani (București, 1910), pp. 54-75; *Theodor T. Burada*. Istoria teatrului in Moldova, 2 vol. (Iasi, 1905), I, pp. 62-70. Последние находки см : *Mihai Pop*. Consideratii etnografice si medicale asupra calusiului oltenesc. — *Despre medicina populara romaneasca*. Bucuresti, 1970, pp. 213-222; *Gheorghe Vrabie*. Folclorul (Bucuresti, 1970), pp. 511-531; *Horia Barbu Oprisan*. Calusari (Bucuresti, 1960) и особенно: *Gayle Kligman*, Calus (Chicago, 1981). Ср. также: *R. Vuia*. Originea jocului de calusari.— *Dacoromania*, II (Cluj, 1922), pp. 215-254; *Eliade*. Notes, p. 120 sq.

О посвящении в «мужской союз» см.: *Eliade*. Initiation, rites, societies secretes (= Naissances mystiques), p. 185 sq. и библиографию-nn. 6-11.

§306. Из обширнейшей литературы по ведовству см. в первую очередь; *H.R. Trevor-Roper*. The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries (N.Y., 1969; в главы I-IV внесены исправления по ср. с изд.: *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, 1968); *Alan Macfarlane*. Witchcraft in Tudor and Stuart England (N.Y., 1970); *Jefferey Burton Russell*. Witchcraft in the Middle Ages (Ithaca, N.Y., 1972, с об-

ширной библиографией, pp. 350-377); *Keith Thomas*. Religion and the Decline of Magic (N.Y., 1971); *Nonnan Cohn*. Europe's Inner Demons (N.Y., 1975; фр. перев.: *Demonolatrie et sorcellerie au Moyen Age*. P., 1982); *F.E. Lorint, J. Bernabe*. La sorcellerie paysanne (Bruxelles, 1977); *Robert Mandrou*. Possession et Sorcellerie au XVIII-e siecle. Textes inedits (P., 1979).

См. отрывки из документальных источников в кн.: *E. William Monter*. European Witchcraft (N. Y., 1969); *Barbara Rosen*. Witchcraft (L.T 1970); *Max Marwick* (ed.). Witchcraft and Society (Baltimore, 1970), и особ.: *Alan C. Kors, Edward Peters*. Witchcraft in Europe— 1100-1700. A Documentary History (Philadelphia, 1972). Ср.: *H.C. Erik Midelfon*. Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations (Stanford, 1972; особ. pp. 30 sq., 193 sq. Сочинение интересно попыткой показать особенности «охоты на ведьм» в католичестве и протестантизме).

См. также сочинения, описывающие ведовство с точки зрения истории медицины: *Gregory Zilbourg*. The Medieval Man and the Witch in the Renaissance (Baltimore, 1935); *Thomas R. Forbes*. The Midwife and the Witch (N.Y., 1966).

Ср.: *ЕЖ Monter*. The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects.— *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1972, pp. 435-451; *Eliade*. Some Observations on European Witchcraft. — *HR*, 14, 1975, pp. 149-172 (= Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, перев. *Jean Malaquais*. P., 1978, pp. 93-124); *Richard A. Horsley*. Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion. — *HR*, 19, 1979, pp.71-95*¹³⁷.

Лучшим исследованием о бенанданти остается кн: *Carlo Ginzburg*, I Benandanti: Ricerche suUa stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento (Turin, 1966).

Обширную библиографию по верованиям и обрядам, связанным с «рождением в рубашке», см.: *Thomas R. Forbes*. The Social History of the Caul. — *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, pp. 495-508.

О *Wilde Heer*. *Victor Waschnitius*. Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte (Vienne, 1914), особ, p. 173 sq.; *Otto Hofier*. Kultische Geheimbiinde der Germanen, 1, p. 68 sq; idem. Verwandlungskulte, p. 78 sq.; *Waldemar Liungmann*, Traditions-wanderungen: Euphrat-Rhein. — *Folklore Fellows Communication*, 118 (Helsinki, 1937), p. 596 sq.; *R. Bernheimer*. Wild Men in the Middle Ages (Cambridge, Mass., 1952), pp.79 sq., 132; *C Ginzburg*. I Benandanti, p. 48 sq.

Об этимологии слов *zxna* (< Diana) и *zinatec* (< lat. *dianaticus*), см. критическую библиографию в кн.: *Alejandro Cioranescu*. Dictionario etimologico Rumano (Universidad de la Laguna, 1961), p. 915; *Al. Rosetti* Istoria limbii romane (Bucuresti, 1968), pp. 367-395.

О *zine* и *iele*, см., *inter alia*: *I. Aurel Candrea*. Folclorul romanesc comparat (Bucuresti, 1944), p. 156 sq.; *I Muslea, O. Birlea*. Tipologia folclorului, p. 206 sq. §307. Из огромного множества жизнеописаний Лютера и сочинений, посвященных его эпохе, напомним несколько выпущенных в последнее время: *R.H. Bainton*. Here I Stand (N.Y.-Nashville, 1950); *Erik Erikson*. Young Man Luther (1958; блестящая, но спорная концепция; см. ее критику в кн.: *Ozment*.

The Age of Reform, pp. 223-231); *E.G. Schwiebert*. Luther and his Times; The Reformation from a new perspective (Saint-Louis, 1950); *RJl Fife*. The Revolt of Martin Luther (N.Y., 1957); *Richard Stauffer*. La Reforme, 1517-1564 (P., 1970); *J. Pelikan*. Luther the Expositor (St. Louis, 1959); *H.G. Haile*. Luther. An Experiment in Biography (N.Y., 1980; наиболее подробно описаны последние годы Лютера).

Об индульгенциях см.: *J.E. Campbell*. Indulgences (Ottawa, 1953); *P.F. Palmer* (её.). Sacraments and Forgiveness (Westminster, 1960).

См. также: *Arthur Rühl*. Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luthers (Oberhessen, 1960); *J. Pelikan* (ed.). Interpreters of Luther: Essays in honor of Wilhelm Pauck (Philadelphia, 1968); *Steven Ozment*, Homo Spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the context of their theological thought (Leiden, 1968); *F.E. Cram* An Essay on the development of Luthers's Thought on Justice, Law and Society (Cambridge, Mass., 1959); 5. *Ozment* (ed.). The Reformation in Medieval Perspective (Chicago, 1971). См. также библиографию к §308.

§308. Мы использовали последние переводы сочинений Мартина Лютера: Works, 58 volumes (рук. / *Pelikan, H.T. Lehman*; Saint-Louis, 1955 sq.); см. в первую очередь vol. 25 (Lecons sur l'Eptre aux Romains), vol. 38 (Parole et Sacrement), vol. 42-43 (Ecrits devotionnels). Мы также использовали издание: Reformation writings, перев. и коммент. Bertram Lee Woolf (L., 1959). См. также: The Theologia Germanica of Martin Luther, перев. и коммент. *Bengt Hoffman* (N.Y., 1980)*¹³⁸.

Из последних сочинений, посвященных теологии Лютера, особого внимания заслуживают: *John Dillenberger*. God hidden and revealed: the interpretation of Luther's *deus absconditus* and its significance for religious thought (Philadelphia, 1953); *R. Prentor*. Spiritus Creator (Philadelphia, 1953); *Bengt Hagglund*. Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition (Lund, 1955); *B.A. Gerrish*. Grace and Reason; A Study in the theology of Luther (Oxford, 1962; заслуживает особого внимания); *HA. Oberman* (ed.). Luther and the Dawn of the Modern Era (Leiden, 1974).

До сих пор не устарело жизнеописание: *J. Huizinga*. Erasmus of Rotterdam (англ. перев. 1924). Кн.: *Roland H. Bainton*. Erasmus of Christendom (N.Y., 1969) ценна многочисленными цитатами из писем и наименее известных сочинений Эразма (прекрасная библиография, pp. 285-299). См. также: *John C. Olin* (ed.). Erasmus. Christian Humanism and the Reformation, Selected Writings (N.Y., 1965).

О сочинениях и взглядах Эразма см.: *Louis Bouyer*. Autour d'Erasmus (P., 1955); *Peter G. Bietenholz*. History and Biography in the work of Erasmus (Geneve, 1966); *Ernst Wilhelm Kohls*. Die Theologie des Erasmus, I-II (Bale, 1966); *Jean-Claude Margolin*. Erasme par lui-meme (P., 1965); *Margaret M. Phillips*. Erasmus and the Northern Renaissance (L., 1949); *A. Renaudet*. Erasme et l'Italie (Geneve, 1954). См. также: *Rochard L. De Molen* (ed.). Essays on the Works of Erasmus (New Haven-L., 1978), особ.: *De Molen*. Opera Omnia Desiderii Erasmi (pp. 1-50); *B.A. Gerrish*. De Libero Arbitrio

(1524) ■ Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma (pp. 187-209)*¹³⁹.

Существует множество изданий и переводов *De Libero Arbitrio* и *De Servo Arbitrio*. Мы использовали последний и наиболее полный: Luther and Erasmus: Free Will and Salvation, перев. и коммент. *E. Gordon Rupp, Philips. Watson* (Philadelphia, 1969).

§309. О жизни и воззрениях Цвингли: *Fritz Biisser. Huldrych Zwingli: Reformation als prophetischen Auftrag* (Zurich, 1973); *G.H. Potter. Zwingli* (Cambridge, 1976); *W.H. Neuser. Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchen-Vluyn, 1976). Прекрасную подборку сочинений Цвингли и Буллингера см. в кн.: *G.W. Bromiley. Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Introduction and Notes* (Philadelphia, 1953).

Об анабаптистах и других «радикальных реформаторах» отметим в первую очередь: *G.H. Williams. The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962; см. *ibid.*, pp. 118-180, зарождение анабаптизма в Швейцарии, южной Германии и Австрии); см. также: *G.H. Williams, A. Mergal* (eds.). *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia, 1957); *G. Hershberger* (ed.). *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa., 1957).

См. одно из лучших изложений идей Кальвина и описаний его сочинений: *AM. Schmidt. Jean Calvin et la tradition calvinienne* (P., 1956). Первое жизнеописание было составлено его современником: *Theodore de Beze. La Vie de Calvin* (англ. перев. Philadelphia, 1836); на него опирались все последующие биографы Кальвина. См. в первую очередь: *Alexandra Ganoczi. Le jeune Calvin : Genese et evolution de sa vocation reformatrice* (Wiesbaden, 1966).

Мы используем первый фр. перевод (1541) по изд.: *Institutions de la religion chretienne* (ред. *A. Lejranc, J. Pannier, H. Chatelam*, P., 1911 sq., переизд. 1978) и последний перевод на латынь с комментариями (1559) по изд.: *John T. McNeill, F.L. Battles. Institutes of the Christian Religion*, 2 vol. (Philadelphia, 1960); в книге учтены все издания «Наставления», как латинские, так и французские.

О теологии Кальвина см.: *John T. McNeille. The History and Character of Calvinism* (N.Y., 1957); *Quirinus Breen. John Calvin: A Study in French Humanism* (7 ed., Grand Rapids, 1968); *E.W. Monter. Calvin's Geneva* (N.Y., 1967); *Rudolf Pfister. Kirchengeschichte der Schweiz*, vol. II (Zurich, 1974); *Emile G. Leonard. Histoire generate du protestantisme*, I-II (P., 1961).

О Сервете см.: *Roland H. Bainton. Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Senetus, 1511-1553* (Boston, 1960).

О конфликте с анабаптистами: *Willem Balke. Calvin and the Anabaptist Radicals* (перев. *William J. Heynen*, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids) О католической реформе: *Leon Cristiani. L'Eglise a Teroque du concile de Trente* (P., 1948); *Hubert Jedin. Geschichte des Konzils von Trent*, III (Freiburg i. B., 1949-1957, англ. перев. St. Louis, 1957-1962); *Hermann Ttichler. C.A. Bouman, Jacques Le B run. Reforme et Contre-Reforme* (P., 1968); *Marvin R. O'Connell. The Counter Reformation 1559-1610* (N.Y., 1974).

Об Игнатии Лойоле см.: *Alain Guillermou. Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jesus* (P., 1960: ясное и живое изложение и блестящая иконография;

ср. библиографию фр. переводов Лойолы — *ibid.*, p. 187). См. также: *Henry Dwight Sedgwick*. Ignatius Loyola. An Attempt of an Impartial Biography (N.Y., 1923; сочинение дилетанта, но весьма эрудированного); *Alexandre Brou, S.J.* Ignatius Methods of Prayer (Milwaukee, 1947; ценно в первую очередь множеством цитат и комментариев, включающих «Духовные упражнения» в контекст христианской духовности); *James Broderick, S.J.* The Origin of the Jesuits (L.-N. Y., 1940; жизнеописание св. Игнатия в тесной связи с историей Ордена).

§310. О христианстве итальянских гуманистов: *Charles Trinkaus*. In Our Image and Likeness. — *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol. (Chicago, 1970; исключительно важная работа, ценная и многочисленными цитатами, pp. 325-457, 778-885). См. также: *Gioacchino Paparelli* *Feritas, Humanitas, Divinitas: Le componenti deirUmanesimo* (Messina-Firenze, 1960); *Paul Oskar Kristeller*. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains (N.Y., 1961); *Wallace K. Ferguson* (cd). Renaissance Studies (N.Y., 1963); *John W. O'Malley*. Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought (Leyden, 1968); *Franco Gaeta*. Lorenzo Valla: Filologia e storia nell'umanesimo italiano (Napoli, 1955)*¹⁴⁰.

Об интерпретациях религии см.: *Carlo Angeleri*. Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia (Firenze, 1952). См. также: *Giovanni di Napoli*. Studi sul Rinascimento (Napoli, 1973), pp. 1-84.

О Марсилио Фичино отметим прежде всего: *P.O. Kristeller*. Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino (Firenze, 1953; доп. перев. с английского оригинала 1943 г.); *Giuseppe Saitta*. Marsilio Ficino e la filosofia deirUmanesimo (3^e ed., Bologna, 1954); *E. Garin*. L'umanesimo italiano (2^e ed., Ban, 1958,); *Raymond Marce*. Marsile Ficin (P., 1958).

О Пико делла Мирандола см.: *Eugenio Garin*. Giovanni Pico della Mirandola (Firenze, 1937); *Engelbert Monnerjahn*. Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus (Wiesbaden, 1960); *Giovanni di Napoli G.* Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo (Rome, 1963).

О герметике эпохи Возрождения см. в первую очередь: *Frances Yates*. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (L.-Chicago, 1964). *Oprisca theologia* см.: *D.P. Walker*. The Ancient Theology (L., 1972). О магии в эпоху Возрождения: *D.P. Walker*. Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella (L., 1958; переизд.: Notre Dame-L., 1975); *Edgar Wind*. Pagan Mysteries in the Renaissance (изд. доп., L., 1967; особ. pp. 1-16, 218-235); *Ioan P. Culiano*. Eros et Magie (в печати).

Об эзотерике см.: *E. Garin*. Note suH'ermetismo del Rinascimento. — в кн.: *E. Castelli* (ed.) Testi umanistici dell'Ermetismo (Roma, 1955), pp. 8-19; *E. Castelli* (ed.)- Umanesimo eesoterismo (Padova, 1969; в первую очередь: *Maurice de Gandillac*, *Cesare Vasoli*, *Frangois Secret*). См. также: *J. Dagens*. Hermetisme et cabalc en France de Lefevre d'Etaples a Bossuet. — *Revue de Utterature Comparee*, janvier-mars 1961, p. 3 sq.

О христианских каббалистах: *F. Secret*. Les Kabbalistes Chretiens de la Renaissance (P., 1964) и очерки в сб. Kabbalistes Chretiens. — *Cahiers de VHermetisme*,

V.P., 1979)*¹⁴¹.

О гомологии «макро-микрокосм»: *Leonard Barkan*. Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World (New Haven, 1977); *Alex Wayman*. The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe. — *HR*, 32, 1982, pp. 172-190; *Allen G. Debus*. Man and Nature in the Renaissance (Cambridge, 1978), p. 26 sq.

§311. Краткий очерк алхимии в ее связи с мифологией и металлургией см. в нашей книге: *Forgerons et alchimistes* (2^e ed.. P., 1977). Ср. также: *R.P. Multhauf*. The Origins of Chemistry (L., 1966); *Allen G. Debus*. The Significance of the History of Early Chemistry {*Cahiers d'histoire mondiale*, IX, n. II, 1965, pp. 37-58); *John Read*. Through Alchemy to Chemistry (N.Y., 1956).

О средневековой алхимии см. сочинения, процитированные в кн.: *Forgerons et alchimistes*, pp. 175-176. Об алхимии эпохи Возрождения см. библиографию: *ibid.*, pp. 176-177. Ср.: *Walter Pagel*. Paracelsus: An Introduction to philosophical Medicine in the era of the Renaissance (Bale-N.Y., 1958; фр. перев. 1963); *Allen G. Debus*. The English Paracelsians (L., 1965); *idem*. The Chemical Dream of the Renaissance (Cambridge, 1968); *idem*. The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond (*History of Science*, II, 1974, pp. 235-259); *idem*. Man and Nature in the Renaissance (Cambridge, 1978); *Peter French, John Dee*. The World of an Elizabethan Magus (L., 1972); *R.J.W. Evans*. Rudolf Hans his world (Oxford, 1973)*¹⁴².

Об увлечении алхимией в эпоху Ньютона см.: *Betty I. Teeter Dobbs*. The Foundations of Newton's Alchemy (Cambridge, 1975); *Frances Yates*. The Rosicrucian Enlightenment (L. 1972); *Richard S. Westfall* Newton and the Hermetic Tradition. — *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel* (N.Y., 1972), vol. II, pp. 183-198; *Ricfmrds. Westfall*. Force in Newton's Physics (L. and N.Y., 1971).

Об Й.В. Андреэ см.: *J.W. Montgomery*. Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the theologians, I-II (La Haye, 1973). Сочинение «Fama Fraternitatis» опубликовано в кн.: *Frances Yates*. The Rosicrucian Enlightenment, pp. 238-251. В «Библии розенкрейцеров» (P., 1970) Бернар Горсе опубликовал фр. переводы сочинений: Fama, Confessio Fraternitatis R.C. (1615) и «Химические свадьбы» Христиана Розенкрейца.

См. составленную Жан-Жаком Мате (Mate) критическую библиографию сочинений, опубликованных на фр. яз. в 1954-1977 гг., в кн.: *Alchimie, Cahiers de l'Hermetisme* (P., 1978), pp. 191-221. См. там же заметки; *Antoine Faivre; Bernard Hits son*.

§312. Об истории и культуре Тибета: *R.A. Stein*. La civilisation tibetaine (P., 1962); *G. Tucci*. Tibet, Land of Snow (L., 1967); *D. Snellgrove, H. Richardson*. A Cultural History of Tibet (N.Y., 1968).

Из комплексных описаний тибетской религии выделим: *Ch. Bell*. The Religion of Tibet (Oxford, 1931; книга устарела, но все же представляет интерес, так как построена на личных наблюдениях автора); *R.B. Ekvall*. Religious Observances in Tibet; Patterns and Functions (Chicago, 1964; автор рассказывает о своих личных впечатлениях о западном Тибете); *H. Hoffmann*. Die Re-

ligionen Tibets (Freiburg-i. Breisgau, 1956; англ. перев.; *The Religions of Tibet*, L., 1961); *Marcelle Lalou*. Les religions du Tibet (P., 1957); *G. Tucci, W. Heisig*. Die Religionen Tibets und der Mongolei (Stuttgart, 1970; фр. перев.: *Les religions du Tibet et de Mongolie*, P., Payot, 1973), pp. 13-336 (наиболее полное описание тибетских религий). Превосходные обобщающие труды: *R.A. Stein*. La civilisation tibetaine, pp. 134-210; *Anne-Marie Blondeau*. Religions du Tibet— в кн.: *Histoire des Religions* (рук. *H.-Ch. Puech*), vol. III (1976), pp. 233-329.

Доисторический период пока еще мало изучен; ср.: *P. Aufschneiter*. Prehistoric regions discovered in inhabited Tibet. — *East and West*, 7, 1956, pp. 74-88. Открыто несколько мегалитических памятников и предпринята попытка обнаружить следы мегалитической культуры в некоторых постройках и обычаях. См.: *A. W. Macdonald*. Une note sur les megalithes tibetains.— *JA*, 1963, pp. 63-76; *S. Hummel*. Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Gessarsage. — *Anthropos*, 60, 1965, pp. 933-888 (со ссылками на предшествующие труды по данной проблеме).

О традиционной религии см.: *A. Macdonald*. Une lecture des Pelliot tibetains 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan rgampo. — *Etudes tibetaines dediees a la memoire de Marcelle Lalou* (P., 1971, pp. 190-391; анализ находок в пещере Touen-houang, приводящий к новой трактовке добуддийской традиции (краткое изложение его результатов см. в кн.: *A.M. Blondeau*. Op. cit., pp. 236-245); *R.A. Stein*. Du recit au rituel dans les manuscrits tibetains de Touen-houang. — *Etudes tibetaines... Marcelle Lalou*, pp. 479-547; idem. Civil, tibetaine, pp. 159-193. *F.W. Thomas*. Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet (B., 1957; включает переводы нескольких найденных в пещере Touenhouang гадальных книг и мифов, обосновывающих гадание). До сих пор неизвестно, почему столь значительное количество манускриптов было замуровано в пещере Touen-houang (провинция Kan-su) в период между VIII и X вв.

О небесных божествах (*phiva*) см.: *A. Macdonald*. Une lecture des Pelliot tibetains, p. 291 sq.; о «благой религии *gcug*»: *ibid.*, p. 341 sq.; о временных циклах: p. 364 sq.

Несколько фрагментов космогонических мифов в переводе А. Макдональда опубликовано в кн.: *L'Origine du Monde. — Sources Orientales*, I, P., 1959, p. 422 sq.; см. также зачины мифов о возникновении мира, переведенные и опубликованные в кн.: *E. Haarh*. The Yar-lun Dynasty (Copenhagen, 1969), p. 134 sq. Миф о происхождении мира из мирового яйца, по-видимому, свидетельствует об индийских корнях религии бон; см.: *Stern*. Civil, tibetaine, p. 162*¹⁴³.

Мифы о происхождении первых царей изложены и проанализированы в кн.: *Haarh* The Yar-lun Dynasty, p. lib sq. et passim; *A. Macdonald*. Une lecture, p. 202 sq.; *J. Russell Kirkland*. The Spirit of the Mountain: Myth and State in pre-buddhist Tibet.— *HR*, 21, 1982, pp. 257-271.

Миф о нисхождении первых царей с неба и посмертном восхождении на

небеса существовал еще в Древнем Шумере; см. §17 и библиографию к нему, приведенную в т. I. О светоносности вавилонских богов ср. библиографию к §20, т. I. Гробницы тибетских царей были идентифицированы Туччи, см.: *G. Tucci. The Tombs of the Tibetan Kings* (Rome, 1950); после падения монархии они были осквернены. Последние научные исследования доставили некоторые сведения о погребальных доктринах и жертвоприношениях у царских гробниц. Погребальный обряд совершался в целях будущего телесного возрождения, которое душа умершего ожидала в пространствах, сходных с «раем» и «адам»; см.: *A. Macdonald. Op. cit.*, p. 365 sq.; *R. Stein. Civil. tibetame*, pp. 167 sq.; *A.M. Blondeau*, pp. 243-245.

О вервии му первых царей см.: *G. Tucci. Les religions du Tibet*, pp. 286 sq., 301 sq. (о сакральности монарха); *E. Haahr. Op. cit.*, pp. 28 sq., 177 sq.; *Eliade. Mephistopheles et Г Androgyne* (1962), pp. 207-210.

О важной роли царя в традиционной религии см.: *A. Macdonald. Op. cit.*, p. 376 sq. и *passim*.

§313. О гомологии «Космос—жилище—человеческое тело»: *Eliade. Centre du Monde, Temple, Maison* в кн.: *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux* (Rome, 1957), pp. 57-82; *idem. Briscr le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile. — Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967), pp. 131-139; *R.A. Stein. Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient. — Arts Asiatiques*, 4, 1957, pp. 163-186; *idem. L'habitat, le mondele corps humain en Extreme-Orient et en Haute-Asie. — JA*, 1957, pp. 37-74.

Что Священные Горы исполняют функцию «богов-защитников», доказывают посвященные им празднества, включающие различные состязания, соревнования в танцах и пении двух военизированных групп и т.д.; см.: *Stein. Civ. tib.*, p. 176.

«Бог-защитник» и «бог человека», располагающиеся на плечах, «связывают личность с сообществом в пространстве и времени: в пространстве, поскольку одни и те же боги покровительствуют местности, дому и стране в целом; во времени, так как они покровительствуют роду, начиная с его основателей и вплоть до каждого из их потомков. Самому человеку, как члену данного сообщества, в случае почитания им традиции, боги гарантируют здоровье, жизненную силу, долголетие и удачу» — *Stein. Civ. tib.*, p. 187.

О множественности душ см.: *Stein. Civ. tib.*, p. 189 sq. О ритуальных состязаниях см.: *Stein. Recherches sur Г ероpee et le barde au Tibet* (P., 1959), p. 437 sq.; *idem. Civ. tib.*, p. 131 sq. Об иранских влияниях см.: *Recherches*, p. 296.

См. анализ мифо-религиозного комплекса противоборств и состязаний в нашей работе «Заметки о религиозном дуализме» (1967), переизданной в кн.: *La Nostalgie des Origines* (1971), pp. 231-311; см. в первую очередь p. 284 sq. (индонезийские мифы и обряды).

§314. О религии бон: *G. Tucci. Les religions du Tibet*, p. 271 sq.; *Helmut Hoffmann. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950; автор опирается, в основном, на буддийские источники); *Marcelle Lalou, Tibetain ancien Bod/Bon. — JA*, 246, 1958, pp. 157-268; *D.L. Snell-*

grove. The Nine Ways of Bon (L., 1967); S.G. Kannay. The Treasury of Good Sayings: a Tibetan History of Bon (L., 1972); P. Kvaerne. Bonpo Studies. The Akhnid System of meditation. — *Kailash*, I, 1973, pp. 19-50, 248-332; id. The Canon of the tibetan Bonpos. — *IU*, 16, 1974, pp. 18-56, 96-144.

О сходстве некоторых бонских обрядов с шаманской практикой см.: *Eliade*. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (2^e ed., 1968), p. 337 sq. См. также: H. Hoffmann, Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus (Stuttgart, 1967), pp. 67-141.

О бонских погребальных обрядах: M. Lalou. Rituel Bon-Po des funeraïlles royales. — *JA*, 249, 1952, pp. 339-362; idem. Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie. — *RHR*, 135, 1949, pp. 42-48; RA Stein. Du recit au rituel dans les manuscrits tibetains de Touen-houang. — *Etudes tibetaïnes dediees...*, pp. 479-547 (роль мифов о первоисточках, повествуемых во время погребальных обрядов).

О связи разума, света и *semen virile* см.: *Eliade*. Occultism, sorcellerie et modes culturelles (1978), pp. 125-166.

§315. По истории буддизма в Тибете: H. Hoffmann. The Religions of Tibet, pp. 28-83, 111-180; G. Tucci. Les religions du Tibet, pp. 29-54; P. Demieville. Le Concile de Lhasa (1952; о полемике индийской и китайской школ буддизма); D.S. Ruegg. Sur les rapports entre le bouddhisme et le «substrat religieux indien et tibetaïne». — *JA*, 1964, pp. 77-95¹⁴⁴.

Об Атише: A. Chattopadhyaya. Atisa and Tibet (Calcutta, 1967); о Падмасамбхаве: G.Ch. Toussaint. Le diet de Padma (1933); A.M. Blondeau. Le Lha-dre bka'-than. — *Etudes tibetaïnes dedies a la memoire de Marcelle Lalou*, pp. 29-126 (перевод находки — текста о подчинении богов и демонов Падмасамбхавой); о Наропе: H. Guenther. The Life and Teachings of Naropa (Oxford, 1963); о Марпе: J. Bacot. La vie de Marpa le «traducteur», (1937); о Миларепе см. ниже, §317.

О Цзонхаве см.: E. Obermiller. Con-kha-pa le Pandit. — *Melanges Chinois et bouddhiques*, 3, 1934-35, pp. 319-338; R. Kaschewsky. Das Leben des lamaïstischen Heilige Tsongkhapa (Wiesbaden, 1971). См. также: G. Schulemann. Die Geschichte der Dalai-Lamas (Heidelberg, 1911).

§316. Об учении и практике ламаизма: R. Stein. La civilisation tibetaïne, pp. 135-157; Tucci. Les religions du Tibet, pp. 55-210; R. Bleichsteiner. Die Gelbe Kirche (1936, фр. перев.: L'Eglise jaune, 1937); H.V. Guenther. sGam-po-pa, the Jewel Ornament of Liberation (L., 1959); Buddhist Philosophy in Theory and Practice (L., 1972); F. Lessing, A. Wayrnan. Mkhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras (La Haye, 1968, тибетский текст и перевод с комментариями); Eva M. Dargyay. The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet (Delhi, 1977).

Стоит также обратиться к следующим сочинениям: G. Tucci. Indo-Tibetica, 7 vol. (Rome, 1932-41); Tibetan Painted Scrolls, 2 vol. (Rome, 1949); The Theory and Practice of the Mandala (L., 1961). О некоторых аспектах «народной» ламаистской традиции см.: R. Nebesky-Wojkovitz-Oracles and Demons of Tibet (La Haye, 1956); Stephan Beyer. The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet

(Berkeley-Los Angeles, 1973).

Об иконографии см.: *W.E. Clark. Two Lamaistic Pantheons* (N.Y., 1937); *AK. Gordon. The iconography of Tibetan Lamaism* (Tokyo, 1959). По иконографии «магов» (*siddhas*) см.: *T. Schmidt. The eighty-five Siddhas* (Stockholm, 1958).

О *gcod* см.: *R. Bleichsteiner. L'Eglise jaune*, p. 194 sq.; *Alexandra David-NeeL Mystiques et magiciens du Thibet* (P., 1929), p. 126 sq.; *Eliade. Le Chamanisme*, p. 384 sq.

О тибетском шаманизме см.: *Le Chamanisme*, pp. 384 sq., 390 sq.

§317. О морфологии и символике Света см.: *Eliade. Experiences de la lumiere mystique* (1957; переизд. в: *Mephistopheles et Г Androgyne*, pp. 17-94); *Esprit, lumiere, semence* (1971, переизд. в: *Oecultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 125-166).

О символике «души-света», проникающей и покидающей тело в образе стрелы, см.: *Eliade. Briser le toit de la maison* и две статьи: *R.A. Stein. Architecture et pensee religieuse*; *idem. L'habitat, le monde et le corps humain* (библиография к §313).

Тексты Чандракирти и Цзонхавы переведены и опубликованы Туччи: *Some glosses upon Guhyasamaja*. — *Melanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934-35, pp. 339-353. См. также: *Alex Wayman. Yoga of the Guhyasamajatantra* (Delhi-Benares, 1977).

См. английский перевод «Bardo Thodol»: *The Tibetan Book of the Dead* (перев. *Lama Kazi Dawa-Samdup, W.Y. Evans-Wentz*; Oxford, 1927; многочисленные переиздания; фр. перев. 1958) и Джузеппе Туччи: *Libra Tibetano dei morti* (Milano, 1949). См. также: *DM. Bach Eine buddhistische Jenseitsreise; Das sogenannte «Totenbuch der Tibeter» aus philologischer Sicht* (Wiesbaden, 1979); *Dawa-Samdup, Evans-Wentz-Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), p. 223 sq.

§318. Тантрическое учение калачакра проникло в Тибет в первой четверти XI в. Наряду с другими новациями, оно дает астрологическую интерпретацию временных циклов. Тибетский календарь начинается с 1026 г., когда, как считается, данное учение было принято в качестве официального. История и доктрина этого позже других возникшего махаянистского течения пока еще недостаточно изучены. См.: *George Roerich. Studies in the Kalacakra*. — *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2, 1931, pp. 11-22; *H. Hoffmann. Kalacakra Studies, I: Manichaeism, Christianity and Islam in the Kalacakra Tantra*. — *Central Asiatic Journal* 13, 1969, pp. 52-75; *idem. The Religions of Tibet*, p. 126 sq.

Согласно тибетской традиции, калачакра возникла и сохранилась в мистической Шамбале, расположенной в северном Тибете; ученые также помещают ее близ Хотана (Лауфер, Пеллио), в Бактрии (Сарат Чандра Дас) или Центральной Азии. Споры о местонахождении Шамбалы и ее символические интерпретации см. в кн.: *Edwin Bernbaunu The Way to Shambala. A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas* (N.Y., 1980; см. библиографию: pp.

269-287)*¹⁴⁵.

Наиболее удачные переводы избранных произведений Миларепы см. в кн.: *Berthold Laitfer*. *Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl Ubertragen* (Hagen i. W. et Darmstadt, 1922); *H. Hoffmann*. *Mi-la ras-pa> Sieben Legenden* (Miinchen-Planegg, 1950); *Sir Humphrey Clarke*. *The Message of Milarepa* (L., 1958). См. также новые переводы в кн.: *Lobsang P. Uialungpa*. *The Life of Milarepa* (N.Y., 1977).

Первое полное собрание сочинений Миларепы см.: *The Hundred Thousands Songs of Milarepa* (перев. *Garma C.C. Chang*), 2 vol. (N.Y., 1962). См. отрицательную рецензию: *D. Snellgrove*. — *Asia Major*, 10, 1963, pp. 302-310; см. также *de Jong*. — *III*, 10, 1967, pp. 204-212, попытка «акцентировать внимание на удачах» (р. 205); *ibid.*, pp. 211-212, полная библиография переводов.

Иконографию см.: *T. Schmidt*. *The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's life in Picture* (Stockholm, 1958).

Об эпосе «Гесер» см.: *Alexandra David-Neel*. *La vie surhumaine de Guesar de Ling* (P., 1931; общий очерк и частичный перевод; *R.A. Stein*. *L'epopee tibetaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling* (1956); *idem*. *Peintures tibetaïnes de la Vie de Gesar*. — *Arts Asiatiques*, 5, 1958, pp. 243-271; *idem*. *Recherches sur Гёроpee et le barde au Tibet* (1959; обобщающее исследование); *idem*. *Une source ancienne pour l'histoire de Гёроpee tibetaine*. — *JA*, 1963, pp. 77-105; *M. Hermanns*. *Der National-Epos der Tibeter: Gling Konig Ge sar* (Regensburg, 1965; подробная, насыщенная фактами монография объемом около 1000 страниц, к выводам подходить с осторожностью).

Указатель

Abgescheidenheit, в понимании Мейстера Экхарта, 184, 185

Ahwal, «состояние» пути (tariqah), 123

Anastenaria, празднества, 203

Bardo Thcxlol, «Тибетская Книга

Мертвых», 255 и ел. Batin, духовный смысл

коран ического откровения,

110, 111, 116, 141 Benandanti, верования и

практика, 210 и ел.

Civitas Dei, 41 Civitas terrena, 41 Coincidentia oppositorum, 176, 193 Colinde, у румын, 203 и ел. Consolamentum, 171 «Corpus Hermeticum», латинский перевод, 229

Deus otiosus, в балканских мифах,

38

Devekuth, в каббале, 156 Devotio moderna, 191 и ел. Din, «Суд», 161

Fedelid'amore, §270 «Fioretti», собрание народнй:
легенд о св. Франциске
Ассизском, 200

Gaon, 146 и ел.
Сю^,239исл.;§314
Ghayb, сверхчувственное, тайное,
109 Gilgul, доктрина метемпсихоза в
каббале Лурии, 162 Gtum-mo, магическое тепло, 252

Hulul, 123

Ijma, 107 Ijtihad, 107 «Interrogatio Iohanms»,
богомильский апокриф, 169 Ittihad, 123 IttisaL 123

Kabod, божественная слава, 155 Kahin, 63 Kallikantzari, 202
Kamil, 123

Madonna Intelligenza, 98
Maqamat, 123
Martyria, §256
Mundus imaginalis, 114,133
Murtd (ступень ученика), 123

Phiva, тибетские небесные
божества, 240 Privatio boni,48

Rasiil (посланник Бога), 69

Sank, «ступень
совершенствующегося», 123 Sola fide, оправдание верой в
богословии Лютера, 220 и ел.

Ta'wil, ПО
«Tabula Smaragdina», 141, 232
Tanzfl, 110
Tariqah, 123
Tariqah mawlawiya, 136
Theosis, обожение в
византийском богословии, 56,
57 «Turba Philosophorum», 141

Unio mystica, в христианском богословии, 156,177,182,183
187,188,191,227,229

Vanitas, 41 Veritas,41 Via negativa, 193, 194,303

Wilde Heer, 214, 307

Zahir, 110, 111, 141 Zine, двойственные феи в
румынском фольклоре, 206,
214, 306, 307

Аббасиды, династия, 80, 81;

и аль-Мансур, 81 Абу Бакр, 65, 71, 74, 75, 78 Абу Талиб, 61, 70 Абулафия,
Авраам, 157, 296 Аверроэс, §280 Авиценна, §279; 129, 132, 141,
289

Айны, 28

Айша, 74, 75, 78, 79 Айы Тойон, 20 Акива, рабби, 142 Аламут, 113 и ел. Ала-
рих, 41, 42 Али, первый имам шиитов, 78,

110-112, 115, 281 Алиенора Аквитанская, 95 и ел.,

283 Ал-Лат, одна из трех
доисламских арабских бопШц,

63, 67, 225 Аллах,

deus otiosus, 63 и ел.;

в религиозной мысли и

практике Магомета, §§259-161 Алтайские народы и языки, 9 й

ел. Алтайцы религия, 19 и ел.

Ал-Узза, 63 > 67 Алхимия,

арабоязычная > 140-141; на Западе от средних веков до эпохи Просвещения,
§311 Аль-Ашари, 108, 286 Альберт Великий, 128, 178, 300 Ангел Джибрил,
явление

Магомету, 64, 70, 77 Ансельм Кентерберийский, 93 Антихрист, 103 и ел.

Апокалиптика средневековая, III

и ел., 104 и ел. Апокатастасис, 46, 47 Апокрифы богомильские, 168 Л
ел.

Апостол Павел, 182 Арий, ересь, 44, 55 Аристотель, 176, 178, 180, 220

Атиша, 248 и ел. Аттила, 7

Баал-Шем-Тов, 164 и ел.

Багдад, 81

Бай Ульген, П-13, 21-22

«Бахир», 156

Бахья ибн Пакуда, 148, 294

Беатриче, 96 и ел.

Бегарды, 173, 187 и ел.; 301

Бегинки, 187 и ел.

Береза, ритуальное возношение,

23, 25 Бернард Клервосский, 58, 93,

177, 162

Бистами, Абу Йазид, 118 и сд* Богомильство, §293 Богословие,

византийское, §257

мистическое, 56, 574

- отрицательное, 58, 183 Божество (Gottheit), в богословии
Мейстера Экхарта, 182 и ел. Болгары, 168
Бон, тибетская религия, §314 бонский канон, 246 и ел.
Бруно, Джордано, 231
Бубен шаманский, 13, 16, 20, 21, 25
Буга, небесный бог тунгусов, 11
Буддизм, проникновение в Тибет, §315.
Буркан, бурятский бог, 14
Буряты, религия, 12, 21, 22, 24
- Валайят, 111, 119, 120, 135 Варлаам, 199, 200-201 Василий Великий, 44, 47
Ведьмы, охота на них, §239 Великое Воскресенье в
исмаилизме, §274 Византия и Рим в средние века,
§302
«Византия после Византии», 197 Владыка диких зверей, 28 Вогулы (манси), 27,
264 Волос (Велес), 33, 268 Вольфрам фон Эшенбах, 100,
101, 102, 284 Вотан, 86, 334 Вьянямейнен, 27, 264, 335, 340
- Газали, Абу Хамид, §278; 129 Гарун-аль-Рашид, 81 Гельмольд, его «Chronica
Slavorum», 32 Гемара, комментарий к Мишне,
144 и ел. Герметика, в эпоху Возрождения,
§310
Гесер, 247, 257 и ел. Гиляки, религия, 28 Гнозис, в иудейской трещи
152
Гольды, религия, 19 Гора Афон, 198 и ел. Горы, в тибетских религиях, 3Д9
и ел.
Госпитальеры, рыцари, 89 Грааль, цикл романов, §270 Грех первородный, 41
Григорий Назианзин, 46 Григорий Нисский, 46, 58, 198 Григорий Палама, §303
Григорий Синаит, 199 Грот, Герхарт, 191 Гуманисты, религиозности 229 и
ел.
Гунны, 7 Гус, Ян, 194, 303 Гэлукпа, 249 и ел.
- Дажьбог, 33 и ел.
Дамаскин, Иоанн, 60
Данте, 97
Джабир ибн Хайан (Гебер), 140
Джафар аль-Садик, 111, 116
Джинн, 65 и ел.
Джихад, 89
Джунейд, Абу-л Касим аль-, 119
и ел.
Ди, Джон, 235 Диана Иродиада, 209 и ел. Диевс, 29 и ел.
Дионисий Ареопагит, 56-58, 183 Домовые, лесные духи у славян,
37
Донат, раскол, 48 Драговчане, ответвление

богомилства, 168 Древо Мировое, 12 и ел. Дуализм славянский, 43 sq.
Дуализм, см. богомилство Дьявол, 15,85;
в европейском колдовстве, 20Й
и ел.

Евагрий Понтийский, 46, 182 Евразия Северная, южные культурные влияния, 8
Евхаристия, 59

Единобожие (tawhid), в мусульманском богословии^ 108
Есь, небесный Бог, 26

Жеменмате, 30, 32 Жемепатис, 30 Жемина, 30 Женщина, религиозное
достоинство, 95 и ел. Жилище, символизм у народов
Азии, 12 и ел.

Звезда Полярная, 12 Зикр, 117 и ел. Зогар, 156, 157, 158, Зу-н-Нун, 117 и
ел.

ИбнАраби, §280 ИбнБаджа, 128 ИбнГабириоль, Саломон, 14? Ибн Исхак, 67
ИбнМассара, 127,290 Ибн Рушд, см. Аверроэс ИбнТуфайль, 128 Ибн Хазм,
127 и ел. Ибрахим ибн Адам, 116 Игнатий Лойола и «ОбщестШ

Иисуса», 227 и ел. Иегуда Галеви, 148, 149 Иезуиты, см. Игнатий Лойола Ие-
русалим, 89-93 Иисус, в Коране, §264 Иисусова молитва, 198 Иконы, почита-
ние и

иконоборчество, §258 Ильмаринен, 27 Имамы, их религиозный статус,,
§§273-274

Инициатическая болезнь, 18 и ел. Инициация, следы в румынском
фольклоре, 205 и ел. Инквизиция, 172 и ел. Иннокентий III, 171, 172

Иоахим Флорский, §271 Иоханан бен Заккай, 142, 143 Иранское влияние в Ти-
бете, 244
и ел.

Исихасты, §303 Искусство романское,
религиозное значение, §269 Ислам, главы XXXIII и XXXV;
мусульманские теология и
мистика, гл. XXXV Исмаил, 111

Исмаилиты, 111, 112; §274 Иудеи Медины, §§262-262

Кааба, 63, 67, 70, 72-77; 115ДВЩ
279 Каббала

средневековая, §287;
новая, §290 Каган, 10

Калам, §278; 123, 150 Калевала, 27 Кальвин, Жан, 225 и ел. Кам (= шаман), 21
Канун второго тысячелщю% 84*
93

Караимы, 146 Карл Великий, 195 Каро, Йосеф, 160 и ел. Константинополь,
разгрш
крестоносцами, 197 Коран, §§259-264; Кордоверо, Яков, 160 Кормос,

21

Король Артур, 93, 99_П 102, 103 Король Рыболов, 101 Коряки, религия, 26 Космогонии

 центрально-азиатские, §244;

 алтайская, §243;

 тибетская, §313. Космогонический нырок,

 центраттно-азиатские мифы,

 26 и ел.

Крестовые походы, §268;

 детей, 91 и ел.;

 против альбигойцев, 172ЦЩ; Кретьен де Труа, 99 и ел. Кубайко, 25 Культ «хищника», 7. Курбистан (=Ормазд), 14

Курейшиты, 7U77, 78 Кэлушары, исполнители очистительных танцев,

Лайма, 30, 31 Ламаизм, становление и

 развитие, §315; Латыши, религия, 28 и ел. Литовцы, религия, 28 Литургия византийская, 56 «Ломка сосудов» в каббале

 Лурии, 184 Лознгрин, 102 Лурия, Исаак, §290 Любовь куртуазная,

 религиозное значение, §269 Лютер, Мартин, §§307, 308;

 биография, 217 и ел.;

 против индульгенций, 217 и

 ел.;

 окончательный разрыв с

 Римом, 219 и ел.;

 его богословие, 219 и ел.;

 радикальная критика Эразма,

 222 и ел.

Магомет, гл. XXXIII;

 экстатическое путешествие III

 Небо, §261 Маймопид, §287 Максим Исповедник, 57, 58, \Щ Манат, 63, 67

Манихейство, 42, 43, 47, 48 Маньчжуры, 19 Маргарита Порет, 188 Мария

Шампанская, 95 «Матери», у балтов, 30

Махаяна, в Тибете, §316

Махди, §274

Медина, «эмиграция», §262

Межа мате, 30

Мейстер Экхарт, §298

Мекка, гл. XXXIII; 61 и ел.

Менее, 30

Меркава, 152-154

Меру, мифическая гора, 12

Мессия-Отступник, §291

Мехтхильда Магдебургская, 187

Миларепа, 257 и ел.

- Мир, у славян, 36
Мирадж, 69, 118
Мирандола, Пико делла, 230 и ел.
Мистика христианская, 182 и ел.
Мистицизм иудейский, ранний,
§288 Мифы космогонические, у
славян, 37 и ел. Мифы о первопричинах,
тибетские, 240 и ел. Мишна, §284 Мокошь, 33, 34 Монголы, 7, 8 Мо-
нофизитство, 55 Мордва, 27
Мотивы инициатические, 99 Мощи, культ, §256 Му, тибетское магическое
вервие, 241 и ел., 254 и ел. Муавия, 79 Му-монто, 25 Мутазилиты, §272 Му-
ченики, их почитание, §256
- Народный пиетизм, в средние
века, §299 Натан из Газы, 163 Никифор Уединенник, 198, 199 Николай Кава-
сила, 202 Николай Кузанский, 58: §301 Новый Год, празднование в
Тибете. 243 и ел.
- Нум, бог-творец самоедов, 26, 27
Ньингмапа, 249 и ел.
Ньютон и новая алхимия, 237 и ел.
- Оккам, Уильям, 179, 181, 182,
196
Омейяды, династия, 80 Орел в шаманских мифологических
Ориген, §254 Орхон-
ские надписи, 8, 9 Осман, 65, 277 Отцы-Каппадокийцы, 46 Очирвани
(=Важрапани), 1(4)
- Падмасамбхава, 247 Паломничества, 85; §256 «Парцифаль», 100, 101 «Патри-
арх», глава Синедриона,
§§284-285 Пелагий и пелагианство, 45, 48,
49
- Перкунас, 29, 32, 33 Персеваль, 99 Перун, 33
Петр Ломбардский, 178, 181 «Пикатрикс», 141 Погребение вторичное, у славян*
36
«Подражание Христу», 192 Покаяние, 85 Поликефалия, 35 Полюс (qutb), 135
Поровит, 34 Посвящение в рыцари,
церемония, 88 Послание, §264; 125 и ел. Посланник Аллаха, 69 Прибалтий-
ские народы, религия,
§249 Прусы древние, религия, 28
- Рабия, 116
Размежевание христишекш; церквей, 196 и ел.
«Религия людей» (mi-chos),
§§312, 313
- Род, славянский бог, 34 Рождество, ритуальные
песнопения, см. colinde Розенкрейцеры, общество, 235

ел.

Руевит, 35

Руми, Джалал ад-дин, §282 Рыцари Круглого Стола,
99

Рыцарство, §267 Рюисбрук, 190,191

Саадия бен Иосеф, 147, 150 Савонарола, Джироламо, 195 Салман аль-Фариси,
115 Самоеды, религия, 26 Сатана, в богомилстве и у

катаров, §§293,294 Сауле, балтийская богиня
солнца, 29, 30, 32 Св. Августин, §§252, 253, 255;
концепция истории, 41 и ел.;

биография, 42-44;

доктрина о благодати и

предопределении, 47 и ел., 51 Св. Амвросий, 44,49, 54 Св. Бенедикт, 95 Св.
Бонавентура, §296 Св. Иоанн Лествичник, 198, 304 Св. Франциск Ассизский,
§295 Свентовит (Святовит), 34 Свет,

нетварный, 229;

мистический, 57;

теософия Света, по

Сухраварди, §281;

онтология и физиология Света

в тибетских религиях, 243 и

ел., §317 Свобода, искупительная

функция, 45 Свободная воля, 49

Свободный Дух, движение, 187 и

ел., 190 и ел.

Святая Дева, поклонение, 94 Святая Земля и Крестовые
походы, 89, 90

Святой Фома Аквинский, 58 и *см.* Святость королевской власти у

германцев, 86 и ел. Святые, культ, §256 Священное время, цикл, 143 Севе-
роазиатские народы,

религия, §248

Секретный язык» (*parlar eġŝf* fl* Семя мужское, 254 и ел. Сефер Йецира, 153,
154 Сефирот, 154, 158, 161 Симаргл, 34 Символ веры, новая

формулировка, 196 и ел. Симеон Новый Богослов, 198 Синедрион, 142 и ел.

Синкретизм тибетский, §314 и

ел.

Склавины, 32 Скот, Эриугена, 58 Славяне, религия, §§250,251 Смерть, одер-
жимость ею в XIV

веке, 189 и ел. Снохачество, 36 Собор как *imago mundi*, 94 «Совершенный
человек»,

согласно Ибн Араби, 132-Солнца Бог у славян, 34 Сомбол-Буркан, 14

Столпы Мира, 12 Страшный Суд,

провозглашенный *МфГЩЩЩ*

66 и ел.

Стрибог, 33, 34 Стригой, румынские ксщрН- :
вурдалаки, 213 и ел. Суд Любви, 95 Сузо, Генрих, 185, 190,302 Сумбур (-
Меру), 12

Сунна, сунниты, 79, 103, 107 Суннизм, §273 Суфизм, §275;
триумф, §283 Сухраварди, §281

Талмуд, §285 Тамерлан, 7, 331 Тамплиеры, орден, 89, 101, 102 Татары, 92;
алтайские, 9;
сибирские, 12;

Таулер, Иоганн, 185, 190, 302 «Тафюры», 92 Творческое воображение, по
Сухраварди, 131, 134 «Тела воскресения» в богословии;
Оригена, 46 Тенгере Кайра Кан, 11 Тенгери, боги, 9, 20 Тибет,
Бон, §314;

ламаизм, §315 и ел.;

традиционная религия (mi-

chos), §§312, 314 Тиккун, 161, 162 Тингир, 9

Тирмизи, Хусейн, 119, 120, 288 Три эпохи, согласно пророчеству

Иоахима Флорского, 103 и ел. Триглав, 35, 268 Тридентский Собор, 226 и ел.

Трубадуры, §270. Тунгусы, 8, 11, 19. 260 Тэнгри, «Бог-Небо», §242;

стремится стать *dcus otiosus*, 10 Тюрко-монголы, религия, 7 и ел.

Улемы, 81, 116

Умма, 72, 79, 107, 279 Учитель (гуру), в Тибете, 249

и ел.

Фараби, аль-, 123, 126, 129, 28 Фатима, любимая дочь Магомета, супруга Али,
62

Феи, см. *zine*

Феодализм, 84 и ел.

Феодор Студит, 59

Филиокве, проблема, §302

Филон Александрийский, 147[^], 150

Финно-угры, религия, §248

Финны, религия, 27 и ел.

Фичино, Марсилио, 229 и ел.

Флагелланты, §300

Хадж, 73 и ел.

Хадиджа, 62, 65

Хадисы, устное предание, 77*

112, 125, 129 Хаим Витал, 160 Халифы первые, §264 Халладж аль- (Хусейн
ибн

Мансур), §277; 117, 119 и ел.,

141, 288 Ханифы, поэты и визионеры,

современники Магомета, 63 Хариджиты, 79 Хасидизм, §292 Хасиды герман-
ские, 154 и ел. Хварэна, 102, 133 Хехалот, 152 Хиджра, §262 «Хиреющая стра-
на», 100 Хозяин леса у славян, 37 Хоре, 33, 34, *35 Хусейн, имам, 79

Цаган-Шукурти, 17

Цаддик, 165, 166

Царь мертвых, в алтайском

шаманизме, 22 Царь, роль в Тибете, 241 Цви, Саббатай, §291 Цвингли, Ульрих, 223 Центр Мира, 12 Церковь восточная, §257

Цзонхава, 249 Цимцум, 160, 161 Цфат, 160 и ел.

Черемисы, 26, 27, 264 Чингисхан, 7, 8, 10 Чистилище, 170, 189

Шаманизм, центрально-азиатский, §§245-247;

инициация, §245;

мифы о происхождении, §246;

«Первый Шаман», 20 и ел.;

нисхождение в преисподнюю,
23

Шамбала, пугьк ней, 103, 256 и ел. Шаншун, 244 и ел. Шариат, «Закон», 107 и ел. Шенраб, легендарный основатель

религии бон, 245 и ел. Шехина, 158 и ел. Шиизм, 7в, 111, П4;

герменевтическая эзотерика[^]
§273

Шииты-дюжинники, 114 Шульмус, 15

Эзотеризм

и литературное творчество в
средние века, §270;

в исламе, §275;

шиитский, §273 Экстаз, см. шаманизм Эн-Соф 158, 161 Эразм, 221 и ел.

Эрлик Хан, 14, 22 Эстонцы, религия, 27

Юкагиры, 26, 28, 261, 264

Якуты, религия, 9, 11, 17-20 Яровит, 34 Яровит, 34 Ясриб, 62

Послесловие

Мирча Элиаде (1907-1986) не успел завершить свою «Историю веры и религиозных идей», как он намеревался это сделать: заключительные части третьего тома, где он собирался охарактеризовать религии средневекового Китая, Японии, развитие индуизма, традиционные культы Африки, Америки и Океании и религиозное творчество современного общества, не были завершены. Третий том прерывается на главе о религии Тибета, и этот «обрыв» представляется символичным с точки зрения истории религиозных идей: развитие ламаизма было прервано собственно на Тибете в середине XX в., но сам ламаизм стал «экуменическим» феноменом в современном мире.

Первый обобщающий труд по традиционным религиям («*Traite d'histoire des religions*») Элиаде выпустил в 1949 году (см. русский перевод: «Очерки сравнительного религиоведения». М., 1999). Особенно широко привлекался историком религии австралийский материал: мифологическое «время сновидений», «райская» эпоха первотворения, ничем неограниченных возможностей легли в основу одной из «сквозных» историко-религиозных концепций Элиаде — универсального «мифа о вечном возвращении», стремления вернуть золотой век. Можно сказать, что этот миф — миф о «благородном дикаре» — стал константой современной европейской культуры, начиная с Вольтера: «дикарь-философ» Тайлора и структуры «мысли дикарей» Леви-Строса обрели для этой культуры едва ли не такую же значимость, как античное наследие для творцов Возрождения. «Никакая часть человечества не может понять себя иначе, как через понимание других народов», — констатировал знаменитый современник Элиаде, посвятивший, как и Элиаде, свою жизнь этому пониманию (Клод Леви-Строс. Первобытное мышление. М, 1994. С. 16).

В третьем томе «Истории веры» Элиаде специально отметил (в частности, и на родном для него румынском материале), насколько фольклорная традиция Европы близка первобытным истокам (может быть, даже несколько преувеличив «языческую» древность последних). Более того, и схоластика Оккама (§297) обнаруживает сходство с первобытными представлениями о повсеместном проявлении божественного в разных (в том числе «тотемических») формах. Но понимание *другого* наступает по преимуществу тогда, когда между «частями» человечества возникает определенная культурно-историческая дистанция. И пафос третьего тома — именно в **истории** религиозных идей.

Уже заявленные в заголовке хронологические границы тома — «от Магомета до Реформации» — указывают на важнейшие вехи в истории человечества. Становление ислама — последней (в хронологиче-

ском смысле) мировой религии — предопределило конфессиональные процессы во всемирной истории. Европейская Реформация знаменовала конец религии как универсальной моделирующей системы. Макс Вебер говорил о парадоксах рождения из протестантской этики «духа капитализма», приведшего к секуляризации «материальной» жизни и «расколдованию мира» (Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61 и ел.).

Исторический опыт взаимодействия религиозных идей ныне столь же необходим человечеству, сколь он был необходим в эпоху становления мировых религий. Современный православный мыслитель, традиционно противопоставлявший православие и католицизм, писал (в книге, вышедшей в 1930 г.), что «только в своем извращении и развращении они могут сойтись, в особенности, если их синтезировать при помощи протестантско-возрожденческого иудаизма, который умеет истерию и формализм, неврастению и римское право объединять с разбойничеством, кровавым сладострастием и сатанизмом при помощи холодного и сухого блуда политико-экономических теорий» (см. недавнее переиздание: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 892). Полемика такого накала свойственна кризисным эпохам, в том числе эпохе схизмы (разделения церквей), Реформации и революционных перемен нового времени. Она в большой мере характеризует русскую православную традицию, начиная с летописного выбора веры при князе Владимире, когда иноверцев-миссионеров подозревали не просто в исповедании неправой веры, но в специальном стремлении погубить Русскую землю, вплоть до времени постсоветской России.

Столь разные мыслители XX в., как М. Бахтин и М. Бубер, стремились отыскать исторические основания для «диалога» разных культур и конфессий, как неперемного условия существования культуры мировой, в народной «смеховой» культуре средневековья, «снижающей» высокие религиозные ценности до контакта с народной массой, или в личностном отношении к Богу. Как и Элиаде (§309), Бубер стремился понять религиозную непримиримость, свойственную деятелям Реформации, даже в отношении сторонников реформ: «Я не могу осуждать Лютера, отказавшегося в Марбурге поддержать Цвингли, а также Кальвина, виновного в смерти Сервета, ибо Лютер и Кальвин верят, что слово Божие настолько проникло в души людей, что они способны познать его однозначно, и толкование его должно быть единственным» (Мартин Бубер. Два образа веры. М, 1995. С. 99). Для Бубера (как и для Элиаде) религия — лишь теофания, Богоявление, но не сам Бог.

Книга Мирчи Элиаде дает образцы интеллектуальной полемики и опытов понимания *другого* даже там, где их, казалось бы, не могло быть — в области веры. Такие образцы дают средневековые диспуты и возросшая на них полемическая литература: трактат испанского еврея Иегуды Галеви, посвященный полемике ученого иудея с мусульманским врачом, христианином и хазарским царем (§286; сходные сюжеты связаны с деятельностью первоучителя славян Константина Философа, знаменитого французского схоласта Пьера Абеляра, византийского императора и богослова Иоанна Кантакузина¹ и др.),

опыты освоения античной философии мусульманскими, иудейскими и христианскими теологами представляют примеры «диалога», без которого невозможна общечеловеческая — мировая — культура. В средневековой России стремление к пониманию «чужого» обнаружил уже первый русский публицист Иван Пересветов: в середине XVI в. он обратился к самому Ивану Грозному с посланиями о том, что в Московском царстве, где «вера христианская добра и красота церковная велика», не достает «правды». В диспуте, который ведут у Пересветова латинские и греческие богословы, правду — справедливый закон — находят у главного врага тогдашнего христианского мира — турок-османов, недавно захвативших Константинополь². Судьба этого предшественника русских евразийцев XX в., также мечтавших о синтезе евразийской (тюркской и даже большевистской) государственности с православием, остается неизвестной...

Но, пожалуй, наиболее близким к современным поискам основ для межконфессионального диалога оказался цитируемый Элиаде (§301) предтеча экуменизма Николай Кузанский. Его трактат «О мире веры» был написан по тому же потрясшему мир поводу, что и сочинения Пересветова — в 1453 г. Константинополь, столица восточно-христианского мира, был взят турками-мусульманами (заметим, что и одно из самых знаменитых христианских теологических сочинений — «О Граде Божием» Августина — было также написано после разорения Рима готами Алариха). Было ли это знаком победы ислама над христианством, и есть ли основы для примирения этих двух миров, достигших последнего предела в своем противостоянии? Чтобы ответить на эти вопросы, в своем трактате Кузанец собирает для диспута перед лицом Всевышнего представителей всех известных ему конфессий и течений: само Слово Божие, апостолы Петр и Павел принимают участие в диспуте с Греком, Италийцем, Арабом, Индусом, Халдеем, Иудеем, Персом и прочими. Конечно, это еще не «Трактат о сравнительном изучении религий» в духе Элиаде — но «вывод» о необходимости различий в обрядности и возможности взаимопонимания в отношении разных народов к единому Божеству обозначен и предшествует достижениям современной культурологии и сравнительного религиоведения. «И узнают все, что одна единая религия существует в разнообразии обрядов. И если это различие обрядов отменить, пожалуй, невозможно и бесполезно, так что пусть разнообразие служит возрастанию благочестия, когда всякая область своим обычаем служения, как бы более Тебе угодным, будет воздавать тебе, Царю, более ревностные почести, то по крайней мере как Ты един, так будут едины религия и вероисповедание»³.

Экуменический идеал остается недостижимым и в современном мире. Однако такие исторические феномены, как культура ислама, сохранившая античное наследие для западноевропейской средневековой цивилизации, или образцы иудео-мусульманской культуры в Испании, не дают угаснуть историческому оптимизму в нашем мире, исполненном этноконфессиональных конфликтов.

Издатели приносят особую благодарность К.Ю. Бурмистрову, просмотревшему перевод параграфов, посвященных средневековому иудаизму, И.И. Соколовой и Т.А. Правдиной, проверившим разделы, посвященные исламу.

Комментарии

*1. Тамерлан, Тимур (1336-1405), среднеазиатский правитель и завоеватель, действительно построил свою армию по образцу войска Чингис-хана и вел беспощадные войны на Востоке. Однако считать его наследником архаической тюркско-монгольской идеологии можно лишь метафорически: он был ревностным мусульманином, эпоху Тимура знаменует расцвет мусульманской цивилизации в Средней Азии. В позднейшей тюркской «автобиографии Тимура» встречаются сюжеты чудесных снов, где участвуют вещи, звери и птицы (см. Автобиография Тимура и богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире. Л., Academia, 1934).

*2. Олений остров — могильник каменного века на Онежском озере и памятники железного века в Пермской земле, естественно, не имеют прямого отношения к историческому развитию народов Сибири. Древние связи населения Восточной Европы и Урала характеризуют формирование народов, относящихся к финно-угорской языковой семье.

*3. Цитируется начало т.н. Большой надписи в честь Кюль-тегина, тюркского полководца VII в.: см. Поэзия древних тюрков VI-XII вв. Стихотворная реконструкция И.В. Стеблевой. Пер. А. Преловского. М, 1933.

*4. Буркан, Бурхан — модификация слова «Будда» («Будда-хан») в тюркских традициях, обозначение бога вообще (ср. Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 196).

*5. Дуалистические легенды о мироздании характерны для фольклора восточных и южных, но не западных славян: см. Йордан Иванов. Богомилски книги и легенди. София, 1929 (2-е изд. 1970); Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. X!. Вып. пятый. СПб., 1889; Кузнецова В.Г. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск. 1998.

*6. В классической работе А.М. Золотарева «Родовой строй и первобытная мифология» (М., 1964) дуалистические легенды о мироздании увязываются с дуальной организацией родового общества: универсально распространенное

деление племени на две экзогамные половины, каждая из которых соотносилась с дуальной системой символов (небо — земля, правое — левое и т.д.), оказывалось основой и будущих дуалистических идеологий.

*7. Орел связан с инициациями, в том числе шаманскими, у многих народов мира: Клод Леви-Строс считал миф о разорителе орлиного гнезда (ср. шамана, взбирающегося на мировое дерево) «основным мифом» индейцев Америки (см. статью «Орел» в кн.: Мифы народов мира. Т.2, М., 1982. С. 258-260). Интересно, что двуглавый грифон был помещен в центре композиции на знаменитом питьевом роге из Чернигова, явно передающем тюркские (хазарские) традиции: Петрухин В.5L К начальной истории русского искусства. Ритон из Черной могилы и тюркско-иранская традиция// Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М. С. 201-230.

*8. Цель шаманских камланий и повествований, с точки зрения современной культурной антропологии— установление коммуникации с потусторонним (сверхъестественным) миром, где вступающие в «диалог» с шаманом персонажи становятся «агентами» человеческого коллектива на том свете. См. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984; теоретические аспекты коммуникации с потусторонним— Эдмунд Лич. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001.

*9. Существует предположение, что само слово «Пум» было заимствовано самодийцами (при тюркском посредстве) из согдийского (иранского) языка, где сходная лексема обозначала «веру, религиозный закон» (см. Мифы народов мира. Т. 2. С. 227).

*10. Персонажи финско-карельских рун («Калевалы») выступают уже как эпические культурные герои, шаманский дар которых— вторичен по сравнению с эпическими подвигами (выковывание или добывание светил на том свете и т.п.): см. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963.

* 11. Литовцы, в отличие от пруссов и латышей, создали свое средневековое государство в XIII в.; тогда же литовские князья предприняли первые попытки обратить подвластное население в католичество.

*12. См. перевод дайн из классического собрания Кришьяниса Барона: Латышские дайны. М., 1985. См. также: Иванов В.В. О мифопоэтических основах латышских дайн // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986. С. 3-28; Топоров В.Н. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» (К 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // там же. С. 29-58.

*13. Небесная свадьба— фольклорный сюжет, не связанный с религиозным культом: см. о его индоевропейских истоках — Иванов В.В. О мифопоэтических основах латышских дайн; Цивьян Т.В. Мотив наказания Месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988, С. 228-238.

*14. Летопись Нестора носит название «Повесть временных лет» (см. из последних академических изданий — Повесть временных лет. СПб., 1996).

Как и всякая средневековая хроника, русская летопись ориентировалась на библейский образец, и приводимая цитата восходит к библейскому тексту (псалом 105).

*15. Мокошь завершает список «мужских» Владимировых богов, будучи единственной богиней киевского пантеона. Само ее имя, связанное с обозначением «мокроты» — влаги, указывает на то, что эта богиня воплощала земное плодородие («мать-сыру землю») и была противопоставлена возглавлявшему список Перуну как мужскому небесному богу. О ее образе см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983.

*16. Род и рожаницы в древнерусских средневековых текстах, очевидно, представляют собой кальку с древнегреческих слов, передающих представление о судьбе новорожденного («рода», греч. *gens*) и не имеют отношения к собственно славянскому язычеству: ср. Петрухин В.Я. «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор 2000. М., 2000. С. 314-343.

*17. Финно-угорские культы значительно отличались от западнославянских; у финно-угров не существовало собственно храмов (преобладающим культовым местом были священные рощи), равно как и монументальной культовой скульптуры: многоголовые «идолы» (т.н. пермские шаманские изображения) относились к мелкой пластике.

* 18. В славянских поверьях леший, которого представляют иногда как пастуха диких зверей, и домовый — покровитель домашних животных — различаются. Чаще всего домового представляют живущим в подполе (см. о славянских демонических персонажах энциклопедический словарь «Славянская мифология». Отв. редактор СМ. Толстая. М., 2002).

*19. Проблема источника славянских (и евразийских) дуалистических легенд остается сложной задачей современного сравнительного литературоведения. Вопреки утверждениям М. Элиаде, они известны в Венгрии (ср. Петрухин В.Я. Мифы финно-угорских народов. М., 2002): на Руси же все отчетливее (начиная с текстов «Повести временных лет») прослеживаются следы богомильского влияния.

*20. Гекзапла — греческое название списка Ветхого Завета, сделанного Оригеном и разделенного им на шесть столбцов (отсюда название).

*21. О происхождении религиозного дуализма из более архаичных дуалистических (бинарных) противопоставлений см. выше, примечание 5.

*22. Собор в Оранже проходил в 529 г. и подтвердил истинность учения Августина; уже на Эфесском соборе 431 пелагианство осуждалось как ересь, на соборе в Оранже было осуждено так называемое полупелагинство.

23. Полемическое сочинение Августина именуется полностью «De dono perseverantiae» — «О даре упорства [в добре]».

*24. Почитание могил героев (правителей и т.п.) и даже евгемерическая трактовка богов, как героев древности, погребенных на земле, сближают

культ святых (особенно культ мощей) с культом языческих героев.

*25. Тейяр де Шарден (1881-1955)— французский антрополог и теолог. Связывал развитие материального мира с прогрессом «психической энергии», преобразующей материю (см. русский перевод: Феномен человека. М., 1987).

*26. Та же тенденция свойственна русскому средневековому богословию, опиравшемуся на авторитет отцов церкви: эта тенденция интерпретируется иногда как «интеллектуальное молчание» Древней Руси (ср. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 томах. Т. X. М., 2001. С. 47 и ел.).

*27. Интересно, что Карл Великий противился распространению культа икон в своей империи, опасаясь того, что недавние язычники будут поклоняться им, как идолам.

*28. Имя пророка «Магомет», принятое в русской литературной традиции, восходит к французскому наименованию основателя ислама. В современной русскоязычной литературе по исламу приняты наименования «Мохаммед» или «Мухаммад».

*29. *Коран* буквально означает «чтение вслух, наизусть», *хади-сы* — «известие, рассказ» (см. о терминологии — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991).

*30. Джибрил — библейский Гавриил, небесный посланник.

*31. Зайд б. Сабит (ок. 615 —655)— секретарь-писец Магомета, составитель письменного текста Корана.

*32. Эмигранты — *мухаджиры*, буквально — «совершившие хиджру», сторонники Мухаммада, переселившиеся в Медину; «помощники» — *ансары*, представители местных племен, заключившие договор с Мухаммадом в 622 г.

*33. Одновременно арабы воюют на Северном Кавказе против хазар: оплотом ислама в этом регионе становится Дербент.

*34. В современной историографии (ср. Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999. С. 18 и ел.) эсхатологические предчувствия — «ужасы тысячного года» — считаются преувеличенными; вместе с тем в это время очевиден всплеск миссионерской активности в Северной и Восточной Европе — крещение Польши. Руси, Скандинавских стран воспринималось как завершение христианской истории перед грядущим Вторым пришествием.

*35. Королевские династии возводились к Вотану-Одину в евгемерических построениях англосаксонского церковного историка Беды Достопочтенного и исландского писателя Снорри Стурлусона: бо-ги представлялись в этих построениях культурными героями, присвоившими себе божественный статус (или наделенными им после смерти).

*36. О роли тяжелой кавалерии— катафрактов— в становлении рыцарского войска см.: Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М, 1987.

*37. Византийский император Алексей I Комнин обратился к западным сеньорам с просьбой о помощи против вторгшихся в Малую Азию турок-сельджуков. Папа Урбан II выступил с идеей крестового похода на соборе 1095 г. в Пьяченце, где обсуждалась просьба Алексея (см. русский перевод

оксфордского издания: История крестовых походов. М., 1998. С. 9).

*38. Мамелюки, мамлюки — гвардейские войска султанов из династии Айюбидов, с середины XIII в. мамелюки — фактические правители Египта и Сирии.

*39. См. также специальное исследование: Жорж Дюби. Трехчаст-ная модель или представления средневекового общества о самом себе. М., 2000.

*40. Жесты (франц. *gestes*, букв. — деяния), французский героический эпос, циклы поэм 11-12 вв., к которым относилась и «Песнь о Роланде».

*41. Вероятно, образ Киота, нашедшего книгу о Парцифале и сказание о Граале на некоем «языческом» языке и переложившего их на французский, является таким же книжным по происхождению, как и обобщенный образ восточного мудреца Флегетаниса. Он был язычником (мусульманином) со стороны отца, но по материнской линии происходил из рода Соломона, почему и смог прочесть по звездам тайну Грааля (см. Веселовский А.Н. Соломон и Мерлин. М.-СПб., 2001. С. 428-429).

*42. Мотив исчезновения — ухода древнего (эпического) правителя или культурного героя (финского Вяйнямейнена, германского Фридриха Барбароссы и др.), который должен вернуться перед концом света, — широко распространенный мифоэпический мотив.

*43. Фратичелли («братья Свободного Духа»)- апокалиптическое движение, сложившееся в среде францисканцев под влиянием идей Иоахима Флорского.

*44. Бегарды и бегинки — мужские и женские полумирские-полумонашеские общины в Западной Европе, основание которых приписывается льежскому священнику Ламберту ле Бегу (ум.] 180).

*45. Традиция связывает возникновение иджмы с деятельностью «семи факихов Медины» — ученых законоведов (муджтахидов) второй половины VII в.

*46. Более известное название трактата Иегуды Галеви — «Куза-ри», «Хазарин», по имени хазарского царя: см. русское издание — Иегуда Галеви. Кузари. Иерусалим, Шамир, 1998.

*47. См. современное изложение проблем мистической интерпретации еврейского языка: рав Матитьягу Глазерсон. Огненные буквы. Нумерология, астрология, медитация в еврейской традиции. М.Иерусалим, Гешарим, 1997.

*48. Шимон бар Йохай был главным действующим персонажем книги «Зогар», почему она и считается псевдоэпиграфической. См. русское издание: Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар. Перевод с арамейского и комментария М.А. Кравцова. М., Гнозис, 1994.

*49. Мессианизм середины XVII-XVIII вв. отражал кризис средневековой иудейской традиции (и кризис феодальной системы в целом), особенно после трагических для еврейских общин событий эпохи Хмельнитчины и разделов Речи Посполитой. Начало погромов во время восстания Хмельницкого (1648) совпало с прорицанием «книги Зогар» о пришествии Мессии в 5048 году. Саббатай (Шабтай) Цви родился 9 ава 1626 г. — в день разрушения Иерусалимского Храма, когда, по еврейской традиции (Аггада), должен был

родиться Мессия.

*50. В славянском апокрифе говорится о том, что «когда насаждал Господь Рай, не было с ним тогда ни одного ангела, только Господь и Сатанаил» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 286). Речь не идет, таким образом, прямо о дуалистическом творении, хотя противопоставление Бога Сатанаилу традиционно возводится к пережиткам дуалистической (богомильской) ереси в апокрифической литературе.

*51. Мотив «договора» с Богом или Адамом, согласно которому люди после смерти попадают в преисподнюю во власть Сатаны (противника Бога) широко распространен также в дуалистических фольклорных легендах Восточной Европы, не только у славян (см. Кузнецова В.Г. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск. 1998. С. 163), но и у фин-но-угров (Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2002). Возможно, и здесь обнаруживаются пережитки богомильской проповеди (в апокрифической передаче).

*52. Следует отметить, что преследование еретиков всегда сопровождалось обвинениями в оргазме и т.п., которые сами коренились в пред-рассудках темной толпы, где и распространялись религиозные наветы на иноверцев: в частности, отказ катаров от деторождения породил слухи о сожжении ими младенцев, поедании их пепла и т.п. (ср. старую, 1869-1872, классическую работу о средневековых дуалистических ересьях: Осокин Н. История альбигойцев и их ереси. М. 2000, о катарах — С. 129 и ел.).

*53. Гумилиаты (от лат. *humilis*, «униженный, ничтожный, смиренный») — религиозное движение, возникшее в Милане в 30-е гг. XII в. — стремились, не оставляя мира и семьи, вести углубленную религиозную жизнь в специальных общежитиях (См. Карсавин Л. Очерки религиозной жизни в Италии 12 и 13 в. СПб., 1912).

*54. В русском переводе — «Цветочки» (см. репринтное издание: Цветочки Святого Франциска Ассизского. Пер. с латинского А.П. Печковского. Вступительная статья С.Н. Дурылина. М., 1990).

*55. Выдающиеся средневековые учителя — доктора — удостоивались почетных наименований: Дуне Скот именовался «утонченным доктором» (*doctor subtilis*), Оккам — «сверхутонченным» (*plusquam subtilis*).

*56. Ср. русское репринтное издание 1912 г.: Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. Перевод со средне-верхненемецкого и вступительная статья М.В. Сабашниковой. М., Политиздат, 1991.

*57. См. отечественное издание сочинений в серии «Философское наследие»: Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1979. Перевод *De rase fidei* — «О мире веры» // Вопросы философии. 1992. №5. С. 29-53. Из работ современных экуменистов, опирающихся, в частности, и на сочинения Элиаде, см. многотомное издание: протоиерей Александр Мень. История религии. В поисках пути, истины и жизни. Т. 1. М., 1991.

*58. Противоречия в отношениях западной и восточной церквей основ-

вались отнюдь не только на канонических разногласиях и культурных традициях: так, конфликт между папой Николаем I и патриархом Фотием (860-е гг.) был связан и с соперничеством двух церквей из-за диоцезов — власти над Иллирией (ср. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия, М, 1998. С. 30-31).

*59. Специфика культурного процесса в славянских православных странах, в том числе на Руси, связана не только с победой альтернативных «гуманистическим» тенденций в византийском богословии. В этом регионе не были известны собственно «эллинские» светские традиции высокой культуры: более того, они воспринимались как «языческие», кощунственные (ср. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М. 2002. С 73 и ел.). На Руси, по словам Д.С. Лихачева, была «своя античность»; становление Русского централизованного государства воспринималось как «возрождение» древней Руси, разрушенной монголо-татарским завоеванием.

*60. «Дохристианское» происхождение календарных обычаев народов Европы, чрезвычайно сходных как в Восточной, так и в Западной Европе (см. серию книг «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» М., 1973-1983, изданных под редакцией С.А. Токарева), представляется настолько очевидным, что порой забываются исторические истоки обрядовых реалий. Так, колядки и даже персонаж, воплощающий Рождество — Коляда, по справедливому замечанию Элиаде, восходит к римским календам: но календы с традиционными празднествами сохранялись и в христианской Византии. Более того, соотнесение христианских праздников с традиционными календарными праздниками: Рождества Христова — с календами (зимним солнцеворотом), Рождества Иоанна Предтечи — с летним солнцеворотом (Купалой), «весеннего Георгия» — с началом сельскохозяйственных работ, «осеннего» — с концом (ср. обычай перехода крестьян от одного хозяина к другому в средневековой России на Юрьев день) и т.д., — представляет собой некую систему, очевидно, сложившуюся в христианской Византии и перенесенную с распространением христианства в страны Юго-Восточной и Восточной Европы (ср. последние работы Н.И. Толстого, подчеркивавшего значение византийской традиции для формирования традиционной культуры славянства: Толстой Н.И. Язык и народная культура. М, 1995).

*61. Представления о календарном периоде, приуроченном к Пятидесятнице (когда нечистая сила, в том числе женские сверхъестественные персонажи — южнославянские вилы, восточнославянские русалки — выходят с того света и считается наиболее опасной для живых), именуемом Русальной неделей, русалиями (ср. ниже о наименовании румынских «фей» розалиями), также имеют античные (византийские) истоки: розалии — праздник цветов и поминовения умерших, выходящих с того света.

*62. Методы анализа фольклорной традиции в отечественной науке разрабатываются этнолингвистической школой Н.И. Толстого: см. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1-2. М., 1995-1999.

*63. Различение «знающих людей», знахарей, с одной стороны, и вредоносных колдунов и ведьм — с другой — свойственно народной культуре. Не менее характерны и представления о борьбе «своего» односельчанина, наделенного сверхъестественными способностями (здухач в южнославянской традиции), с «чужим», стремящимся навести засуху, отобрать урожай и т.п. (ср. поединки шаманов в архаических традициях и сходные мотивы в ламаистских верованиях — §316). Параллелью к приводимым Элиаде румынским данным оказывается известие Начальной русской летописи о восстании волхвов в Поволжье, описанное под 1071 г. (см. Повесть временных лет. СПб., 1996. С.73-75). Во время неурожая «волхвы» собрали толпу недовольных и принялись истреблять «нарочитых жен», которых они обвиняли в том, что те скрывали урожай и продовольствие: используя «шаманские фокусы», волхвы доставали из рассеченных тел несчастных женщин съестное, демонстрируя его своим сторонникам. Княжеский воевода захватил волхвов и принялся обличать их, утверждая, что тело человека сотворено из земли; в ответ на каноническую трактовку, волхвы принялись утверждать, что тело сотворил Сатана из пропитанной потом «ветошки», которую сбросил с неба Бог, мывшийся в бане. Воевода заключил, что перед ним — поклонники сатаны, хотя вероятно, что летописный текст сохранил свидетельство раннего влияния богомилства в Восточной Европе.

*64. Экспедиция Колумба имела место в 1492 г., по христианскому летоисчислению — в 7000 от сотворения мира, когда ожидался конец света. Колумб в своем послании относил грядущий конец света к другой традиционной дате — 1666 г.

*65. Орден иезуитов. Отличался строгой централизацией: возглавлялся генералом, избираемым пожизненно и подчиненным только папе.

*66. «Новая Атлантида» (рус. перевод: М., 1954) -сочинение английского гуманиста Фрэнсиса Бэкона (1551-1626), в жанре утопии повествующее о грядущем экономическом процветании, основанном на достижениях науки и техники.

*67. В Советском Союзе с 1960-х гг. «Тибетская книга мертвых» (перевод с английского издания) распространялась в самиздате. См. из последних переводов: Тибетская книга мертвых // Книги мертвых. СПб., «Амфора», 2001. С. 71-164.

*68. Тибето-монгольскому эпосу «Гесер» посвящены многочисленные работы отечественных филологов; тибетские редакции включают как книжные, так и устные версии; наиболее развитой признается бурятская традиция: см. Неклюдов С.Н. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.

В библиографии:

*69. Из необъятной литературы по религиям Северной Евразии следует отметить систематическое изложение этнографических данных в кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л.,

1971; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979. Для проблематики третьего тома «Истории веры и религиозных идей» существенна также коллективная монография: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

Среди обобщающих исторических работ см.; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб., 1994, а также переизданную Государственным Эрмитажем классическую работу: Артамонов М.И. История хазар. СПб., 2002; анализ этнографических традиций кочевников: Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. См. также: Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998.

*70. Из отечественной литературы по религии и мифологии тюрков см. серию коллективных монографий: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. 1) Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988; 2) Человек. Общество. Новосибирск, 1989; 3) Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

*71. См. также работы Н.Л. Жуковской: Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

*72. См. также сравнительный анализ мифов Северной Евразии и Америки в кн.: Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции. М., 1991.

*73. Из огромной литературы по шаманизму см. некоторые обобщающие работы: Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981; Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991; Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995.

*74. Русский перевод: Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.

*75. Ханты, манси и венгры составляют угорскую группу финно-угорской семьи.

*76. Популярное изложение см.: Петрухин В. Мифы финно-угров. М., 2002 (там лит.). См. также сборник: Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.

*77. О Вяйнямейнене как культурном герое см.: Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963.

*78. См. также статью «Балтийская мифология» в энциклопедии «Мифы народов мира». Т. 1. М., 1980, и другие работы В.В. Иванова и В.Н. Топорова, в том числе в неперiodическом издании «Балто-славянские исследования». М., 1980.

*79. Из обобщающих отечественных работ см.: Очерки истории культуры славян. М., 1995.

*80. См. русское издание: Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956.

*81. См. популярное изложение в энциклопедическом словаре: Славянская

мифология. М., «Международные отношения», 2001 (изд. 2-е, исправленное и дополненное). Итоги лингвистических реконструкций славянской мифологии см. в книгах: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских Древностей. М., 1974; Топоров В.Н. Предыстория литературы славян. М., 1998.

*82. Русское издание: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963 (переиздание — М., 2000).

*83. См. русские издания: Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963; Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.

*84. О богах т.н. Владимирова пантеона см. из последних исследований: Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.

*85. См. также: Петрухин В.-Я. «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. 2000. М, 2000. С. 314-343.

*86. Элиаде приводит распространенную народную этимологию обозначения праздника, действительно связанного с «купанием» и культом Иоанна Крестителя. В лингвистических реконструкциях название «Купала» сближается с лат. Купидон и т.п. именами, этимологически связанными с кипением, мифологическим и ритуальным контактом огня и воды (ср. Купала// Мифы народов мира. Т. 2., М., 1982. С. 29). Приводимое далее описание праздника неточно.

*87. См. о славянской низшей мифологии: Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000; Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998; Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза, СПб., 2001; Славянский и балканский фольклор. 2000. М, 2000.

*88. Русский перевод: Мюссе Л. Варварские нашествия на Европу. СПб., 2001. О завоеваниях вандалов и отношении к ним Августина см.: Диснер Г.-И. Королевство вандалов. Взлет и падение. СПб., 2002. Из отечественных работ см.: Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью// Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 17-64; Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М, 1989.

*89. См. русский перевод: Марру А.-И. Святой Августин и августирианство. М.Д999. Из классических отечественных работ см.: Трубецкой С.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Часть 1. Мирозерцание блаженного Августина. М, 1892.

*90. Из недавних отечественных работ см.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М, 1979; Бычков В.В. *Aesthetica patrum* — эстетика отцов церкви. М., 1995.

*91. См. популярное издание: Ориген. О началах. СПб., «Амфора», 2000. См. также русский перевод церковной истории: Евсевий Пам-фил. Церков-

ная история. М., 2001.

*92. См. также отечественную монографию по церковной археологии: Беляев Л.А. Христианские древности. М., 1998.

*93. См. русский перевод: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.; *94. См. из отечественных работ: Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994.

*95. См. из недавних отечественных работ: Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М. 2002. С. 15-39.

*96. См. отечественные издания с русским переводом: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Изд. подготовлено Г.М. Прохоровым СПб., 1994; О небесной иерархии. Изд. подготовлено М.Г. Ермаковой. СПб., 1997.

*97. См. из отечественных работ: Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М. 2002. С. 40 и ел.

*98. См. из русских работ: Лазарев В.Н. История византийской живописи. М., 1986; Успенский Л.А. Богословие иконы. М., 1996.

*99. Ср. несколько более позднюю (1963) работу: Параллелизм, взаимопроникновение и взаимовлияние в отношениях между арабской и византийской философией, литературой и религиозной мыслью// фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.

*100. См. классический перевод акад. И.Ю. Крачковского: Коран (2-е исправленное изд.), М., 1990,

*101. См. о соотношении раннего ислама и иудаизма: Гойтейн Ш.Д. Евреи и арабы. Иерусалим-М, Гешарим, 2001. С. 39 и ел.

*102. См. из отечественных справочников: Ислам. Энциклопедический словарь. М., «Наука», 1991. См. также по истории ислама: Ислам в истории народов Востока. М., 1981; Большаков О.Г. История халифата. Т. 1-3. М., 1989-1991; Из переводных изданий — фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981; его же. Классический ислам. 600-1258. Не теряют своего значения классические работы отечественных востоковедов: Е.Э. Бертельса, А.Е. Крымского, И.Ю. Крачковского, И.П. Петрушевского и др.

*103. Из классических переводных работ см.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск, 1994. Из отечественных работ см. старые классические книги: Бицилли П. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919; Карсавин Л.П. Культура средних веков. Пг., 1918; из новой литературы — Гурсвич А.Я. Категории средневековой культуры. М. 2-е изд., 1984; Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

*104. См. русский перевод: Блок М. Короли-чудотворцы. Перевод В.А. Мильчиной. М., 1998.

*105. См. также: Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. Сокращенный перевод с итальянского В.П. Гайдука. М., 1987; Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. Перевод с франц.

М.Ю. Некрасова. СПб., «Евразия», 1999; Кин М Рыцарство. Перевод с англ. И.А. Тагоевой. М., 2000.

* 106. См. также старую (1912) классическую работу: Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М., 1992.

*107. См. русские переводы: Ле Гофф Ж. Другое средневековье. Екатеринбург, 2000; Дюби Ж. Трехчастная модель или представления средневекового общества о самом себе. М, 2000.

*Ю8. См. русский перевод : Панофски Э. Готическая архитектура и схоластика// Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 49-78. См. также: Дюби Ж. Время соборов. Искусство и общество: 980-1420. М., «Ладомир» 2002.

* 109. См. также: Перну Р. Алиенора Аквитанская. СПб., 2001.

*И0. См. из отечественных работ: Мейлах М.Б. Язык трубадуров. М., 1975. См. также русский перевод в серии «Литературные памятники»: Жизнеописания трубадуров. Жан де Нострдам. Жизнеописания древних и наиславнейших провансальских пиитов, во времена графов прованских процветших. Издание подготовил Б.М. Мейлах. М., 1993.

*111. См. русский перевод М.К. Трофимовой в кн.: Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 297-315.

*112. См. подборку переводов и пересказов классических суфийских текстов с приложением статьи Е.Э. Бертельса: Суфии. Собрание притч и афоризмов. Издание подготовлено Лео Яковлевым. М., 2002. В продолжение темы см. также: Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования. СПб., 2001.

*113. См. переводы: Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972; его же. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. См. также отечественную работу: Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М., 1982.

* 114. См. также исторический очерк: Уотт У.М., Какиа П. Мусульманская Испания. М., 1976.

*115. См. русский перевод: Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Як-зана. Пер. и предисл. Ив. Кузьмина. Пг., 1920.

*116. См. также: Суфии. С. **101** и ел.

*П7. См. также: Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго храма и период Мшпны и Талмуда. Перевод с англ. А.М. Сиверцева. М. —Иерусалим, «Мосты культуры», 2000.

* 118. См. продолжающееся издание нового русского перевода раввина Адина Штайнзальца: Введение в Талмуд. Иерусалим, 1993; Вавилонский Талмуд. Трактат Бава Меция, первая глава. М.,- Иерусалим, 1995.

*119. См. русский перевод: Филон Александрийский. Толкования ветхого завета. М., ГЛК, 2000.

*120. Египетский врач Ицхак бен Шломо Исраэли был первым еврейским философом-неоплатоником.

* **121.** См. русский перевод: Моше бен Маймон (Маймонид). Путе

водитель растерянных. Перевод и комментарии М.А. Шнейдера. М. Иерусалим, «Мосты культуры», 2000.

*122. См. русский перевод: Шолем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. Т. 1-2. Библиотека алия, Иерусалим, 1989.

*123. См. русский перевод: Бубер Мартин. Хасидские предания. М., 1997. Об истории хасидизма см.: Евреи в Российской империи XVIII-XIX вв. Сборник трудов еврейских историков. М.- Иерусалим, 1995.

*124. См. критическое издание текста: Бегунов Ю.К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

*125. См. русское издание: Мадоль Ж. Альбигойская драма и судьбы Франции. СПб., 2000. Из старых отечественных классических работ — Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. СПб., 1997.

*126. См. русский перевод: Фома Аквинский. Сочинения. М., УРСС, 2002.

*127. См. русский перевод: Иоанн Дуне Скот. Избранное. М., 2001.

* 128. Ср. недавние работы на эту тему в кн.: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. Перевод с франц. Е.В. Морозовой. М., Прогресс, 2001. Критический отзыв о «Возникновении чистилища» — Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 328 и ел.

*129. См.: Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1979; «О мире веры» // Вопросы философии. 1992. №5. С. 29-53.

* 130. См. о чешской реформации: Дворник Ф. Славяне в европейской истории и цивилизации. Под редакцией И.И. Соколовой. М., Языки славянской культуры, 2001. С.231-263.

*131. См. упомянутые выше русские переводы: Рансимен С. Восточная схизма; Оболенский Д. Византийское содружество. Недавний перевод с английского современного православного богослова: протопресвитер Иоанн Мейендорф. История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. Из старых отечественных работ: Лебедев А.П. История разделения церквей в IX, X, XI веках. СПб., «Але-тейя», 1999.

*132. См. русские издания: Лосский В.И. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. М., 2001; Успенский Л.А. Богословие иконы. М., 1996.

*133. См. русский перевод: протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Перевод Г.Н. Начинкина под редакцией И.П. Медведева и В.М. Лурье. Византиноведение, СПб., 1997.

*134. См. из отечественных работ: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М, 1981; Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. О «народных» началах в искусстве средневековья см.; Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв. М., 1988; В.П. Даркевич. Народная культура средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX-XVI вв. М., 1992.

*135. Работа М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (М, 1965) породила обширную литературу по «смеховой» народной культуре, возводимой к традициям родового общества— к эпохе «язычества». Действительно, календарные обряды «ряжения», выставяющие нечистую силу в «смешном» и, стало быть, нестрашном виде, восходят к первобытным временам. Однако в средневековье возникли обряды, пародирующие высшие христианские ценности и несводимые к «языческим» пережиткам. Смеховое праздничное «отрицание» христианских ценностей скорее способствовало их «актуализации» в обыденной жизни, чем приводило к «снижению» и преодолению «серьезного» начала.

*136. О колядках в славянской традиции см.: Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

*137. См. также русские переводы: Энциклопедия колдовства и демонологии Рассела Хоупа Роббинса. М., 1996; из недавних работ - Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в средние века. СПб., 2001. Из старых отечественных работ см. История инквизиции: Средневековые процессы о ведьмах (Н. Сперанский. Ведьмы и ведовство; Я. Канторович. Средневековые процессы о ведьмах, в Приложении — Шпренгер Я. и Инститорис Г. Молот ведьм).

*138. См. русский перевод: Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520 — 1526 гг. Харьков 1992.

*139. См. также из переводных работ: Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1996; из старых классических работ — Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху возрождения. М., 2001; Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. М.- СПб., 2000. Из отечественных работ см. сборники: Ренессанс: образ и место в истории культуры. М., 1987; Культура возрождения и общество. М., 1996. Из последних работ— Соколов М.Н. Мистерия соседства. К метаморфологии искусства Возрождения. М., 1999; Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. М., РГТУ, 2000.

* 140. См. критические переводы: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. Пер. с лат. П.К. Губера. М., 1960; Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. М. Мысль, 2001, Из специальных работ: Осинковский И.Н. Эразм Роттердамский и Мартин Дорп// Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 175-187.

*141. См. из отечественных работ: Бурмистров К. Христианская Каббала: Попытка типологического анализа// Библейские исследования. Еврейская мысль: Материалы 6-й ежегодной Междунар. междисциплинар. конференции по иудаике. Москва 1999. М., 2000. Ч. 1. С. 180-196.

*142. См. из отечественных работ: Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; Харитонович Д.Э. Альберт Великий и естественнонаучное знание XIII в.// Одиссей 2001. М., 2001. С. 255-286.

* 143. Об индийских и иранских корнях религии бон см. популяр

ные книги отечественных тибетологов: Кузнецов Б.И. Бои и маздаизм. СПб., Евразия, 2001; Молодцова Е.Н. Тибет: Сияние пустоты. М., 2001.

*144. Уникальным источником по тибетскому буддизму является описание паломничества: Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета// Избранные сочинения. Т. 1. Новосибирск, 1991. Из последних переводных работ см.: Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. СПб., 2001.

* 145. См. также: Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. С. 66 и ел.

Содержание

От автора,.....	1
<i>Глава XXXI. РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙ ЕВРАЗИИ: ТЮРКО-МОНГОЛЫ, ФИННО-УГРЫ, БАЛТО-СЛАВЯНЕ</i>	2
§241. Охотники, кочевники, воины.....	2
§242. Тэпгри — «Бог-Небо»	3
§243. Строение мира	5
§244. Перипетии Сотворения Мира	6
§245. Шаман и шаманская инициация	8
§246. Мифы и ритуалы шаманизма	11
§247. Значение и сущность шаманизма.....	14
§248. Религии североазиатских и финно-угорских народов	15
§249. Религия прибалтийских народов	17
§250. Язычество славянских народов	20
§251. Обычаи, мифы и поверья древних славян..	22
<i>Глава XXXII. ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕРКВИ ДО ИКОНОБОРЧЕСКОЙ СМУТЫ (VIII-IX ВВ.)</i>	26
§252. Roma non pereat.....	26
§253. Августин: от Тагасты до Гиппона.....	27
§254. Великий предшественник Августина; Ориген	29
§255. Полемические позиции Августина. Его учение о благодати и предопределении	30
§256. Почитание святых: <i>martyria</i> , мощи, паломничества	32
§257. Восточная церковь и расцвет византийского богословия	35
§258. Почитание икон и иконоборчество.,	38
<i>Глава XXXIII. МАГОМЕТ И РАСЦВЕТ ИСЛАМА.</i>	40
§259. Аллах, арабский <i>deus otiosus</i>	40
§260. Магомет, «Апостол Господа»	42
§261. Экстатическое путешествие на небо и Священная Книга	45
§262. «Эмиграция» в Медину	46
§263. От изгнания к победе	48
§264. Послание Корана	49
§265. Прорыв ислама в Средиземноморье и на Ближний Восток	51
<i>Глава XXXIV. ЗАПАДНОЕ КАТОЛИЧЕСТВО ОТ КАРЛА ВЕЛИКОГО ДО ИОАХИМА ФЛОРСКОГО</i>	55
§266. Христианство в период раннего средневековья	55
§267. Усвоение и переосмысление дохристианских традиций: святость королевской власти, рыцарство.....	58
§268. Крестовые походы: эсхатология и политика	60
§269. Религиозное значение романского искусства и куртуазной любви	63

§270. Эзотеризм и литературное творчество: трубадуры, <i>Fedeli d'Amore</i> , цикл о Граале.....	65
§271. Иоахим Фдорский: новая теология Истории ,	70
Глава XXXV. МУСУЛЬМАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И МИСТИКА	73
§272. Основания «мажоритарного» богословия	73
§273. Шиизм и эзотерическая герменевтика.....	74
§274. Исмаилизм и прославление имама;.....	77
§275. Суфизм, эзотерика и мистический опыт ..	78
§276. Суфийские учителя. От Зу-н-Нуна до Тирмизи	80
§277. Аль-Халладж, мистик и мученик.....	82
§278. Аль-Газали и примирение между каламом и суфизмом	83
§279. Первые метафизики; Авиценна; философия в мусульманской Испании.....	85
§280. Последние и величайшие арабские мыслители Андалузии: Аверроэс и Ибн Араби.....	88
§281. Сухраварди и мистическое учение Света.	90
§282. Джалал ад-дин Руми: музыка, поэзия и священные танцы	92
§283. Триумф суфизма и реакция богословов. Алхимия	94
Глава XXXVI. ИУДАИЗМ ОТ ВОССТАНИЯ БАР КОХВЫ ДО ХАСИДИЗМА.....	97
§284. Составление Мишны.....	97
§285. Талмуд. Антираввинистическая реакция: секта караимов	98
§286. Еврейские богословы и философы средних веков	100
§287. Маймонид: между Аристотелем и Торой	101
§288. Ранний иудейский мистицизм	103
§289. Средневековая каббала... ".....	106
§290. Исаак Лурия и новая каббала.....	108
§291. Искупитель-вероотступник.....	111
§292. Хасидизм.....	112
Глава XXXVII. РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРОПЕ: ОТ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ДО НАЧАЛА РЕФОРМАЦИИ	114
§293. Дуалистская ересь в Византии: богомилство	114
§294. Богомилы на Западе: катары.....	116
§295. Св. Франциск Ассизский.....	118
§296. Св. Бонавентура и мистическая теология	120
§297. Св. Фома Аквинский и схоластика.....	122
§298. Мейстер Экхарт: Боги божество.....	124
§299. Народный пиетизм и его опасности	127
§300. Бедствия и надежды: от флагеллантов <i>Kdevotio moderna</i>	128
§301. Николай Кузанский и закат средневековья	131
§302. Византия и Рим. <i>Спорofilioque</i>	133
§303. Монахи-исихасты. Св. Григорий Палама.	135
Глава XXXVIII. РЕЛИГИЯ, МАГИЯ И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ДО И ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ	138

§304. Пережитки дохристианских религиозных традиций	138
§305. Символика и обряды очистительного танца	140
§306. «Охота на ведьм» и превратности народной религии	142
§307. Мартин Лютер и Реформация в Германии	147
§308. Богословие Лютера. Полемика с Эразмом	150
§309. Цвингли, Кальвин, католическая реформа	152
§310. Гуманизм, неоплатонизм и герметика эпохи Возрождения	156
§311. Новый всплеск увлечения алхимией: от Парацельса к Ньютону	159
Глава XXXLXTИБЕТСКИЕ РЕЛИГИИ	164
§312. «Религия людей».....	164
§313. Традиционные представления; Космос, люди, боги	165
§314. Религия <i>бон'</i> , эклектизм и синкретизм.....	167
§315. Зарождение и развитие ламаизма	169
§316. Учение и практика ламаизма	171
§317. Онтология и мистическая физиология Света	173
§318. Актуальность некоторых тибетских религиозных установлений	175
Сокращения.....	177
Указатель.....	225
Послесловие. <i>В.Я. Петрухин</i>	235
Комментарии. <i>В.Я. Петрухин</i>	238

Элиаде Мирча

История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 3. От МагоШШ до Реформации. Перев. с фр. — М., Критерий, 2002. — 352 с.

ISBN 5-901337-02-6

ISBN 5-901337-08-5 (том III)

Последний трехтомный труд румынского философа и писателя Мирчи Элиаде (1907-1986) подводит итоги всей его жизни в науке. Том **III**, следуя обозначенной тематике, включает также дополнительные главы по религиям древней Евразии, Тибета, по магии, алхимии и герметической традиции.

На первой стр. обложки — миниатюра из рукописи аль-Харири «Макамы». Возможное происхождение — Египет, 1334/734.

На последней стр. обложки — фрагмент фрески Верхней церкви Сан-Франческо в Ассизи (Мастер Франциска Ассизского, между 1296 и 1300 гг.)

