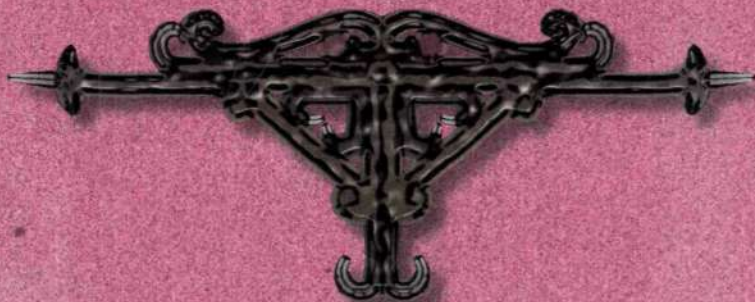


31.0
1155
1033.148 Фило.

Н. Б. Мечковская

Язык и религия



Учебное пособие

Н. Б. МЕЧКОВСКАЯ

ЯЗЫК И РЕЛИГИЯ

ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОЛОГИИ
И ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ

*Учебное пособие для студентов,
обучающихся по специальностям
«Филология», «История», «Культурология»,
«Философия», «Теология», «Социальная психология»*

ББК 81+86 я7
М55

Мечковская Н. Б.

М 55 Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. — М.: Агентство «ФАИР», 1998.— 352 с.

ISBN 5-88641-097-X

Эта книга — о связях языков и древнейших религий мира (ведическая религия, иудаизм, конфуцианство, буддизм, христианство, ислам). Показаны особенности религиозного общения в различных культурах, влияние религии на историю языков, фольклора, литературных и филологических традиций. Читатель узнает о церковных конфликтах, связанных с переводом и толкованием священных книг, о мифопоэтических истоках ранней и современной философии языка.

Пособие адресовано студентам гуманитарных факультетов вузов и колледжей. Может быть использовано при изучении курсов «История и философия религии», «Введение в общую филологию», «Семиотика», «Основы языкознания», «Философия и история культуры», «Социальная психология».

ББК 81+86 я7

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 5-88641-097-X

© Мечковская Н. Б., 1997
© Агентство «ФАИР», 1998

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге рассмотрены взаимосвязи языка и религии. Для филолога сочетание «Язык и религия» — одна из тем «внешней» лингвистики*, в ряду таких, как «Язык и общество», «Язык и другие семиотики», «Язык и сознание», «Язык и культура» и т.п. «Внешняя» лингвистика стремится понять семиотическую (знаковую), социальную и психологическую природу языка, увидеть своеобразие языка и языкового общения в различных сферах человеческой жизни. «Внешняя» лингвистика легко перерастает в философию языка и в «просто» философию, потому что язык находится в самом основании человеческого в человеке. Теория языка выходит за пределы языкознания и имеет общегуманитарное значение.

Разумеется, «внешние» связи религии и других явлений истории и культуры («религия и мораль», «религия и искусство», «религия и право», «религия и школа» и т.д.) интересны и важны для понимания всего человеческого. Однако в сочетании «религия и язык» есть особенно глубокая проблема, причем это проблема не «внешняя», а «внутренняя», затрагивающая неосознаваемые, поэтому стихийные и влиятельные механизмы человеческой психологии и культуры. Познавательная ценность темы «Язык и религия» связана с особой, «внутренней» и фундаментальной, ролью языка и религии в самом феномене человека.

С точки зрения семиотики (науки о знаках), язык и религия — это две самобытные знаковые системы, обладающие своим содержанием и своим способом передачи этого содержания. План содержания языка и план содержания религии — это два разных образа мира (две картины, две модели мира), поэтому в терминах семиотики язык и религия — это две моделирующие семиотические системы. С точки зрения философии, язык и религия — это две формы общественного сознания в ряду таких других форм отображения мира в сознании людей, как искусство, философия, мораль, право, повседневное (или обыденное) сознание, науки и техноло-

* В отличие от «внутренней» лингвистики, предметом которой являются структуры языка и его отдельных уровней (фонологического, грамматического, лексико-фразеологического). Терминологически противопоставление «внутренней» и «внешней» лингвистики восходит к «Курсу общей лингвистики» Фердинанда де Соссюра (1916).

гии и др. По характеру своего содержания язык и религия занимают в ряду других форм общественного сознания крайние точки: это полярные противоположности. Язык включает в себе самую простую, элементарную картину мира; религия — самую сложную, при этом в содержание религии входят компоненты разной психической природы (чувственно-наглядной, логической, эмоциональной, интуитивной, трансцендентной). Язык выступает как предпосылка и универсальная форма, оболочка всех других форм общественного сознания; религия — как универсальное содержание, исторически первый источник, из которого развилось все последующее содержание общественного сознания. Можно сказать, что язык — это универсальное средство, техника общения; религия — это универсальные смыслы, транслируемые в общении, заветные смыслы, самые важные для человека и общества.

Несмотря на полярную противоположность планов содержания языка и религии, между ними существуют сложные взаимосвязи — в силу их глубокой укорененности в сознании человека, укорененности, восходящей к истокам человеческого в человеке.

Религиозно-конфессиональные факторы играли (и играют!) выдающуюся роль в судьбах языков и, шире, в истории человеческой коммуникации. Это понятно, если принять во внимание только что сказанное: религия — это заветные для человечества смыслы.

Труднее увидеть и объяснить обратную зависимость — религии от языка. Конечно, эта зависимость не такая прямая и определенная, как конфессиональный фактор в истории литературных языков. Однако парадоксальным образом «заветные смыслы» оказывались как бы неотделимыми от тех слов, на которых они впервые были сказаны. Это создавало внутреннюю и «множественную», едва ли не с каждым словом связанную, зависимость «заветных смыслов» от своей языковой формы. Поэтому в истории религий вопросы языка часто приобретали жизненную важность. Перевод Писания на новые языки нередко приводил не к распространению учения, а к его видоизменению. Потребность в новых переводах или новых толкованиях могла оказаться и проявлением и фактором различных еретических и диссидентских движений.

Драматизм и парадоксальность связи языка и религии в том, что язык, будучи «всего лишь» коммуникативной техникой, оказывался способным быть предпосылкой (одной из предпосылок) и формой проявления религиозных противоречий, что в конечном счете вело к изменениям в содержании «заветных смыслов».

В основе этой связи языка и религии лежит не случайность или недоразумение архаического сознания. Дело в том, что религия — это область повышенного внимания к слову.

Религия мыслится верующими как связь между высшей и вечной сущностью (Абсолютом, Богом, богами) и людьми. Эта связь состоит в том, что Абсолют с о о б щ и л людям самое главное знание и между Абсолютом и людьми установился своего рода д о г о в о р: люди стремятся жить, руководствуясь главным знанием, полученным от Бога, и надеясь на его помощь, поддержку, награду свыше, в том числе в неко-

торых религиях — надеясь на иную, вечную жизнь. В самых разных религиях в круг ключевых значений входят понятия, связанные с передачей информации: *Откровение, слово Бога, заповедь, завет, пророчество, благая весть, вестник, посланник, пророк, Священное Знание (Писание, Предание), Символ Веры, истолкование священного Слова, проповедь, молитва...* История религий состоит в движении и изменении некоторой специальной информации — в ее территориальном распространении или сокращении, в ее той или иной трансляции — передаче, пересказе, переводе, перетолковании, разъяснении. Именно в сфере религии впервые, но во весь рост встала проблема п о н и м а н и я — т.е. та проблема, ради которой существует филология.

Во взаимоотношениях языка и религии есть своя логика, свои парадоксы и драматизм, заключенные в соединении понятий «стихия» и «культура» — *стихия культуры*. Стихия — от той глубины человеческого, в которую уходят корни языка и религии. Культура — потому что в религии и языке коренятся все начала человеческой культуры.

В этой книге будут показаны основные языковые коллизии в истории религии и основные классы или виды событий и процессов в истории языков и языковой коммуникации, обусловленные конфессионально-религиозными факторами. Думается, тема книги представляет вполне самостоятельный общекультурный и образовательный интерес. Для филологов пособие может стать введением в религиоведение. Гуманитариев разных специальностей книга познакомит не только с филологическими проблемами в истории религий, но и с целями и методами филологии — этой общечеловеческой «службы понимания» (С.С. Аверинцев).

Книга адресуется широкому кругу гуманитарно ориентированных читателей и поэтому написана так, чтобы быть доступной для вузовских специальных курсов по истории религии.

В пособии довольно много библиографических ссылок. Одни из них связаны с новизной обсуждаемых вопросов, еще не ставших «общим местом». Другие отсылают к иному, углубленному чтению. Библиографические ссылки в тексте книги даны в сокращенном виде: в скобках указывается фамилия автора работы (или первые слова названия коллективного труда, сборника), год издания (если это словарь, например В.И. Даля, то следующая цифра — том), а затем — страница или страницы, на которые дается ссылка. Если цитируется несколько работ одного автора, вышедших в один год, они обозначаются буквами а, б, в и т.д., которые ставятся после года издания в квадратных скобках, например: 1988[a]. Полное библиографическое описание цитируемых или упоминаемых работ приводится в разделе «Литература». При этом звездочкой (*) отмечена учебная и справочная литература, двумя звездочками (**) — классические труды. Работы одного автора приводятся не по алфавиту, а в хронологической последовательности. При ссылках на некоторые классические работы указан год их первой публикации (в квадратных

скобках, перед годом современного переиздания или перевода). Библиографический список ограничен лингвистической и религиоведческой литературой, поэтому ссылки на другие, в особенности редкие или труднодоступные работы, даны в полном виде в основном тексте книги, по ходу изложения.

В цитатах сохраняются авторские графические выделения; многоточие в угловых скобках указывает на купюру в цитируемых текстах; многоточия без скобок принадлежат авторам цитируемых текстов.

Греческие написания переданы средствами латинской графики, старославянские, церковнославянские и древнерусские — средствами современной русской графики.

* * *

Стихия культуры — под этим девизом рукопись «Язык и религия» участвовала в Открытом конкурсе учебных книг, проведенном Программой Белорусского фонда Сороса «Обновление гуманитарного образования». Автор признательна организаторам конкурса за поддержку.

Я благодарна также доктору филологических наук А.И. Белодеду за критические замечания и советы рецензентам, читавшим рукопись книги на разных этапах ее подготовки, и доктору философских наук В.И. Гарадже, Москва, доктору философских наук А.А. Михайлову, Минск, кандидату филологических наук В.Н. Перцову, Москва.

Н.Б. Менковская

I

ЯЗЫК И РЕЛИГИЯ КАК ПЕРВЫЕ МОДЕЛИРУЮЩИЕ СИСТЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ: НАРОДЫ, ЯЗЫКИ И РЕЛИГИИ НА КАРТЕ МИРА В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

1. Язык, религия и смежные «измерения» человечества

Люди и группы людей различаются множеством разнородных признаков (измерений). Одни из них заложены в человеке генетически: это признаки врожденные и не зависящие от воли людей — таковы, например, пол, раса, психический склад, способности. Другие признаки обусловлены социально — например, гражданство (подданство), образование, профессия, социальный и имущественный статус, конфессиональная* принадлежность (или внеконфессиональность). При этом социальные характеристики отдельного человека по-разному зависят от его собственной воли и воли разных других людей или организаций. Например, человек, как правило, не выбирает свое гражданство, однако бывают и менее «автоматические» ситуации, когда имеют место те или иные волевые решения и выбор (достаточно указать в этой связи, на такие юридические понятия, как «изменение гражданства», «лицо без гражданства», «двойное гражданство», «лишение гражданства» и т.п.). Некоторые социальные черты могут наследоваться юридически, например имущественное положение; в феодалные времена человек наследовал также социальный (сословный) статус родителей.

* От *confessio* (лат. *confessio* — признание, исповедание) — вероисповедание; религиозное объединение верующих, имеющее свое вероучение, культ, церковную организацию.

Один параметр групп народонаселения, по-видимому, изменил свою природу: в первобытно-общинную пору этническая* принадлежность основывалась на кровном родстве людей, входивших в род или племя. В последующие эпохи этничность (национальность) становится социокультурным измерением человека или группы людей, причем, согласно современному пониманию прав человека, национальное самоопределение индивида является его личным делом. Замечательный языковед И.А. Бодуэн де Куртенэ, демократ и защитник прав национальных меньшинств, еще в 1913 г. писал, что «вопрос о национальной принадлежности решается каждым сознательным человеком в отдельности»; «в области национальности без субъективного сознательного самоопределения каждого лица в отдельности никто не имеет права причислять его туда или сюда»; «вполне возможна сознательная принадлежность к двум и более национальностям или же полная безнациональность, точнее, вненациональность, наподобие безвероисповедности или вневероисповедности» (Бодуэн де Куртенэ, 1913, 18—21).

В современных либерально-демократических обществах государство не фиксирует национальную принадлежность гражданина в документах, удостоверяющих его личность (например, в паспорте, который, впрочем, во многих странах не обязателен), и не «спрашивает» человека о его национальности (например, при переписях населения). В ряде полиэтничных стран (Финляндия, Бельгия, Швейцария, Австрия, Испания, Турция, Пакистан, Индия, Канада, Мексика, Гватемала) национально-языковая тема переписи ограничена вопросом о родном языке.

В опросном листе первой всеобщей переписи в России (1897 г.) не ставился вопрос о национальности, но был вопрос о вероисповедании. Прямой вопрос об этнической принадлежности («национальности») был включен только в 1920 г. в программу первой советской переписи населения; этот вопрос был в переписях таких стран, как бывшая Югославия, Румыния, Шри-Ланка.

Родной язык относится к тем измерениям человека, которые не выбираются. Природа речевой деятельности человека двойственна: в ней есть и врожденное (генетическое) и приобретенное. Генетически в людях заложена способность в первые годы жизни

* От *этнос* (греч. *ethnos* — племя, народ) — народ. Синонимические термины *этнос*, *народ*, *этническая общность* обозначают общее (родовое) понятие по отношению к таким этническим общностям, как племя, народность, нация. В этнодемографии и политологии понятия «народность» и «нация» иногда не различаются; иногда различия между ними трактуются по-разному.

усвоить язык, причем л ю б о й язык. Однако отнюдь не от генетики, а от социальных условий зависит то, какой именно этнический язык (белорусский, немецкий, армянский, эскимосский) усвоит ребенок. Во многих случаях первым языком человека оказывался язык не физических, а приемных родителей; вообще говоря, это язык того окружения, в котором ребенок жил первые годы жизни (например, киргизский или казахский языки тех семей и детских домов, которые в годы войны приняли осиротевших маленьких детей белорусских, украинских или русских родителей). Таким образом, овладение первым языком — это не «природный», а социально-психологический процесс. Однако человек не свободен в выборе своего первого (материнского, родного) языка, потому что его усваивают непроизвольно («само собой», без целенаправленного обучения). Именно с этой естественностью, стихийностью овладения родным языком связана «несвобода» человека в языковом отношении: родной язык, как и родителей, не выбирают.

В кругу названных измерений человека и социума особое место занимают три признака: язык, этничность (национальность) и конфессионально-вероисповедная принадлежность. Они взаимосвязаны, так что их иногда смешивают (особенно часто определяют этничность, опираясь на признак языка или конфессии). Эти измерения называют в числе главных факторов, создающих своеобразие культуры и ментальное™ народа, т.е. своеобразие его психического склада, мировосприятия, поведения. (Подробнее об этом см. § 10—12.)

Однако это принципиально разные измерения. Этнические, языковые и конфессиональные границы не совпадают на карте мира. Не совпадают они и с границами между государствами, т.е. с политической картой мира. Более того, в разные исторические эпохи языковые, этнические, конфессиональные и государственно-политические границы между социумами соотносились по-разному.

2. Первобытная эпоха

2.1. В каждом селении — свой язык. В первобытно-общинную пору, на ранних стадиях развития религии, когда преобладают племенные, преимущественно языческие верования и племенные же языки, границы этноса, языка и религиозной общности как раз совпадают. Поэтому общую картину можно представить по данным о языковых ситуациях.

Для языкового состояния первобытно-общинной поры харак-

терны множественность и дробность языков в рамках языковой семьи при отсутствии четких границ между языками. На сравнительно небольших пространствах сосуществовало множество родственных языков и диалектов, образующих языковой континуум* (языковую непрерывность). Это такая ситуация, когда два соседних языка очень похожи, близки друг к другу; языки, между которыми находится еще один язык, похожи менее; а если два языка — то еще менее и т.д. Именно такой языковой ландшафт — диффузный и дробный — застал в 70—80-х гг. прошлого века Н.Н. Миклухо-Маклай в Новой Гвинее.

«Почти в каждой деревне Берега Маклая — свое наречие. В деревнях, отстоящих на четверть часа ходьбы друг от друга, имеется уже несколько различных слов для обозначения одних и тех же предметов. Жители деревень, находящиеся на расстоянии часа ходьбы одна от другой, говорят иногда на столь различных наречиях, что почти не понимают друг друга. Во время моих экскурсий, если они длились больше одного дня, мне требовались два или даже три переводчика, которые должны были переводить один другому вопросы и ответы» (Миклухо-Маклай Н.Н. Путешествия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. Т. I. С. 243). Переводчиками обычно бывали пожилые мужчины, специально пожившие в соседнем племени, чтобы узнать язык.

Сходная языковая картина открылась исследователям Австралии, Океании, Африки. В Австралии в XIX в. на 300 тыс. аборигенов приходилось 500 языков австралийской семьи (т.е. в среднем один язык на 600 человек). К югу от Сахары насчитывается примерно 2 тыс. языков. 600—700 человек, занимающих пространство в 5—6 миль, могут составлять особую этническую общность и говорить на языке (или диалекте), непонятном соседям. Множественность и дробность языковых семей Африки, Океании рассматриваются в социальной лингвистике как наследие и вместе с тем аналог этно-языковых ситуаций племенного строя.

Для первобытной поры характерно быстрое изменение языков вследствие постоянных и глубоких языковых контактов. В бесписьменном мире языковая история протекала бурно. Время существования одного языка "могло быть и бывало очень непро-

Континуум (от лат. *continuum* — непрерывное, сплошное) — первоначально термин математики и физики; в общенаучном смысле *континуум* — это непрерывная, или связанная совокупность объектов, различия между которыми носят градуальный (ступенчатый) характер и определяются местом объектов в данной совокупности.

должительным. Не закрепленные в письменной традиции языки легко забывались, и это никого не беспокоило. Военная победа племени не всегда означала победу языка этого племени. Победители иногда усваивали язык побежденных; нередко возникал новый гибридный язык.

2.2. Основные формы мифолого-религиозного мировосприятия: всеобщий культ Богини-Матери, анимизм, тотемизм, фетишизм, шаманизм, политеизм, (моно)теизм. Сходная пестрота и дробность были характерны и для мифолого-религиозной сферы первобытного мира: необозримое множество племенных верований и культов, открытых взаимовлиянию, а потому диффузных, поверхностно изменчивых, стихийных, непритязательных. Их общим источником был всеобщий культ Богини-Матери (в тех или иных вариациях: Мать-Земля, Мать-Природа, Мать-Прародительница всего сущего; ср. *Мать Сыра Земля* в славянском фольклоре). В основе культа Богини-Матери лежит обожествление природы.

Вместе с тем первобытная религия не сводится к поклонению природным силам. По мнению ряда исследователей архаических социумов, историков религии и культуры уже в первобытной древности возникают представления о главном, первом боге в пантеоне богов, а затем о высшем и, наконец, едином высшем Боге — Едином Духе, Высшем Благе Существо, Творце — т.е. представления, характерные для теистических религий* Более того, по мнению А.В. Меня, теистические представления — это подлинные истоки религии: «Мистическая интуиция, приводящая душу в трепет перед непостижимым и таинственным Началом, — основа всякой «естественной» религии и, разумеется, первобытной» (Мень, 1991, 256).

Нетеистические верования и обряды первобытной древности иногда называют *п р е д р е л и г и е й* — потому что в них еще не было тех высоких и одухотворяющих идей, которые составляют главную притягательную силу теистических религий, — о бессмертном надприродном созидающем начале (Боге, Абсолюте), о высшем, выходящем за пределы мира, смысле бытия, о «радости мистического богообщения» (А. Мень). «В отличие от теизма, ста-

* *Теизм* (греч. *theos* — Бог) — религиозное мировоззрение, понимающее Бога как бесконечную Божественную личность, которая свободно создала мир, пребывает вне мира и продолжает действовать в мире. Признание потусторонности (трансцендентности) Бога отличает теизм от пантеизма (отождествляющего Бога и природу). В отличие от деизма (религиозной философии эпохи Просвещения), согласно которому, Бог, сотворив мир, не вмешивается в течение его событий, теизм признает продолжающуюся активность Бога. К строго теистическим религиям относятся три генетически связанных вероисповедания — иудаизм, христианство и ислам.

вящего над природой трансцендентную личность Бога, язычество есть религия самодовлеющего космоса. Все специфически человеческое, все социальное, личностное или «духовное» для язычества в принципе приравнено к природе и составляет лишь ее магическую эманацию» (Аверинцев, 1970, 611).

Обожествление природы, характерное для первобытной поры, проявлялось в множестве частных, отдельных, во многом хаотичных верований, культов, обрядов, поклонений, заговоров. В истории религий и в культурологии различают несколько основных классов, или типов, таких религиозных форм — анимизм, тотемизм, фетишизм, шаманизм, политеизм, древний пантеизм. Однако это не стадии, не исторические этапы в развитии религии. Возникнув в первобытно-общинном мире, они могли сосуществовать в религиозных представлениях одного племени (например, анимизм и тотемизм) и с теми или иными изменениями передавались в течение тысячелетий из рода в род. Политеистические и пантеистические религии исповедуются во многих странах современного мира (см. § 4).

Анимизм (от лат. *anima, animus* — душа, дух) — это вера в существование душ и духов. Первобытный человек *одушевлял* весь окружающий мир. Реки и камни, растения и животные, солнце и ветер, прялка и нож, сон и болезнь, доля и недоля, жизнь и смерть — все имело душу, волю, способность действовать, вредить или помогать человеку. Согласно первобытным представлениям, духи обитали в невидимом потустороннем мире, но проникали в видимый мир людей. Поклонения и магия должны были помочь людям так или иначе ладить с духами — умиловить их или перехитрить. Элементы анимизма имеются в любой религии.

Тотемизм — это вера племени в свое родство с растением или животным (реже — с явлением природы или предметом). На языке индейского племени одживбеев слово *тотем* означает 'его род'. Тотем мыслился как реальный предок, племя носило его имя, поклонялось ему (если тотемическое животное или растение существовали реально) или его изображению.

Фетишизм (от франц. *fétiche* — идол, талисман) — культ неодушевленных предметов (например, перо тотемной птицы или сгоревший в грозу дуб, или клык убитого на охоте тигра и т.п.), обладающих, по представлениям верующих, сверхъестественными свойствами. Фетиши (священные предметы) сопровождали всю жизнь первобытного человека. Элементы фетишизма есть во всех религиях, в том числе в современных, например, поклонение кресту, мощам, иконам (в христианстве), Черному камню в Мекке (у мусульман).

В явлении *шаманизма* иногда видят развитие индивидуально-го начала в религиозной практике древних. Из коллектива соплеменников выделяется человек с «особой мистической и оккультной одаренностью», который в экстазе транса становился ясно-видцем и *медиумом* (от лат. *medius* — средний), посредником между духами и людьми (Мень, 1991, 36—39). Шаманы — это первые профессионалы религии.

В племенную эпоху складывались и многие политеистические религии. Обычная для политеизма иерархия богов — с признанием высших и менее значительных богов — способствовала в ряде традиций развитию монотеистических представлений и вела к монотеизму (теизму).

Любые формы веры в сверхъестественное, независимо от того, связана ли вера с культовой практикой (обряд, колдовство, литургия) или иной деятельностью (научение колдовству или заговору, перевод Св. Писания, размышление о Боге, о мире), объединяет именно вера в сверхъестественное. Все проявления веры в сверхъестественное можно назвать **фидеистическим** отношением к миру, или **фидеизмом** (от лат. *fides* — вера). Это самое широкое и общее обозначение для всего, что связано с мифолого-религиозным сознанием любой исторической эпохи.

2.3. Первобытный фидеизм и язык: некоторые аналогии в структуре содержания. Отмеченное выше сходство между характером этно-языковых ситуаций и распространением древнейших верований и культов — это сходство «ландшафтов», общей структуры языкового и фидеистического пространства первобытного мира. Помимо таких структурно-географических параллелей, между языком и религией первобытной древности наблюдаются и некоторые другие соответствия или аналогии, например, в общем характере их содержания.

В XIX—XX вв. исследователей архаических социумов поражало, как много в племенных языках названий для всего конкретного и единичного, позволяющих в зримых, слышимых, осязаемых подробностях представлять в речи внешний мир, — и это при заметных лакунах* в сфере общих и родовых обозначений. «У них [австралийских аборигенов. — *Н.М.*] нет общих слов, как дерево, рыба, птица и т.д., но исключительно специфические термины, которые применяются к каждой особой породе дерева, птицы и рыбы». «Австралийцы имеют отдельные имена почти для каждой мельчайшей части человеческого тела: так, например, вместо слова «рука» у них существует много отдельных слов, обозначающих верхнюю часть руки,

* *Лакуна* (лат. *lacuna* — углубление, впадина, полость) — пробел, пропуск, недостающее место.

ее переднюю часть, правую руку, левую руку и т.д.». «В области Замбези каждое возвышение, каждый холм, каждая горка, каждая вершина в цепи имеет свое название, точно так же, как каждый ключ, каждая равнина, каждый луг, каждая часть и каждое место страны обозначено специальным именем... Оказывается, география примитивного человека гораздо богаче нашей» (цит. по: Выготский, Лурия, 1993, 96-97).

Первобытные верования представляются современному человеку такими же избыточно подробными, громоздкими, рассыпающимися на сотни мелких магических приемов и поверий, не объединенных общей идеей, безразличных к вопросам о смысле и цели всего происходящего. В «смутном пандемонизме» (В.С. Соловьев) первобытного язычества преобладали страх и вынужденное почтение к высшим силам, далекие от той любви к Богу, которая в теистических религиях придает вере человека глубоко личное и эмоционально насыщенное звучание. Древнейшие, бесписьменные религии очень практичны, утилитарны: они учат действовать, примеряясь к мироустройству, и выживать любой ценой, используя и природные, и сверхприродные силы.

Аналогичным — чисто утилитарным и при этом как бы равнодушным, безличным — было и отношение древнего, бесписьменного человека к языку. Еще не хватало умственных и эмоциональных сил задуматься о слове, ощутить или создать его красоту. Следы рефлексии над словом сохранились только в отдельных мифологических традициях (см. § 23, 114—116). Эти следы многочисленны и, по-видимому, относятся к достаточно поздним предписьменным временам. Что касается веры в сверхъестественные силы слова, то словесная магия и табу были такой же частью практической жизни племени, как и всякая магия (см. подробно § 13, 20—21).

3. Время ранних государств и средние века

3.1. Надэтнические религии. По мере развития социально-имущественного неравенства, разрушения племенного коллективизма, становления государственных образований и распространения письменностей, в отдельных регионах формируются новые сложные религиозные учения и культы, постепенно приобретающие надэтнический характер: ведизм (древнейшая религия Индии), буддизм (и ламаизм как его тибето-монгольская ветвь), зороастризм, христианство, ислам. Новые религии, отвечавшие духовным исканиям людей на сломе истории, проникнутые жаждой религиозного идеала, с растущим вниманием к

личностному и индивидуальному, обладали огромной притягательной силой. Они становились духовным началом, способным объединить многие народы.

Новые религии обладали книгами, в которых содержалось Откровение Бога, переданное людям через пророков, а также учение о Боге, о мире, вере, спасении. Книги, вмещавшие Откровение, почитались священными (сакральными*). Нередко сакрализовался и язык, на котором было записано Откровение. Сама закреплённость новых религий на письме, в святых книгах, на языке необычном, непохожем на обиходную речь, была мощным фактором убеждения и, в глазах древних людей, придавала учениям надёжность, истинность, а может быть, и вечность.

Вокруг новых религий, их священных вероучительных книг, апостолов, которые обращались не к одному «своему» племени, а к людям разных племён, постепенно складываются надэтнические культурно-религиозные миры, выходящие за пределы этнических и государственных объединений: индуистско-буддийский мир Южной Азии, конфуцианско-буддийский мир Дальнего Востока, зороастризм на Ближнем и Среднем Востоке, христианство, ислам. Три самые крупные надэтнические религии — буддизм, христианство и ислам — принято называть м и р о в ы м и религиями.

В средние века именно культурно-религиозные миры (а не государства и не этнические общности) определяют политическую карту мира. Каждый такой мир включает множество этносов, объединённых одной религией, общим надэтническим языком своего вероучения и общей книжно-письменной культурой. В те времена конфессиональные различия между группами населения обладали большей значимостью, чем различия этнические, языковые или государственные. Не случайно большинству войн (в том числе гражданских и династических) приписывали религиозный характер — достаточно вспомнить о крестовых походах, войнах католиков и протестантов, газавате.

3.2. Пророческие и апостольские языки. География надэтнических религий совпадала с границами распространения вероисповедных текстов на языках, которые были или становились надэтническими и приобретали культовый характер. В истории культуры языки, на которых, волею судеб оказалось в п е р в ы е изложено или записано, а впоследствии канонизировано то или иное религиозное вероучение, стали называть «пророческими»

* *Сакральный* (от лат. *sacer, sacri* — священный, святой; магический; таинственный) — священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу (обряду).

(‘профетическими’)* или «апостольскими» (‘посланническими’) языками. Таких языков немного.

У индусских народностей первым культовым языком был ведийский язык** и позже близкий к нему санскрит; у китайцев, японцев, корейцев — вэньянь (язык сочинений Конфуция) и письменно-литературный тибетский; у народов, исповедовавших в древности и раннем средневековье зороастризм, — авестийский язык***; у мусульман (арабов, тюрков, иранских народов) — письменно-литературный арабский язык (язык Корана) и классический персидский. Апостольские языки христианских народов Европы — это греческий и латынь, у православных славян и румын, кроме того, есть свой первый культовый язык — церковнославянский (старославянский), на который были переведены в 60—80-е гг. IX в. святыми Кириллом и Мефодием священные тексты. Что касается русского языка, то его статус определяется православными богословами как святоотеческий язык, поскольку на нем в XIX в. создана обширная богословская литература, возрождавшая «святоотеческий дух», — в сочинениях Феофана Говорова (Затворника), епископа Игнатия Брянчанинова, отца Иоанна Кронштадтского (см. подробно: Флоровский, [1937] 1991, 393—400).

Не все профетические языки обязательно являются надэтническими. Это зависит от распространенности соответствующей религии. Так, поскольку иудаизм — это религия одного народа, то языки библейских пророков (языки Ветхого Завета****, XI — III—II вв. до н.э.), т.е. древнееврейский и арамейский***** , — это не надэтнические языки, но, конечно, профетические. С другой стороны, надэтнический характер того или иного пророческого или апостольского языка — это его не изначальная черта, но сложившаяся исторически, по мере распространения среди раз-

* От греч. *prophetes* — пророк, прорицатель, толкователь оракула; *prophetikos* (впервые в Новом Завете) — пророческий.

** Один из трех древнейших индоевропейских литературных языков; на нем в XV—XI вв. до н.э. были написаны первые в индийской культуре тексты — «Веды» (религиозные гимны, заклинания, жертвенные формулы) и «Упанишады» (учение о мире).

*** Один из древнеиранских языков, сейчас мертвый. В первой половине I тысячелетия до н.э. на нем были написаны священные книги зороастризма — «Авеста».

**** «Ветхий Завет» — это традиционное христианское наименование первой древнейшей части Библии; в иудаизме соответствующие книги называются «*Tanax*» (сложнокращенное слово, составленное из первых звуков названий основных частей еврейской Библии).

***** Несколько ветхозаветных книг (II и III «Книги Маккавеев»; III «Книга Ездры») были написаны по-гречески, однако они не вошли в иудаистический религиозный канон (о понятии канонических текстов см. § 54, 56; о внеканонических библейских книгах см. § 61, 62).

ных народов соответствующих религиозных текстов (о пророческих языках см. также § 106).

Своеобразие языковых ситуаций в средние века в значительной мере обусловлено существованием надэтнических религий с их особыми языками, которые в большинстве случаев не совпадали с местными народными языками. Поэтому в самых разных регионах Европы и Азии складывался особый вид культурного двуязычия, которое образовывали, с одной стороны, надэтнический язык религии и книжно-письменной культуры (близкой к религиям), а с другой, — местный (народный) язык, который обслуживал обиходное общение, в том числе отчасти и письменное (подробно см. § 107).

Конфессиональные надэтнические языки, т.е. в сущности *международные* языки средневековья, создавали достаточные возможности для коммуникации в границах своих культурно-религиозных миров. Коммуникативная значимость надэтнических языков становится особенно очевидной, если принять во внимание другую существенную черту языковых ситуаций средневековья — сильную диалектную дробность языков.

Как известно, феодальная эпоха — это пик диалектных различий и обособленности. Так отражается в языке феодальная раздробленность, слабость экономических связей в условиях натурального хозяйства, общая оседлость жизни. Интенсивная миграция племен и смешение языков первобытной поры если и не прекратились, то уменьшились. Образовались государства с более прочными границами. При этом границы многочисленных диалектов в целом совпадали с границами феодальных земель.

Вместе с тем в феодальную пору складываются и наддиалектные формы общения — *койне** Позже на основе койне формируются *народные (этнические) литературные*** языки — такие, как хинди, французский, русский (в отличие от надэтнических культовых языков — таких, как санскрит, латынь, церковнославянский).

* *Койне* (от греч. *koine dialektos* — общий язык) развивались на базе одного или нескольких диалектов, преимущественно как средство устного общения, например, на ярмарках, в крупных торговых и ремесленных центрах.

** *Литературный язык* — это язык, осознаваемый обществом как «правильный», образцовый (в отличие от диалектов, городского просторечия, жаргонов). Следует различать понятия «литературный язык» и «язык художественной литературы». «Литературность» литературного языка — это правильность; она создается оппозицией «нормативная — ненормативная речь». «Художественность» языка художественной литературы создается его эстетической и изобразительно-выразительной направленностью. Нередко для выразительности в художественном тексте используются просторечные слова и формы, диалектизмы, арготизмы, профессионализмы, канцеляризмы и т.п.

Взаимодействие надэтнических культовых языков и народных языков в процессах сложения новых литературных — это одна из интереснейших и богатых последствиями страниц в истории книжно-письменной культуры народов и еще один важный аспект во взаимоотношениях языка и религии.

В целом в средние века зависимости между религиями и языками особенно разнообразны и глубоки. В сравнении с современной культурой для средневековья характерно более пристальное и пристрастное внимание к слову. Все это черты культур, развившихся на основе религий Писания.

4. Новое время

В послефеодальном мире становится все более очевидным раздельный, взаимно автономный характер основных социальных измерений человека и общества — языка, этничности, конфессиональных и государственных характеристик.

Большинство народов сохраняет традиционную для своей истории религиозную ориентацию — в качестве одного из самых глубоких духовных и культурных измерений общества и человека. Вместе с тем, с развитием опытного знания и рационализма, религия перестает быть господствующей формой общественного сознания, усиливаются процессы секуляризации* После Великой французской революции 1789—94 гг. и особенно в XX в. в разных странах Европы и США растет обособление церковной и светской жизни: происходит отделение церкви от государства и школы; свобода вероисповедания включается в число конституционных прав гражданина; за разными конфессиями признается равный юридический статус; распространяются веротерпимость и религиозный плюрализм.

4.1. Секуляризация и расцвет этнических литературных языков.

В развитии языковых ситуаций процессы секуляризации сказались в том, что двуязычие культового (книжно-письменного) и народного языков, столь обычное для феодальной поры, постепенно преодолевается. Народные языки становятся основными языками школы, науки, книжно-письменной культуры. На них переводятся религиозные книги. Постепенно и в литургии (богослужении) классические культовые языки уступают место народным языкам**

* *Секуляризация* (от позднелат. *saeculum* — мирской, светский, в противоположность монашескому) — обмирщение жизни общества и частной жизни человека.

** Иначе в арабо-мусульманском мире: язык Корана (классический арабский) здесь до сих пор сохраняет статус главного языка. Особый случай также и Русская Православная Церковь, допускающая богослужение только на церковнославянском языке.

В целом языковое развитие в Новое время проходит под знаком расширения коммуникации на народных литературных языках. С одной стороны, этнические языки вытесняют конфессиональные надэтнические языки из сферы религии и смежных областей «высокой» культуры.

С другой стороны, литературные языки, как наддиалектные формы общения, вытесняют, поглощают диалекты, нивелируют своеобразие городского просторечия. В результате литературные языки Нового времени выходят за рамки письменного общения: в сферу правильного (нормативного) употребления включается и такая важная коммуникативная разновидность языка, как обиходное общение, т.е. разговорная речь. Так социальная интеграция общества, характерная для послефеодальной истории, обуславливает растущее языковое единство этнического коллектива.

4.2. Является ли язык обязательным признаком этноса? Старинный синкретизм значений 'язык' и 'народ' в слове *язык*, восходящий еще к старославянским текстам, известен языкам различных семей: индоевропейским (например, лат. *lingua*, см.: Фасмер, IV, 550—551, со ссылкой на А.Мейе и А.Вайяна), финно-угорским (причем не только финскому или венгерскому, но и коми, марийскому), турецкому, некоторым языкам Африки. Эта семантическая двуплановость говорит о тесной связи понятий «язык» и «народ» в сознании людей: один народ — это те, кто говорит на одном языке, а язык — это то, на чем говорит народ, он объединяет народ и отличает его от других народов. Действительно, этнический и языковой принципы группировки народонаселения во многом совпадают и взаимосвязаны.

Однако полностью они совпадали только во времена родовых общин. В дальнейшем этнические процессы (состоявшие в объединении ряда этносов в новые, более крупные и, наоборот, в разделении крупных этносов на несколько более мелких) и сходные процессы в истории языков часто не совпадали по времени, а иногда и по направлению. Тенденция к постоянному укрупнению этнических единиц проявляется в истории народонаселения с большей определенностью и силой, чем конвергенция (сближение) языков.

Нередко один народ использует не один, а несколько языков. Так, в современной Швейцарии, которая является государством швейцарской нации, сосуществуют четыре языка: немецкий, французский, итальянский и ретороманский. Два языка — английский и ирландский — используют ирландцы. На двух сильно различающихся финно-угорских языках — мокшанском и эрзянском — говорит мордовская нация.

В мире широко распространена асимметрия и другого рода: один язык используется несколькими или многими народами. Так, на английском языке говорят англичане, американцы, канадцы, австралийцы, южноафриканцы; в 19 странах Африки английский признан официальным (в ряде случаев — наряду с каким-нибудь другим языком); он также является вторым официальным языком Индии (после хинди). На немецком говорят немцы и австрийцы; на испанском — в Испании, 20 странах Латинской Америки и на Филиппинах; на португальском — в Португалии, Бразилии; в 5 африканских государствах португальский является официальным языком. Три южнославянских народа — сербы, черногорцы и боснийцы — говорят на сербском языке. В Российской Федерации на карачаево-балкарском языке говорят два тюркских народа — карачаевцы и балкарцы; один язык у кабардинцев и черкесов — кабардино-черкесский (иберийско-кавказская языковая семья). Языковые ситуации в Африке, Азии, Океании еще дальше от однозначного соответствия «один этнос — один язык».

В количественном соотношении языков и народов на Земле наблюдается резкая асимметрия: языков значительно больше, чем народов. Большая Советская Энциклопедия (3-е изд.) определяет количество языков в интервале от 2,5 до 5 тыс.* В то же время разных народов на Земле (по данным на 1983 г.) около 1 тыс. (Брук, 1986, 90). По-видимому, в дальнейшем диспропорция между количеством языков и количеством народов мира будет возрастать.

Таким образом, в этно-языковых ситуациях Нового времени язык не может рассматриваться как бесспорный определитель этноса.

Обязательным и достаточно четким признаком этноса является этническое самосознание, т.е. представление некоторой группы людей о себе как о народе. Этническое самосознание — это самоопределение (самоидентификация) народа: группа людей считает себя народом, т.е. такой общностью людей, которая отличается от других народов и иных человеческих общностей (сословий, партий, союзов государств).

4.3. Этносы и религиозная принадлежность. Если в эпоху древних государств и средних веков этно-языковые различия между людьми и странами заслонялись вероисповеданием, то в Новое время среди народов Европы, Америки, Южной и Восточной Азии,

* 100-процентное расхождение вызвано трудностями разграничения языка и диалекта, в особенности для бесписьменных образований. Общее количество языков и диалектов на Земле около 30 тыс. (см.: Языки и диалекты мира: Проспект и словарь. М.: Наука, 1982. С. 11).

в Африке к югу от Сахары этничность («национальность») осознается как более весомое, более информативное измерение, чем конфессиональная принадлежность. Однако не так в исламском мире: вероисповедание понимается мусульманами как главная, определяющая черта человека или этнической общности.

Современные этносы наследовали ментальные и культурные традиции своей религии, однако эти традиции носили и носят преимущественно **н а д э т н и ч е с к и й** характер. Однонациональные религии (такие, как иудаизм евреев, синтоизм японцев или армяно-григорианская церковь Армении) — достаточно редкое явление. Обычно одну религию исповедуют несколько или много народов.

Таковы прежде всего основные мировые религии (буддизм, христианство, ислам) и некоторые локальные религии, вышедшие за пределы одного этноса (например, индуизм исповедуют не только в Индии, но и в Непале, Шри-Ланка, Индонезии; конфуцианство, кроме Китая, — также в Корее, Таиланде; зороастризм — в Иране и Индии). С другой стороны, в современном мире достаточно обычно сосуществование в рамках нации нескольких конфессий. Так, среди белорусов и украинцев есть православные, католики, униаты, протестанты; среди венгров — католики, протестанты (кальвинисты и лютеране), православные; среди египтян — мусульмане, христиане (католики, протестанты, униаты). Исключительное конфессиональное многообразие характерно для США, где зарегистрировано 260 церквей (точнее, деноминаций), в том числе 86 из них насчитывают свыше 50 тыс. последователей (Брук, 1986, 115).

Конфессиональное единство народа сохраняют испанцы, итальянцы, литовцы, поляки, португальцы, французы, хорваты (в основном католики); датчане, исландцы, норвежцы, шведы (лютеране); греки, болгары, русские, румыны, сербы (в основном православные).

В некоторых культурах один человек может исповедовать несколько религий. Например, в Китае, в зависимости от времени года и суток, характера религиозной настроенности или потребности, верующий обращается то к Конфуцию, то к практике даосизма или буддизма. В японском религиозном сознании уживаются синтоизм и буддизм.

Очевидно, что вероучениям, которые могут сосуществовать в сознании одного человека, должна быть присуща высокая веротерпимость. Действительно, буддизм даже при зарождении, отличала редкая для восходящих религий толерантность. История буддизма не знает религиозных войн. Ни один храм чужой религии не

был разрушен последователями Будды* Веротерпимость буддизма (разумеется, в сочетании с собственно вероучением) способствует его привлекательности в современном мире. Буддизм позволяет, допустим, католику или лютеранину, не порывая с верой родителей, исповедовать и учение Будды. Вот почему буддизм, вопреки официальной статистике, считают иногда самой распространенной религией в мире (ср., например, Борхес, 1992, 360)**

В отличие от буддизма, теистические религии (иудаизм, христианство, ислам) не допускают принадлежности одного человека двум конфессиям сразу.

Таким образом, применительно к историческим (письменным) эпохам религию не приходится рассматривать в качестве этнообразующего, тем более этноразделяющего фактора. Однако в содержательном плане (в сфере смыслов, идей, образов, представлений) вклад религий в формирование культуры и менталитета народа огромен (подробно см. § 7, 11—12).

4.4. Конфессиональный признак в самоидентификации государств. В Европе и Америке сейчас нет государств, которые определяли бы себя по конфессиональному признаку (в отличие от Ирана, Мавритании и Пакистана, в официальное название которых включено слово *исламский*). Нет и межгосударственных объединений по религиозному признаку (за исключением Организации исламской конференции, куда входят 43 афро-азиатских государства и Организация освобождения Палестины). Вероисповедание все более становится частным делом человека, как и конфессии — независимыми от государства объединениями верующих. Поэтому вероисповедная принадлежность перестает быть внешней, формальной приметой определенного статуса государства или лица.

В новое время процессы образования государств направляются преимущественно национальным, а не религиозным фактором.

* О ненасильственном распространении буддизма, например, в Японии см.: Конрад, 1980, 30—31; характерно и отсутствие конфронтации внутри раннего японского буддизма: его отдельные течения не «боролись» друг с другом.

** По расчетам проф. Р Чиприано (приводимым в работе: Гараджа, 1995, 309), в 90-е гг. число последователей самых крупных религий было таким:

христиане	— 1 624 млн.
мусульмане	— 860 млн.
индуисты	656 млн.
буддисты	310 млн.

Ср. существенно меньшие цифры, приводимые в справочнике: Народонаселение: Энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. С. 380-383.

Нередко, однако," и сейчас вероисповедание может становиться основой объединения или, напротив, разъединения людей. Например, в Боснии и Герцоговине (сербская по языку республика бывшей Югославии) мусульмане считают себя особым этносом (*боснийцы-мусульмане*) именно по конфессиональному признаку. Конфессиональные различия во многом определили конфронтацию 1991—95 гг. хорватов (католиков) и сербов (православных); столкновения ирландцев (католиков) и англичан (протестантов) в Ольстере; нескольких христианских (арабских) и нескольких мусульманских (также арабских ливанских и палестинских) общин в Бейруте.

Таким образом, на современной карте мира расселение людей различных вероисповеданий в целом соответствует исторически сложившейся географии религий и не совпадает с границами языков, этносов и государств.

ДВЕ КАРТИНЫ МИРА: ЯЗЫКОВАЯ СЕМАНТИКА И МИФОЛОГО-РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

5. Психологическая структура языкового и религиозного сознания

Язык и религия, с точки зрения философии (точнее, онтологии, чей предмет составляют «наиболее общие сущности и категории сущего»), относятся к категориям духовной культуры человечества. Это две формы общественного сознания (наряду с обыденным, или массовым, сознанием, моралью и правом, искусством, наукой, философией, идеологией), т.е. два о т б р а ж е н и я мира в сознании человечества. Язык и религия, представляя собой два разных образа мира, заключают в себе разное содержание, или разное з н а н и е о мире — разное как по объему и характеру информации (составляющей это знание), так и по роли и месту этого знания в структуре общественного сознания (см. § 8).

5.1. Методологический экскурс о пользе семиотики. Самые существенные и при этом сопоставимые черты в содержании языка и религии могут быть охарактеризованы в терминах семиотики*

* Термин *семиотика* (от греч. *semeion* — знак, признак) употребляется в двух основных значениях: 1) знаковая (семиотическая) система; 2) наука о знаках и знаковых системах, включая как системы связи в мире животных, так и разнообразные естественные и искусственные семиотики, используемые в человеческом обществе, например, этнические (естественные) языки, мимика, жесты; ритуал и этикет; музыка, танец, кино и другие виды искусства; специальная символика в математике, физике, химии, шахматах, на географических картах; язык («правила» построения и чтения) чертежей и схем; алгоритмические языки программирования; гербы, флаги, опознавательные знаки судов, знаки различия военных и других людей в униформе; знаки дорожного движения, морская сигнализация и др.

и общей семантики*, т.е. при трактовке языка и религии в качестве знаковых систем и при обсуждении того, какого рода содержание (какие типы или классы значений) заключено в каждой из рассматриваемых семиотик. Семиотика позволяет увидеть в языке и религии два разных способа о б щ е н и я , т.е. две коммуникативные системы, два языка, обладающие своим содержанием и своими возможностями передавать, сообщать это содержание.

Зачем нужен такой взгляд — как бы «с птичьего полета», связанный с обобщением и абстрагированием и, следовательно, чреватый опасностями отрыва от живой конкретности наблюдаемых объектов? По-видимому, именно высота «птичьего полета» дает ту широту обзора, которая позволяет понять принципы, самую суть. В разнообразных, внутренне сложных и пестрых объектах, с множеством разноплановых черт, свойств, характеристик, семиотика позволяет выделить главное и существенное.

Познавательная ценность семиотического подхода состоит в следующем: 1) принимается во внимание существенный функциональный аспект соответствующих объектов — их коммуникативное назначение; 2) в каждом семиотическом объекте различаются план содержания и план выражения; 3) в каждой семиотической системе различаются два онтологических уровня: а) набор семантических возможностей; б) реализации возможностей в конкретных коммуникативных актах. В процессах общения те достаточно общие семантические возможности, которые составляют содержание соответствующей семиотики, конкретизируются, т.е. обогащаются индивидуальными смыслами, связанными с конкретным коммуникативным актом (с психологией и взаимоотношениями участников, их актуальными целями и другими условиями коммуникации).

Применительно к языку последнее противопоставление («набор возможностей — их реализация в актах общения») достаточно очевидно: во многих этнических языках имеется два разных слова для обозначения этих разных аспектов в предмете лингвистики: есть *язык* (т.е. общий для всего языкового коллектива набор значений и средств их выражения) и есть *речь* (использование этих общих возможностей в индивидуальной речевой деятельности, т.е. в конкретных коммуникативных актах). Ср. лат. *lingua* и *oratio*, франц. *langue* и *parole*, англ. *language* и *speech*, нем. *Spfache* и *Rede*, белорусск. *мова* и *мауленне*, польск. *jezyk* и *mowa* и т.д. Со всей отчетливостью и методологическими следствиями противопостав-

Семантика (от греч. *semantikos* — обозначающий) — 1) значение, т.е. все содержание, любая информация, передаваемые языком или другой знаковой системой или какой-либо единицей, отдельным знаком той или иной семиотики (словом, жестом, цифрой, эмблемой и т.д.); 2) наука о значениях (междисциплинарная лингво-семиотическая и логико-психологическая область исследования).

ление языка и речи было раскрыто Фердинандом де Соссюром в его «Курсе общей лингвистики» (1916), самом знаменитом (цитируемом) лингвистическом сочинении XX в. (см. русский перевод в издании: Соссюр, 1977).

Применительно к религии оппозиция «набора семиотических возможностей» и «их реализаций в актах общения» предстает как противопоставление системы (той или иной религии в качестве комплекса идей, установлений и организаций) и отдельных фактов религиозного поведения индивидов, отдельных явлений, событий, процессов в конкретной истории соответствующей религии. Эвристическую, познавательную ценность этой оппозиции — т.е. различения сущности и ее проявлений, инвариантной основы и ее индивидуальных вариаций — трудно переоценить.

Семиотический подход к феномену религии находит все большее признание не только при исторических объяснениях отдельных ритуалов, словесных формул или изображений, но в самой теории религии. Так, американский социолог Роберт Белла определяет религию в качестве особой системы коммуникации — «символической модели, формирующей человеческий опыт — как познавательный, так и эмоциональный» в решении самых главных проблем бытия (Белла, [1968] 1972, 267).

5.2. Языковое значение: между представлением и понятием.

План содержания языка (языковую семантику) включает два класса значений: 1) значения слов (лексическая семантика); 2) значения грамматических форм и конструкций (грамматическая семантика). В сфере языковой семантики есть значения более и менее абстрактные (например, грамматическая семантика в целом более абстрактна, чем лексическая), значения более и менее рационально-логические (ср., с одной стороны, термины, а с другой, междометия), есть значения четко очерченные (*три, глаз, бежать, деревянный*) и субъективно растяжимые (*несколько, почтение, предпосылка, перемещаться, заманчивой*), эмоционально-экспрессивные, субъективно-оценочные (*дрыхнет, голодуха, жмот, душенька*) и безоценочные, эмоционально нейтральные (*спит, голод, скупой, девочка*). Однако в целом по своей психологической природе языковые значения достаточно однородны. В процессах отображения мира лексические значения занимают срединное положение между представлениями как формой наглядно-образного знания и понятиями как формой абстрактно-логического мышления. Большая часть лексических значений — это общие для носителей языка (надындивидуальные) и достаточно устойчивые представления о предметах, свойствах,

процессах и других «клеточках» или фрагментах внешнего мира. В отличие от понятий, лексические значения содержат менее точное, менее глубокое или концентрированное знание о явлениях мира, отображенных в значениях слов (впрочем, за исключением значений терминов: план содержания термина — это именно понятие).

По своему содержанию семантическая система языка ближе всего к обыденному (массовому) сознанию (подробнее см. § 6).

5.3. Многообразие форм религиозного знания (образы, логика и иррационализм, мистика). План содержания религии (т.е. мифолого-религиозное сознание) включает ряд компонентов, имеющих различную психолого-познавательную природу. Это такие компоненты: 1) вера как психологическая установка принимать определенную информацию и следовать ей («исповедовать»), независимо от степени ее правдоподобности или доказанности, часто вопреки возможным сомнениям; 2) мифопоэтическое (наглядно-образное) содержание; 3) теоретический (абстрактно-логический) компонент; 4) интуитивно-мистическое содержание. При этом в любые эпохи религиозное содержание в той или иной мере проникает во все другие формы общественного сознания — в обыденное сознание, искусство, этику, право, философию, поэтому в реальности психологические формы существования религиозных представлений более разнообразны и многочисленны, чем названные основные виды. Порядок, в котором они перечислены, не отражает ни хронологии их формирования в конкретных религиозных традициях (этот порядок может быть разным), ни значимости отдельных компонентов в структуре целого.

Разнообразие психологической природы религиозного содержания обуславливает его особую «проникающую» в сознание силу. Как заметил Роберт Белла, «передаваемые религиозные символы <...> сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим. Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной» (Белла, [1968] 1972, 268).

В разных религиях один и тот же содержательный компонент может иметь различную психологическую форму. Например, представления о Боге в одних религиях выражены в мифопоэтическом образе Бога, т.е. принадлежат уровню наглядного знания, сюжетно и пластически организованного, а потому

правдоподобного; согретога эмоциями. В другой религии (или религиях) — совсем иная картина: Бог — это прежде всего идея (концепция, догмат Бога), т.е. знание, принадлежащее уровню абстрактно-логического мышления.

В порядке иллюстрации можно указать на различия в представлении Бога (Абсолюта) в раннем христианстве и раннем буддизме. Так, в основе христианского религиозного сознания до патристики* лежали именно образы, мифопоэтические предания о Иисусе Христе — картины и сюжеты Священной истории. Позже патристика дополнила христианское сознание новыми компонентами абстрактно-теоретического и доктринального характера: теологией**, философией, социально-политическим учением, а западноевропейская схоластика средних веков внесла в христианство правила формально-логического «вывода» теологических утверждений из Св. Писания.

Если у истоков христианства были мифопоэтические предания, наглядные, эмоционально насыщенные, художественно-выразительные и поэтому легко проникавшие в душу простых людей, то ядро религиозного сознания буддизма или даосизма, напротив, составляет мистико-теоретическая доктрина, концепция, идея: «четыре благородные истины» и следствия из них в буддизме; мистический символ «дао» (всеобщий природно-этический закон) в даосизме. Мифопоэтические, образные представления в этих религиях появятся позже и принадлежат периферии религиозного сознания (Померанц, 1965, 143).

Абстрактно-теоретический компонент религиозного сознания в разных традициях может быть существенно различным по соотношению в нем умозрительного (рассудочно-логического) и иррационалистического начал. В наибольшей степени логизирована христианская, особенно католическая, догматика и теология. В иудаизме и исламе учение о боге в меньшей мере отделено от религиозных этико-правовых принципов и концепций. В буддизме, конфуцианстве, даосизме, дзэн-буддизме всегда были силь-

* *Патристика* (от греч. *pater*, лат. *pater* — отец) — сочинения христианских мыслителей II—VIII вв. н.э. («отцов церкви»), написанные на греческом и латинском языках и составившие догматику христианства. В отличие от Ветхого и Нового Заветов, представляющих собой христианское Священное Писание, патристика — это Священное Предание христианства.

** *Теология* — (греч. *theos* — Бог, *logos* — слово, учение) — богословие, система Религиозного теоретического (умозрительного) знания о Боге, его сущности и бытии, действиях, качествах, признаках; богословские системы строятся на основе Писания. По мнению С.С. Аверинцева, о теологии в строгом смысле слова можно говорить только применительно к вероучениям чисто теистических религий, т.е. иудаизма, христианства, ислама (Аверинцев, 1970).

ны традиции иррационализма, стремление к сверхчувственному и надлогическому постижению Абсолюта.

«Бог или истина намного глубже мысли или эмоциональной потребности», — писал индийский религиозный мыслитель и поэт Джидду Кришнамурти (1895 или 1897—1985), оказавший серьезное влияние на религиозно-философские поиски Запада[^] прежде всего на экзистенциализм. Отвергая «организованные религии» с их церковной иерархией, регламентированными культами и стройной теологией, Кришнамурти сознательно избегает определенности в употреблении даже самых ключевых терминов. Г.С. Померанц писал о «логическом хаосе» и «принципиальной импровизации» в его сочинениях: «То, что утверждает Кришнамурти, не имеет точного имени и называется им по-разному (истина, реальность, целое, Бог); иногда два слова сознательно ставятся рядом («реальность или Бог») ...Отдельное слово и отдельное высказывание в глазах Кришнамурти вообще не имеют цены: «Понимание приходит в пространство между словами, в интервале, прежде, чем слово схватывает и оформляет мысль... этот интервал — безмолвие, не нарушенное знанием; оно открыто, неуловимо и внутренне полно» (цит. по работе: Померанц, 1965, 139-140).

В структуре религиозного сознания каждой религии в той или иной мере присутствует мистический* компонент, однако эта мера может быть существенно различной. С одной стороны, во всякой религии имеется, по представлениям верующих, та или иная с в я з ь, контракт, соглашение, договор между людьми и высшими силами (этот момент связи отражен в самом общем и древнейшем смысле слова *религия***). Именно в этой связи заключается психологическая основа или стержень религии. Как писал У Джеймс, «уверенность в том, что между Богом и душой действительно установились какие-то сношения, представляет собой центральный пункт всякой живой религии», а самое обычное и массовое проявление такой связи молитва — это, по словам Джеймса, «душа и сущность религии» (Джеймс, [1902] 1993, 363, 362). Однако, с другой стороны, в большинстве случаев людям совсем не оче-

* *Мистика* (греч. *mystikos* — таинственный) — 1) происходящее в экстазе (трансе) прямое, т.е. без посредников (жрецов, шаманов, священнослужителей, медиумов) общение или даже единение человека с Богом (Абсолютом); 2) учения о мистическом общении с высшими силами и мистическом познании.

** Восходит к лат. *religo* — связывать, привязывать, заплетать (этот же корень в словах *лига, лигатура*, т.е. дословно — 'соединение, связка'); слово *religio* в значениях 'религия, богослужение, святость' известно уже латыни.

виден двусторонний характер этой связи: человек молится, но не слышит, что отвечает ему Небо.

Мистическое общение означает, что человек слышит ответ Бога, знает, понимает то, что ему было сказано с Неба. По-видимому, самые разные религиозные учения и культы в своих истоках связаны именно с мистическим переживанием, точнее, потрясением религиозно одаренной личности. Это тот «горный глас», то видение или богоявление, благая весть или иной знак свыше, обращенный к пророку, шаману, провидцу, апостолу, — тот голос, который в зарождающейся традиции станет главным Заветом Бога.

Помимо основателей религий, мистическая одаренность наблюдалась у многих мыслителей, проповедников, религиозных писателей. Собственно, стремление мистиков передать людям то, что им открылось в ниспосланных озарениях, и делало их религиозными писателями, часто знаменитыми, как, например, Майстер Экхарт (ок. 1260—1327), Якоб Бёме (1575—1624) или основатель антропософии* Рудольф Штейнер (1861 — 1925). *Homo mysticus* называл себя Н.А. Бердяев**

Природа мистических озарений и мистического знания остается загадкой. У Джеймс, стремясь понять психологическую основу мистики, приводит в книге «Многообразие религиозного опыта» (1902) многочисленные документальные свидетельства — самонаблюдения людей, которые испытали такого рода переживания. Вот одно из них (по оценке Джеймса, впрочем, не самое яркое): «То, что я испытывал в эту минуту, было временным исчезновением моей личности наряду со светозарным откровением смысла жизни, более глубокого, чем тот, который был мне привычен. Это дает мне право думать, что я был в личных сношениях с Богом» (Джеймс, [1902] 1993, 62).

Мистические переживания и «светозарные откровения смысла жизни», по-видимому, связаны с резкой активизацией подсознательных психических сил, всех возможностей чувственной и интеллектуальной интуиции. Общей чертой мистических пере-

* *Антропософия* — (*anthropos* — человек, *sophia* — мудрость) — оккультно-мистическое учение о тайных духовных силах и способностях человека, а также о путях их развития на основе особой педагогической системы.

** При этом Бердяев противопоставлял свои религиозные искания каноническому христианству: я в большей степени *homo mysticus*, чем *homo religiosus*. Я верю в существование универсальной мистики и универсальной духовности... Мистика гностического и пророческого типа мне всегда была ближе, чем мистика, получившая официальную санкцию церковью и признанная ортодоксальной, которая, в сущности, более аскетика, чем мистика» (Бердяев, 1194J 1991, 88).

живаний является их «неизреченность» — невероятная затрудненность изложения, фактически невозможность передать «обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке» (Гуревич, 1993, 414-415).

Таким образом, в отличие от психологической одноплановости языковой семантики (см. § 5.2), содержание религии по своей психологической природе крайне разнородно. С этим связана общая высокая степень логической и вербальной (словесно-понятийной) размытости религиозных смыслов и, как практическое следствие, — необходимость постоянных филологических усилий при обращении к текстам Писания.

6. Что «знают» о мире языки?

Чтобы представить совокупный объем и характер того знания о мире, т.е. той информации, которая заключена в языке, следует различать два уровня хранения информации с участием языка. Во-первых, информация хранится в самом языке, т.е. в семантических системах словаря и грамматики (это как бы «библиотека значений»); во-вторых, при помощи языка, — в речи, т.е. в устных и письменных сообщениях, созданных на языке (это «библиотека текстов»).

Если сравнить, с одной стороны, те сведения о внеязыковой реальности, которые можно извлечь из самого полного толкового словаря и подробной семантической грамматики некоторого языка, а с другой, — те сведения о мире, которые содержатся во всем сказанном и написанном на этом языке, то легко видеть, что информация, аккумулированная в семантической системе языка, по объему в тысячи раз меньше информации, содержащейся в текстах на языке.

Достаточно сравнить, например, те представления о грозе, громае, молнии, тумане, росе, радуге, электричестве, которые складываются у человека до обучения, т.е. только на основе усвоения значений слов *гроза, гром, молния, туман* и т.д., и то понимание соответствующих явлений природы, которое формируется у человека из рассказов родителей, учителей, книг.

Чтобы только почувствовать разницу между тем, что «знает», например, о песке язык, и тем, что вообще знает о песке человечество (опыт и наука), сравним, с одной стороны, описание значения слова *песок* в лингвистическом толковом словаре, а с другой стороны, определение понятия «песок» в энциклопедическом словаре.

Легко видеть, что толковый словарь, чтобы дать верное описание именно языкового факта (т.е. значения слова), должен в толковании

ПЕСОК. Сыпучие крупинки твердых минералов (главным образом кварца)

ПЕСОК. Мелкообмоленная рыхлая осадочная горная порода, состоящая не менее чем на 50% из зерен кварца, полевых шпатов и др. минералов и обломков горных пород размером 0,1—1 мм; содержит примесь алевритовых и глинистых частиц.

ограничиться общепонятной семантикой слова и не идти вглубь, к специальному содержанию термина. Иная картина в энциклопедическом справочнике: его предмет — не значение слова, а содержание понятия. Поэтому энциклопедическое определение перечисляет самые существенные признаки соответствующего явления, в том числе такие признаки, которые непосредственно не наблюдаются (поскольку, в отличие от поверхностности лексического значения, в понятии содержится более глубокое, специальное знание о данном явлении).

Однако, несмотря на ограниченный объем информации, составляющей семантику языка, она играет исключительно важную роль в овладении всем информационным богатством человечества. Дело в том, что значения слов и содержание грамматических категорий — все эти неточные и неглубокие, «обывательские», как о них писал Л.В. Щерба, представления о «клеточках» действительности — запечатлели первый и поэтому во многом жизненно важный опыт освоения человеком окружающей действительности. Эти исходные представления в целом не противоречат позже добытому знанию* Напротив, они образуют тот фундамент, на котором постепенно воздвигаются стены более полного, глубокого и точного знания о мире.

В своем основном объеме информация, составляющая семантику языка, известна всем говорящим на этом языке, без разли-

* Отдельные противоречия, конечно, есть. Например, слово *звезда* в обычном, неспециальном употреблении означает 'небесное тело, представляющееся взору человека светящейся точкой на ночном небе'; поэтому люди могут называть *звездой* и Венеру, и Меркурий, т.е. те небесные тела, которые астрономы называют *планетами*. В неспециальной речи люди продолжают говорить *солнце встало, солнце зашло, село* и т.д., хотя всем давно известно, что это Земля изменила свое положение относительно Солнца. Однако эти человеческие неточности языка не мешают ни астрономам, ни школьникам на уроках естествознания.

чия возраста, образования, социального положения. До школы, только в процессе овладения языком, в сознании ребенка формируются (неназванные и до обучения не осознанные!) представления о времени и пространстве, о действии, субъекте и объекте действия, о количестве, признаке, причине, цели, следствии, реальности и нереальности и многих других закономерностях окружающего мира.

В отличие от языковой семантики, в основном известной каждому говорящему (терминологическая периферия общего словаря здесь, конечно, не в счет), поздняя информация, содержащаяся в текстах, известна отдельным говорящим в разной мере — в соответствии с их возрастом, образованием, социальным положением, профессией.

В отличие от интенсивно меняющейся информации текстов, информация, сконцентрированная в языковой семантике, характеризуется исключительной стабильностью. Ср. эволюцию представлений о теплоте в истории естествознания и почти неизменность семантики слова *тепло* в истории языка. Физикам легко договориться и принять очередную концепцию теплоты, а обиходное сознание меняется медленно, его устраивают те нестрогие, бытовые представления, которые люди связывают со словом *тепло*. Стабильность информации, заключенной в языке, связана с ее внутренним, опорным характером по отношению к знанию, содержащемуся в текстах.

Таким образом, язык «знает» о мире немного (в сравнении со всем, что вообще знает человечество), потому что язык — это исторически первая моделирующая семиотическая система человеческого сознания, первый запечатленный взгляд на мир. Картину мира, отраженную в языке, можно охарактеризовать так: это наивная (а не научная) картина мира; она «увидена» глазами человека (не Богом и не прибором), поэтому приближительна и неточна (но в нужных случаях наука ее «поправляет»); зато языковая картина в основном наглядна и отвечает здравому смыслу; то, что «знает» язык, — общедоступно и общеизвестно; это семантический фундамент человеческого сознания.

7. Содержание мифолого-религиозной картины мира

Если конкретизировать применительно к религии оппозицию «библиотека значений (язык)» — «библиотека текстов» (вся информация, выраженная с помощью языка) (см. § 6), то содержание религии — это «библиотека конфессиональных текстов». Ос-

новые «тематические» разделы в этой «библиотеке» (т.е. содержательные области во всем массиве конфессионального знания) таковы: 1) представление о Боге (Абсолюте или сонме богов), его история и/или теория (учение) о Боге; 2) представления о воле Бога, о его Завете или требованиях по отношению к людям; 3) зависящие от представлений о Боге представления (учение) о человеке, обществе, мире (в некоторых религиях — также и о конце мира, о путях спасения, о загробном или ином потустороннем мире); 4) зависимые от представлений о Боге религиозно-этические и религиозно-правовые представления и нормы; 5) представления о должном порядке культа, церковной организации, взаимоотношениях клира и мира и т.п., а также представления о истории развития и решения этих проблем.

Естественно, приведенный перечень основных областей религиозного сознания носит достаточно общий и поэтому абстрактный характер, однако он и нужен именно для самого общего очерка всей смысловой сферы религии.

Что касается психологической, человеческой значимости религиозного содержания, то в сопоставлении с любой другой информацией, могущей циркулировать в человеческом обществе, религиозное содержание обладает максимальной ценностью. Это связано с двумя обстоятельствами: во-первых, религия ищет ответы на самые важные вопросы бытия; во-вторых, ее ответы, обладая огромной обобщающей силой, отнюдь не абстрактны; они обращены не столько к логике, сколько к более сложным, тонким и интимным областям сознания человека — к его душе, разуму, воображению, интуиции, чувству, желаниям, совести.

В.В. Розанов, сопоставляя современную ему психологию и религию, писал: «<...> все это [новейшие психологические открытия — *Н.М.*] покажется какою-то игрою в куклы сравнительно с богатством психологического наблюдения и психологических законов, открывающихся в писаниях великих подвижников пустыни и вообще «наших отцов». Психология Вундта куда беднее изречений Антония Великого или Макария Египетского. Наконец, язык их, этот и спокойный и порывистый язык, так исполненный пафоса и величия, недаром же еще *в рукописную эпоху имел миллионы слушателей-читателей*. Ей-ей, ни в какую эпоху Вундта и Милля не стали бы переписывать в сотнях тысяч экземпляров. Скучно показалось бы бумаге, перу, не вытерпели бы читатели и переписчики. Таинственная речь и Библии и Евангелия вечна, при углублениях в религию — перед глазами, на языке; наконец, вопросы о жизни совести, загадки покаяния и возрождения души человеческой — все это куда за-

нимательней костей мамонта и даже радиоактивного света» (Розанов, 1914, 76—77). И несколько ранее (в 1911 г.), в «Уединенном»: «Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни, вот отчего религия всегда будет одолевать философию» (Розанов, 1970, 12; всюду курсив и пунктуация автора).

Р. Белла подчеркивал уникальность того знания, тех смыслов, которые сообщает человеку религия: «Опыт смерти, зла и страданий приводит [человека. — Н.М.] к постановке глубоких вопросов о смысле всего этого, на которые не дают ответа повседневные категории причины и следствия. Религиозные символы предлагают осмысленный контекст, в котором этот опыт может быть объяснен благодаря помещению его в более грандиозную мирозданческую структуру и предоставлению эмоционального утешения, пусть даже это будет утешение самоотреченности. Человек — это животное, разрешающее проблемы. Что делать и что думать, когда отказывают другие способы решения проблем, — вот сфера религии» (Белла, [1968] 1972, 266-267).

8. Терминологический экскурс: о границах терминов *мифологическое и религиозное сознание*

В современном языке слова *мифологическое сознание* (и *мифологическое мировосприятие, мифология*) понимаются в разных значениях. Из них одно значение является специальным, терминологически определенным. В этом значении *мифологическое сознание* — это первобытное коллективное (общезнающее) наглядно-образное представление о мире с обязательным божественным (сверхъестественным) компонентом.

В нетерминологическом употреблении слова *мифологическое сознание, мифология* обозначают те или иные фрагменты, звенья, черты мифологического мировосприятия, сохранившиеся в сознании более поздних эпох. Например, историки культуры пишут о мифологических мотивах в «Божественной комедии» Данте, мифологизме музыки Рихарда Вагнера, литературы XX в. и т.д. Еще дальше от терминологического понятия о мифе отстоит употребление этого слова в социальной психологии и публицистике — в качестве синонима к словам *заблуждение, предрассудок, обманчивое мнение*: например, *мифология ХIфе, мифы общества потребления* и т.п. В таком употреблении *миф* обозначает тот или иной стереотип современного сознания, некоторое распространенное мнение, которому люди безотчетно верят вопреки рассудку, фактам, здравому смыслу.

В этой книге термины *миф, мифология* употребляются только в специальном первом значении: применительно к коллективно-

му синкретическому сознанию первобытного или архаического (дописьменного) социума.

Мифологическое сознание первобытного мира включает в себя в с ю духовно-психическую жизнь древнего социума, в которой еще слито, не отделено друг от друга то, что впоследствии станет разными формами общественного сознания, — обыденное сознание, религия, мораль, наука, искусство.

В отличие от собственно мифологического сознания древности, понятие «религиозное сознание», во-первых, противопоставлено другим формам общественного сознания (таким, как обыденное сознание, мораль, искусства, науки и др.); во-вторых, религиозное сознание сложнее, чем мифологические представления древности: оно включает теологический или догматический компонент, церковную мораль, церковное право, церковную историю и другие компоненты (см. § 7); в-третьих, религиозное сознание индивидуализировано и присутствует в сознании отдельных членов социума (например, клириков и мирян, иерархов и простых священников и т.д.) в разном объеме, в то время как мифологические представления носили в основном коллективный (общеетнический) характер и входили в сознание практически каждого члена первобытного коллектива. Вместе с тем на каких-то относительно поздних этапах первобытной эпохи, в русле процессов общей социальной дифференциации, усиливаются ролевые различия между людьми и в сфере культа: жрецы, шаманы, посвященные, мисты (в древнегреческих культовых действиях — *мистериях*) выполняли некоторые особые функции в ритуалах и обладали большим объемом мифологической информации, чем остальные члены древнего социума.

Таким образом, мифология — это как бы «предрелигия» древности. Однако мифологические представления не следует отождествлять с религией именно бесписьменных эпох. Процесс выделения религиозного сознания из мифологического длился многие тысячелетия. В глубокой древности мифологические представления составляли основную и фундаментальную часть религиозного сознания. Вот почему понятия «мифология», «мифологическое восприятие» и т.п. иногда применяют не только к первобытным, но и к древнеписьменным религиозным традициям, как поли-, так и монотеистическим. См. например, в энциклопедии «Мифы народов мира» статьи «Китайская мифология» Б.Л. Рифтина, «Иудаистическая мифология» и «Христианская мифология» С.С. Аверинцева, «Греческая мифология» А.Ф. Лосева, «Мусульманская мифология» П.А. Грязневича и В.П. Басилова и др.

9. Язык и религия в структуре общественного сознания

В истории духовной культуры человечества язык и религия занимают особое место. Это древнейшие, исключительно важные и при этом глубоко различные формы общественного сознания.

Своеобразие языка как формы общественного сознания состоит в том, что язык, наряду с психофизиологической способностью отражать мир, является предпосылкой общественного сознания, его семантическим фундаментом и универсальной оболочкой разных форм общественного сознания. По своему содержанию семантическая система языка ближе всего к обыденному сознанию. Посредством языка осуществляется специфически человеческая форма передачи социального опыта (культурных норм и традиций, естественно-научного и технологического знания).

Своеобразие языка как общественного явления, по сути дела, коренится в его двух особенностях: во-первых, в универсальности языка как средства общения и, во-вторых, в том, что язык — это средство, а не содержание и не цель общения; семантическая оболочка общественного сознания, но не само содержание сознания. Роль языка по отношению к духовной культуре общества сопоставима с ролью словаря по отношению ко всему разнообразию текстов, которые можно написать с использованием этого словаря. Один и тот же язык может быть средством выражения полярных идеологий, разноречивых философских концепций, бесчисленных вариантов житейской мудрости.

Итак, язык выступает как универсальное средство общения народа. Он сохраняет единство народа в исторической смене поколений и общественных формаций, вопреки социальным барьерам, тем самым объединяя народ во времени, в географическом и социальном пространстве.

Если язык — это универсальная оболочка общественного сознания, то религия, точнее, мифолого-религиозное сознание человечества — это общий родник самых глубоких и жизненно важных смыслов общественного сознания. Из мифолого-религиозного сознания развилось все содержание человеческой культуры, постепенно приобретавшее семиотически различные формы общественного сознания (такие, как обыденное сознание, искусство, этика, право, философия, наука).

Язык и религия: две семиотики, два образа мира, две стихии в душе человека, уходящие корнями в подсознание, два самых глубоких, несхожих и взаимосвязанных начала в человеческой культуре...

ЯЗЫК, РЕЛИГИЯ И НАРОДНЫЙ МЕНТАЛИТЕТ

10. Воздействует ли язык на культуру?

Идеи В. Гумбольдта и А.А. Потебни

В культуре и психологии каждого народа есть черты, составляющие его индивидуальное этническое своеобразие, и есть черты, объединяющие этот народ с другими народами или группами народов, а также, разумеется, со всем человечеством. Например, одни черты объединяют белорусов со всеми славянами; другие — с литовцами и поляками; третьи — с народами, исповедующими христианство; четвертые — с жителями Европы; пятые — с народами СНГ и т.д. Народный менталитет (культурно-психологическое своеобразие народа) складывается из соединения взаимодействия всех «слагаемых», причем этническая индивидуальность определяется не только сугубо индивидуальными особенностями народа, но и уникальностью самого соединения индивидуальных и групповых черт — соединения именно «этих ингредиентов» и именно в такой неповторимой «пропорции».

Язык и религия относятся к тем факторам, которые определяют народный менталитет и при этом влияют на формирование как индивидуально-неповторимых, так и некоторых общих с другими народами, групповых черт.

Вера в определяющее воздействие языка на духовное развитие народа лежала в основе философии языка Вильгельма фон Гумбольдта (1767—1835), выдающегося представителя немецкого классического гуманизма. Научая язык испанских басков, резко отличный от языков индоевропейской семьи, Гумбольдт пришел к мысли о том, что разные языки — это не просто разные оболочки общечеловеческого сознания, но различные в и д е н и я мира. Позже в работе «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» Гумбольдт писал: «В каждом языке заложено самобытное мирозерцание. Как отдельный звук встает между предметом и человеком, так и весь язык в целом выступает между человеком и природой, воздействующей на него изнутри и извне <...>. И каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» (Гумбольдт, [1830—35] 1984,80).

В России идеи Гумбольдта о влиянии языка на народное сознание развивал А.А. Потебня (1835—1891), крупнейший в XIX в. отечественный филолог-мыслитель. Потебня находил органическое участие национального (этнического) языка не только в фор-

мировании народного мировосприятия, но и в самом развертывании мысли: «Человек, говорящий на двух языках, переходя от одного к другому, изменяет вместе с тем характер и направление течения своей мысли, притом так, что усилие его воли лишь изменяет колею его мысли, а на дальнейшее течение ее влияет лишь посредственно. Это усилие может быть сравнено с тем, что делает стрелочник, переводящий поезд на другие рельсы» (Потебня, [1895] 1976, 260).

Таким образом, лучшие умы XIX в. понимали язык как духовную силу, которая формирует культуру народа. В XX в. идеи Гумбольдта и Потебни получили дальнейшее развитие и, что особенно интересно, делались попытки проверить эти гипотезы экспериментально.

Убеждение в том, что люди видят мир по-разному — сквозь призму своего родного языка, лежит в основе теории «лингвистической относительности» знаменитых американских лингвистов Эдварда Сепира (1884—1939) и Бенджамина Ли Уорфа (1897—1941). Они стремились доказать, что различия между «средневропейской» (западной) культурой и иными культурными мирами (в частности, культурой североамериканских индейцев) обусловлены различиями в языках.

В 60-х гг. проводились многочисленные экспериментальные проверки гипотезы «лингвистической относительности».

Например, ставился вопрос: если в языке есть одно отдельное слово для желто-зеленого цвета (как, скажем, в языке шона в Родезии: *sicena* означает 'желто-зеленый'), в отличие от языков, где этот цвет не имеет однословного обозначения, а есть два отдельных слова для двух пограничных участков цветового спектра (как в русском — *желтый* и *зеленый*, английском, немецком и др.), то значит ли это, что носитель языка шона скорее, легче, точнее определит цвет желто-зеленого предмета, чем это сделает носитель языка, в котором этот цвет не имеет однословного, т.е. уже готового, «подсказанного» самим языком обозначения? Психологи-экспериментаторы отвечают на этот и подобные вопросы отрицательно.

В целом эксперименты не обнаружили зависимости результатов познавательных процессов от лексической и грамматической структуры языка. В лучшем случае в таких опытах можно было видеть подтверждение «слабого варианта» гипотезы Сепира-Уорфа: «носителям одних языков легче говорить и думать об определенных вещах потому, что сам язык облегчает им эту задачу» (Слобин, Грин, 1976, 203—204). Однако в других экспериментах даже и такие зависимости не подтверждались. Психологи приходили к выводу, что в познавательных процессах в отношениях между языком и мыслительной деятельностью р е ш а ю щ е й

промежуточной переменной является активность познающего человека (подробно см.: Мечковская, 1994, 64—66).

В экспериментах гипотеза Сепира-Уорфа теряет свою обобщенно-философскую внушительность. Речь идет уже не о разных картинах мира, увиденных сквозь призму разных языков, а об участии языка в процессах восприятия, запоминания, воспроизведения.

Итак, человек не находится «в плену» у языка. Картина мира родного языка не является непреодолимой преградой для иного видения мира: человек строит иные «картины мира» (например, философскую, биологическую или физическую) и с достаточной надежностью переводит тексты с одного языка на другой, даже в тех случаях, когда между языками лежат многие столетия. Не язык, а народ создает культуру.

Вместе с тем для человека мир его родного языка — это «дом бытия», «самое интимное лоно культуры» (Мартин Хайдеггер). Это естественная психологическая «среда обитания» человека, тот образный и мыслительный «воздух», которым дышит, в котором живет его сознание.

11. Надэтнический характер вероисповеданий

Религия в качестве определенного вероучения и культовой практики и церковь как социальная институция, объединяющая последователей той или иной религии, — это важнейшие сферы социальной действительности. На протяжении многих веков религиозные представления, церковные институты и религиозная практика господствовали и радикально влияли на все другие проявления общественного сознания, социальной организации и культуры. Поэтому воздействие религии на менталитет народа исключительно глубоко и разнообразно.

Однако, поскольку большинство конфессий не является национальными церквями, а с другой стороны, многие этносы не являются едиными по конфессиональному признаку, то принадлежность определенного народа к той или иной конфессии «сама по себе» не могла бы обусловить его самобытность, непохожесть на другие народы. Как было показано в § 4.3 и 4.4, в современном мире границы вероисповеданий в целом соответствуют исторически сложившейся географии религий и не совпадают с границами языков, этносов и государств. Особенности культуры народа, обусловленные его вероисповеданием, оказываются в зна-

чительной степени общими для ряда этносов, входящих в определенный культурно-религиозный мир (мир буддизма, мир ислама, протестантский мир, мир православия и т.д.). В Новое время, как и в прошлом, религиозные традиции не столько разъединяют, сколько объединяют народы в культурные миры.

Что касается самобытности конкретного народа, то она создается соединением всех факторов этнообразования, а главное — неповторимостью исторического пути каждого народа, включая историю его религиозного развития.

12. Религия как фактор культурно-психологического своеобразия народов

Область религиозного составляет значительную часть жизни общества, всей истории человечества. Это огромный и сложный мир особой человеческой деятельности — религиозных чувств, религиозных или относящихся к религии мыслей, речей, желаний, поступков, взаимоотношений людей, социальных институций.

Религиозное мироощущение, обрядовая практика, религиозная мораль, церковные установления глубоко проникают в повседневную жизнь народа, многое в ней определяют и сами являются частью местного (этно-регионального) своеобразия. Поэтому даже мировые религии (т.е. по существенным признакам — религии надэтнические), в силу взаимодействия с повседневным бытом народа, в разных странах отличаются определенным национальным колоритом. Между прочим, это видно уже по церковной терминологии: ее часто не переводят, потому что ощущают как экзотическую лексику, с отпечатком «местного колорита», ср.: *церковь — кирха — костел — синагога — мечеть; священник, поп (батюшка) — пастор — ксендз — раввин — мулла — лама; обедня — месса — Имша; игумен* (настоятель православного монастыря) — *аббат* (настоятель католического монастыря) и т.д.

В целом воздействие религиозно-конфессиональных факторов на все другие стороны жизни общества чрезвычайно глубоко, {Разнообразно и настолько органично, что перечисление аспектов такого воздействия было бы тавтологией. В сущности, это не «воздействие» на жизнь, а сама жизнь.

II

ФИДЕИСТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К СЛОВУ

БЕЗУСЛОВНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЗНАКА КАК ПРЕДПОСЫЛКА И ПЕРВОЭЛЕМЕНТ СЛОВЕСНОЙ МАГИИ

13. Магическая («заклинательная») функция языка и неконвенциональное (безусловное) отношение к знаку

Один из наиболее глубоких лингвистов XX в. Р. О. Jakobson на основе теории коммуникативного акта определил систему функций языка и речи. Три из них являются универсальными, т.е. такими, которые присущи любым языкам во все исторические эпохи. Это, во-первых, функция сообщения информации, во-вторых, экспрессивно-эмотивная функция (выражение говорящим или пишущим своего отношения к тому, о чем он сообщает) и, в-третьих, призывно-побудительная функция, связанная с регуляцией поведения адресата сообщения (почему эту функцию иногда называют регулятивной). В качестве частного случая призывно-побудительной функции Jakobson называет магическую функцию, с той существенной разницей, что в случае словесной магии адресат речи — это не собеседник (грамматическое 2-е лицо), а неодушевленное или неведомое «3-е лицо», возможно, высшая сила: *Пусть скорее сойдет этот ячмень, тьфу, тьфу, тьфу!* (литовское заклинание, см.: Jakobson, [1960] 1975, 200).

К проявлениям магической функции речи относятся заговоры, проклятия, клятвы, в том числе божба и присяга; молитвы; магические «предсказания» с характерной гипотетической модальностью (ворожба, волхование, пророчества, эсхатологические видения); «славословия» (доксология), адресованные высшим силам — обязательно содержащие возвеличивающие характеристики и специальные формулы восхваления — такие, как, например, *Аллилуиа!* (древнееврейск. 'Восхваляйте Господа!'), *Осанна!* (гре-

цизированный древнееврейский возглас со значением 'Спаси же!') или *Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе!*); табу и табуистические замены; обеты молчания в некоторых религиозных традициях; в религиях Писания — священные тексты, т.е. тексты, которым приписывается божественное происхождение; можно считать, например, что они были созданы, внушены или продиктованы высшей силой.

Общей чертой отношения к слову как к магической силе является неконвенциональная трактовка языкового знака, т.е. представление о том, что слово — это не условное обозначение некоторого предмета, а его часть, поэтому, например, произнесение ритуального имени может вызывать присутствие того, кто им назван, а ошибиться в словесном ритуале — это обидеть, прогневать высшие силы или навредить им.

Истоки неконвенционального восприятия знака лежат не в изначальном фидеизме сознания, но в первичном синкретизме отражения мира в человеческой психике — это одна из фундаментальных особенностей дологического мышления. Таким было мышление первобытного человека. При этом дело не в отсутствии логики — просто эта логика иная. Рассказа о прошлом здесь достаточно, чтобы объяснить настоящее; сходные явления могут не просто сближаться, но отождествляться; следование во времени может пониматься как причинно-следственная связь, а имя вещи — как ее сущность. В наше время черты дологического мышления можно наблюдать у дошкольников. В частности, неконвенциональное понимание слова хорошо известно детской психологии: «слово отождествляется с вещью» (К. И. Чуковский) — например, первоклассник может считать, что в предложении *Там стояло два стула и один стол* всего три слова или что слово *конфета* — сладкое.

Отождествляя знак и обозначаемое, слово и предмет, имя вещи и сущность вещи, мифологическое сознание склонно приписывать слову те или иные трансцендентные (чудесные, сверхъестественные) свойства — такие, как магические возможности; чудесное («неземное» — божественное или, напротив, демонической, адское, сатанинское) происхождение; святость (или, напротив, греховность); внятность потусторонним силам. В мифологическом сознании происходит фетишизация имени божества или особо важных ритуальных формул: слову могут поклоняться как иконе, мощам или другим религиозным святыням. Само звучание или запись имени может представляться магическим актом — как обращенная к Богу просьба позволить, помочь, благословить. Ср. так называемую *начинательную* молитву («чи-

таемую перед началом всякого доброго дела») в православии: *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.*

Представления о неконвенциональности знака в сакральном тексте создают характерную для религий Писания атмосферу особой, пристрастной чуткости к слову. Успешность религиозной практики (богоугодность обряда, внятность Богу молитвы, спасение души верующего) ставится в прямую зависимость от аутентичности сакрального текста; его искажение кощунственно и опасно для верующей души.

Вот характерный пример того, как люди средневековья могли воспринять исправление в ответственном конфессиональном тексте. В православном *Символе веры* читались такие слова: *Верую в Бога рожденна, а не сотворенна*. При патриархе Никоне (в середине XVII в.) был опущен противительный союз *я*, т.е. стало: *Верую в Бога рожденна, не сотворенна*. Эта правка вызвала острейшее неприятие противников церковных реформ Никона (будущих старообрядцев). Они считали, что устранение союза *а* ведет к еретическому пониманию сущности Христа — как если бы он был *сотворен*. Один из защитников прежней формулы дьякон Федор писал: «И сию литеру *а* святии отцы Арию еретику яко копие острое в скверное его сердце воткнули... И кто хошет тому безумному Арию еретику друг быти, той, якоже хошет, отменяет ту литеру *а* из Символа веры. Аз ниже помыслити того хошу и святых предания не разрушаю» (цит. по изданию: Субботин, 1881, 12). Ср. также оценку этого исправления иноком Авраамием: «Ты же смотри, яко по действию сатанинину едина литера весь мир убивает». Отчаявшись вернуть прежнее чтение Символа веры — с союзом *а* (церковнославянское название буквы *а* — «азь»), старообрядцы грозили никонианам адом: «И за единой *азь*, что ныне истребили из Символа, последующим вам быти всем во аде со Ариемь еретиком» (Субботин, 1885, 274).

Подобные факты, вызванные неконвенциональным восприятием сакрального знака, известны в истории разных религиозных традиций христианства. Например, в одном латинском сочинении XI—XII вв. употребление слова *Deus* 'Бог' во множественном числе расценивалось как кощунственная уступка многобожию, а грамматика — как изобретение дьявола: «Не учит ли она разве склонять слово *Бог* во множественном числе?»

С неконвенциональным восприятием знака связаны боязнь переводов Писания на другой язык и вообще боязнь любых, даже чисто формальных, вариаций в выражении сакральных смыслов; требования особой точности при воспроизведении (устном или письменном) сакрального текста; отсюда, далее, повышенное внимание к орфоэпии, офографии и даже каллиграфии. Неконвенциональная трактовка знака в Писании на практике приводит-

ла к консервативно-реставрационному подходу к религиозному тексту: исправление богослужебных книг по авторитетным древним спискам, толкование непонятных слов в лексиконах, орфографические правила и грамматики — все основные филологические усилия средневековых книжников были обращены в прошлое, к «святой старине», сохранить и воспроизвести которую они стремились (см. далее § 100—101)..*

Вера в волшебные и священные слова связана с работой правого (в своей основе неречевого) полушария головного мозга. В отличие от левополушарных механизмов, обеспечивающих прием и передачу интеллектуально-логической и абстрактной информации, правое полушарие отвечает за чувственно-наглядную и эмоциональную сторону психической жизни человека. Бессознательные и неосознанные процессы также имеют правополушарную природу.

Таким образом, феномен неконвенционального восприятия знака является основным (элементарным) психолого-семиотическим механизмом, создающим самую возможность фидеистического отношения к языку (речи). Это то зерно, из которого вырастает вера в волшебные и святые слова. Безусловное (неконвенциональное) восприятие языкового знака в той или иной мере и форме определяет взаимоотношения языка, с одной стороны, и мифолого-религиозного сознания и конфессиональной практики — с другой.

14. Магия, святость и красота слова (о близости фидеистического и эстетического)

С точки зрения психологии и семиотики, неконвенциональная трактовка знака в сакральном тексте предстает как иррациональное и субъективно-пристрастное отношение к слову. Это роднит религиозное восприятие священного слова и художественное (эстетическое) отношение к речи, т.е. сближает магическую функцию языка с его эстетической функцией. Эстетическая (в терминологии Р. О. Якобсона — поэтическая) функция речи состоит в том*, чтобы вызывать у слушателя (читателя) эстетические переживания: чувство притягивающей красоты слова, желание повторять его — вчитываться, вслушиваться в текст, как бы вбирая его в себя или растворяясь в нем, сопереживая самому его звучанию и переливам смысла.

Эстетическое восприятие речи, как и вера в магию слова, связано с работой правого полушария головного мозга. Это область эмоционального, чувственно-конкретного, алогичного (или над-

логичного); здесь «кажимость» субъективно важнее «реально существующего». Художественное сознание, как и сознание, верящее в магию слова, не только мирится с непонятным и темным в значимых текстах, но даже нуждается в смысловой непрозрачности ключевых формул. Магическое и эстетическое восприятие слова нередко сливаются. Можно вспомнить рассказ Чехова «Мужики»: женщина каждый день читала Евангелие и многого не понимала, «но святые слова трогали ее до слез, и такие слова, как *аще* и *дондеже*, она произносила со сладким замедлением сердца».

Как и феномен неконвенциональной трактовки слова, эстетическое отношение к речи повышено чутко к внешней, формальной стороне знаков. Эстетические проявления языка связаны не с содержанием сообщения (не с тем, о чем говорится), а с формой сообщения (с тем, как говорится), т.е. эстетические чувства вызываются самой звуковой, словесной тканью речи. Но именно такова безотчетная пристрастность неконвенционального восприятия священного текста, литургических и молитвенных формул в психологии верующего.

Знаменитый историк В.О. Ключевский так писал о близости религиозного и эстетического отношения к слову: «Религиозное мышление или познание есть такой же способ человеческого разумения, отличный от логического или рассудочного, как и понимание художественное: оно только обращено на более возвышенные предметы <...>».

Идею, выведенную логически, теорему, доказанную математически, мы понимаем, как бы ни была формулирована та и другая, на каком бы ни было нам знакомом языке и каким угодно понятным стилем или даже только условным знаком. Не так действует религиозное и эстетическое чувство: здесь идея или мотив по закону психологической ассоциации органически срастаются с выражающими их текстом, обрядом, образом, ритмом, звуком» (Ключевский, 1988, 271).

Фидеистическое слово и поэтическую речь сближает еще одна черта, связанная с их ф а с ц и н и р у ю щ и м * воздействием на адресата: они обладают максимальной способностью убеждать, волновать, внушать, завораживать. (Применительно к искусству слова эффект фасцинации раньше называли иначе: одни (метафорически) — «волшебством поэзии», другие — «воспитательной

* *Фасцинация* (лат. *fascinatio* — околдовывание, зачаровывание, завораживание) — термин психологии, обозначающий специально организованное словесное воздействие на человека, обладающее повышенной силой убеждения и/или внушения.

или агитационной силой художественной литературы»). Способность фидеистических и художественных текстов к fascinации связана с их искусным построением — прежде всего с ритмом и экспрессией переносно-образного употребления языка. Таким образом, вырисовывается еще одна черта, сближающая сакральный и поэтический текст: обычно это искусные, мастерские тексты. Они завораживают ритмом, звуковыми и смысловыми переключками, странным и одновременно точным подбором слов, метафоричностью, способной, ошеломив, вдруг обнажить таинственные связи явлений и бездонную глубину смысла.

Не случайно в истории самых разных фольклорных традиций первые поэтические произведения восходят к магическим текстам. Причем дело здесь не только в первичном синкретизме разных форм общественного сознания. В основе и магии и поэзии лежит метафора (в широком смысле, т.е. разного вида переносные употребления слов — собственно метафора, метонимия, сравнение, олицетворение, гипербола, символ и т.п.)* В заговоре, например, сравнение — это смысловой стержень магии, путь от «действительного» к «желаемому» и средоточие «чар» (см. § 39); в поэзии метафора — генератор смыслов, инструмент проникновения в тайны вещей и главный фактор поэтической выразительности (подробно см. раздел III «Фидеистическое общение и история фольклорных жанров»).

Не случайно пророк (чародей) и поэт во многих мифопоэтических традициях — это один персонаж. Таков древнегреческий *Орфей*, которому внимали люди, боги, природа (его музыка умиряла диких зверей и волны; корабль аргонавтов, зачарованный песнями Орфея, сам спустился на воду и поплыл**); таковы, далее, языческий славянский бог *Бонн*

* В исследованиях по мифологии и фольклору возник синоним к термину *мифологический*: двукорневое слово *мифопоэтический* (например, *мифопоэтическое сознание*, *мифопоэтическая традиция* и т.п.) — для того, чтобы подчеркнуть общий о б р а з н ы й характер мифологического и художественного видения мира.

%* Вот как это позже вспоминалось очевидцам (в мифологическом эпосе римского поэта I в. н.э. Публия Стация):

*Вдруг — нежней лебедей отходящих и фебова плектра —
голос раздался с кормы, и море — само уступало
днищу. И только потом мы узнали: тогда прислонившись
к мачте, Эагров Орфей запел и, гребцов прерывая
песню, им позабыть о трудах необъятных позволил.*

(Стаций. Фиваида, кн. V, с. 341—345;
пер. Ю. Шичалина).

(в «Слове о полку Игореве» упоминается *Вещий Бонн*, т.е. 'всеведущий'), внук одного из главных богов — *Белеса*, «скотьего бога» и бога богатства (см. статьи Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова «Боян» и «Велес» в МНМ); верховный скандинавский Бог *Один* — владелец магических рун, покровитель воинских инициаций и жертвоприношений, «воплощение ума, не отделенного, впрочем, от шаманской «интуиции» (Мелетинский, 1988). Литературная традиция объединяет поэта и пророка и в новое время. Ср. образ собственного творчества у Беллы Ахмадулиной: *Мне с небес диктовали задачу <...>*.

СЛОВО В РИТУАЛЕ

15. Ритуал как единство фидеистического действия и слова

В древних религиях ритуал был главным выражением культа высшей силы, т.е. ее почитания, обожествления, умилоствления, поклонения ей, жертвоприношения. Основные темы древнейших ритуалов — это сотворение космоса (миропорядка) из хаоса, природный круговорот жизни и смерти, зимы и лета, дня и ночи. Таковы, в частности, мотивы ритуальных тайных действий (мистерий*) в честь умирающих и воскресающих божеств: в Древнем Египте они посвящались богу плодородия и царю подземного царства *Осирису*; у древних греков и римлян — богу плодородия, виноградарства и вина *Дионису (Бахусу)*; у народов Передней Азии (в Месопотамии, Сирии, Палестине, у шумеро-аккадских племен) — богу плодородия, стражу небесных врат *Таммузу (Думмузи)*. В мистериях *разыгрывалось* (однако с верой в священный смысл представления), как бы заново воссоздавалось то, что происходило при сотворении мира, при рождении, драматической жизни, смерти и воскресении божества. Обязательным и кульминационным моментом ритуала было жертвоприношение.

Ритуальные темы главных и древнейших мифов в преобразованном, иногда ослабленном и даже не вполне осознаваемом виде присутствуют во всех ритуалах, связанных с жизненным циклом и хозяйственной деятельностью людей. Психологической осно-

* Греч. *mystes* — посвященный в таинства; *mysterion* (мн. число *mysteha*) — тайные обряды, в которых участвовали только посвященные — *мисты*. Стороннему наблюдателю мистерии показались бы ярким театральным зрелищем. Неслучайно позже в Западной Европе *мистериями* стали называть популярный в XIV—XVI вв. жанр религиозного театра — представления на библейские темы.

вой этого переноса было уподобление, которое в мифологическом сознании сливается с отождествлением. Постройка дома уподоблялась сотворению мира, свадьба — священному браку, болезнь — борьбе добрых и злых духов, похороны — уходу в иной мир для последующего воскрешения. Все важные и критические события в жизни первобытного коллектива и его отдельных членов не просто сопровождались некоторыми ритуалами, но *п е р е ж и в а л и с ь* ^ путем совершения обряда: встречи и проводы времен года (а это значимые вехи аграрного цикла); сев, жатва, молотба (дни, которые, по пословице, год кормят); рождение, переход (посвящение) подростка в группу взрослых (обряд инициации), свадьба, смерть (похороны)... Обряды помогали социуму противостоять засухе или болезни, переживать опасные, трудные дни (такими, например, считались дни солнцестояния, стык старого и нового года, иногда новолуние), облегчали переход из одной фазы жизненного цикла в другую ^ задавали должную очередность действий при убое скота, отеле или переселении пчел. Многочисленные в древности праздники* специально предназначались для отправления главных ритуалов в честь тех или иных божеств.

С внешней стороны ритуал состоял в совершении в установленном порядке, всегда прилюдно и с распределением «ролей», ряда символических действий (т.е. действий, которым приписывались определенные значения). Ритуал обычно включал и речевые действия — восхваления божества или духа (гимны, словословия), молитвы, призывы, пожелания, обещания.

Восточнославянский обряд, связанный с переселением в новый дом**, восходит ко времени индоевропейского единства (примерно до середины II тысячелетия до н.э.; до этого в течение нескольких тысячелетий предки нынешних народов, образующих индоевропейскую языковую семью, были одним народом и говорили на одном языке — сейчас его называют индоевропейским *п р а я з ы к о м*). О древности ритуала свидетельствует такое установление: в новый дом вначале пускали жи-

* В русском языке слово *праздник* заимствовано из церковно-славянского, где *празднь* означало 'порожний, пустой'; таким образом, этимологически *праздник* — это 'день свободный от работы'; ср.. сходную мотивацию обозначений воскресенья (основного праздничного дня недели у христиан) в других славянских языках: белорус. *нядзеля*, укр. *недѣля*, польск. *niedziela*, словенск. *nedelja* и т.д.

** В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля (1863—1866) есть несколько соответствующих обозначений: *влязины, переходины, переходки, переборка, перебор* (от *перебираться*). Обряд частично сохранился, частично известен в записях этнографов. Здесь его сокращенное описание представлено по монографии А. К. Байбурина (см.: Байбурин, 1993, 169—172).

вотных — овцу, корову, лошадь, потом — человека. По-видимому, это поздний и «смягченный» след жертвоприношения, и эти животные были строительной жертвой (Вяч. Вс. Иванов). Исследователи отмечают обычай бросать в дом через раскрытую дверь клубок ниток: держась за нитку, семьяне входят в дом по старшинству. Сходные процедуры переходов в «неосвоенное пространство» встречаются в родильной и свадебной обрядности. То, что в новый дом входят «по старшинству», согласуется с представлениями о смерти первого вошедшего. Само пространство дома получает явно мифологическое осмысление: это инсценировка путешествия в иной мир. Для его оживления и освоения надо было перенести в этот мир, т.е. в новый дом, значимую часть (символическую «долю») прежнего жилища, воплощенную, например, в огне прежнего очага, в домашнем соре, в навозе. Это происходило так: «Хозяйка последний раз затапливает печь в старом доме, варит кашу, заворачивает горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, говорит [домовому]: *Хозяин-батюшка, со женой, со малыми ребятами, поди в новый сруб, поди в новый дом, ко старой скотинушке, ко старым людям*. Затем печь гасится, горшок с кашей переносится в новый дом, там зажигают впервые огонь в новой печи, и в ней доваривается принесенная каша». Обращение к домовому бывало и более ритуализовано: «<...> Переходя в новый дом, хозяин ночью входит в старый дом, кланяется на все четыре стороны и приглашает домового пожаловать в новый дом: *Домовой, домовой, не оставайся тут, а иди с нашей семьей*. В новом доме в подызбице или же на чердаке ставится и угощение домовому: хлеба с солью и чашка водки». Заполнение внутреннего пространства нового дома — ритуальный аналог наполнения мира вещами после его создания. Первыми вносятся предметы, имеющие высший символический статус: домашний огонь, хлеб, соль, квашня с затворенным тестом, иконы. Переход в новый дом (как, впрочем и любой другой обряд) завершается ритуальной трапезой в красном углу. В такой трапезе представлены основные мотивы ритуала: собрание (членов семьи, продуктов, утвари); приготовление целого (хлеба или каши) из частей; раздел целого на части между участниками обряда (символическое наделение каждого частью общей доли семьи, перешедшей в новый дом). Горшок из-под каши нередко разбивали и закапывали в переднем углу — еще один образ жертвы высшим силам. Обряд в целом был призван «оживить» и «освоить» (освятить) дом как специфически человеческий «малый мир», мыслимый по образу «большого мира» (мироздания), созданного Творцом (Байбурин, 1993, 173).

16. Что древнее: ритуал, миф или язык?

Система ритуалов, язык и мифология конкретного народа, — это три различные семиотические системы, каждая из которых представляет собой определенное содержание (информацию о мире) и специфический для данной конкретной семиотики способ хранения и передачи этой информации из поколения в поколение.

Применительно к современному обществу соотношение языка, мифолого-религиозных воззрений, а также ритуалов, принятых в конфессиональной сфере, понимается достаточно определенно: язык выступает как первичная, базовая семиотика, опора и универсальная оболочка большинства форм общественного сознания (см. § 9); религиозное сознание социума представляет собой вторичную семиотическую систему, обладающую значительно более глубоким и богатым содержанием, чем язык. Однако, в отличие от языка (в любую историческую эпоху) и в отличие от мифологических воззрений первобытного общества, системы религиозных представлений, бытующие в современных социумах, не являются обязательными для каждого отдельного их члена. Современный церковный ритуал — это компонент плана выражения конфессиональной семиотики; для верующих он ценен своей традиционностью, индивидуально окрашенными эмоциональными обертонами, однако он утратил ту самодовлеющую фидеистическую актуальность, которой был наполнен для первобытного человека.

Вопрос о соотношении ритуала и мифа в древности дискуссионен. Согласно довольно распространенной точке зрения, миф предшествует ритуалу: миф — это некоторое фидеистическое содержание, мотивирующее ритуал, который, следовательно, выступает как форма, план выражения мифологического сознания, инсценировка мифа. Языковой компонент ритуала в таком случае понимается как средства, привлекаемые из независимо существующей семиотики (языка).

Ряд исследователей, ставящих вопрос о генезисе ритуала, мифа и языка, приходят к выводу, что в филогенезе* ритуальное действие было первым семиотическим процессом, на основе которого формировались мифологические представления и язык. «Согласно новейшим исследованиям язык символических действий как в истории отдельного человека, так и в истории человечества предшествует словесному языку и служит базой для усвоения последнего» (Иванов, 1985, 351). Доказательства видят, во-первых, в том, что зачатки ритуала (своего рода «предритуал»)

* *Филогенез* (греч. *phylon* — род, племя и греч. *genesis* — происхождение, начало, источник) — термин биологии и психологии, обозначающий процесс развития органических форм и форм сознания в течение всего существования жизни на земле; закономерности филогенеза обычно сопоставляют с процессами индивидуального развития организма и его психической организации от рождения до конца жизни — с *онтогенезом* (греч. *ontos* — род. падеж от *би* — существо и *genesis* — происхождение ... [см. выше]).

наблюдаются в поведении приматов и насекомых. Во-вторых, исследователям архаических культур известны древнейшие невербальные (т.е. не имеющие словесного сопровождения) ритуалы; во многих ритуалах вербальная часть явно вторична и необязательна. В этой связи показательна этимология* слов *клятва* и *присяга*, обозначающих несомненно древнейшие жанры фидеистического слова. Современное сознание воспринимает клятву и присягу прежде всего как словесные ритуальные акты. Однако этимология соответствующих обозначений свидетельствует, что первоначально в основе ритуалов клятвы и присяги лежало не слово, а телодвижение, жест. Слово *клятва* (известное всем славянским языкам) связано с праславянским глаголом* *kloniti* \ «славянин во время клятвы склонялся до земли, касаясь ее рукой» (А. Брюкнер; см.: Трубачев, 1983, X, 38). Слово *присяга* (также общеславянское) — того же корня, что и глагол *святать*, ставший архаизмом в восточнославянских языках, но еще вполне живой в других славянских языках**.

Ритуал присяги первоначально состоял в прикосновении (это движение и было знаком близости, причастности, верности) к некоторому значимому предмету (обрядовому символу) — земле, священному камню или изображению, жертвенному очагу, оружию и т.п.

Ритуальный жест или телодвижение сохраняются во многих достаточно поздних и светских ритуалах присяги, клятвы, а также нередко и, что очень важно, безотчетно — при неритуальных обещаниях. Вспомним, как принималась присяга в атеистической Советской Армии: с оружием в руках, коленопреклоненно, с целованием знамени и т.п.; ср. также ритуал светской (судебной или должностной) присяги на Библии, свode законов или конституции, принятый во многих странах. Доказательством глубокой укорененности в человеческой психике древних ритуальных движений могут быть также некоторые общезначимые жесты: например, жест «рука у груди» (т.е. 'на сердце') в подкрепление

* *Этимология* (греч. *etymologia* от *etymon* — истина и *logos* — слово, учение) — раздел языкознания, изучающий происхождение слов. Результаты этимологических разысканий представлены в этимологических словарях. См., например, Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Т. I—IV 2-е изд. М: Прогресс, 1986—1992; Этимологический словарь славянских языков / Под ред О.Н. Трубачева. Т. 1—XX. М.. Наука, 1974—1994 (издание продолжается).

** Впрочем, слово представлено еще у Даля: *святать* — доставать до чего, хватать, достигать, напр., *Нарезныяружья на версту святуют* (Даль, IV, 383); ср. некоторые производные слова с этим корнем: русск. *посвятать, досягать, освятать, освятать*, белорусск. *дасягнуць, дасягалны, абсяг* и др.

обещания или намерения говорить полную правду (ср. вербальный эквивалент этого жеста: фразеологизм русск. *положа руку на сердце*, т.е. 'говорить совершенно чистосердечно, откровенно, искренне'); или рукопожатие (в старину *рукобителье*) в знак достигнутого согласия, договоренности в торговле, при сватовстве* (и соответствующий фразеологизм *бить или ударить по рукам*, а также след этого жеста в самом строении (т.е. в мотивированности) слов, связанных со значением договора, обещания: *ручаться, порука, обрученье*, белорусск. *заручыцца, заручыны* 'помолвка, сговор' и т.п.); или «прямой взгляд» в глаза собеседнику в подтверждение искренности слов или надежности обещания (и фразеологизм *смотреть прямо в глаза* 'чувствовать себя свободным, независимым в выражении своих мыслей, взглядов и т.п.').

Приведенные лингво-семиотические факты говорят о том, что в древнейших ритуалах жест и телодвижение филогенетически предшествовали слову. Что касается первичных мифологических представлений, то они также древнее языка: исследователи предполагают их доязыковое бытие в качестве «коллективного бессознательного» (понятие, введенное швейцарским психоаналитиком Карлом-Густавом Юнгом). По-видимому, коллективное бессознательное существует в форме врожденных и универсальных (общечеловеческих) психических структур, которые: Юнг называл *архетипами*, постулируя наличие таких структур, как «я», «тень» (антипод, антагонист), «анима» (существо противоположного пола), «мать», «мудрый старик» и некоторые другие. Возможно, именно такие генетически наследуемые и бессознательные психические образования мотивировали первые ритуальные телодвижения и жесты, которые становились опорой для формирования как мифологических представлений, так и языка.

В.Н. Топоров, обращая внимание на этимологию слова *миф*** , писал, что миф — это «то состояние души, которое стучится в мир слова <...>, не довольствуясь ритуалом» (Топоров, 1988, 60). Возможно, вначале это всего лишь «протомиф» — некоторое промежуточное состояние, еще без словесной дискретной оболочки. В концепции Топорова ритуал и протомиф предшествуют языку; язык формировался в недрах ритуала. Ритуал и протомиф выступают «и как последние шаги биологической эволюции, приведшей к антропогенезу, и как первые шаги человеческой культуры...» (Топоров, 1988, 44).

* Ср. у Даля: *Рукобителье* — битье по рукам отцов жениха и невесты, обычно покрыв руки полами кафтанов, в знак конечного согласия (Даль, IV, 112).

** Греч. *mythos* — это некая «до-речь», «ее природный субстрат, хаотизированное звукоиспускание» в отличие от *логоса* как «слова-мысли» (В.Н. Топоров).

Таким образом, ритуал предстает как самый древний способ хранения информации в бесписьменном обществе. Информация, запечатленная и сберегаемая в системе ритуалов определенного этноса, содержала в себе, во-первых, ту или иную картину мира, во-вторых, некоторую модель (стереотип, образец) поведения людей в особо значимых ситуациях. Смысл ритуала — именно в повторении, в воспроизведении сложившейся у племени картины мира и представлений о должном поведении в ответственных и критических обстоятельствах. Соблюдение ритуалов ощущалось архаическим социумом как залог безопасности и процветания. Конечно, такая уверенность действительно помогала племени жить, а кроме того сохраняла этнокультурную идентичность бесписьменного коллектива.

17. Почему язык долговечнее ритуала?

По мере забывания магических мотивов и сакральных смыслов ритуальные действия превращались в обычаи, при этом многие звенья в обрядовых цепочках выпадали, а словесные формулы могли искажаться и позже утрачиваться. Однако миф, слово и обряд забываются не одновременно, процессы идут с разной скоростью. Переменчивее всего и поэтому раньше утрачиваются мифопоэтические представления (т.е. содержание мифологического сознания), в то время как форма — обрядовые действия и слова — сохраняются дольше, при этом языковые знаки или соответствия ритуалам и мифологическим представлениям являются самыми устойчивыми и сохраняются дольше всего.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля в словарной статье *МОЛИТЬ* приводятся (между прочим) такие употребления слова: *молить кашу, молить корову, молитвить птицу, Я ныне ягодок еще не молила, Сегодня мы молили убоинку* и т.п. Соответствующие значения Даль определяет так: «Говорится о пище: молить, благославлять и есть, с обрядами, первинку, новинку; *молить кашу* — варить молочную кашу впервые после новотела; <...>*молить корову* — впервые, после новотела, варят кашу на молоке, ставят ее на стол с блюдом, в котором сено, овес и хлеб; молятся и едят кашу, а блюдо относят корове, и с этого времени едят молоко ея». *Молить* может означать и 'резать, колоть животных, по обряду или обычаю' Даль замечает, что выражения вроде *молить поросенка* или *молить курицу* вероятно, «остались еще от язычества» (Даль, И. 341). Вполне возможно, что и глагол мог быть другим — более древним, но с тем же значением 'просить смиренно и усердно у высших сил'. Однако в некоторых употреблениях и производных словах момент обрядности в значении уже утрачивается: *Сегодня мы молили убоинку* озна-

чает просто 'били скотину'; *мдлево, моленйна* — не только 'моленая, благословенная пища', но и 'убоинка, мясо'; *мдлины* — 'гостинец, съестное, печенье, лакомства, особенно свадебных'.

Перед нами (точнее, перед современниками В. И. Даля) тот случай, когда на глазах уходит и ритуал и его словесное соответствие. И все-таки языковой след ритуала стирается последним, так что нередко бывает достаточно самой минимальной этимологической рефлексии, чтобы этот след прояснился. Ср. такие клише, как *Спасибо/ (из Спаси Бог!)*, *Слава Богу! Черт подери!* и т.п.

Итак, взаимоотношения мифа, ритуала и языка в истории человеческого сознания можно представить следующим образом. Телодвижения и жесты в ритуале филогенетически предшествовали словам. Звуковой язык складывался как своего рода «перевод» и закрепление в звуке тех значений, которые выражались при помощи движений и жестов (как в древнейших ритуалах, так и в практическом общении соплеменников). Мифологическое предсознание (коллективное бессознательное, по Юнгу) также древнее языка. По своему содержанию мифологическое сознание глубже и значительнее системы языковых значений: миф — это синкретическое мироощущение и миропонимание первобытного человека. Язык же, как более простая и четкая (потому что дискретная) и поверхностная, более «рационалистическая» семиотика, переводил туманные образы коллективного бессознательного в более надежную оболочку слов. Таким образом, в филогенезе миф (точнее, протомиф) и ритуал предшествуют языку, зато язык выступает как самая долговечная оболочка ранних форм общественного сознания.

МИФОЛОГИЯ РЕЧИ

18. Река — древнейший образ речи

• Наиболее древние свидетельства рефлексии человека над речью известны из древнеиндийской мифологии. Это связано с принципиальной «словоцентричностью» (В.Н. Топоров) культуры Древней Индии: такая культура «ставит в своем начале Слово как высшую реальность. Во все времена древнеиндийская культура «сохраняла глубочайшее понимание суверенности Слова, Речи и уникальную среди исторически известных культур осознанность своего отношения к языку» (Топоров, 1985, 6).

В древнеиндийской мифологии *Сарасвати* • — имя главной, наиболее почитаемой реки и имя богини этой реки (по некоторым данным, *Сарасвати* — сакральное название Инда); одновременно Сарасвати — это и богиня речи, покровительница поэзии; она изобрела санскрит и деванагари* Иногда Сарасвати отождествляют с богиней речи *Ван* (др.-индийск. 'речь, слово'), дочерью божественного провидца *Амбхрины* (его имя означает 'влажный') и одной из жен *Праджанати* (творца всего сущего), «создавшего воды из мира в образе речи» (В. Н. Топоров, статья «Вач» в МНМ, I, 220; см. также статью Топорова «Сарасвати» в МНМ). Вач обитает на небе и на земле, но ее лоно — в воде, в море. Таким образом, мифологическое сознание соединяет узами родства речь и реку (течение воды).

Связь речи с рекой представляет собой древнейший архетипический образ, отраженный в некоторых мифологических традициях и языках. У хеттов (индоевропейцы, жившие в центральной части Малой Азии), у ханааней (древняя Палестина, Сирия, Финикия) река — это божество, символизирующее высший суд. Следы этих представлений сохранялись в обычае «клятвы при воде»; в ритуалах испытания водой. Например, в средневековой Европе в судебных процессах такое испытание — 'утонет или нет' — было одной из форм ордалии («Божьего суда») наряду с испытанием огнем. В древней Англии реки почитались за их пророческую силу (Топоров, 1988[a], 376).

Обозначения *реки* и *речи* происходят от разных корней, но почему-то они похожи, причем в разных языках. Например, греч. *rheos* 'течение, поток' (отсюда, например, термин физики *реология* 'наука о течении и деформации вязких и пластичных (текучих) сред') и греч. *rhe* — корень слов со значением 'речь, слово' (от производного с этим корнем позже образовали термин *риторика*).

Этимологические словари славянских языков не указывают на родство слов *речь* (из праслав. **rekti* — 'говорить') и *река*, но эту близость допускал В.И. Даль: *речь* по отношению к *река* — «вероятно того же корня, но отшатнулось и стоит по себе» (Даль, IV, 94). Возможно, это поэтическая этимология, но именно в

* *Санскрит* (др.-индийск. 'составленный, обработанный, достигший формального совершенства') — литературный древнеиндийский язык послеведийской поры (памятники начиная с IV в. до н.э.; до сих пор язык части гуманитарного знания и культура; о санскрите см. § 3.2.); *деванагари* (санскритск. *deva* — 'бог' и *nagari* 'городской') — алфавит, сложившийся к VII—VIII вв. на основе древнейшего индийского письма *брахми*; с XI в. самое распространенное в Индии письмо (используется в санскрите, хинди, маратхи, непали и других языках).

народном, мифопоэтическом сознании речь человека издавна сближалась со звучащим течением воды. Это хорошо видно в сочетаемости слов. Ср. вполне обычные, с едва ощутимой образностью сочетания-полуклише: *льется речь* (и *Лейся, песня, на просторе!*), *поток слов*, *плавная речь*, *течение речи*, термин психолингвистики *речевой поток*, а также фразеологизмы, включающие сближение речи (или мысли) и льющедся воды: *растекаться мыслью по древу*, *переливать из пустого в порожнее*, *заткни фонтан!* и под. В нефольклорной поэзии этот образ, в силу привычности, почти не используется; ср., впрочем, *полноводная речь* (П. Вяземский), *тихоструйная речь* (Ю. Герман), а также в фольклорно-стилизованном контексте:

*А как речь-то говорит,
Словно реченька журчит.*

(А. П у ш к и н)

В обычной речи образность сочетаний вроде *течение речи* едва ощутима, но тем очевиднее, что сближение речи и реки существовало в далеком прошлом человеческого сознания.

19. Мифология имени

Одна из фундаментальных особенностей мифопоэтического сознания состоит в отождествлении (или неразличении, или недостаточном различении) имени и вещи. Имя представлялось загадочной сущностью вещи; знать имя означало иметь власть над тем, что названо; произнести имя, назвать по имени могло означать создать, оживить, погубить, овладеть...

Похоже, что для мифологического сознания имя было одной из главных тайн мира. Кто дал имена вещам? Что означают имена людей? Каким образом звуки составляют имя? Почему именно «эти звуки» в этом имени, а не другие? Что значит имя в судьбе человека? Так звучат главные вопросы мифологической философии имени.

В ряде текстов «Ригведы»*, в «Одиссее», во фрагментах Эсхила, в нескольких пифагорейских источниках встречается сложное слово или выражение со значением 'установитель имен' (греч. *onomatotheretes* — дающий (устанавливающий) имя,

* Самый ранний в ведийской (древнеиндийской) традиции сборник религиозных гимнов, созданных в XV— X вв. до н.э.

ономатет)*) Этот оборот — след древнейшего мифа индоевропейской поры о «создателе речи»). По-видимому, это был типичный миф о «культурном герое»** — человеке (часто это полубог или первопредок), который добыл или создал для людей различные предметы культуры, научил ремеслам, искусствам, установил ритуалы и праздники. В ведийской мифологии «установление имен» равнозначно акту творения. Поэтому в «Ригведе» *Господин речи* (таково одно из определений *Вашвакармана*, божественного творца вселенной) — одновременно и *Всеобщий ремесленник*, ваятель, плотник, создавший небо и землю; он же — вдохновитель священной поэзии и покровитель состязаний в красноречии. В философских сочинениях пифагорейцев о создателе имен говорится, что «после числа на втором месте по мудрости находится *тот, кто установил имена вещам*» (Иванов, 1964, 88). Согласно мусульманской мифологии, имена вещам установил Адам, первый человек и первый пророк Аллаха, созданный Богом для того, чтобы он был его заместителем на земле.

Мифологические представления о том, что дать имя — это создать, сделать сам предмет, отразились в истории одного индоевропейского корня в славянских языках — корня **dhe-*. Это как раз тот компонент, который входил в оборот со значением 'установитель имен' (его греч. соответствие *thetes*), обозначавший того, с кем древние индоевропейцы связывали и наречение именем и создание предмета; в праславянском языке*** ему соответствовал корень **de-*. В прошлом во всех славянских языках глагол с этим корнем и его производные обладали двумя группами значений — и 'делать', и 'говорить'. Такая семантическая дуплановость до сих пор сохраняется в чешском, словенском, верхне- и нижнелужицком языках (ср. словенск. *dejati* 'делать', 'говорить', 'класть, ставить'). В восточнославянских языках этот корень в основном связан со значением 'делать' (белорусск. *дзейтчаць, злодзей, дабрадзей*, русск. *деяние, действенный* и т.п.). Однако след значения 'говорить' сохранился:

* В переводе «Одиссеи» устойчивый, воспроизводимый характер этого оборота, по-видимому, трудно ощутить:

*Автоликон, богоданному внуку ты выдумать должен
Имя, какое угодно тебе самому...*

(Пер. В. Жуковского).

** Термин исследователей мифологии и фольклора.

*** *Праславянский язык (славянский праязык, или общеславянский язык)* — язык древних славянских племен, выделившихся из индоевропейской общности; существовал примерно тысячелетие, до середины V в. н.э.; на основе диалектов праславянского языка сложились отдельные славянские языки (или их группы).

он ошутим в частицах, которые служат как бы знаками цитирования при передаче чужой речи — *де* (из древнерусск. *он дѣтъ* — 'он говорит'), *дескать* (из древнерусск. *дѣтъ* 'говорит' + *сказати*).

В иудаистической мифологии запечатлено напряженное «вслушивание» древнего человека в само звучание имени. Старший из израильских патриархов, приняв «Завет» от Бога, получает и преобразованное имя: было *Аврам* ('отец великолепен') — стало *Авраам* ('отец множества'): *...но будет тебе имя: Авраам; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов* (Быт 17, 5). В знак особой милости Бог прибавляет один звук и к имени его жены: *И сказал Бог Аврааму: Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет ей имя: Сарра* (Быт, 17, 15). В мистических учениях раннего средневековья, когда человек особенно упорно всматривался в знаки и имена, стремясь найти в них тайные значения, имя *Адам* было осмыслено как символ всего человечества: таким значительным показалось то, что буквы его имени соответствовали четырем странам света (на греческом языке: *Anatole* — восток, *Dysis* — запад, *Arktos* — север, *Mesembria* — юг).

Мотив символичности букв в имени первочеловека был усвоен и славянской книжностью (хотя при этом переводчикам пришлось подбирать иные смыслы и ограничиться толкованием трех букв). Согласно апокрифу XII в. «Сказание како сотвори Бог Адама», Бог по буквам «собирал» имя Адама: *И посла Господь ангела своего, повеле взяти «азъ» на востоце, «добро» — на западе, «мысле» на севере и на юзе. И бысть человек в душу живу, нарече имя ему Адам [«Азь», «добро», «мысле» — церковнославянские названия кириллических букв, соответственно А, Д и М] (Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Худ. л-ра, 1980. С. 151). Подробно о традиции неконвенционального отношения к знакам письма см. § 23—28.*

С верой в магические свойства имени были связаны две противоположные крайности в отношении к слову: с одной стороны, табу, т.е. запрет произносить имя (подробно см. § 22), а с другой стороны, повторения значимого имени. Особенно значимы табу и/или повторы имени Бога. Например, в культуре народа ибо (Африка) вместо имени Бога звучит оборот, означающий Тот, чье имя не произносится'. Многократные повторения имени Бога обычны в ритуалах самых разных верований и религий. В истории известны соединения табу и повторов одного имени в пределах одного текста.

Выдающийся лингвист нашего столетия Ф. де Соссюр, изучая в 1906—

1909 г. анаграммы* * молитвах и гимнах на санскрите, древнегреческом, латинском языках, высказал гипотезу об их мифопоэтической мотивированности: в их основе «могло быть религиозное представление, согласно которому обращение к богу, молитва, гимн не достигают своей цели, если в их текст не включены слоги имени Бога» (Соссюр, 1977, 642). Догадки Соссюра об анаграмматическом строении мифопоэтических текстов и о магической функции анаграмм были впоследствии подтверждены (в 30-х гг. — в работах О. М. Фрейденберг о древнегреческой поэзии; начиная с 60-х гг. — в исследованиях ведийских гимнов В. Н. Топорова, Т. Я. Елизаренковой).

К сожалению, в переводах анаграмматические эффекты во многом теряются, и все же эту насыщенность текста значимыми созвучиями и ключевыми корнями можно почувствовать по следующему фрагменту из «Заговора на возвращение коров» («Ригведа», X, 19):

*О возвратитель, приведи!
О возвратитель, верни!
Четыре стороны земли —
Из них верни их!*

(Ригведа, 1972, 214)

20. От слова — станется? (Фольклорные представления о магии имени)

Верой в магические свойства имени пронизан весь фольклор. Даже в поздних фольклорных жанрах (таких, как былички, бывальщины, легенды, устные рассказы и т.п.) смысл бесчисленных историй сводился к тому, что если знать имя нечисти, то именем можно нечисть и отвести; если отгадать имя, то получишь власть над тем, кто носит имя; от слова зависит судьба и жизнь.

Вот сюжеты нескольких польских быличек. Три богини приходят к женщине, чтобы забрать ее ребенка, но исчезают, когда она угадывает их имена. Упырь выходит из гроба и, взобравшись на колокольню, выкрикивает имена людей: кто слышит его голос, умирает. Во время мора холера ходила под окнами домов и спрашивала людей: *Спите?* Если жите-

* Анаграмма (греч. *anagrammatismos* — перестановка букв) — повторение звуков или слогов определенного слова в тексте. В древнейших религиозных текстах анаграмма имени Бога создавала многократное, но скрытое повторение сакрального имени: текст был «насыщен» его элементами при одновременном отсутствии имени в явном виде. Об анаграммах в русских загадках см.: Топоров, 1987 В новое время анаграммы встречаются в шарадах и подобных словесных загадках и шутках, иногда в псевдонимах (например, *Харипон Макеитин* — анаграмма имени поэта *Литиох Кантемир*).

ли отвечают: *Спич*, холера говорит: *Тогда спите навеки*, и все в доме умирают. Если же они скажут: *Не спим, а Бога хвалим*, она отвечает: *То хвалите вовеки*, и люди выживают (Этнолингвистика, 1988, 103).

В.И. Даль, приводя в «Толковом словаре» присловья *От слова не станется*, *От слова не сбудется*, указывает, что так «говорят помянув что недоброе» (Даль, IV, 22[^]), т.е. назначение приговорки — не допустить, чтобы сказанное сбылось: *От слова не сбудется* означает 'Пусть от этого слова не сбудется'; ср. близкое белорусское присловье: *Каб не прагаварыць*, т.е. 'не сказать такое, что потом исполнится'. Ср. также присловья или отдельные значения слов, когда-то связанные с представлениями, что *помянуть*, *назвать* может означать 'позвать, вызвать': *Помяни по имени, а он тут*; *Легок на помине*; *Сиди тихо, не поминай лиха!*; *напророчить*, *накаркать*; *Типун тебе на язык!* (последнее говорят как недоброе пожелание, впрочем, сейчас чаще шутовое, тому, кто говорит не то, что следует).

С древней верой в имя связано то внимание к имени, которое сохраняется в современных культурах, в том числе в психологии безрелигиозных людей — например, при выборе родителями имени ребенку или при знакомстве парня и девушки в начале ухаживания (которое представляет собой во многом безотчетное, полуинстинктивное ролевое поведение): девушка отказывается тотчас назвать свое имя, парень же стремится не просто знать имя — он добивается, чтобы девушка сама его назвала. Ср. также некоторые любопытные фольклорные данные, говорящие о внимании народа к имени. В сборнике Даля «Пословицы русского народа» (1862) и в его «Толковом Словаре» читаются, например, такие максимы: *Корова без клинки — мясо*; *Ребенок без имени — чертенок*; *Аминь человека спасает*; *Аминь дело вершит*. Рядом же — пословицная «полемика»: *Аминем квашни не замесишь*; *От аминя не прибудет*. В том, что пословицы противоречат друг другу, и заключается народная мудрость, но разумеется, этот «спор» принадлежит сравнительно недавнему времени.

21. Лексико-фразеологические свидетельства словесной магии

Даже по достаточно поздним народным представлениям, слово, имя — это главный «инструмент» магии. Характерно, что в восточнославянских языках почти все обозначения колдовства и

того, кто колдует, связаны по происхождению с глаголами речи* Так, в словах *колдун*, *колдовать* этимологи находят древний индоевропейский корень, родственный литовскому слову *kalba* 'язык, латышскому *kalada* 'шум, ссора, латинскому *calo* 'вызываю, созываю' (Фасмер, II, 287). Слова *волхв*, *волхвовать* — по происхождению звукоподражания: это имитация неразборчивой, неясной речи**; его латинское соответствие *balbutire* означало 'заикаться, запинаться, бормотать'; 'чирикать, щебетать', 'говорить невразумительно'. В свой черед от *волхв* происходят слова *волиба*, *волшебник*. Слово *кудесник* происходит от древнерусск. *кудеса* 'чары, колдовство' (позже его звуковой облик изменился: стало *чудеса*); древняя основа, к которой восходит слово *кудо* (*чудо*), связано с обозначениями восприятия речи — 'замечать, внимать, слушать' (ср. также родственное слово *чуять*). В древнерусском было еще одно слово со значением 'колдун, ведун, знахарь' — *балий* (оно означало также 'врач, лекарь'). По происхождению *балий* связано с древнерусск. *баяти*, 'говорить, рассказывать; заговаривать, лечить'; к *баяти* восходит слово *басня* (ср. *пети* — *песнь*, *баяти* — *баснь*). Что касается слова *врач* (известного уже первым славянским текстам в значении 'лекарь, врач'), то оно, как и *балий*, *волшебник* или *колдун*, тоже происходит от глаголов речи — именно от слов *врать* и *ворчать* (т.е. оно образовано по модели, характерной для обозначений колдунов); неудивительно, что в болгарском языке *врач* до сих пор означает 'колдун', а в сербском — 'прорицатель'.

С глаголами речи связаны также некоторые обозначения того, кто предсказывает будущее: *гадалка* — производное от глагола *гадати*, которое в древности означало 'говорить' (судя по тому,

* Меньшая часть таких обозначений мотивирована иначе: *вещун*, *ведьма*, *ведьмак*, *знахарь* (и *знатливый человек*) связаны со словами *знать* и *ведать*; *ворожей*, *ворожея* (и *ворожба*) восходят не к глаголу речи и не к глаголам мысли (*знать*, *ведать*), а к слову *врѣсти*, у которого в старославянском и древнерусском языках одно из значений было 'бросать жребий' (Фасмер, I, 353).

** По достаточно распространенным представлениям, речь колдуна, шамана и не может быть вполне внятной посторонним. В реальности так оно и было: жрец, шаман, колдун совершали магические ритуалы нередко в состоянии транса, мистического экстаза, при этом их речь могла терять членораздельность. В некоторых мифологических традициях пророку приписывается косноязычие (в том числе Моисею, первому пророку Бога Яхве у древних иудеев); возможно, косноязычие — это символ «сверхречи», подобно тому, как слепота мифологического поэта нередко означает «сверхзрение» (В. Н. Топоров). Вообще говоря, невнятность речи, наличие «темных» (в той или иной мере непонятных слушателям, а иногда и исполнителям) слов и связанная с этим «таинственность» — общая черта фидеистических текстов (в этой связи специально о заговоре см. § 39).

что именно это значение зафиксировано у древнейшего из индоевропейских соответствий, см.: Трубачев, 1979, VI, 78); далее, *пророк, прорицатель*, производные от *корнярек-/рок-/риц-/речь*)*. С этим же корнем связаны слова *урок* 'колдовство, порча, сглаз' (известное во всех восточнославянских языках), бел. *сурочыць* 'сглазить', русск. *изурочить* 'околдовать', *сурочить* 'освободить от колдовства, вылечить заговорами' (Фасмер, IV, 169); ср. также *урочливый* 'легко поддающийся порче, урокам, кто боится сглазу, кого легко изурочить' (Даль, IV, 509). С этим же корнем связано слово *рота* 'клятва, присяга' (устаревшее в восточнославянских языках, но сохранившееся в польском, словенском, сербском, хорватском языках; впрочем, у Даля *рота, ротьба* приводятся еще как вполне живые слова: это «божба, клятва, клятьба; особые заклинанья вроде *отсохни рука (если неправду говорю), чтоб мне провалиться* и пр.)). вполне очевидна связь с глаголом речи и таких поздних обозначений знахарей, как *шептун, шептунья*. С глаголами речи связаны и обозначения самого колдовства: русск. *заговор, нашепты, зарок* (ср. у Даля: *Он зароки знает* 'заговоры знает', *Клад кладется с зарокон*'), белорусск. *замова, шэпты*, украинск. *замовляння*. Вообще, *заветное*, или *вещее слово*, или *прямое слово* — это именно то, чем творился заговор.

Для заговора как жанровой разновидности фидеистических текстов характерна принципиальная неопределенность (туманность, загадочность) самой ситуации заговорного речевого акта (см. подробно § 36—37). Неясно, кто *творит заговор*: он «простой» человек или колдун; христианин или язычник; неясно, к кому он обращается. Конечно, совершенно неумопостижимо, каким образом осуществляется желаемое. Но что в заговоре или колдовстве несомненно, так это то, что они «действуют» силой слова. Как сказано у классика, *Колдун не колдун, а слово знает* (А. Островский).

22. Табу и эвфемизмы

* *Табу* (от полинезийского *tapu* — всецело выделенный, особо отмеченный) — запрет совершать определенные действия (употреблять те или иные предметы, пищу, питье) или запрет произносить те или иные слова, выражения (особенно часто — собственные имена). *Эвфемизм* (греч. *euphemismos* от *ей* — хорошо и

* Мена гласного в корне обусловлена закономерными фонетическими чередованиями в индоевропейском языке.

phemi — говорю)^ — это замена табуированного слова (в современных культурах — также и резкого или нарушающего приличия выражения) приемлемым*

Табу сопровождает всю историю человечества, но в наибольшей мере табуирование слов и выражений характерно для первобытной поры. Существовали табу, связанные с охотой, рыболовством; со страхом перед болезнями, смертью; с верой в домовых, в «сглаз», порчу и т.п. Для разных половозрастных групп были свои запреты; свои табу были у девушек и у юношей до брака, у кормящих грудью, у жрецов и шаманов.

Словесные табу, по-видимому, могли быть разного происхождения. Видный этнограф и фольклорист Д. К. Зеленин считал, что первые словесные запреты возникли из простой осторожности первобытных охотников: они думали, что чуткие звери, понимающие человеческий язык, могут их подслушать и поэтому избежать капканов или стрел (Зеленин, 1929, 119). С древнейшими представлениями о том, что животные понимают речь человека, Зеленин связывал также переговоры с животными в быту, которые позже переросли в заклинания.

Источником табу могла быть и неконвенциональная (безусловная) трактовка знака: древний человек относился к слову не как к условной, внешней метке предмета, а как к его неотъемлемой части (см. § 13). Чтобы не разгневать «хозяина тайги», избежать болезни или другой беды, не потревожить души умершего, запрещалось произносить «их» имена.

Табуированные слова заменялись эвфемизмами, но и они вскоре табуировались и заменялись новыми эвфемизмами. Это приводило к быстрому обновлению словаря в древности. Вот как описывает эту динамику Дж. Фрэзер:

«Если имя покойного совпадает с названием какого-нибудь предмета общего обихода, например, животного, растения, огня, воды, считается необходимым такое имя исключить из разговорного языка и заменить другим. Этот обычай, очевидно, является мощным фактором изменения словарного фонда языка; в зоне его распространения происходит постоянная замена устаревших слов новыми... Новые слова, по сообщению миссионера Добрицхоффера, ежегодно вырастали, как грибы после дождя, потому что все слова, имевшие сходство с именами умерших, особым объявлением исключались из языка и на их место придумывались новые. «Чеканка» новых слов находилась в ведении старейших жен-

* Интересные примеры этих явлений можно найти в классическом учебнике А.А. Реформатского «Введение в языковедение», см.: Реформатский, 1967, 98—101.

щин племени, так что слова, получившие их одобрение и пущенные ими в обращение, тут же без ропота принимались всеми абипонами [племя в Парагвае. — Я. Л./] и, подобно языкам пламени, распространялись по всем стоянкам и поселениям. Вас, возможно, удивит, добавляет тот же миссионер, покорность, с какой целый народ подчиняется решению какой-нибудь старой ведьмы, и та быстрота, с какой старые привычные слова полностью выходят из обращения и никогда, разве что в силу привычки или по забывчивости, более не произносятся. На протяжении семи лет, которые Добрицхоффер провел у абипонов, туземное слово 'ягуар' поменялось трижды; те же превращения, только в меньшей степени, претерпели слова, обозначающие крокодила, колочку, убой скота. Словари миссионеров, в силу этого обычая, буквально кишели исправлениями» (Фрэнгер, 1980, 287—289).

Нередко имя выступало как *оберег*, т.е. как амулет или заклинание, оберегающие от несчастья. В древности, выбирая имя родившемуся ребенку, человек как бы играл с духами в прятки: то он хранил в тайне «настоящее» имя (и ребенок вырастал под другим, не «секретным» именем); то нарекали детей названиями животных, рыб, растений; то давали «худое имя», чтобы злые духи не видели в его носителе ценной добычи. Такое имя-оберег получил при рождении будущий пророк, основатель зороастризма Заратуштра (Заратустра): на авестийском языке слово *Заратуштра* означало 'староверблюдый'. Восточнославянский обычай тайного имени отмечен у Даля: кроме крестного имени, еще одно имя давали ребенку родители, тоже по святым; оно называлось *рекло* и «встарь не оглашалось» (Даль, II, 43; IV, 94).

Разумеется, лексические запреты, как и принудительные нововведения слов, существовали не только в древности. Удерживая черты магического («инструментального») отношения к слову, табу в современном обществе осложняется некоторыми другими целями — такими, как сохранение традиционных культурных норм (соображения «такта», «приличий», психологической уместности), а также идеологический контроль, манипулирование массовым сознанием и т.п.

Например, во времена резких идеологических сдвигов сознательный разрыв с определенной традицией психологически «требовал» хотя бы частичного отказа от соответствующего языка. В этом причина массовых лексических замен (в том числе даже таких идеологически нейтральных слов, как, например, названия месяцев), проводившихся в годы наиболее «крутых» в мировой истории революций — французской конца XVIII в. и русской 1917 г. Можно утверждать, что переименования социально значимых профессий, должностей, институций — это самые за-

мстные (хотя и не самые значительные и глубокие) последствия революционных вмешательств в жизнь языка. Ср. лексические замены в русском послереволюционном языке: было *министр*, стало *народный комиссар*; вместо *солдат* и *офицер* декретом в Красной Армии были введены обращения *командир* и *боец* или *красноармеец*; вместо *губерний* и *уездов* — *области* и *районы*, вместо *жалованья* — *зарплата* и т.д. От некоторых замен позже сознательно отказались*, другие прижились, третьи возвращаются сейчас (иногда в более узком или обновленном значении — ср. *гимназия*, *лицей* и т.п.).

Лексические запреты, замены или эвфемизмы нередко являются особо изощренным цензурированием и «промыванием мозгов». Ср. свидетельство публициста о табуистическом искажении семантики слов *республика* и *страна* в советской печати: СССР представлял собой «псевдосоюз из псевдостран, стыдливо называвшихся республиками. Из гордого слова «республика» сделали чисто советский эвфемизм, обозначающий подневольную, невзаправдашнюю, не имеющую самостоятельной воли страну. Помню, редактор всегда вычеркивал из моих текстов слово «страна», если я писал о Белоруссии, Украине или Таджикистане. Понятие «страна» дозволялось в единственном смысле» (Ярошенко В. Попытка Гайдара // Новый мир. 1993. № 3. С. 122).

Психологические мотивы обновления репрезентативных названий (как и лексические запреты) вполне объяснимы; при этом инициаторы переименований могут быть далеки от сознательно фидеистического отношения к слову. И тем не менее, по своей природе переименования сродни табуистическим заменам: это отголоски магической функции речи, веры во взаимозависимость имени и вещи (см. § 13).

Важно, что эти отголоски живут в сознании не только инициаторов переименований, но и у тех, кто встречается с обновленными обозначениями. Пока новое имя воспринимается как знак нового, в психологии людей присутствует это ощущение новизны — новых замыслов и смыслов. Однако эффект переименования очень непродолжителен, по мере укрепления нового имени он тает.

Таким образом, присутствие (в той или иной мере) в сознании современного человека фидеистического отношения к слову является психологической реальностью. Без учета этого обстоятельства наше понимание человека будет неполным.

* Особенно семиотически весомым было возвращение в переломный военный год слов *солдат* и *офицер*. За реставрацией прежней лексики, как и за возвращением погон на смену петлицам с «ромбами» и «шпалами», стояло стремление Сталина декларировать свою преемственность по отношению к дореволюционной русской армии и, шире, к Российской Империи.

МИФЫ О БУКВЕ И МАГИЯ ПИСЬМА

23. Создатели письма: боги, герои, святые

В письме люди долго видели чудо, поэтому многие народы верили, что письмо создали боги или божественные первопродки (в терминологии исследователей мифов — культурные герои). Все традиции причисляют создателей письменности к богам высших рангов, причем с течением времени их культ возрастает. Обычно они не только изобретатели письма, но и патроны ряда ключевых жизненных сфер (знаний, ремесел). Нередко создатель письма — это загадочный бог, властелин ночи, подземного мира, хранитель тайн и повелитель судеб; иногда ему вняты языки зверей и птиц.

Самая древняя письменность человечества — шумерско-вавилонская (месопотамская) клинопись — возникла в Двуречье (между Ефратом и Тигром) в начале III тысячелетия до н.э. и существовала еще в последние века до нашей эры. На глиняных, вначале мягких плитках деревянной палочкой выдавливались знаки с характерным клиновидным утолщением сверху; таблички потом высушивались или обжигались. Таких табличек сохранилось сотни тысяч; в основном это хозяйственные, административные, юридические записи — целые гигантские архивы. Значительно меньше памятников художественно-литературного, дидактического и культового характера (Афанасьев, 1973). Традиция сохранялась благодаря школе — «дому табличек» (так буквально переводится название шумерской школы). В Санкт-Петербурге в Эрмитаже есть табличка с отрывком из поэмы-притчи, передающим упреки писца своему ленивому сыну, который плохо учится писцовому делу. Между тем это было и доходное ремесло:

*Труд писцов, собратьев моих, тебе не по нраву!
Л введь они по десять гуров* зерна приносят/*

и самое почитаемое искусство:

*Мудрые люди, что средь нас живут,
С тех пор как Энки** всему название дал,
Столь искусной работы, как дело писца, что я избрал,
Не могут назвать!*

+

(Пер. В. Афанасьевой)***

Согласно шумерско-вавилонской традиции, письмо изобрел бог *Набу* — покровитель наук и писец богов, его символом был писцовый

* *Гур* — около 159 л.

** *Энки* — одно из главных божеств шумеро-аккадского пантеона, владыка всех божественных сил, хозяин подземных и земных вод, бог мудрости и заклинаний (МНМ, II).

*** См.: Поэзия, 1973, 140-141.

грифель. Это сравнительно поздно появившийся Бог, но к VIII в. до н.э. его культ поднимается до уровня космических божеств. Набу иногда почитался как обладатель *таблиц судеб* (определявших движение мира и мировых событий); владение таблицами судеб означало мировое господство. Его супруга *Нисаба* — вначале богиня урожая, позже — богиня писцового искусства, чисел, науки, архитектуры, астрономии; ее эмблемой также стал писцовый грифель.

Хронологически вторая древняя система письма сложилась, независимо от шумерской, в Египте, в III тысячелетии до н.э. (использовалась до III — IV вв. н.э.). Древнейшие памятники египетской иероглифики* — так называемые «Тексты пирамид» — относятся к 2700—2400 гг. до н.э. Это множество магических словесных формул и религиозных изречений, начертанных на стенах внутренних коридоров и камер в пирамидах фараонов.

Египтяне верили, что письмо создал «всеведущий Бог» *Тот*, таинственное ночное божество Луны. По ночам Тот замещает *Ра*, Бога Солнца, поэтому он изображается позади *Ра*, иногда со светлым диском (или серпом) луны над головой. Одновременно Тот — это и сердце бога *Ра*, его верховный сановник, он записывает указы *Ра* и запечатывает письма. В ряде мифов Тот именуется «создателем языков» (Коростовцев, 1962, 18); в некоторых текстах говорится, что он «управляет всеми языками» (Рубинштейн, 1988[a], 521); иногда его самого называют *языком* бога Птаха — бога-демиурга, который создал весь мир, «задумав творение в сердце своем и назвав задуманное языком» (Рубинштейн, 1988, 345). В погребальных ритуалах Тоту отводится ведущая роль: он охраняет каждого покойного и ведет его в царство мертвых. Тот научил людей мудрости, счету, календарю, письму. Он — «владыка времени», целитель и заклинатель, патрон писцов, архивов и библиотек, поэтому его атрибут — палетка писца**. Тота иногда называли *ибисоголовый* и изображали в виде человека с головой ибиса

* Слово *иероглифика* (греч. *hieros* — священный *nglyphe* — то, что вырезано, т.е. священные вырезанные знаки) встречается у греческих авторов уже в V в. до н.э. это вольный перевод египетского оборота, означавшего 'письмо слова Бога' (Коростовцев, 1963). Сейчас термином *иероглифика* обозначают не только египетское рисуночное письмо, но и другие не буквенно-звуковые системы письменности (например, китайскую).

** *Палетка* (франц.) — тонкая плитка с рельефным изображением иероглифов. Ср. в стихах о мудрых писцах (II тысячелетие до н.э.):

*Писания становились их жрецами,
Апалетка для письма — их сыном.*

(«Прославление писцов», пер. А. Ахматовой // Поэзия, 1973, 102)

(ибис был его священным животным); в одном прославлении писец обращается к Тоту: *Ибис прекрасный!*

Египетский писец — это отнюдь не переписчик, но создатель текстов и чиновник-распорядитель. Как сказано в одном папирусе, *нет должности без подчинения, исключая писца: он (сам) руководит другими*. Писцы составляли интеллектуальную элиту Египта. В древности здесь бытовало сравнение: *умен, как писец* (Коростовцев, 1962, 12, 18, 20).

В оккультной литературе до сих пор упоминается загадочная *Книга Тота*, дающая тому, кто сумеет ее найти и прочесть, подлинный «ключ к бессмертию» (Холл, 1992, 113—114).

В Греции с Тотом сближали вестника богов Гермеса, проводника душ умерших и родоначальника закрытого (т.е. *герметического*) знания*, а также царского сына и основателя Фив Кадма, который, согласно поздним мифам, был создателем греческого письма.

В китайской мифологии изобретателем письма считался *Фу-си* (первопредок и культурный герой), «существо с телом змеи и головой человека», основоположник торговли, покровитель медицины; он изобрел иероглифы, заменив ими узелковое письмо. По некоторым мифам Фу-си отождествлялся с *Цан-Цзэ*, — мудрецом с ликом четырехглазого дракона (четыре глаза — символ особой прозорливости), который, «проникнув в глубинный смысл следов птиц и зверей, изобрел иероглифическую письменность» (см. статьи Б. Л. Рифтина «Фу-си» и «Цан-Цзе» в МНМ).

По представлению древних евреев, вначале существовало более древнее «божественное» письмо: Яхве дает Моисею на горе Синае *скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим* (Исход 31, 18). Позже появилось «человеческое» письмо: *И сказал мне Господь: возьми себе большой свиток, и начертай на нем человеческим письмом...* (Исайя 8,1). Согласно позднеиудейским легендам, письмо, а также астрологию создал Енох (по книгам Бытия, Енох — потомок Адама и прадед Ноя, взятый Богом живым на небо).

^ * *Гермес* (в римской мифологической традиции — *Меркурий*) — один из самых «многозначных» (полифункциональных) античных богов, «воплощение обмена, передачи и перехода из одного*состояния или положения в другое» (Менар, 1992, 143). Хитрый бог торговли, патрон адвокатов и воров, покровитель путешественников, Гермес-Меркурий вместе с тем — самый «филологический» из греко-римских богов: он — изобретатель алфавита (а также цифр, мер и весов), покровитель всех пишущих, в том числе учителей и общественных писцов, «переводчик со всех языков», бог красноречия и мышления, покровитель школ и палестр. Согласно Дж. Фрэзеру, греки связывали с Гермесом разноязычие человечества — прежде оно было одним народом и говорило на одном языке (Фрэзер, 1985, 168).

Согласно исламской доктрине, сам Аллах был создателем арабского письма; те знаки, с помощью которых был впервые записан Коран (651 г.), как и Откровение Аллаха, изначально пребывали на небе.

Скандинавская сага приписывает изобретение рун верховному Богу-шаману *Одину*, а в кельтской мифологии письмо изобрел *Огма (Огмий)*, провидец и поэт. (Это так называемое *огамическое* письмо, известное у кельтов в IV—VII вв.)

Вместе с тем миф о божественном создателе письма — это часто последний миф, им как бы завершаются мифопоэтические традиции. У некоторых народов рассказы об изобретении письма принадлежат уже не мифологии, а историческому преданию. Но и в легендах, житиях, летописях создатели письма предстают как выдающиеся личности. В христианских традициях такие фигуры обычно канонизированы. Так, причислен к святым готский епископ Ульфилла (ок. 311—ок. 383), создатель письма и переводчик Библии на готский язык*; канонизирован создатель армянского письма Месроп Маштоц (361—440). Русская Православная церковь чтит святого Стефана Пермского (ок. 1345—1396), крестителя и епископа зырян (коми**), составившего древнепермскую азбуку, употреблявшуюся до XVII в.). 24 мая православная церковь празднует память святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, первоучителей славянских. И в историческое время религиозное сознание склонно видеть в письме чудо, а в его создателях — Божьих посланников.

В конце IX в. болгарский черноризец (монах) Храбр написал о создании славянской азбуки (863 г.) рассуждение «О писменах». Это был специальный трактат по истории письма; автор показывал, почему славянам не подходило греческое письмо — какие именно славянские звуки требовали особых букв. Позже сочинение Храбра стали воспринимать как общую апологию славянской письменности. Под разными заглавиями (одно из самых частых — «*Како составы святыи Кирил Философ азбуку по языку словенску и книги преведе от греческих на словенский язык*») оно было известно в нескольких редакциях и множестве списков; его часто включали в печатные буквари допетровских времен. Ученый трактат постепенно становился легендой; облик Константина-Кирилла Философа сближался то с крестителем Руси {*И бысть вторыи Константин в Рускои земли Владимир*), то с мифологическим образом культурного героя — создателя письма. Это как бы возросшее благоговение связано с некоторыми особенностями религий Писания (см. § 24).

* Один из древних германских языков, позже вышедший из употребления.

** Говорят на пермских языках (ветвь финно-угорской языковой семьи).

24. Сакрализация письма в религиях Писания

В раннем средневековье в ряде письменных традиций отношение к письму как к чуду усиливается. Религиозное сознание открывает в письме новые грани чудесного и священного. Происходит сакрализация самих букв Писания. Согласно позднеиудейским мистическим представлениям, буква не только сакральна, но и бессмертна: «Можно сжечь свиток, но буквы неуничтожимы». Сакрализация письма поставила букву и текст в центр умственных интересов общества. По-видимому, в истории культур средние века — это время максимального внимания к слову, притом внимания более пристального и пристрастного, чем в Древнем мире и чем в последующие века. Это черта культур, развившихся на основе религий Писания.

Книжные люди средневековья искали в слове ключ к познанию тайн бытия, записанных в священных текстах. В способности человека записать и прочитать текст виделась волнующая тайна, раскрывающая человеческую сущность. В звуковом составе слова, в особенностях начертания, во внутреннем смысле составляющих слово морфем искали отражения сущности вещей. Д.С. Лихачев писал о таком подходе к языку и миру (речь идет о Константине Костенечском, болгарском книжнике XV в.): «Познание для него, как и для многих богословов средневековья, — это выражение мира средствами языка. Слово и сущность для него неразрывны. Между языком и письменностью, с одной стороны, и явлениями мира, с другой, существовала, по мнению Константина, органическая связь» (Лихачев, 1973, 85—86). Фидеистическая пристрастность к письму побуждала Константина видеть в орфографии проблемы вероисповедной важности и потому, в частности, относиться к ошибке в письме как к ереси (подробно см. § 26, 100).

Историк науки определяет культуру средних веков «как культуру текста, как комментаторскую культуру, в которой слово — ее начало и ее конец — все ее содержание» (Рабинович, 1979, 269). Для средневекового мышления текст — это не только имя или Евангелие, но и ритуал, и храм, и небеса (С.С. Аверинцев: «небеса как текст, читаемый астрологом»). Вся средневековая наука — это «наука по поводу слова, единственного средства для схоластического 'экспериментирования'» (Рабинович, 1979, 262).

Говоря о различии в отношении к слову между средними веками и новым временем, С. С. Аверинцев пишет: «Карл Моор у Шиллера не может энергичнее выбрать свой век, как назвав его «чернильным» веком. Средние века и впрямь были — в одной из граней своей сути — «чернильными» веками. Это времена «писцов» как хранителей культуры и «Писания» как ориентира жизни, это времена трепетного преклонения перед святыней пергамента и букв» (Аверинцев, 1977, 208).

25. Мистика и магия букв

Позднеиудейское «преклонение перед алфавитом как вместилищем неизреченных тайн» (Аверинцев, 1977, 201) побуждало ближневосточных и европейских мистиков искать сокровенный смысл в каждой букве — сокращенную, свернутую, зашифрованную Богом формулу некоторого жизненно важного принципа, обладающего сакральной ценностью. Мистические интерпретации алфавита развивались в сочинениях пифагорейцев, гностиков, каббалистов, астрологов, чернокнижников.

Общую направленность и сам дух этого «всматривания в букву» можно почувствовать по одному старинному рассуждению о латинском алфавите: «Латинский Алфавит <...> является идеографическим отражением великих греческих мифов <...>; по этой причине он преподносит нам <...> удобное для пользования 'выражение' фундаментальных истин, содержащихся в человеке и во Вселенной, истин живых, 'Божеств', которые представляют собой манифестацию Единой Истины, созидательной и суверенной» (цит. по работе: Гельб, 1982, 221).

В иудейской мистической «Книге творения» («Сефер иецира»), алфавит трактуется как образ вселенной, при этом мир предстает как комбинация чисел и букв. Ср. отрывок из пересказа «Книги творения», составленного М. Холлом по пяти английским переводам, но, кажется, все же позволяющего представить стиль каббалистического мышления: «Есть двадцать две основные буквы (и звука). Три из них являются первыми элементами (вода, воздух, огонь), началами, или матерями. <...> Материнские буквы напоминают весы, на одной чаше — добродетели, на другой — пороки, а язык уравнивает их. Эти три Матери заключают в себе великую, удивительную и неизвестную тайну, запечатанную шестью крыльями (или элементарными окружностями): бинарными (активными и пассивными) воздухом, водой, огнем» и т.д. (Холл, 1992, 419; еще один фрагмент из этой книги приводится в § 78).

Каждой букве приписывается ряд значений. «Так, *алеф*, первая буква еврейского алфавита, означала быка*»; ее числовое значение — 1; ее физическое соответствие — дыхание; ее планетарное или зодиакальное соответствие — солнце; символическое — воля, сила; цветовое — бледно-желтый; направительное — сверху вниз и т.д.» (цит. по статье В.Н. Топорова «Письмена» в МНМ, II, 315). О мистике букв в каббале см. также § 78.

* Звук, который передавался буквой *алеф*, звучал в начале древнееврейского слова, обозначающего быка; древнее начертание этой буквы (к которому восходят первые буквы греческого, латинского и кириллического алфавита — соответственно *A [альфа]*, *A [a]* и *A [аз]*), по-видимому, представляло собой перевернутое «вверх ногами» (в некоторых древнесемирских алфавитах — повернутое на 90 градусов) схематичное изображение рогатой морды: V. Не случайно, конечно, и то, что алфавит начинается буквой, которой приписывается значение именно быка — ведь бык,

Полным сакрального значения представлялось само число букв в алфавите. Так, ветхозаветный канон образуют 22 книги — по числу букв в древнееврейском алфавите; в канонических текстах мифологического эпоса древних греков — в «Илиаде» и «Одиссее» — по 24 песни (в соответствии с 24 буквами греческого алфавита).

Вера в тайные смыслы букв, в сакральную силу самого начертания знака вызывала разнообразные виды магии — над буквами или с помощью букв. Древнееврейская запись имени Бога — с помощью одних согласных (поскольку в древнееврейском письме гласные не обозначались) — в Византии была осмыслена как «прикровенное» (тайное) выражение святого имени. Над сокращенно записанным словом ставилась черта, первоначально с тем же назначением, какое сейчас имеет подчеркивание, — т.е. это было средством графического выделения каких-то слов. Позже в византийской и церковнославянской письменности и сами сокращения святых слов, и черточка над ними* были осмыслены как знак святости, и это стало единственно допустимой записью сакральных слов. В орфографических сочинениях XVI—XVII вв. правило о *титле* самое частое. Вот как его формулировали: «*Стзь* [т.е. святость] ...*подобаеъ писати с разумом ꙗ почитати взметом ѡи покрѣтъ Іем якоуенцомъ славы* [т.е. славы] *во образъ будущаго воздаата стым*» \ «*Мтръ бжм мрт Імчнков хрстовых* [т.е. мать Божию Марию и мучеников христовых] *под взметом пиши*» (цит. по изданию: Ягич, 1885—1895, 712, 721). В некоторых руководствах сказано, что слова *ангел*, *апостол*, *архиепископ*, написанные просто (т.е. без титла), означают ангела или апостола сатаны; эти слова, говорилось далее, *отнюдь не покрывай, но складом пиши, понеже вражебно Божеству и человеческому естеству* (цит. по работе: Калайдович К.Ф. Иоанн, экзарх Болгарский: Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М. 1824. С. 198).

В латинской раннехристианской традиции отношение к имени Бога выразилось в принципе *Nomen Dei non potest litteris explicari* ('Имя Бога не может быть выражено буквами').

В иудаистической литературе до сих пор обозначение Бога не записывается полностью, в том числе на русском языке (пишется так: *Б-г*, *Б-га*, *Б-жественность* *Г-спода* и т.п.).

У Даля в Словаре есть речение: *Грамота не колдовство* (II, 135). Но, как известно, всякое отрицание возникает позже ут-

по древнейшим мифологическим представлениям многих народов, — это верховное божество. Ср. языческо-христианскую загадку из старинного апокрифа «Беседа трех святителей»: «Что есть вол корову роди? — Господь землю сотвори». *Роди, сотвори* — в церковнославянском языке формы одного из прошедших времен (аориста).

* По-церковнославянски этот надстрочный знак назывался *титло* (от греч. *titlos* — *надпись*); **выражения *писати взметом*, *писати с покрывием* означали 'писать под титлом'** (например, *БГЪ* — означает 'Бог', *АГГЛЪ* — 'ангел', *БЛЖНЪ* — 'блажен', *ОЦЪ* — 'отец', *НБСНЪ* — 'небесный', *ДША* — 'душа').

верждения: *Грамота не колдовство* — это возражение тому, для кого *грамота — колдовство*. Для фидеистического сознания письменные знаки — это потенциально более действенное средство магии, чем приговоры и нашепты: для магии нужен хотя бы намек на тайну, полшага из повседневности, и в буквах этот намек есть (ведь еще в прошлом веке письмо не было заурядным делом в повседневном общении большинства людей). Поэтому люди верили в оберегающую силу букв, спасительность записанного имени Бога, в ладанки и амулеты с молитвами и священными словами.

Апокриф «Семьдесят имен Богу» (рукопись XVI—XVII вв. Иосифо-Волоколамского монастыря) советовал для самообороны записать и носить с собою 70 «имен» (символических и метафорических наименований) Христа и 70 «имен» Богородицы: «Сиа знамена егда видиши и сиа имена егда прочитаеши непобежден будеши в рати и от всех враг избавлен будеши и от напрасния смерти и от страха ношнаго и от действия сотонина. <...> А се имена господня числом 70. Да еже их имат и носить с собою честно от всякаго зла избавлен будет: *власть, сила, слово, живот, милость* (цит. с графическими упрощениями по изданию: Тихонравов Н.С. Памятники отреченной литературы. СПб., 1863. Т. II. С. 339).

Черная (вредоносная) магия нередко заключалась в уничтожении или порче записанного имени. В латыни глагол *defigo* 'втыкать, вбивать, вколачивать' имел также значение 'проклинать' (например, у Овидия оборот *defigo nomina cera* (при буквальном переводе 'пронзить восковое имя') означает именно 'проклинать'. По сведениям И. Х. Дворецкого (Латинско-русский словарь, с. 297), проклятие состояло в том, что булавкой прокалывалось написанное на воске имя предаваемого проклятию.

В истории письменной культуры бывали конфликты, вызванные фидеистически пристрастным отношением к самому начертанию букв и особенностям гарнитуры шрифта.

В 1708—1710 гг. с санкции Петра I была проведена реформа русского письма. Гражданские (светские) книги стали печатать округлыми и легкими, поэтому как бы светлыми шрифтами (близкими, кстати, к шрифту скорининских изданий Библии). Кроме того, в гражданской печати и письме перестали использовать некоторые буквы церковнославянской азбуки (кириллицы), избыточные для русской фонетики. Церковные книги печатали по-прежнему, сохраняя все знаки кириллицы и само начертание букв, близкое к древнейшему торжественному почерку церковнославянских рукописных книг — *уставу*. Однако старообрядцы долго не могли смириться с утратой прежней кириллицы. Еще в середине прошлого века они говорили: *Гражданская грамота от*

антихриста (приводится у Даля в сборнике «Пословицы русского народа»).

С фидеистическим восприятием гарнитуры шрифта связан и такой факт: когда русский поэт-акмеист Вл. Нарбут решил, по сугубо эстетическим мотивам, набрать сборник своих стихов «Аллилуйя» (1912) церковнославянским (а не гражданским) шрифтом, по распоряжению церковной цензуры напечатанная книга была конфискована.

26. Некоторые следствия поклонения письму: орфографические распри

В сознании людей письмо противостоит «текучей» устной речи: письмо — это воплощенная стабильность, самый заметный и надежный представитель письменной культуры народа. Поэтому языковой фидеизм ярче всего проявляется в отношении к письменным знакам, и особенно это характерно для культур, связанных с религиями Писания.

Самое объемное из известных рукописных славянских сочинений о языке — «Книгу о писменах» — написал Константин Костенечский, болгарский книжник XV в., последователь патриарха Евфимия Тырновского и исихазма. Его книга обличает «погрешающих» в письме и защищает орфографические установления Евфимия (о Тырновской книжной школе и реформе патриарха Евфимия см. § 100). Грозя анафемой, Константин прямо связывает с ошибками в письме уклонение в ересь. В частности, в написании *единородни* вместо *единородный* он видит не просто смешение букв *Ы* и */* (вообще типичное для сербско-болгарского извода церковнославянского языка), но ересь (поскольку *единородный* — это форма единственного числа, а *единородни* — множественного, при том что речь идет о Иисусе Христе, который, по Евангелию, был *единородным*, т.е. единственным сыном Бога): *Единем симь писменем... являеши несториеу ересь в двелици бога секуща* (цит. по изданию И. В. Ягича, см.: Ягич, 1885—1895, 401).

Об утрате «фифы» (0 — буквы, избыточной в церковнославянском языке) Константин пишет, что с ее потерей *погубише главнаа утвержде-на писаниом* (Ягич, 1885—1895, 404). В знаках письма он часто видит как бы мир людей: об утрате букв говорит как о смерти человека или о потере *удов тела* ('частей тела'); согласные сравнивает с мужчинами, гласные — с женщинами, надстрочные знаки (титло, знаки ударения и некоторые другие) — с одеяниями, «паерок» (вид надстрочных знаков) — со сторожем или свидетелем и т.д. Вообще для Константина и его последователей в церковнославянской письменности орфография — это главный объект внимания; с ней они связывали правильность священного текста и чистоту веры.

Василий Кириллович Тредиаковский, один из самых глубоких и лингвистически одаренных русских авторов XVIII в., полемизируя со старинными воззрениями на орфографию, писал: «Новость или перемена в орфографии не церковная татьба: за нее не осуждают на смерть. Также новость эта и не еретичество: проклятию за сию не могу быть предан. <...> Вся распря орфографическая есть распря токмо грамматическая, а не теологическая, которая толь много упрямых произвела еретиков» (Тредиаковский, [1748] 1849, 68). Иными словами, в восточнославянской традиции отношение к орфографии как к сфере сакрального требовалось опровергать еще в 1748 г.

Но и после того, как орфографию перестали отождествлять с ортодоксией (вероисповедной чистотой), в письменных традициях, связанных с религиями Писания, столетиями сохранялись представления об особой важности орфографии. Пиетет перед орфографией — в ущерб вниманию к другим, более содержательным сторонам языка, — к сожалению, сохраняется до сих пор. Именно орфография чаще всего отождествляется популярным сознанием с языком (и ошибки в орфографии — с незнанием языка).

В силу архаических традиций школьного образования, люди склонны считать, что орфографические нормы — самые главные в языке. Это объясняется также тем, что орфографические нормы, в сравнении с нормами других уровней языка — орфоэпией, морфологическими и синтаксическими нормами, нормами словоупотребления, — самые определенные и простые. Их легче всего описать правилами, кодифицировать в орфографическом словаре и требовать их соблюдения (т.е. исправлять орфографические ошибки). Пройдя в детстве жесткий орфографический тренинг, люди настроены по отношению к орфографии очень консервативно и не склонны здесь что-либо менять. Поэтому так трудно провести даже скромные подновления орфографии, не говоря уж о реформах таких традиционных систем, как, например, китайская иероглифика или английское письмо, крайне отделившиеся от звучащей речи.

27. Еще одно следствие культа письма: алфавит как элемент геральдики

«Свой» (национальный, этнический) язык достаточно часто выступает в качестве фундамента или одного из краеугольных камней этнической самоидентификации народа (см. § 1, 4.2). При этом алфавит, графико-орфографическая система языка облада-

ют особой социально-семиотической нагрузкой, значительно более выразительной и устойчивой, чем в сопоставимых явлениях звучащей речи. Письмо — это своего рода опознавательные знаки национально-религиозной самоидентификации народа, его культурно-политических ориентиров и устремлений.

Пушкин неслучайно назвал орфографию «геральдикой языка». В письме народ видит корни свежей культуры и вероисповедной традиции. Например, православные славяне пишут на кириллице, а католики и протестанты — латинским письмом. Поэтому в истории сербско-хорватского языка в Хорватии шире употреблялась латиница, а в Сербии и Черногории — кириллица, при том что до гражданской войны в бывшей Югославии сербских и хорватских школьников учили активно пользоваться обоими алфавитами.

Две азбуки использовались в белорусских книгоизданиях и периодике в XIX и отчасти XX вв. — в соответствии с католической или православной ориентацией авторов, редакторов или читателей. На стилизованном (простонародном) белорусском языке и при этом польским вариантом латинки писалась первая белорусская газета-прокламация Кастюса Калиновского «*Muzыckaja Prawda*» (7 номеров в 1862—1863 гг.). Латинкой были напечатаны 10 книг Франтишка Богушевіча, изданные в 1891—1918 г., а также его виленские издания 1927 и 1930 гг. В двух версиях — кириллицей и латинкой — вышел в Петербурге первый белорусский букварь Каруся Каганца — «Беларуси лемантар» (1906) и первый белорусский учебник истории — «Кароткая гісторыя Беларусі Власта Ластовскаго (Вильня, 1910). Первая белорусская еженедельная газета «*Наша Нива*» в 1906—1912 гг. печаталась, как было сказано в ее подзаголовке, *рускімі і польскімі літэрамі*. Польской латинкой печатались большинство белорусских изданий в Вильне в 20—30-х гг. Латинская графика почти всегда присутствует на страницах новой виленской «*Натай швы*» (возобновленной с 1991 г.), а ее № 18 (1993) набран латинкой полностью.

Семиотика графики иногда оказывается сильнее языка. Например, цензурные запреты печати на белорусском языке вызвались не столько собственно *я з ы к о м*, сколько польским *ш р и ф т о м* таких книг. В постановлении Главного управления цензуры от 26 сент. 1859 г. говорилось: «Не допускать употребления польского алфавита при печатании сочинений на-белорусском наречии, книгу «*Pan Tadeusz*» Мицкевича, в белорусском переводе Дунина-Марцинкевича, отпечатанную польским шрифтом, не выпускать в свет» (цит по: Пачынальнш, 1977, 136).

Нередко письмо (алфавит) оказывается устойчивее языка. Например, существуют рукописи XVI—XVIII вв. на белорусском

и польском языках, писанные арабским письмом*: это исламские книги татар, переселившихся, а также вывезенных из Крыма в Великое княжество Литовское в XIV—XVI вв. арабское письмо они сохраняли дольше, чем язык.

«Геральдичность» и, конечно, относительная (в сравнении с языком) простота письма сказываются не только в том, что письмо может пережить язык, но и в том, что графику легче и скорее, чем язык, удастся возродить. Ср. возвращение в 1989 г. латинского письма в молдавском языке или активное обращение к арабской графике в средствах визуальной информации (вывески, плакаты, лозунги, реклама) в Узбекистане, опережающее возрождение в этой стране традиционного мусульманского образования на арабском языке.

КОММУНИКАЦИЯ В МИФОЛОГО-РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКЕ

28. Особенности фидеистического общения

Своеобразие фидеистических текстов состоит в том, что они содержат знаки (слова, словесные формулы, высказывания, последовательности высказываний и т.д.), которым в коммуникации верующих приписываются те или иные трансцендентные свойства — такие, как магические способности; чудесное («неземное» — божественное или, напротив, демоническое, адское, сатанинское) происхождение; святость (или, напротив, греховность); внятность потусторонним силам.

Существуют особенности, которые отличают фидеистическое общение от любого другого. Во-первых, фидеистическое слово включено в важнейшие, нередко критические ситуации в жизни верующего человека. (Ежедневная повторяемость молитвы, конечно, не снимает особой значимости этих минут для души верующего; психологически молитва или обряд выделены из повседневного круговорота забот человека, поэтому для верующего это особое время.) Во-вторых, особый драматизм и напряженность в коммуникации, включающей фидеистическое слово, связаны с тем, что здесь человек в какой-то мере обращается к высшим силам — во всем его превосходя-

* В истории письменности их называют *китабы* (арабск. 'книга'). См.: Антонович А.К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс, 1968.

щим, обычно не видимым и никогда не познаваемым до конца. Фидеистическая коммуникация противостоит земному, «межчеловеческому» общению — не только бытовому, повседневному, но и служебному, официальному, праздничному (хотя, разумеется, испытывает их влияние и само влияет на них — особенно в сфере эстетического и статусно-ролевого общения).

Своеобразие общения в мифолого-религиозной сфере и элементы неконвенционального отношения верующих к знаку обусловили некоторые общие жанровые особенности фидеистических текстов (как фольклорных, так и письменных).

Для текстов фидеистических жанров характерна более высокая (чем в бытовой речи) формально-смысловая организованность, «выстроенность», искусность. Этим обусловлены такие общие черты фидеистической поэтики, как звуковые повторы разных видов (анаграммы, звукоподражания, аллитерации, метрическая упорядоченность, рифма); семантический параллелизм и образность (иносказательность, метафоричность, символизм); принципиальное наличие «темных» выражений (в той или иной мере непонятных слушателям, а иногда и исполнителям), с чем иногда связана значительная архаичность сакрального языка и общая «таинственность» фидеистического слова, его предполагаемая смысловая неисчерпаемость, и, главное, принципиальная противопоставленность «обычному» языку. Легко видеть, что таков общий характер и поэтической речи (о близости фидеистического и эстетического см. § 14).

Для многих фидеистических текстов (в первую очередь таких, как заговор, молитва, церковная служба) характерна высокая степень клишированностиTM: они не порождаются каждый раз заново, но воспроизводятся в качестве готовых словесных произведений (с небольшими вариациями, обычно композиционно предсказуемыми), существующих в памяти социума в качестве устойчивых знаков с заданными функциями.

Общей чертой всех устных фидеистических жанров является и* самая органическая связь с невербальной (паралингвистической и поведенческой) коммуникацией* Фидеистическое слово зарождалось как вербальная часть ритуала, и естественно, оно

* *Паралингвистика* (от греч. *para* 'около' и *лингвистика*) — изучение невербальных (несловесных) средств, участвующих в речевой коммуникации (жест, мимика, позы), а также таких особенностей произнесения, как громкость, темп, тембр, различные звуковые и интонационные «жесты», например, присвист в знак удивления или растягивание гласных (*До-о-о-лго*), чтобы подчеркнуть длительность действия.

сохраняет эту близость. Достаточно указать на такие семиотически значимые телодвижения, позы и жесты, как поклоны, воздетые к небу глаза и руки, определенные позы молящихся, особые жесты благословения, в некоторых христианских обрядах — крестное знамение, омовение рук священником, ритуальное целование руки, каждение и т.п.; ср. также строго определенное одеяние клира и значительные ограничения в одежде мирян, входящих в храм.

С древнейших времен и отчасти до наших дней фидеистическое слово произносилось особым образом: заговоры шептали*, гимны пели, молитвы *смиренно возносили*, проклятия — выкрикивали; гадания, шаманские камлания иногда исполнялись особым «нутряным» голосом («чревовещание»); тексты Писания в православном храме до сих пор читаются в особой распевно-речитативной манере.

Таким образом, своеобразие фидеистической коммуникации обуславливает некоторые сходные черты в тех речевых произведениях (устных и письменных), в которых такая коммуникация реализуется.

Это позволяет видеть в конфессионально-религиозных текстах определенную «сверхжанровую» общность.

29. Жанры «вещего» слова

Первичные (т.е. не сложные и не гибридные) жанры фидеистического общения могут быть систематизированы по их преобладающей модальности**. Общая модальная направленность высказывания находит свое выражение в ряде обязательных для таких текстов смысловых компонентов.

1) «**Просьбы-пожелания**» (в широком смысле — с разной долей категоричности или настойчивости волеизъявления, с различиями в обещании того, что будет дано или сделано «в обмен» на выполнение требуемого или просимого). Это заговоры, заклятия, заклинания, вызывания мертвых, благословения, проклятия, цер-

* Ср. характерные обозначения заговора: русск. *нашепты*, белорусок, *шепты* и анашей: *шептунья*, *шептун*, *шаптун*.

** *Модальность* (от лат. *modus* — мера, способ, правило) — категория мышления, выражающая отношение говорящего к содержанию высказывания. *Модальные значения* — это значения возможности, желательности, допустимости, необходимости, приказания, запрета, уверенности и др. В грамматике модальные значения выражаются в первую очередь с помощью глагольных наклонений, в лексике — с помощью таких слов, как *можно*, *нельзя*, *надо*, *обязан*, *необходимо*, *хочу*, *должен*, *повидимому*, *конечно* и др.

ковные проклятия (анафема*), экзорцизм** (изгнание злых духов), некоторые виды молитв.

2) «Обещания» (с характерным наличием в своем составе глаголов, само употребление которых означает совершение соответствующего интеллектуального действия: *клянусь, обещаю, присягаю*). Таковы клятва, обет, присяга.

3) «Предсказания», характеризующиеся предположительной (гипотетической) модальностью: ворожба, гадание, волхование, пророчество, прорицание, эсхатологические*** видения и т.п.

4) «Славословия» (есть также и синонимический термин, заимствованный из греческого, — *доксология*). При всем жанрово-коммуникативном разнообразии хвалебных молитв и фидеистической гимнографии, такие тексты обычно содержат, во-первых, возвеличивающие характеристики Бога (его могущества, мудрости, справедливости, красоты и т.п.) и, во-вторых, специальные формулы восхваления — такие, как возглас *Аллилуиа!* (древнееврейск. 'Восхваляйте Господа!') в ряде псалмов Ветхого Завета и в Откровении Иоанна Богослова (19, 1, 3—4, 6), а также в христианской литургии; возглас *Осанна!* — грецизированное древнееврейское восклицание со значением 'Спаси же!', позже ставшее «приветствием ликующего народа, равнозначное нашему «да здравствует, ура!» (Мень, 1991, 186); заключительная часть в православном «*Отче наш*», ср. в русском переводе: *потому что Твое Царство, и сила, и слава вечны*. К жанру славословия относятся также некоторые молитвы-гимны (например, псалмы библейского пророка и израильско-иудейского царя Давида); православные молитвы *Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе!* или *Слава Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно и во веки веков!*

* *Анафема* (греч. *anathema* — отставленное, отлученное) — в христианстве обряд отлучения от церкви еретиков и нераскаявшихся грешников. Существовал специальный жанр полемических сочинений против еретиков, передаваемых анафеме, — *анафематизмы*.

** *Экзорцизм* (лат. *exorcizo* — изгоняю бесов, от греч. *exorizo* — 'высылать за границу, изгонять') — в средневековой Европе так называли ритуал изгнания нечистой силы, злых духов из одержимого с помощью молитв, специальных заклинаний и магических действий (подробно см.: Гуревич, 1990, 301 и сл.)

*** *Эсхатология* (от греч. *eschatos* — последний, конечный, *logos* — слово, учение) — в некоторых религиях учение о конечных судьбах мира (коллективная эсхатология) и отдельного человека (индивидуальная эсхатология, так или иначе связанная с представлениями о загробной жизни). Альтернативные религиозные учения обычно опираются на идеи о цикличности мировых процессов (брахманизм, древнегреческая мифология), о переселении душ (буддизм, индуизм, хасидизм) и т.п.

5) «**Заповеди Бога**», адресованные человеку (народу в целом или его отдельным представителям), с характерными запретами-императивами: *Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради* (Исход 20, 13—16) или императивами-предписаниями: *Помни день субботний, чтобы святить его. Почитай отца твоего и мать твою* (Исход 20, 8, 12).

6) «**Божественное Откровение**». Это прямая речь Бога, содержащая истины о мире, его будущем и путях спасения человека. Откровение дано самим Богом и записано для людей, «транслировано» через пророков.

В различных религиях Писания (иудаизм, христианство, ислам) неодинакова мера «аутентичности» Писания по отношению к божественному откровению. В Ветхом Завете, основной объем которого составляют книги пророков (т.е. вестников Яхве, им призванных и «богодухновенных»), прямое слово Бога («от 1-го лица»), звучавшее в его обращении к Ною, Аврааму, Иакову и в заповедях, которые Яхве дал на горе Синай Моисею, — только цитируется. В Новом Завете прямая речь Иисуса Христа присутствует в евангелиях также в цитатном виде — в поучениях и притчах Нагорной Проповеди Иисуса.

Иначе в Коране: на всем его протяжении Аллах говорит непосредственно, от 1-го лица, обращаясь иногда к пророку Муххамеду, иногда к людям (т.е. о Муххамеде и о людях в Коране говорится в 3-м или 2-м лице). Ср.: *Скажи* [т.е. ты, пророк, скажи им, людям. — Н.М.]: *«Кто сохранит вас ночью и днем от Милосердного?» Да, они уклоняются от поминания своего Господа! Разве у них есть боги, которые защитят их от Нас? Не могут они помочь самим себе и не будут от Нас избавлены* (Сура 21, 43—44); *Клянусь звездой, когда она закатывается. Не сбился с пути ваш товарищ* [пророк. Н.М.] *и не заблудился. И говорит он не по пристрастию. Это — только откровение, которое ниспосылается* (Сура 53, 1-4).

Коммуникативной установке жанра Откровения соответствуют начальные и/или финальные формулы вроде *Так говорил такой-то Бог*. Исследователь шаманизма у енисейских остяков в начале XX в. В.Т. Анучин отмечал подобного рода концовки в особо значимых шаманских текстах (речь идет об откровениях великого кете кого шамана Доха, которому «приписывается создание правил енисейского обычного права и многих правил философской и житейской мудрости»): «В большом ходу у енисейцев полупесни-полупрители, которые речитативом поют шаман^{н^ь} 1, и каждая, так сказать, глава такой притчи неизменно заканчивается словами: *Тон Док даскана 'Иа/Так ДоИ говорил (рассказывал)'*» (Новик,

1984, 272). Эту жанрово-стилистическую особенность Откровения использовал Ф. Ницше: его философско-романтический трактат «Так говорил Заратустра» (1884), имеющий подзаголовок «Символическая поэма», написан в форме Откровения — как бы от лица легендарного пророка древних «огнепоклонников» Заратустры. В основной части книги каждая глава, написанная ритмической прозой, изобилующая метафорами и афоризмами, заканчивается рефреном: *Так говорил Заратустра*.

Роль Откровения в формировании жанровой системы конфессиональной литературы в религиях Писания будет показана в § 59—89. Сложные фидеистические и конфессиональные жанры (миф, молитва, Св. Писание, Св. Предание, Символ веры, проповедь, толкования священных книг, учительная литература) представляют собой соединение или переплетение ряда элементарных жанровых структур.

*

III

ФИДЕИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕНИЕ И ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ

МИФЫ И ФОЛЬКЛОР

30. Различие между мифологией и фольклором

Мифология (мифологические представления) — это исторически первая форма коллективного сознания народа, целостная картина мира, в которой элементы религиозного, практического, научного, художественного познания еще не различены и не обособлены друг от друга. Фольклор — это исторически первое художественное (эстетическое) коллективное творчество народа (словесное, словесно-музыкальное, хореографическое, драматическое). Если мифология — это коллективная «предрелигия» древности (см. § 4.2), то фольклор — это искусство бесписьменного народа, в такой же мере коллективно-безавторское, как язык.

Фольклор развивается из мифологии. Следовательно, фольклор — это явление не только более позднее, но и отличное от мифологии. Главное различие между мифологией и фольклором состоит в том, что миф — это священное знание о мире и предмет веры, а фольклор — это искусство, т.е. художественно-эстетическое отображение мира, и верить в его правдивость необязательно. Былинам верили, сказкам — нет, но их любили и прислушивались к их мудрости, более ценной, чем достоверность: «Сказка — ложь, да в ней намек, добрым молодцам урок».

Эти различия между мифологией и фольклором принципиальны, однако существенна и их генетическая общность: 1) фольклор развивается из мифологии и обязательно содержит в том или ином виде мифологические элементы; 2) в архаических социумах фольклор, как и мифология, носит коллективный характер, т.е. принадлежит сознанию всех членов определенного социума.

31. «Предмифы»: архетипические доязыковые структуры сознания

Любому современному европейцу известны хотя бы 2—3 мифологических персонажа или сюжета — то ли из школьного учебника, то ли из кино (например, странствия Одиссея), то ли из эстрадной песенки (скажем, история Орфея и Эвридики). Однако все это — тысячекратные пересказы, в которых первоначальные мифологические смыслы частично стерлись, забылись, частично — переплелись с поздней художественной фантазией.

Почему Эвридика, нимфа и любимая жена Орфея, внезапно умирает от укуса змеи? Случайно ли, что именно поэт-провидец и музыкант Орфей решается спасти жену в царстве мертвых? Многим ли смертным и почему боги позволили вернуться из царства мертвых к живым? Почему Аид, возвращая Орфею Эвридику, ставит условие: Орфей не должен глядеть на нее, пока они не вернутся в мир живых? Почему надо было, чтобы Орфей, зная силу запретов бога, все же нарушил запрет, нечаянно обернувшись, посмотрел на любимую и она навсегда исчезла в царстве теней? Какой смысл в том, что Орфея в конце концов растерзали вакханки? С какими фантазиями — первобытными или поэтическими — связан следующий сюжетный поворот в истории Орфея: волны вынесли его голову на остров Лесбос, и там, в расселине скал, голова стала пророчествовать?

Мифология питала собой фольклор, но архаические мифы восходят к такой глубокой — в десятки тысячелетий — древности, что в большинстве фольклорных традиций мифы не сохранились. Они рассыпались на составляющие, соединялись в новых комбинациях, вбирали в себя новые компоненты, забывали и теряли прежние мотивировки, заменяли их новыми. Новое содержание могло быть как «своим», так и «чужим» — усвоенным у соседей в ходе миграций, приводивших к смешению племен. Мифологические метаморфозы превращались в метафоры, становились константами мышления, насыщали язык, фразеологию, народную поэзию. Сюжетные повороты и герои переходили в эпос и сказки. Нередко от архаических мифов сохранились лишь имена богов — такова судьба славянской мифологии.

Имена дохристианских богов у славян доносит «Повесть временных лет», древнейшая восточнославянская летопись (XI в.), рассказы-византизм о том, как креститель Руси киевский князь святой Владимир приказал уничтожить деревянные изображения языческих богов: славянского бога-громовержца и воинского бога Перуна, «скотьего бога» и

бога богатства Велеса {Волоса}, Дажьбога, Стрибога, Хорса, загадочно-го женского божества Мокоши. Высказывалось мнение, что собственно праславянской древности принадлежат два высших божества — Перун и Велес, а остальные («младшие боги») привнесены на славянский Олимп иранской дуалистической мифологией (которая примерно в V в. до н. э. смешалась с древнейшим политеизмом протославян). Возможно, что именно обрывом древнейшей традиции и смешанным характером последующей славянской мифологии объясняется слабое сохранение мифологических элементов в позднейшей фольклорной традиции славян (Мартынау, 1993, 5—8).

В конце концов бесчисленные изменения, скрытые временем, не позволяют с достаточной надежностью реконструировать древнейшие мифы. Удастся понять не столько сюжеты или тем более мотивировки сюжетных ходов, сколько некоторые принципиальные черты мифологического мышления. Содержательную основу «первомифов», их остов, составляют категории «коллективного бессознательного» — те врожденные и, по-видимому, общечеловеческие первообразы, которые вслед за Карлом Юнгом стали называть архетипами, — такие, как «мужчина и женщина», «мать», «младенчество», «мудрый старик», «тень (двойник)» и т.п. (см. § 16). Более поздние представления — тотемические, анимистические или политеистические верования носили, как правило, местный, индивидуально-племенной характер (притом, что в содержании и структуре таких верований много типологически сходных и близких явлений).

Наиболее ранние мифологические представления составляли мыслительную часть ритуалов; некоторые из них предшествовали сложению языка, некоторые формировались вместе с языком. Подлинный миф («предмиф») — это, по словам В. Н. Топорова, некоторая «до-речь», «то состояние души, которое стучится в мир слова» (Топоров, 1988, 60).

Для мифологического мышления характерна особая логика — ассоциативно-образная, безразличная к противоречиям, стремящаяся не к аналитическому пониманию мира, но, напротив, к синкретическим, целостным и всеобъемлющим картинам. «Первомиф» не то чтобы не может, а как бы «не хочет» различать часть и целое, сходное и тождественное, видимость и сущность, имя и вещь, пространство и время, прошлое и настоящее, мгновение и вечность...

Мифологический взгляд на мир — чувственно-конкретный и вместе с тем предельно общий, как бы окутанный дымкой ассоциаций, которые могут нам казаться случайными или прихотли-

выми. Если искать современные аналоги мифологическому мировосприятию, то это, конечно, поэтическое видение мира. Но в том-то и дело, что подлинные мифы — это отнюдь не поэзия. Архаические мифы не были искусством. Мифы представляли собой серьезное, безальтернативное и практически важное знание древнего человека о мире — жизненно важное из-за включенности в ритуал, в магию, в которую зависело благополучие племени.

32. Динамика мифологического и художественного (эстетического) начал в фольклоре

Эволюция мифологии (как священного знания) в фольклор (т.е. в художественное знание, в искусство) может быть понята как история изменений в характере коммуникации, включавшей мифологические и фольклорные тексты (произведения). Мифология принадлежит фидеистическому общению; фольклор связан с мифологией в своих истоках, однако история фольклора состоит именно в преобразовании и частичной утрате фидеистических черт. Древнейшие формы художественного словесного творчества человека имеют ритуально-магический характер* Их содержательной основой были мифопоэтические представления о мире.

Официальная церковь всегда отчетливо видела фидеистическую основу фольклора. Даже самые «невинные» фольклорно-обрядовые проявления народной культуры однозначно воспринимались, в частности, православием как язычество, суеверие, т.е. как конкурирующая и потому нетерпимая религия. Знаменитый церковный писатель XII в. епископ Кирилл Туровский, перечисляя мытарства на том свете за грехи, упоминает тех грешников, которые «веруют в встречу, в чох, в полаз и в птичий грай, ворожю, и еже басни бають и в гусли гудуть». Обряды, заговоры, поверья, а также обрядовые песни, сказки, загадки осуждались в постановлениях Стоглавого собора (1551), запрещались в ряде специальных указов царя Алексея Михайловича.

Развитие материалистических идей и укрепление принципов рационализма вели к ослаблению и частичному вытеснению ми-

* В отличие от письменности: в кругу древнейших произведений письменности есть как религиозные, так и нерелигиозные памятники (например, первые книги в шумерско-аккадской клинописной традиции — это документы, а не молитвы и не Св. Писание).

фолого-религиозных представлений в культурах самых разных народов. В мифолого-фольклорной сфере ослабление веры в слово и вообще веры в чудесное, трансцендентное вызывало усиление познавательных, эстетических, развлекательных функций таких произведений. Их мифологизм таял: из мифолого-фольклорных они становились фольклорными текстами. В итоге мифы постепенно превращались в народный героический эпос и сказки, ритуал загадывания космогонических загадок — в состязание в находчивости, остроумии, словесной бойкости и в конце концов стал развлечением, детской забавой; молитвы, гимны, погребальные плачи трансформировались в песенную и лирическую поэзию; аграрные календарные обряды — во фразеологию, народные приметы, детские игры, в пейзажную лирику; заговоры — в те же приметы, считалки да в приговорки с забытыми мотивировками вроде *С гуся вода, а с тебя худоба*.

Особенности фидеистического общения и сам феномен фидеистического отношения к слову позволяют многое понять как в содержании устного народного творчества, так и в закономерностях его жанровой эволюции. Во-первых, вера в магические возможности слова отразилась в самом содержании фольклорных произведений — во множестве мотивов, образов, сюжетных поворотов. Достаточно вспомнить *По щучьему веленью, по моему хотенью*, или *Сим-сим, открой дверь!*, или нечаянное *Ох!* притомившегося путника и вдруг неизвестно откуда взявшийся дедок по имени *Ох*, или чудесное зачатие *от слова*, или волшебную книгу, из которой по зову героя появляется дюжина молодцов-помощников, или книгу, в которой Бог подземного царства делает отметки о душах умерших...

Во-вторых, вера в магические возможности слова, а затем ослабление этой веры преобразовывали характер мифолого-фольклорной коммуникации: в ней утрачивались черты, которым приписывалось магическое значение. Эти процессы были в ряду тех факторов, которые определяли само развитие фольклорных жанров.

В языкознании и теории коммуникации любые ситуации общения характеризуются, сопоставляются, классифицируются с учетом их следующих компонентов (имеющих место в любой коммуникативной ситуации): 1) адресант — т.е. говорящий или пишущий; 2) адресат — т.е. слушающий или читающий; 3) цель общения: воздействие на адресата, или самовыражение, или «чистое» информирование, или что-то другое; 4) ситуация общения; в широком смысле это коммуникативный контекст; 5) само содержание общения (передаваемая информация); 6) канал и код

общения — устное, письменное, телефонное, компьютерное общение; пение, шепот, жесты, мимика; язык и стиль общения (подробно см.: Якобсон, [1960] 1975). С учетом указанных компонентов коммуникативного акта рассмотрим историю основных мифолого-фольклорных жанров — их движение от мифологии к фольклору.

33. От мифологического эпоса к народным сказаниям о героях

Героический эпос в художественном развитии каждого народа представляет собой древнейшую форму словесного искусства, непосредственно развившуюся из мифов. В сохранившемся эпосе разных народов представлены разные стадии этого движения от мифа к народному сказанию — и достаточно ранние и типологически более поздние*. В целом к мифологическим истокам ближе те произведения народного эпоса, которые сохранились до времени первых собирателей и исследователей фольклора (т.е. до XIX—XX вв.) в устно-песенной или устной форме, нежели произведения, давно перешедшие из устной словесности в письменно-литературную.

В частности, в записях фольклористов и этнографов сохранился киргизский эпос «Манас», калмыцкий эпос «Джангар», эпос ряда тюркских народов «Алпамыш» («Алып-Манаш»), древнерусские былины, армянский эпос «Давид Сасунский», отчасти карело-финский эпос «Калевала»** и др.

В отличие от названных произведений, ряд значительных эпических традиций известны не в фольклорной, хотя бы и поздней, форме, но в литературном изложении, которое обычно сопровождалось отступ-

* Следует подчеркнуть, что стадийные различия существенны именно типологически и далеко не всегда соответствуют хронологии сложения тех или иных произведений. Характерны в этом отношении так называемые «архаические социумы» современного мира — замкнутые этносы Центральной Африки, Южной и Центральной Америки, Австралии, Океании, на восточно-азиатском и северо-американском побережье Северного Ледовитого и Тихого океанов. Их культурно-экономический уклад сохраняет существенные черты общинно-племенного строя.

** Финский фольклорист Э. Лёнрот записывал в 30—40-х гг. XIX в. «Калевалу» от народных сказителей, дополняя, однако, записи другими карело-финскими фольклорными сюжетами в соответствии с романтической трактовкой единства национального эпоса.

лениями от фольклорных первоисточников. Так, эпос древних греков был изложен в поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея» (IX—VIII вв. до н.э.); эпос древних индийцев стал поэмами на санскрите «Рамаяна» и «Махабхарата» (IV в. до н.э.); англосаксонский эпос — поэмой «Беовульф» (VI в.); древнекельтский (ирландский) эпос — прозаическими сагами (компиляции IX—XI вв.); древнескандинавский (исландский) — эпическими песнями, известными как «Старшая Эдда» (первые компиляции XII в.) и т. д. Литературная фиксация делает эти произведения переходными не только от мифов к искусству, но и от фольклора к литературе. В таком эпосе собственно фольклорные, тем более мифологические черты в значительной мере утрачены или находятся в сложном сплаве с книжно-литературными элементами.

Мифы рассказывают о начале мира. Герои мифа — боги и первопредки племени, часто это полубоги, они же — «культурные герои». Они создают землю, на которой живет племя, с ее «теперешним» ландшафтом, узнаваемым слушателями мифа. Создаются солнце, луна, звезды — начинает длиться время. Первопредки и культурные герои побеждают фантастических чудовищ и делают землю пригодной для жизни. Они учат племя добывать и хранить огонь, охотиться, рыбачить, приручать животных, мастерить орудия труда, выращивать растения. Они изобретают письмо и счет, знают, как колдовать, лечить болезни, предвидеть будущее, как ладить с богами... Мифы задают «должный», отныне неизменный порядок вещей: по логике мифа, «т а к» произошло впервые и «т а к» будет происходить всегда. События, о которых говорит миф, не нуждаются в объяснении — напротив, они служат объяснением всему, что вообще происходит с человечеством (т.е. с племенем, которое мыслит себя «родом человеческим»).

Для первобытного сознания миф абсолютно достоверен: в мифе нет «чудес», нет различий между «естественным» и «сверхъестественным»: само это противопоставление чуждо мифологическому сознанию.

Иные координаты в фольклорных сказаниях. Герои народного эпоса — это уже не полубоги (хотя нередко они так или иначе связаны с волшебной силой*). Время в эпосе — не мифическая эпоха первотворения, но историческое и, как правило, достаточ-

* Волшебным образом исцеляется и получает богатырскую силу Илья Муромец; Добрыня Никитич может оборачиваться волком, ему ворожит мать, «честна вдова Афимья Олександровна», она дает ему особую «плеточку шелковую», во время боя он слышит «глас с небес»; и т.д.

но реальное, соотносимое с определенной значительной эпохой в истории народа (в русских былинах — княжение Владимира и сопротивление татаро-монгольскому нашествию; в армянском эпосе «Давид Сасунский» — национально-освободительное восстание; во французской «Песне о Роланде» — война с басками в Пиренеях во времена Карла Великого и т.п.). В настоящих мифах нет топонимов: место действия — *Ще не названная земля* первопредков, а в эпосе география событий достаточно реальна (*Стольный Киев-град, Муром, Ростов, Новгород, Ильмень-озеро, море Каспицкое, Ерусалимград* и т.п.). «Эпическое время, — пишет исследователь мифологии и фольклора Е.М. Мелетинский, — строится по типу мифического, как начальное время и время активных действий предков, предопределивших последующий порядок, но речь идет уже не о творении мира, а о заре национальной истории, об устройении древнейших государственных образований и т.д.» (Мелетинский, 1976, 276).

На пути от мифа к народному эпосу разительно меняется не только содержание коммуникации, но и ее структурные черты. Миф — это священное знание, а эпос — рассказ (песнь) о героическом, важном и достоверном, однако не о священном.

В том позднем и остаточном сибирском шаманизме, который удалось наблюдать этнографам в XX в. были отмечены тексты, которые использовались и как эпические песни, и как сакральные произведения. Знаменательно, что сакральность создавалась здесь не сюжетом, а некоторыми особенностями коммуникации: эти тексты исполняли посвященные — шаманы, в строго урочный час, в обязательной связи с ритуалом. Это было особое пение, нередко в шаманском экстазе. Такое исполнение осознавалось участниками ритуала как «боговдохновение от имени особых песенных духов» и «как своего рода монологи духов, т.е. определенных сакральных фигур» (Новик, 1984, 272—273).

Во время исполнения мифа неконвенциональное отношение к знаку (слову) могло проявляться в конкретном магическом результате произнесения текста, причем этот результат планировался, т.е. для мифологического сознания он был предсказуемым. А.А. Попов, изучавший в первой половине XX в. шаманизм у якутов, долганов и других сибирских народов, рассказывает, как долганский шаман, которому никак не удавалось обнаружить злого духа, забравшегося в больного, позвал на помощь другого шамана, который стал сказывать миф о борьбе героя со злым духом. Когда сказитель доходил до места, где герой в битве со злым духом начинает его одолевать, в этот момент злой дух, засевший в больном, вылезал, чтобы помочь своему собрату из

исполняемого мифа, Тут он становился видимым для шамана-врачевателя, и это облегчало изгнание духа, т.е. исцеление больного (Новик, 1984, 277).

Исследователи отмечают существование специальных словесных клише, придающих сюжетному тексту статус сообщения, отправленного предками или божествами своим потомкам, например, завершающие рефрены, построенные по модели *Так говорил такой-то* (имеется в виду бог, первопредок, авторитетный шаман и т.п.), или концовки этиологических* мифов, построенные по формуле *Вот почему с тех пор стало так-то* (ср. *Вот почему вода в морях с тех пор соленая; С тех пор у медведя короткий хвост; Вот почему крик Ворона, даже когда он веселится и радуется, звучит так зловеще* и т.п.)**

Сакральность таких текстов связана с тем, что повествуется о начале истоках всего сущего, при этом само воспроизведение мифа включает того, кто воспроизводит миф, и того, кто ему внимает, в более широкий временной контекст: «рассказчик показывает своим слушателям, где находятся камни, в которые превратился предок, т.е. объясняет особенности ландшафта путем возведения их к событиям прошлого; сообщает, какое звено генеалогической цепи занимают слушатели по отношению к тому или иному герою рассказа, т.е. проецирует ныне живущее поколение на мифологическое прошлое» (Новик, 1984, 271— 272).

В сравнении с мифом, коммуникативные установки народного эпоса значительно скромнее: это рассказ не о священном и вечном, а «всего лишь» о героическом и минувшем. Однако правдивость эпических сказаний и былин, как и достоверность мифов, не вызывала сомнений. Существенно, впрочем, что это не наблюдаемая реальность: события, о которых повествует эпос, фольклорное сознание относило к прошлому. *Былина старину любит*, — приводит народное суждение о былине В.И. Даль (Даль, I, Н8).

* *Этиологические мифы* (от греч. *aitia* — причина) — мифы о происхождении явлений космоса и повседневной жизни, а также о происхождении различных свойств и особенностей предметов.

** Эту особенность мифологического времени, закрепленную в специальных языковых формулах, хорошо передал Р Киплинг в сказках, построенных как шуточные подражания мифам. Ср. в истории о «Кошке, которая гуляла сама по себе»: <...> *И с того самого дня, мой мальчик, и поныне трое Мужчин из пяти — если они настоящие Мужчины — швыряют разными предметами Кошку, где бы она ни попалась им на глаза, и все Псы — если ни настоящие Псы, все до одного загоняют ее вверх на дерево*. Ср. также вполне «этиологические», в духе мифов, заглавия ряда сказок Киплинга: «Откуда у Кита такая глотка», «Отчего у верблюда горб», «Откуда у Носорога шкура».

34. От священного знания к бабушкиным сказкам

Другая линия эволюции мифа в фольклорные жанры — это сказка. Принципиальное отличие сказок от мифа и от героического эпоса связано с тем, что сказкам никто, в том числе малые ребята, не верит. Выдающийся исследователь фольклора В.Я. Пропп писал: «Сказка есть нарочитая и поэтическая фикция. Она никогда не выдается за действительность»; сказка — это «мир невозможного и выдуманного» (Пропп, 1976, 85, 88). Неслучайна поговорка *Рассказывай сказки, т.е. 'ври больше'* (Даль, IV, 190).

В сказочной традиции складывались специальные показатели неправдоподобия (шутливо-абсурдистского, алогичного характера). Чаще всего они встречаются в присказках-зачинах или в концовках сказок. Ср. зачин русской сказки, записанной в 30-х гг. XX в.: *В некотором царстве, в некотором государстве, в том, в котором мы живем, под номером сядьмым, иде мы сядим, снег горел, соломой тушили, много народу покрушили, тем дела не ряшили* (Померанцева, Минц, 1963, 183). Ср. концовки: *На той свадьбе и я был, вино пил, по усам текло, во рту не было. Надели на меня колпак да ну толкать, "надели на меня кузов: «Ты, детинушка, не гузай, убирайся-ка поскорей со двора»* (Афанасьев, 234); *Вот и сказка вся, дальше врать нельзя.*

Главные изменения мифа на пути к сказке касались не столько содержания, сколько отношения людей к этому содержанию и, следовательно, социального назначения, функций этого текста.

Волшебная сказка выросла из мифов, которые включались в обряды инициации*, т.е. в ритуалы, связанные с посвящением (переводом и переходом) юношей и девушек в возрастной класс взрослых. В самых различных культурах инициация включала те или иные испытания, преодоление которых и должно привести к резкому повзрослению подростка (например, несколько дней и ночей провести в диком лесу; выдержать схватку с диким зверем, злым духом или «условным противником»; перенести боль, например, посвятительной татуировки или обрезания; пережить ряд пугающих событий и иные потрясения). В мифийно-обрядовой глубине такие испытания мыслились как смерть и новое рождение человека, уже в новом качестве.

Легко видеть, что волшебная сказка состоит именно в серии испытаний, которые преодолевает герой. Иногда испытания включают и смерть (путешествие в подземное царство, или смерть на

* От лат. *initio* — начинать; посвящать, вводить в культовые таинства (в мистерии).

поле брани с последующим оживлением живой и мертвой водой, или «купание» в трех кипящих котлах и т.п.), но заканчиваются свадьбой — т.е. герой вступает в мир взрослой жизни. По-видимому, мифы инициационных ритуалов строились на уподоблении тех, кто проходит посвящение, героям-первопредкам, добытчикам всех природных и культурных благ племени. Однако «по мере движения от мифа к сказке сужается «масштаб», интерес переносится на личную судьбу героя. В сказке добываемые объекты и достигаемые цели — не элементы природы и культуры, а пища, женщины, чудесные предметы и т.д., составляющие благополучие героя; вместо первоначального возникновения здесь имеет место перераспределение каких-то благ, добываемых героем или для себя, или для своей ограниченной общины. <...> мифологический космос отчасти заслоняется «семьей» <...>» (Мелетинский, 1976, 265, 269).

Становясь сказкой, мифы утрачивают связь с ритуалом и магией, они теряют эзотеричность (т.е. перестают быть «тайным» знанием посвященных) и поэтому теряют в волшебной силе. Переходя в сказки, вчерашние мифы перестают ощущаться как оберег, как амулет. Их рассказывают запросто, а не в специальных ситуациях. И слушать их может кто угодно. Совсем иначе сообщался рассказ, обладавший магическим значением, т.е. миф, даже в тех случаях, если это не общеплеменная святыня, а миф индивидуальный, нечто вроде словесного личного амулета.

В.Я. Пропп приводит слова исследователя о том, каким образом в начале XX в. индейцы передавали амулет преемнику: «Каждая такая церемония и каждая пляска сопровождалась не только своим ритуалом, но и рассказом о происхождении его. <...> Такие рассказы были обычно личной собственностью держателя или владельца узелка или пляски и, как правило, рассказывались немедленно после исполнения ритуала или во время передач собственности на узелок или на церемонию его следующему владельцу» <...> Таким образом, каждый из этих рассказов был эзотерическим. Вот отчего с величайшими трудностями что-либо похожее на этиологический рассказ как целое может быть получено. <...> Запрещали и соблюдали запрет не в силу этикета, а в силу присущих рассказу и акту рассказывания магических функций. Рассказывая их, он (рассказчик) отдает от себя некоторую часть своей жизни, приближая ее этим к концу. Так, человек среднего возраста однажды воскликнул: «Я не могу тебе сказать всего, что я знаю, потому что я еще не собираюсь умирать». Или, как это выразил старый жрец: «Я знаю, что мои дни сочтены. Моя жизнь уже бесполезна. Нет причины, почему бы мне не рассказать всего, что я знаю» (Пропп, [1946] 1986, 355-356).

Сказки о животных развились из мифов о животных — путем «циклизации повествовательного материала вокруг зооморфного трикстера*, теряющего сакральное значение» (Костюхин, 1987, 54). Как и в истории волшебной сказки, трансформация мифов в сказки о животных состояла в утрате ритуально-магического значения таких рассказов, зато в развитии их эстетических, игровых, познавательных функций.» При этом этиологическая значимость мифа уступала место более простому и реальному знанию повадок зверей, за которыми, однако, со временем все более стали просвечивать типы человеческих характеров (хитрая лиса, простодушный медведь, болтливая сорока и т.д.). Комические мотивы (шутки, насмешки, передразнивание) — свидетельство позднего характера мифа или сказки. «Классическая» мифология целиком серьезна, комическое возникает лишь на последних этапах перехода мифа в фольклор.

ЗАГОВОР: ШАГ В ПОТУСТОРОННИЙ МИР

35. Как начинают колдовать? (Психологические механизмы фасцинации)

В ряду фольклорно-мифологических жанров заговор представляет собой наиболее прямое и концентрированное воплощение веры в словесную магию. Более того, в отличие от остальных фольклорных жанров, заговор не может лишиться фидеистического начала, и в нем это начало всегда первенствует. Если в достоверность сказки (в отличие от мифа) принципиально не верят (см. § 34), если в свадебных или календарных обрядах эстетическое и игровое начала могут перевешивать начало магико-ритуальное, то в живом заговоре его утилитарно-магическое назначение всегда сильнее и важнее его художественно-эстетической ценности. Заговор жив до тех пор, пока в него верят — иначе он превращается в музейный экспонат, в страницу из блокнота фольклориста.

Общая модальность волеизъявления объединяет заговор с некоторыми другими жанрами фидеистических текстов, для которых характерно модальное значение просьбы-пожелания (см.

* *Трикстер* (от англ. *trickster*— обманщик, ловкач) — термин фольклористики и исследований по мифологии; в поздних мифах это первобытный плут, он противостоит, неудачно подражает и мешает культурному герою. К таким персонажам восходит Ворон и Койот в мифологии американских индейцев, хитрая Лиса в русских сказках о животных.

§ 29). По-видимому, в этом ряду заговор может быть выделен как жанр с «у к л о н ч и в ы м» волеизъявлением: это и не приказ, и не просьба, а (в инварианте) нечто вроде *Пусть будет так, чтобы...* Размытая модальность сочетается в заговоре с более общей коммуникативной неопределенностью: заговор — это не вполне умопостижимое пожелание, неизвестно к кому и непонятно на каком основании обращенное. Однако за этой уклончивостью и невразумительностью стоит более глубокий коммуникативный смысл: представить колдующего как часть потустороннего и, следовательно, неумопостижимого мира. Все это и создает атмосферу фасцинации (чародейства, колдовства). Коммуникативная стратегия заговора состоит в том, чтобы творящий заговор ощутил себя причастным сверхъестественному миру, внушил это другим, включая неземные силы, и каким-то чудесным образом помог человеку.

Таким образом, для заговора характерна принципиальная неопределенность (неясность, туманность, загадочность) основных компонентов заговорного речевого акта — т.е. его участников (адресанта и адресата), самой ситуации заговора, его языка и, наконец, собственно содержания заговорного текста. В самом деле: 1) двоятся облик адресанта (говорящего); неясен, часто внутренне амбивалентен адресат (см. § 36); 2) экстремальны, таинственны и в своей глубине «нечисты» условия, в которых происходит общение; темен его язык (§ 37); 3) иррационально содержание сообщения, особенно в его ключевой части (§ 38). Рассмотрим эти условия фасцинации подробнее.

36. Кто колдует и к кому обращен заговор?

В чем неопределенность творящего заговор (его адресанта)? Во-первых, неясно, он «простой» человек или колдун. Способность колдовать, заговаривать часто мыслилась не как изначально данная человеку, а как возникающая в определенных условиях: после предварительной магии, получения тайного знания, по достижении определенного возраста, после каких-то важных событий; нередко знахарство, ворожбу рассматривали как своего рода промысел. (Ср. диалогическое присловье у Даля (I, 243): *Давно ль, ба'ушка, стала ворожить?* — *А как нечего стало на зуб положить'*, ср. также у Островского: *Колдун не колдун, а слово знает.*) Таким образом, человек, произносящий заговор, — не всегда колдун, но все же он — м е д и у м и, хотя бы в момент колдовства, он ведет себя как колдун, он — к о л д у ю щ и й .

Во-вторых, неопределенность адресанта заговора связана с двойкостью его отношения к «заказчику» (потребителю): 1) адресант может быть только исполнителем заговора, «заказчиком» в таком случае является другой человек; 2) однако нередко исполнитель и потребитель заговора совпадают в одном лице (особенно это характерно для пастушьих и охотничьих заговоров). Кроме того, в обрамляющих частях заговора*иногда встречаются формулы, в которых колдующий говорит, что это не его слова или что он «не от себя» выступает, а только передает речь высшей силы. Ср.: *Не я ж угаварала — угаварау сам Госпадз I кус Христос, не мой дух, да Господю* (Барташевiч, 1992, 21).

Наконец, в христианских культурах неопределенность образа того, кто творит заговор, связана с его вероисповедной неортодоксальностью: колдуя, христианин возвращается в язычество или по меньшей мере в двоеверие. Окружающие могут видеть в нем «нечистую силу». В одном охотничьем заговоре колдующий сам подчеркивает свое нехристианство: *Встану я раб (имярек) не умоюся, не помолюся, оденуся и обуюся, не перекрещуся. <...>* (Померанцева, Минц, 1963, НО).

Неопределенность адресата заговора иногда совершенно очевидна: колдующий обращается к р а з н ы м , в том числе «несовместимым», высшим силам, например, к христианским заступникам (к *Господу Богу всемогущему, пресвятой пречистой Деве Марии и Троице святой единой, и всем святым тайнам* и т.п.) и одновременно (вопреки запретам официального христианства) — к «малым высшим» силам, вера в которых сохранялась с языческой поры — к *зарезарянице, солнцу красному, светлому князю-месяцу, матери-сырой земле, ветру буйному* и т.п.; к болезни — например, к вывиху: *Зъвих, зъвих, ня будзь л\х*; к ворону и одновременно к заговариваемой крови: *Ворон, не крань, а ты, кровь, не кань*; к стреле: *О стрела, стой, не иди до меня...* наконец, в достаточно поздних, вырожденных случаях, — обращения вообще нет: *С гуся вода, а с тебя худоба/*

Однако наличие обращений к высшим силам еще не значит, что колдующий именно их призывает сделать то, что составляет цель заговора. Модальность заговоров крайне разнообразна и часто неопределенна. По-видимому, модальный инвариант заговора — это неизвестно к кому обращенное волеизъявление *Пусть будет А...* но при этом не ясно, кто будет делать так, чтобы «стало А» — оно как бы «само» должно делаться. Колдующий редко напрямую просит сделать то-то и то-то своих христианских защитников: скорее, он зовет их в сочувствующие свидетели или испрашивает их согласия на заговор (*Господи Боже, благосло-*

ей!). Обращения к болезням или предметам чаще (чем к христианским заступникам) сопровождаются собственно императивом (формами повелительного наклонения 2-го, а не 3-го лица), но все же остаются загадочными основания для такого обращения и особенно то, почему ворон, кровь или стрела поведут себя так, как велит колдующий.

Если заимствованные из молитв обращения к христианским силам всегда смиренны и почтительны, то модально-эмоциональные отношения колдующего к прочим силам и стихиям бывают самыми разными: от покорных просьб, уговоров, иногда с обещаниями отблагодарить за помощь, до угроз, приказов «убираться», ультиматумов и оскорблений. Ср. фрагмент из «Заговора против ведьмы» в «Ригведе»:

*Кусок дерева, что там
Плавает без людей у того берега реки,
Возьми его себе ты, с мерзкой челюстью,
Отправляйся на нем подальше.*

*А когда вы уберетесь прочь,
Грудастые, со ржавым срамом,
Побиты (будут) все враги Индры,
(Те), у кого семя бесплодно.*

(Ригведа, 1972, 214).

Нередко колдующий словно играет в прятки с напастями: стремится их перехитрить, подешевле «откупиться», «сослать» напасть подальше, обещая там лучшую жизнь. Ср. в белорусских заговорах: *Падвярот, падвярот, idзі над лёд, там табе дабрэнька і мыенька, і чысценька, бяленька; О вы, зубы, зубы! Чаму вы не белы, ды руды! <...> Перастаньце ж вы хварэщ, будзеце, як вельк І пан у карэце. А калг не перастанеце хварэщ, то мы будзем вас жалезам цягнуць. Ідзі ж ты, хвароба, у шырока поле, у сух Ія лясы да у мокрыя балаты, а хваробы нам не трэба, бо яна прыйшла ад чорта, але не з неба* (Барташэвіч, 1992, 21, 10).

Помимо принципиально неотчетливых трансцендентных адресатов, у заговора могут быть и вполне земные «слушатели», которых, однако, в весьма условном смысле можно считать «адресатами». Это «заказчик» заговора и он же (или другое существо — например, ребенок, которого мать несет к знахарке, чтоб вылечить от *унуда* ('испуга'), или телка, которую заговаривают от яловости) — «объект» заговора. Однако заговор вовсе не рассчитан на осмысленное восприятие таким «слушателем»: знахарка шепчет не больному, а над ним.

Наконец, у заговора, как у всякой ритуальной коммуникации, имеется еще один адресат — это сам колдующий. Момент автокоммуникации и связанный с ним психотерапевтический эффект обусловлены в заговоре самой ситуацией словесной магии: колдующий убеждается сам и/или убеждает других в своих способностях медиума и таким образом воспроизводит (демонстрирует) свою ценность для людей, свою власть «над людьми и миром».

37. Лучшее время для колдовства

Одна из коммуникативных сверхзадач заговорных текстов (и прежде всего их зачинов) состоит в том, чтобы передать (создать) при помощи слова таинственную, заведомо нереалистическую, тревожную и зыбкую, как предрассветный туман, атмосферу колдовства. Творящий заговор всегда один, обычно — в «нечистое» и по-своему «редкое» время (восход или заход солнца, появление луны, полнолуние, самая короткая ночь, равноденствие, стык старого и нового года — все это «точечное», а не длящееся время), часто — вдали от жилья и селенья; иногда — в чудесном одеянии: <...> *небом покроюсь, зорю подпояшусь, звездами отьшусь*; речь колдующего невнятна, язык — темен.

Общая коммуникативная стратегия заговора, направленная на создание атмосферы колдовской таинственности, определяет не только языковое, но и физическое (артикуляционно-акустическое) своеобразие заговора. Заговоры нередко произносились шепотом. Иногда действенность заговора связывают с его особым произнесением: быстрым шепотом и *на одном дыхе: если кинешь — не поможет* (Этнолингвистика, 1988, 50).

Судя по сохранившимся древнейшим образцам заговоров, ранние заговорные тексты обладали ритмической организацией. По-видимому, они пелись или произносились нараспев. Ср. в этой связи обозначение заговора словами *стих, стишок, уговорный (лечебный) стишок* в значении 'заговор', отмечаемое современными исследователями фольклора.

* Заговорный язык, как правило, содержит в себе непонятные слова или, по меньшей мере, немотивированные обороты. Так, в зачинах некоторых белорусских заговоров есть слово *Вотча*, ср.: *вотча Святый Ягорш, вотча Микола* <...> (Романов, 1891, 82, 25—26, 88—89, 99). *Вотча* связано с лексикализацией* слов *Во имя*

* *Лексикализацией* в лингвистике называют один из способов образования слов, состоящий в слиянии двух или трех отдельных слов в одно новое слово, ср.: *сегодня (из сего дня), сейчас, уменьшенный, дикорастущий, поделом, напрадую* и т.п.

Отца православной начинательной молитвы (*Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь*), однако эта связь двух фидеистических формул могла вовсе не осознаваться колдующим. Аналогичным образом в зачине *Першым разам, божьим часам, раннюю зарюю, вячэрную парюю* <...> могло оставаться неясным, почему говорится о 'первом разе', в каком смысле он 'первый', почему вообще время определяется несовместимыми координатами — и *раннюю зарюю*, и *вячэрную парюю*. Ср. аналогичные зачины, недоступные «здравому смыслу»: *На кыяньской горе, на Трыяньской траве стоиць яблыня; Сас муж, а царица Хавра, унимай своих слуг* <...> (Романов, 1891, 180—181). Немотивированные, «непрозрачные» обороты обычны также в заговорных концовках (в восточнославянской заговорной традиции их называли *заклочкой* или *закрепкой*, а также *ключ*, *замок*). Из непрозрачных «заклочек» в заговорах самое частое — это древнееврейский по истокам библеизм *Аминь!* ('истинно, так оно и есть'; 'да будет так'), ср.: *Слово мое крепко. Ключ, замок. Во веки веков. Аминь. Аминь встречается и в начале заговорной формулы: Аминь, аминь, рассысь!* (Даль, I, 14).

Во всех этнических традициях есть заговоры-абракадабры (т.е. тексты, составленные из непонятных квази-слов), при этом их заговорная сила связывается именно с непонятностью языка.

Бывали заговоры макаронического* характера, в которых абракадабра (чаще всего в зачине и/или в закрепке) сочетается с понятными словами. Как правило, абракадабра восходит к фидеистическим чужезычным текстам или их фрагментам с утраченным (забытым) переводом. Таков характер, в частности, глоссолалических стихов**, приведённых в описании хлыстовских

* **Макаронический** (в сочетаниях *макаронический стиль*, *макароническая поэзия* и т.п.) — содержащий слова и выражения чужого языка, а также слова своего языка, исковерканные на иностранный манер (в современных текстах — обычно в целях пародии, шуток, сатиры).

** **Глоссолалия** (от греч. *glossa* — язык, *laleo* — лепетать, болтать) — 1) в психологии речи — вид речевого расстройства, состоящий в произнесении бессмысленных сочетаний звуков, сохраняющих, однако, некоторые признаки обычной речи (акустическую выделенность ударных слогов, типичные (для данного языка) звуковые последовательности, присущие обычной речи интонации и т.п.); 2) в культовой практике некоторых религиозных течений и сект — дарованная верующему (при его мистическом единении с небесными силами, т.е. в состоянии религиозного экстаза) чудесная способность говорить и понимать на «непонятном языке». Согласно Новому Завету, дар языков, который Св. Дух ниспослал апостолам на Троицу (в день Пятидесятницы), позволяет услышать и передать Благую Весть на языках всех народов: *Исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать* (Деян 2, 4). Судя по некоторым подробностям этого эпизода в «Деяниях святых Апостолов», можно думать, что в нем отразился реальный факт экстатической глоссолалии апостолов в день Пятидесятницы. (О «даре языков» см. также § 76—77.)

радений у А. Мельникова-Печерского («На горах», ч. III, глава V):

*Аписано тамо:
Савишраи само
Капиласта гандря
Дараната тантра
Сункара пуруша *
Моя дева Луша.*

Как показал В.Н. Топоров, этот текст представляет собой искусственно составленную цепочку из слов санскрита, обладающих высокой сакральной значимостью в ведической традиции (Топоров, 1988[6]).

И в произносительно-звуковом своеобразии заговоров, и в смысловой непрозрачности, невнятности их языка ярко сказалась правополушарная природа фидеистического текста: ему противопоставлена плоская понятность бытовой речи; зато здесь, как и в искусстве слова, выработывались средства вербального внушения и фасцинации.

38. Словесные ключи и отмычки, припарки и снадобья

В ядерной части заговорных текстов (после зачина) загадочность происходящего усиливается. При полной понятности здравому смыслу (внешнему наблюдателю) конечной цели заговора — устранить или предотвратить беду, помочь в охоте, победить соперника, *присушить девицу* и т.п. — вне ситуации заговора принципиально неумопостигаемо, каким образом заговоры все это делают. Словесно-мыслительные рычаги колдовства остаются совершенно неясны; в лучшем случае можно обнаружить лишь слабый намек на эмпирическую закономерность. Так создается тайна, мистическая иррациональность заговора, и именно в этом — его главная внушающая сила. Следующий ниже обзор вербальных (словесных) приемов колдовства начинается с самых загадочных и переходит к несколько более рациональным.

Сравнение, параллелизм. В XIX в. исследователи считали, что сравнение — это основной ход (прием) магического мышления и главное орудие словесной магии. Манипуляция со словами, благодаря магии, становится манипуляцией с вещами. Колдующий уподобляет одно (заговариваемое) явление другому (часто фантастическому) и выражает пожелание, чтобы это заговорное сбли-

жение (пока чисто словесное) осуществилось уже не на словах, но на деле. Ср. «Заговор против страха» в ведической традиции (начало I тыс. до н.э.):

*Как Небо и Земля
Не боятся, не повреждаются,
Так (ты), мое дыхание, не бойся.*

(Атхарваведа, 1976, 146).

Ср. также белорусский заговор, записанный в прошлом веке: *Морь-морица, немерь-немярица, красная дзявица. Заклинаю цябе Гос-подним словом: як чист бел камень на водзе, каб так стало чисто у скоцины на живоце. Як мяртвец умираець и ня 'тжживаетца, каб так и ты у лошади ня 'тжживилась, аминь* (Романов, 1891, 131).

В истории человеческого сознания между временем, когда сравнение могло быть инструментом магии, и временем, когда родились максимы вроде *Сравнил бутылку с Иваном-великим!*, или *Сравнение не доказательство*, или *Всякое сравнение хромает*, лежали тысячелетия.

Апелляция к родственным связям явлений. Колдующий указывает на «родство» (мифопоэтическое) двух явлений и при этом допускает, что «младший родственник» может уйти к «старшему» (что и требуется): *<...> а подите, стрелы, цевьем во свою мать во древо, а перьем во свою мать во птицу, а птица в небо, а клей во свою мать в рыбу, а рыба в море, а железом во свою мать в землю, из земли взято в землю и поди <...>* (цит. по: Елеонская, 1917, 45-46).

Перечисление составных частей объекта колдовства (например, зверей, на которых будет охота; всей пасомой скотины; всех органов и частей тела; всевозможных видов болезней; всех помещений в доме, из которого изгоняется нечистая сила, и т.п.). Ср.: *Выходзиця, уроцы, подумы злыя и нечасьцивыя приговоры, з раба божяго, зь яго с щираго сэра, з рациваго живота, с чорныя печани, из белаго лёхкаго, ис потроха, из голосной гортани, з ясных вочей, ис слуховых вушей, из боявых ноздрей, из буйныя головы, из белых рук, из беговых ног, ис сустав, из волосов, из жил, ис пажил, из горячя криви* (Романов, 1891, 26). По-видимому, коммуникативный смысл перечислений — в демонстрации компетенции колдующего: он знает свое дело до мельчайших подробностей (что может быть залогом успеха заговора). Длинные перечни в лечебных заговорах, а также в медицинской «черной» магии (напускающей порчу), было «как бы конспектом архаичной функциональной анато-

мии» (Топоров, 1988)* С другой стороны, для сознания, признающего магические возможности имени, важно назвать объект колдовства со всеми подробностями — потому что неназванное может оказаться вне поля действия заговора.

Намек на эмпирическое средство достижения желаемой цели (например, перевязать, чтобы остановить кровотечение; приехать, чтобы избежать воспаления; иметь *загонщиков* и *пригонщиков*, т.е. помощников на охоте и т.д.). Колдующий называет (но далеко не всегда призывает) чудесного помощника, занятого таким делом, которое может помочь колдующему. Само название помощника и его дела (без просьбы помочь) должно привести к исполнению желания, ср.: *На море, на океане, на острове Буяне стоит там гробница, на той гробнице сидит красная девица, держит в руках шелковые нитки, нитки зашивает, кровавые раны слепит. Ворон, не крань, а ты, кровь, не кань. Аминь* (Померанцева, Минц, 1963, 112).

39. Народная этимология как инструмент магии

Вера в волшебную силу слова особенно ярко сказалась в ритуальных текстах, основанных на народной этимологии ключевого слова.

Как и настоящая (научная) этимология (см. § 16), народная этимология стремится понять мотивированность названия, однако делает это неумело — по случайному звуковому подобию или совпадению. При этом нередко звуковая форма слова «подгоняется» под придуманную смысловую связь: *поликлиника* (греч. *poly* — 'много') этимологизируется как *полуклиника* (т.е. 'наполовину клиника'), *спинжак* осмысливается как производное от *спина*, *деревня* сближается с *дерево* и т.д.

Вот эти «осмысления», эта «приписываемая» народной этимологией связь явлений мира (пиджака и спины, дерева и деревни и т.д.) для историка культуры не менее интересны, чем «ученая» этимология. Пусть реально название было мотивировано и образовано иначе, однако позже народ увидел в этом слове *н о в у ю* связь явлений. В этом ценность народной этимологии для понимания народного менталитета: в ней как бы остановлен и запечатлен *еще один* взгляд на то явление действительности, которое названо словом, еще одна точка зрения...

Т.В. Цивьян видит внутреннее сходство между мифологизацией истории и народной этимологией: для истории народного сознания важна

* Примеры подробнейших и разнообразных перечислений в латинских экзорцизмах и благословениях см. в работах А.Я. Гуревича (Гуревич, 1990, 285—308; Гуревич, 1990 [а]).

не фактография реальных событий прошлого, а то, как они сохранились в памяти народа — неизбежно неполной и неизбежно дополненной вымыслом, т.е. в преобразованном, «мифологизированном» виде. Возможно, подобно тому, как мифологизация прошлого служит удерживанию в памяти народа своей истории, так и народная этимология — это один из видов закрепления в языке той картины мира, которая содержится в обыденном сознании людей (Цивьян, 1990, 56).

Народная этимология иногда сказывается в неожиданных семантических поворотах в истории слов. Например, в слове *выдра*, понятом в восточнославянских языках как производное от *выдрать*, развились переносные оценочные значения: 'злая неуживчивая женщина', 'очень худая женщина' и т.п.*

В повседневной речевой практике народная этимология, как и вообще этимологизирование — это достаточно редкое проявление рефлексии говорящих над словом. Иное дело в особых видах речи — в магических и поэтических текстах.

Этимологическая магия и ее стержневая роль в композиции многих ритуальных текстов в различных славянских языках рассмотрены Н.И. Толстым и С.М. Толстой в докладе на X Международном съезде славистов. В богатейшем материале доклада особенно выразителен один сербский обряд, записанный еще в прошлом веке Вуком Караджичем. Весь обряд строится на двух магических приемах — на трехкратном диалоге и трехкратной этимологической магии. Вот это описание (в русском переводе авторов): «В Боке Которской на Юрьев день собираются три девушки, которые уже на выданьи, чтобы пойти рано по утру *по воду*. При этом одна из них несет просо, а другая за пазухой грабовую (*грабову*) ветку. Затем одна из них спрашивает третью: «Ты куда?», на что получает ответ: «Идем по воду, чтобы вели [подразумевается, на свадьбу] и меня, и тебя, и ту, что смотрит позади тебя [в сербском тексте это сближение *воды* и *вести*, *водить* звучит сильнее: «Идем *на воду*, *да воде* и мене и тебе и ту што гледа про тебе»]. Тогда третья спрашивает ту, что несет просо: «Что у тебя в руке?», и та отвечает: «*Просо*, чтобы пришли *просить* руки и моей, и твоей, и той, что смотрит позади тебя». Потом третья спрашивает ту, которая несет грабовую ветку, что у нее за пазухой, и та отвечает: «*Граб*, чтобы брали (хватали) [*граб*, *да грабе*] и меня, и тебя, и ту, что смотрит сзади тебя» (Толстой, Толстая, 1988, 261).

* На самом деле *выдра* восходит к индоевропейскому корню со значением 'вода'; ср. соответствия в некоторых индоевропейских языках: литовск. *udra* — выдра, др.-индийск. *udras* — водяное животное, греч. *hydra* — гидра, водяная змея.

Сближение явлений на основе псевдоэтимологической связи слов присутствует во множестве календарных примет, народных обычаев, запретов, предписаний и других подобных произведений, относимых к малым фольклорно-обрядовым жанрам. Ср.: *Феодор Студит землю студит; Василий Парийский землю парит; На Карна карпы ловятся; На Макрида мокро — осень мокра; Кто на Палея работает* (св. Пантелеймон — 27 июля), *у того гроза хлеб спалит; На Маковея мак светят; На Феклу копай свеклу* (примеры Н.И. и С.М. Толстых); ср. также пример Т.В. Цивьян из народного сонника: увидеть во сне лошадь означает быть обманутым (т.е. сон толкуется на основе псевдоэтимологического сближения слов *лошадь* и *ложь*) см.: Цивьян, 1990, 58).

Разумеется, в такого рода поверьях есть сближения и действительно родственных слов, ср.: *Як прошла Прэныста, то стала у рэцэ вода ныста; Упадзь [фаза луны] не зачинають робить, як бы падае усе, шо будеш робить; На Кривую середу [перед Троицей] не можно полоць, бо покрывее стебло у жыти* и т.п. (Толстой, Толстая, 1988, 252—254). Дело не в ложности или истинности этимологии, а в том, что люди верили, что за связью слов стоит связь вещей и что поэтому *от слова станется*.

Этимологические (или псевдоэтимологические) сближения широко используются не только в словесной магии, но и в искусстве слова (филологи называют такого рода фигуры поэтической этимологией, или параномазией). Ср.:

*Минута: минуцая: минешь!
Так мимо же, и страсть и друг!*

(М. Цветаева. Минута)

*Балет рифмуется с полетом. <...>
[В имени Плисецкая] слышится плеск аплодисментов.
Она рифмуется с плакучими лиственницами,
с персидской сиренью,
Елисейскими полями, с Пришествием*

(А. Вознесенский. Портрет Плисецкой).

Еще одна — из многих — черт, роднящих магию слова и поэзию (подробней см. § 14).

40. Считалки и другие фольклорные потомки заговоров

На основе заговорных формул, психологических и коммуникативных моделей заговорных текстов сложились некоторые дру-

гие жанры фидеистинеского слова: проклятие, оберег, благословение, клятва, анафема, экзорцизм. Кроме того, к заговору восходит такой своеобразный жанр детского фольклора, как считалка.

Вообще говоря, детские игры и детский фольклор — это последнее пристанище исчезающих обрядовых и фольклорных форм. Детские стишки, вроде *Дождик, дождик, перестань* или *Божья коровка, улети на небо ...*, несомненно восходят к «взрослым» заговорам, однако их магическая предназначенность уже никем не осознается. С некоторыми особыми видами заговоров связаны по происхождению и считалки. Это подтверждается тем, что у восточных славян считалки иногда называют *ворожба, жеребьевые заговоры*, белорусск. *варажб1тк1, варажба*. Магическая подоплека считалок давно утратилась, и детали превращения заговорного текста в шуливый стишок «преддверия» к детским играм, иногда с какими-нибудь маловразумительными словами (вроде *аты-баты* или *эники-бэники*), остаются неясными.

Вероятнее всего, считалки восходят к одному из многочисленных видов охотничьей жеребьевки, иногда связанной с гаданием (чёт — нечет, «повезет — не повезет»), а также с магией, должной принести удачу в охоте. Такие жеребьевки включали в себя пересчет участников, иногда с распределением ролей или функций в совместной охоте. Счетные слова (названия чисел) у многих народов табуировались, что могло быть связано с верой в счастливые и несчастливые числа, а также вообще с загадкой числа. Табуированные счетные слова нарочно искажались или заменялись бессмысленными созвучиями, иногда заимствованными числительными, иногда совсем заумной абракадаброй. Нередко происходила контаминация* разных слов и частей слов, поэтому счетную основу таких текстов помогает увидеть только этимологический анализ. Например, начало считалки *Эники, бэники, рэсь* (известной у всех восточных славян) содержит видоизмененные латинские числительные *unus, bini, tres* (обозначающие соответственно 'один', 'два', 'три')**; начальные слова считалок *Анцы, шванцы* восходят к немецким числительным *ein, zwei* ('один', 'два'), и т.д. В некоторых белорусских считалках счетные элементы связаны с

* *Контаминация* (от лат. *contaminatio* — соприкосновение, смешение, слияние) — построение слова, фразеологического оборота или предложения путем соединения частей двух слов (оборотов или разных синтаксических конструкций); например, ненормативное выражение *играть значение* — это результат контаминации **оборотов *иметь значение* и *играть роль***.

** Латинские элементы в славянских считалках, по-видимому, восходят к играм школяров (бурсаков).

числительными еврейского (идиш) и румынского (цыганского) языков (подробно см.: Лгтвшоуская, 1992).

Помимо считалок, с заговорными текстами связан и фольклорный жанр *благопожеланий* (белорусск. *зычэнне*, укр. *побажання, зичення*). Благопожеланиями обычно сопровождалась свадьба, крестины, коляды, волочебные обходы дворов на Пасху и другие подобные обряды и праздники. В Великом княжестве Литовском, в эпоху барокко, когда в культурном обиходе риторика стала главной законодательницей норм и вкусов речевого общения, фольклорные благопожелания испытали воздействие «ученой риторики» — школьных упражнений в составлении и декламации речей, приветствий, панегириков и т.п. Сложился полуфольклорный жанр *раций (ораций*)* — поздравительных и праздничных речей, обычно рифмованных, например, таких:

*Дай Бог вам жыць у раскошы,
Мець торбу грошай...
Каб багатых бы!
І сто год жыш.*

(Восточнославянский фольклор, 1993, 298).

Знаменитая белорусская песня «*Бывайце здаровы, Жывіце багата <...>*» — также прямой потомок благопожеланий, а чрез них — заговорных формул. С жанром благопожеланий связаны и такие речевые произведения, как здравицы и тосты, а также этикетные клише вроде русск. *Будьте здоровы!; Спасибо!* (из *Спаси Бог!*), белорусск. *Добры дзень у хату!*, укр. *Здоровеньки були!* (из *Щоб здоровеньки були!*).

К заговорам восходят ласковые утешения детей: *У кошки боли, а у Пети заживи*, шуточные приговорки вроде *С гуся вода, а с тебя* (или с *Пети*) *худоба!*к т.п.

ЭВОЛЮЦИЯ КОММУНИКАТИВНО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ЗАГАДКИ

41. Древнейшие загадки как мифологический катехизис*

Самые древние загадки не были отдыхом, игрой, забавой, развлечением, необязательным балагурством, шуткой или насмеш-

* От лат. *oratio* — речь, выступление; красноречие, дар слова.

** *Катехизис* (греч. *katechesis* — устное наставление) — 1) книга, содержащая краткое изложение христианского вероучения в форме вопросов и ответов; 2) изложение основ какого-либо учения по вопросам и ответам.

кой. Как показали культурологические разыскания В.Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова, Т.Я. Елизаренковой (в свою очередь связанные с идеями А.Н. Веселовского, О.М. Фрейденберг), древнейшие загадки составляли словесную партитуру особой магии и ритуала. В ведической традиции (XV — XI вв. до н.э.) этот ритуал, включавший диалог в виде обмена загадками, совершали жрецы в предновогоднюю ночь. Неделя самых длинных ночей в году переживалась как критическая точка годового цикла, когда жизненные силы мироздания как бы истончаются, «срабатываются», Хаос побеждает Космос и неизвестно, возродится ли свет, «и только особый ритуал перехода может заново воссоздать Космос со всеми этапами его становления» (Елизаренкова, Топоров, 1984, 30).

В ведийском ритуале встречи нового года, в жреческих загадках и отгадках воспроизводились космогонические* представления древних индийцев. Согласно мифологии, творение мира происходило по воле (слову) Бога-демиурга** Брахмы: отделяются земля и небо, первоначально слитые в мировом яйце; мир создается из огромного тела первочеловека и первожертвы Пуруши*** с множеством глаз, голов, рук, ног. Части тела Пуруши становятся основными элементами мироздания: его дух стал луной, глаз — солнцем, дыхание — ветром, пуп — воздушным пространством, голова — небом, ноги — землей, уста — священной рекой Индрой и огнем (по одной из версий — также богом огня *Агни*) и т.д. Из частей тела Пуруши был сформирован также социальный организм: его рот стал брахманами (жрецами), руки — воинами, бедра — земледельцами, ноги — самым низшим сословием (см. статью В.Н. Топорова «Пуруша» в МНМ, II).

Вот эти мифопоэтические отождествления элементов мира и элементов тела первочеловека и были содержанием древнейших индоевропейских загадок и отгадок. Так в сознании участников обряда и, шире, всего народа устанавливалась и воспроизводилась сакральная иерархия главных сущностей ведического Космоса. При этом отгадки отнюдь не были «рациональным» или

* *Космогония* (от греч. *kosmos* — порядок, мир, Вселенная; *gone, gonos* — порождение) — происхождение мира.

** *Демиург* (греч. *demiurgos* — буквально творящий для народа) — в Древней Греции свободный ремесленник, мастер. В исследованиях по мифологии — персонаж, созидаящий Вселенную и людей, а также объекты культуры путем изготовления, т.е. подобно ремесленнику. В философии — созидающее начало, творец.

*** На ведийском языке слово *Пуруша* означало 'человек' и было образовано от глагола со значением 'наполнять'. *Пуруша* выступает как материальный «заполнитель» Вселенной (по В.Н. Топорову).

интуитивным решением задачи, действительным отгадыванием. Отгадки существовали как данность, в качестве части сакрального знания о мире. Цепь загадок — другая половина этого знания; и все вместе в урочный час звучит у алтаря, дабы продлился миропорядок, отображенный в ритуальных формулах.

Ритуальный обмен загадками назывался *bhmodya* — собственно 'рассуждения о Брахмане' (*Брахман* — высшая суть, абсолют, творческое начало; верховный Бог, творец, проявление абсолюта), буквально — 'брахманоговорение' (Елизаренкова, Топоров, 1984, 18).

Корпус ритуальных загадок включал несколько жанровых разновидностей вопросно-ответных последовательностей, в соответствии с разными фазами ритуала. Совокупность ведийских загадок *brahmodya* в целом содержала жреческое учение о сотворении мира, его главных ценностях и должном порядке поклонения и служения Брахману. Ниже приводится фрагмент ведийских ритуальных загадок и отгадок по работе: Елизаренкова, Топоров, 1984, 19—20 (в переводе авторов исследования)*

«Что есть великий посев?» — спрашивает брахман [жрец справа от алтаря].

«Этот мир — вот, поистине, великий посев». И приносящий жертву утверждает в этом мире.

<.....>

«Я спрашиваю тебя, что есть высшее небо Слова?» — говорит брахман.

«Брахман — вот, поистине, высшее небо Слова», — отвечает хотар [жрец слева от алтаря].

И приносящий жертву овладевает благочестием.

Кто это движется одиноким? И кто снова рождается?

Что лекарство от холода? и что великий посев?

Солнце движется одиноким. Луна снова рождается.

Огонь — лекарство от холода. Земля — великий посев.

Какое светило подобно солнцу? Какое озеро подобно океану?

Что шире земчи? Чему не найти меры?

Б^р а х м а н — светило, подобное солнцу. Небо — озеро, подобное океану.

И н д р а шире земли. К о р о в е не найти меры.

В кого вошел П у р у ш а? Кто обосновался в П у р у ш е?

* Ср. также фрагмент из текста «Обмен загадками» (современное исследовательское название), который, по-видимому, служил руководством для жрецов (см.: Поэзия, 1973, 423—424 (пер. П. Гринцера).

*Это, о брахман, мы тебе загадываем. Что ты нам тут ответишь?
В пятерых вошел Пур у ш а. Они обосновались в Пур у ш е.*

*Вот что я тебе возражу. Ты не превосходишь меня изобретатель-
ностью.*

*Что было первой мыслью. Что было великой птицей?
Кто был тучным? Кто был темным?*

*Небо было первой мыслью. Конь был великой птицей.
Овца была тучной. Ночь была темной.*

Вопросно-ответное развертывание мифологической космогонии за-
свидетельствовано также для ряда других культурных традиций: иран-
ской, исландской («Старшая Эдда»), африканских (западносуданской,
малийской), удмуртской (Иванов, 1976, 50—51; Елизаренкова, Топоров,
1984, 44—45). В ряде культур (как и в древнеиндийской) обмен загадка-
ми и отгадками встречается не только в космогонической мифологии,
но и в мифах на исторические темы — о возникновении народов и
царств. По-видимому, диалогическое вопросно-ответное построение
характерно для текстов о п е р в о и с т о к а х (мира или племени).
Именно такими текстами обычно открываются мифологические тради-
ции народов.

42. О дидактической ценности вопросно-ответного изложения

В дальнейшем развитии языковой коммуникации и речевого
мышления выдающуюся роль сыграли две черты катехизических
мифов творения: во-первых, сама вопросно-ответная структура
таких текстов и, во-вторых, то образное видение мира, которое и
составляет суть загадки: ведь загадка, как известно, по-новому
показывает знакомое — всегда неожиданно, иногда парадоксаль-
но. Поэтому загадки удивляют и радуют.

Что касается «загадывательно-разгадывательной» структу-
ры мифов творения, то такой способ развертывания содержа-
ния оказался оптимальной формой для п е р в и ч н о г о
изложения интеллектуально насыщенной информации. Вопрос-
но-ответная форма текста расчленяет его содержание на не-
большие «порции» смысла и в каждой такой порции выделяет
самый главный смысл: вначале в загадке — подготавливая его
появление вопросительным словом, а затем в отгадке — пото-
му что ее смысловой центр сосредоточен в позиции, предска-
занной вопросительным словом. Не случайно по вопросам и от-
ветам издавна составлялись учебные тексты, в том числе кон-

фессиональная дидактическая литература (в христианской традиции — катехизисы*).

43. Азбука образного мышления

В Словаре Даля есть загадка про загадку, схватывающая смысловую двуплановость загадки: *Без лица ^в личине***, и приговорка **о смысловой емкости загадки: *Загадка, разгадка да семь верст правды (в ней)*** (Даль, I, 566). Так определены структурная и содержательная сущность загадки народным словом — в ф о л ь к л о р е . «Ученое» слово (в фольклористике) по отношению к этим народным максимам предстает как их изъяснение, более или менее подробный комментарий.

Природа загадки связана с одним из фундаментальных свойств человеческого мышления — со способностью или умением человека видеть сходство и несходство разных предметов (явлений, событий) и на этой основе понимать связи предметов, их роды и виды, различать в окружающем мире общее, частное и особенное. Наиболее ранние проявления этой способности человеческого сознания запечатлены, во-первых, в языке — именно в развитии переносных (вторичных) значений слов*** — и, во-вторых, в фольклоре — в древнейших загадках.

Мифологическая картина творения представляла собой цепь уподоблений: элементы макрокосмоса (небо, земля, вода, ветер, солнце, горы, реки...) осознавались как элементы микрокосмоса — тела мифологического существа («первожертвы»), из частей

* Отчего сама форма вопросно-ответного изложения получила название *катехизической*.

** В древнерусском языке слово *личина* означало 'маска' (у Даля сказано: *Личина — накладная рожа, харя, маска*).

*** Возможность употребить слово *переносно*, на основании сходства во внешнем виде или функций обозначаемых реалий, их близости или смежности, обуславливает то, что в любом языке есть множество слов, у которых не одно, а несколько значений. Например, слово *нос*, первоначально обозначавшее только 'часть лица', со временем, по сходству в «местоположении» и отчасти в форме, стало*использоваться для обозначения передней части лодки. Такое употребление привело к развитию устойчивого *вд-оричного* (переносного) значения в слове *нос*: 'передняя часть судна, самолета и т.п.' Когда какое-то слово в п е р в ы е употребляется переносно, то это всегда маленькое открытие: ведь человек, впервые употребивший слово в переносном значении, увидел связь двух предметов (что и было основанием для переноса). Позже новизна стирается и уже не удивляет; чья-то художественная находка становится привычным фактом словоупотребления: *ножка (ребенка, гриба, стула), лист (дерева и книги), язык (во рту, язык пламени, колокола), журавль (птица и колодец), номер (цирковой, в гостинице, июльский номер журнала)*, и т. д.

которого и был создан мир. Метафорический строй мифа о начале мира надолго закреплял и делал более частым, продуктивным господствующий в древности способ осознания действительности человеком: на основе образного видения предметов и естественной свободы переносно-образного употребления языка. Образность, закрепленная в загадках и отгадках космогонической мифологии, обусловила почти универсальную по языкам мира серию метафор: названия частей человеческого тела развили способность обозначать части рельефа*

С течением веков загадки утрачивали сакральную ценность, но еще долго сохраняли познавательное значение — в качестве части вполне серьезного, «взрослого» знания о мире. Иными словами, свод (корпус) загадок и отгадок был компонентом картины мира фольклорного коллектива.

Загадывание загадок становились своего рода уроками образного мышления, азбукой, которая учила распознавать аналогии, связи, «вторые планы» вещей и явлений. Загадки упражняли в понимании переносных смыслов, иносказательных выражений, перифраз, намеков, не прямых описаний. Они учили видеть разные стороны, грани, аспекты явлений. В итоге росла зоркость человека при взгляде на мир. Важен не только конкретный свод загадок, циркулирующих в данном коллективе, но и «грамматика» загадок, т.е. своеобразные неписанные «правила»**, по которым строятся новые загадки, а также сама установка на загадывание, на порождение новых загадок.

В загадках, по мере ослабления или утраты ими утилитарно-магического значения, укреплялись познавательные, игровые, эстетические, развлекательные функции. Росло количество загадок, расширялся круг явлений, отраженных в загадках. Изменялся эмоциональный контекст, в котором они загадывались: появляются загадки-шутки, загадки-розыгрыши, неприличные загадки. Не менее важно и то, что шире стал использоваться сам

* В иллюстрации ограничимся примерами из русского языка: *горный хребет, устье и рукав реки, подошва горы, перешеек, губа* 'название морских далеко вдающихся в сушу заливов и бухт на севере' (напр., *Обская губа. Онежская губа*), *бровка* 'край канавы, кювета или обочины дороги', *жерло вулкана, обочина* (от *бок*), *нос* (обозначение мыса в географических названиях на севере Евразии, например, *Канин нос*); ср. также в географических названиях: *Лысая Гора, Морское Око* (польск. *Mogskie Oko*, озеро в Татрах).

** Впоследствии эти «правила» были выявлены (эксплицированы) и записаны фольклористами (что и составляет поэтику загадок как фольклорного жанра). См. например, Кёнгэс-Маранда Э. Логика загадок // Паремнологический сборник (Структура, смысл, текст). М.: Наука, 1978; Плевчч Н.С. Паэтыка беларусоух загадак. Мшск: Вышэйшая школа, 1976.

семантический принцип загадки — тот присущий загадке двойной взгляд на вещь, невозможный без умения распознать, как сказано в загадке, «лицо под личиной», а с другой стороны, предполагающий и встречное умение подобрать замысловатую, вызывающую удивление «личину» для знакомого лица и тем открыть в знакомом облике новые черты.

44. «Диалогические» картины мира в апокрифах и духовных стихах

Первоначально «обмен загадками» перешел из мифов творения в произведения, вполне сопоставимые с «первомифами» по мировоззренческой фундаментальности и широте отображения мира, — в сочинения о космогонии, о начале мира и народа. Однако, поскольку в иудейско-христианской традиции сведения «о первоисточках» оказались представлены не в вопросно-ответном изложении, но в эпической (повествовательной) форме (библейская Книга Бытия и, шире, Пятикнижие Моисеево), то жанр загадок (вопросов-ответов) был использован в сочинениях, которые дополняли и варьировали библейские сведения о первоисточках. В восточно-христианской культуре это некоторые произведения, пограничные между ортодоксией и религиозным вольнодумством, между письменностью и фольклором, — отдельные апокрифы* и духовные стихи.

Среди апокрифов, достроенных в форме вопросов и ответов или же содержащих эпизоды состязания в загадках, есть такие значительные произведения, как «Беседа трех святителей», «Вопросы Иоанна Богослова Господу на Фаворской Горе», «Сказание о Соломоне и Китоврасе» и др.

Особенно широко читался на Руси апокриф «Беседа трех святителей». Переведенный с греческого на церковнославянский не позднее XI в. памятник известен в ряде редакций и множестве списков, он оказал значительное воздействие на устную народную поэзию и еще в XIX в. находил своих читателей.

«Беседу» ведут «три святителя» — знаменитые византийские проповедники IV в. Иоанн Златоуст, Василий Великий (Вас. Кесарийский) и

* *Апокрифы* (греч. *apokryphos* — сокровенный, тайный) — первоначально так называли раннехристианские сочинения, не включенные церковью в религиозный канон; в славянской православной традиции в этом же значении использовался термин *отреченные книги*; расширительно слово *апокриф* обозначает 'литературное произведение, отступающее от общепринятых или официальных норм, предписаний, канонов'. Подробно о каноне и апокрифах см. § 55, 61—62.

Григорий Богослов (Григорий Назианзин) — святые отцы церкви, а значит, непререкаемые христианские авторитеты. Содержание «Беседы» составляет христианская космогония, в которую, однако, вплетаются мифопоэтические дохристианские представления или иные неортодоксальные мотивы. Ср. некоторые фрагменты «Беседы» в русском переводе (цит. по изд.: Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Худ. л-ра, 1980. После цитаты в скобках указана страница):

Василий спросил: «Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская?» Иоанн ответил: «Отец, Сын и Святой Дух».

Василий спросил: «Из него созданы ангелы?» Григорий ответил: «Из верхнего плаща Господня».

Григорий спросил: «Из чего сделана луна?» Ответил: «Из аера и из воздуха, и из престола Господня».

Иоанн спросил: «Из чего сделаны гром и молния?» Василий ответил: «Голос Господен утвержден в огненной колеснице, и приставлены ангелы грома» (с. 137).

Образность таких вопросов-загадок — отнюдь не развлечение, не балагурство, но высокая поэзия и «серьезное» знание о мире. Вместе с тем «Беседа» не только дидактична: она удивляла, волновала и, наверное, радовала неожиданной и яркой образностью, за которой угадывались тайны огромного мира.

Григорий спросил: Какая мать сосет своих детей? Иоанн ответил: Море — реки (с. 139).

Что есть мера от востока до запада? — Солнце, луна и звезды (с. 142).

Что значит: четыре орла снесли одно яйцо? Четыре евангелиста написали святое Евангелие (с. 145).

Возможно, в некоторых случаях главная ценность вопроса и ответа и для авторов, и для читателей состояла в новом взгляде на давно известное событие. Ср.. *Иоанн спросил: «Что значит блуждающий гроб, а в нем поющий мертвец?» Василий ответил: «Кит плавал по морю, а Иона в его чреве пел песнь Богу» (с. 141)* (здесь метафорически обновленно представлена история ветхозаветного Ионы, который три дня пробыл в чреве рыбы, проглотившей его за грехи).

Иногда такое новое видение было отображением двоеверия: к христианскому тезису добавлялась дохристианская параллель или событие священной истории представлялось как языческий миф: *Что есть: вол корову родил? — Господь землю сотворил**

При всей серьезности «Беседы», в ней есть вопросы, которые, по-видимому, вызывали улыбку: *Кто раньше Адама родился с бородой? — Козел (с. 145).* Есть загадки, которые воспитывали вкус к парадоксам и контрастам: *Что значит: птица растет с воробья, а мяса в ней как в тел-*

* Редакция «Беседы», цитируемая Буслаевым (см.: Буслаев, 1990, 45).

ке? [Отгадка:] *В азбуке слов [т.е. букв] немного, а написанных книг великое множество* (с. 145). Так из диалога, заданного ритуалом, загадка постепенно превращалась в свободный поиск образов и аналогий.

По характеру использования мифологических загадок к апокрифам близок такой фольклорный жанр, как духовные стихи (религиозные эпические песни на библейские и житийные сюжеты). В одном из самых знаменитых и загадочных произведений такого рода — «Голубиной книге»* — в вопросах и ответах предстает по сути та же космогония, которую утверждали ритуальные загадки Древней Индии — мир творится из тела Бога-человека:

*Ой ты еси, премудрый царь, Давыд Евсеевич!
Скажи ты нам, проповедуй жа:
Отнаво зачался у нас белый свет,
Отчаво зачалось со<л>нца красныя,
Отчаво зачался млад-светел месяц <...> ?*

[Ответ:] *Унас белый свет от свята духа,*

*Самаво Христа, царя небесныя
Сонца красныя от лица божьива <...>
Млад-светёл месяц от грудей божиих <...>
Ночь темная от волос божиих <...>
Зори утрени от риз божиих <...>
Звезды частыя от очей божиих <...>
Буен ветер от дыхания божьего <...>
Дробен дожжик из слёз божиих <...>*

(Собрание народных песен

П.В. Киреевского / Записи П.И. Якушкина.

Л.: Наука, 1986. Т. 2. С. 11-12).

В течение тысячелетий в памяти народов — в качестве актуального, вполне «серьезного» знания о мире — сохранялись образное содержание и сама вопросно-ответная форма древнейших космогонических загадок. Ф.И. Буслаев, относя апокрифическую «Б^реду трех святителей» и духовные стихи к многочисленным в народной культуре явлениям «двоеверия и полуязычества», указывал, что «еще и теперь [т.е. в 1859 г. — Н. М.] кое-где в захолустях обширной Руси можно встретить грамотного мужичка», который именно из «Беседы» и духовных стихов учится «понимать

* С «Голубиной книгой» связаны также «Повесть о Волоте Волотовиче» и «Стих о Голубиной книге» (рассматриваемые иногда в качестве вариации «Голубиной книги»).

мир и историю человечества, символически объяснять себе влияние природы и всемирные события, толковать изображения на иконах...» (Буслаев, 1990, 50, 59).

45. Состязания умов: загадки вместо палиц

Если в апокрифах и духовных стихах вопросы и ответы, восходящие к ритуальным загадкам, были формой передачи мифолого-религиозного содержания, то в сказках сакральный смысл загадок забывается. У загадок в сказках есть своя эволюция: это движение от «загадок всерьез» — загадок испытаний и состязаний — до загадок-шуток. Параллельно снижению загадок шло их проникновение в более поздние и простые виды сказок: из древнейших, прежде всего волшебных сказок, загадки перешли в бытовые сказки и народные анекдоты.

В волшебных сказках обмен загадками иногда предваряет, иногда заменяет поединок героев, иногда загадки — это свадебное испытание. Иногда от умения разгадать загадку зависит жизнь. Если в волшебных и вообще «серьезных» сказках загадки — лишь один из элементов сюжета, то поздние и шуточные сказки нередко полностью сводимы к сюжетному развертыванию серии из трех загадок.

В сказках, переходных между волшебными и бытовыми, происходит некоторое снижение загадок, что обычно связано с элементами шутки и розыгрыша. Ср., например, загадки из сказки «Мудрые ответы» — о том, как отставной солдат отгадал царские загадки, а потом научил этим загадкам купцов, взяв с каждого по тысяче рублей (№ 326 в собрании А.Н. Афанасьева, см.: Афанасьев, 1936-1940).

— *Высоко ль небо от земли? — Столь высоко, что там стукнет, а здесь не слышно.*

— *А широка ли земля? — Вон там солнце всходит, а там заходит — столь широка.*

— *А глубока ли земля? — Да был у меня дед, умер тому назад с девяносто лет, зарыли в землю, с тех пор домой не бывал.*

В глобальности царских вопросов слышны отзвуки космогонического масштаба. Однако в солдатских отгадках всеобщее и вечное измеряется земными и человеческими мерками. Ответы мнимо безыскусны и подчеркнута личны, это ответы народного балагура и насмешника — в них больше остроумия и игры словом, чем «серьезного» знания. Контраст загадок и отгадок при-

вносит в состязание снижающую и шутовую интонацию. Несомненно, такие вопросы и ответы — это предвестники не только будущих диалогов ученого умника и здравомыслящего хитроватого мужичка в батлейках и вертепах, но и будущих загадок-шуток, народного балагурства в форме загадок.

О дальнейшем снижении загадок в сказках говорит то, что отгадчиками выступают дети: например в «Мудрой девице» (Афанасьев, № 328) царские загадки отгадывает семилетняя дочь мужика.

46. Загадки-насмешки

Дальнейшее снижение загадки происходит в бытовых сказках, в сказках о животных, народных анекдотах.

Глумливые загадки-шутки при надувательстве — то ли Лисы, то ли солдата на коротком постое — составляют сюжет и само содержание таких сказок.

В сказке «Лиса-повитуха» (Афанасьев, № 9) Лиса тайком съедает мед приютившего ее Волка и при этом свои отлучки на чердак (где припасен мед) объясняет тем, что ее *на повои зовут* (принимать роды). Каждый раз, когда Лиса возвращается в избу, Волк спрашивает, *Что Бог дал?* Лиса в первый раз отвечает: *Початочек*, во второй — *Сердышек*, в последний — *Поскребышек*.

В сказках, известных под заглавием «Солдатская загадка» (Афанасьев, № 392—394), хозяйка, думая, что солдат не знает про ее гуся в горшке, загадывает ему загадку: *А что, служивой, не бывал ли ты в городе Горшанске, не знавал ли там Гагатея Гагатеевича?* Солдат, уже успевший тайком подменить гуся лаптем, отвечает: *Как не знать! только теперь его там нету: Гагатея Гагатеевич вышел оттудова в город Кошелянск, в село Запечанское, а на его место в город Горшанск приехал Плетухан Плетуханович, сын Ковырялкин.*

Обычно один из персонажей таких сказок не чувствует второго (переносного) плана вопросов и ответов, т.е. не видит самой ситуации загадки. В его диалогах с лукавым персонажем, который **fte** только видит, но и создает оба плана, обычно заключено основное эстетическое и игровое удовольствие таких сказок.

В предельном случае, в качестве полного отрицания былых сакральных функций загадок, появляются непристойные загадки.

Таким образом, основной процесс в истории загадки — это ее десакрализация и затем дальнейшее жанрово-стилистическое «снижение», сопровождавшее распространение загадок «вширь». Рос-

ло тематическое разнообразие загадок, менялась их эмоционально-стилистическая окраска: торжественный ритуальный диалог о первоначалах мира превращался в забаву и балагурство, состязание в складности и лихости языка, в красном словце. В конце концов то, что некогда было диалогом жрецов, стало жанром детского фольклора. Однако характерно, что, например, в культуре индоевропейских народов еще долго сохранялась приуроченность загадывания загадок к дням зимнего солнцеворота (к колядам, новому году) — как подспудная память о ритуальном диалоге, призванном вернуть уходящее солнце*

* Исследователи отмечают также связь между ритуальным обменом загадками и ритуальным же обменом дарами, который также приурочивается к началу года (Елизаренкова, Топоров, 1984, 39); ср. следы этой традиции в обычае рождественских подарков.

IV

РЕЛИГИОЗНЫЕ КНИГИ

ИНФОРМАЦИОННЫЙ «ПЕРВОТОЛЧОК»: ОТКРОВЕНИЕ КАК «ГЛАВНОЕ ЗНАНИЕ» О МИРЕ И СМЫСЛОВОЙ ЦЕНТР СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

47. Харизма религиозного гения

Предания о том, как зарождалась та или иная религия, рисуют картины, обнаруживающие между собой существенное сходство. Новая религия возникает как новое Божественное знание (учение), вдруг открывшееся людям, т. е. сообщенное Богом через пророка, посланника, который пророчествуя, становится основателем религии и первым религиозным учителем людей своего племени (народа). При этом консолидирующая сила нового вероучения «перекрывает» фактор этнической общности народа, принявшего Откровение. В результате новая вера часто выходит за этнические границы своего первоначального распространения (ср. мировые религии) или осознается народом в качестве своего главного этнического признака (как, например, в иудаизме).

Религиозная традиция, как правило, знает имя своего основателя и некоторые потрясающие воображение обстоятельства того «первотолчка», с которого «всё началось». Обычно это харизматический лидер*, яркая, сильная духом и, как правило, влиятельная личность — вождь и учитель народа. Обычно про-

* *Харизма* (греч. *charisma* — милость, божественный дар, от *chads* — благодать) — исключительная одаренность; в русском тексте Нового Завета передается как *дар благодати*, получаемый верующими от Христа или Святого Духа. Харизматическая личность как феномен групповой психологии — человек, который в глазах своих приверженцев обладает исключительными качествами и способностями, вызывающими преклонение, безоговорочную веру в его необыкновенные возможности, готовность следовать ему, подчиняться, идти на любые жертвы.

рок-основатель религии каким-то образом призван Богом, выделен им, отмечен среди соплеменников.

По данным социального психолога Майкла Харта (США), в списке «100 самых влиятельных личностей в истории» 1-е, 3-е, 4-е и 5-е места занимают именно религиозные лидеры: соответственно Мухаммад, Иисус Христос, Будда, Конфуций. (На 2-м месте оказался почему-то Исаак Ньютон.) Большую влиятельность пророка Аллаха (по сравнению с Христом) автор связывает с тем, что Мухаммад был не только пророком, но и основателем, организатором религии, строителем новой Церкви (в христианстве таким организатором Церкви был апостол Павел). Кроме того, Мухаммад, превратив религиозную общину своих сторонников в тоталитарное государственное образование, вошел в историю также и как основатель теократического государства. В христианстве замыслы теократического государства были близки наиболее радикальным протестантским реформаторам (Ульриху Цвингли, Жану Кальвину), однако все же не были реализованы в такой мере, в какой это сумел Мухаммад. (В качестве неполных аналогов теократическому государству в христианстве можно рассматривать Папскую область, позже — Ватикан.) Таким образом, Мухаммад, этот рано осиротевший сын аравийского купца из Мекки, действительно сумел пройти путь, который в других традициях преодолевали поколения религиозных вождей.

48. Призвание Моисея и «Тора»

Первая в истории монотеистическая религия — иудаизм, религия Бога Яхве — представляет собой вместе с тем и классический образец религий Писания. Ее смысловым стержнем стало Откровение Яхве — его заповеди и законы, данные людям через пророка Моисея и заключенный на этой основе союз (*завет*) Бога со «своим» народом.

Сложение иудаизма как религии Писания находит соответствие и частичное объяснение в своеобразии иудаистической мифологии. По мысли С.С. Аверинцева, одна из ярких ее особенностей состоит именно в вере в созидательную мощь слова. Согласно Библии, мир сотворен десятью речениями Бога (Быт 1); эти десять слов творения соответствуют Десяти заповедям Божьего закона (Исх 20, 2—17). Так что ближайшую аналогию библейской картине сотворения мира составляет «не брак и порождение, не битва и даже не работа мастера над изделием <...>, но суверенное изрекание законов законодателем» (Аверинцев, 1987, 587).

«Исход» (освобождение) еврейского народа из египетского плена (это время осторожно определяют между 1305 и 1196 гг. до

н.э.) по воле Бога возглавил Моисей (Моше). В его судьбе было много счастливых и чудесных случайностей, которые не только спасали ему жизнь, но и говорили о его избранничестве Богом. Моисей стал первым пророком Бога Яхве (Иеговы) и основателем его религии. В глазах Израиля — это пророк, не имеющий себе равного (Втор 34, 10): через него Бог освободил племя Израиль из египетского рабства, ему Бог открыл свой Закон, с ним Бог скрепил свой Завет-Союз с израильским народом; он — «уста Господни»: через него Бог говорит с народом*

Кульминационный момент в становлении религии — собственно **Откровение**, т. е. сообщение Богом главных законов жизни народу через пророка-посредника — происходит в экстремальных, условиях, превосходящих природу и обычное течение жизни. Откровению, как правило, предшествуют духовное напряжение, раздумья, томление, одинокие скитания или отшельничество пророка.

Так, Моисей вынужден был скрываться в Синайской пустыне от египетских властей, а потом одиноко пас стада на горе Хорива. И именно там, в каком-то заброшенном древнем святилище, в пламени горящего и не сгорающего тернового куста (*неопалимая купина*), ему явился Бог Яхве. Он открыл Моисею свое имя и свой замысел спасения израильского племени и дал Моисею силы осуществить замысел Бога. В третий месяц после исхода израильтян из египетского плена, в новолуние, у горы Синай Бог в первый и единственный раз обратился ко всему народу и возвестил ему **Десять заповедей****

Вот как готовилась через Моисея эта встреча: «И сказал Господь Моисею: пойди к народу и освяти его сегодня и завтра; пусть вымоют одежды свои, чтоб быть готовыми к третьему дню. <...> И сошел Моисей с горы к народу, и освятил народ, и они вымыли одежду свою. И сказал народу: будьте готовы к третьему дню; не прикасайтесь к женам. На третий день, при наступлении утра, были громы, и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. <...> Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась. И звук трубный становился все сильнее и сильнее. Моисей говорил, И Бог отвечал ему голосом. И сошел Гос-

* В Новом Завете только Моисею дано, подобно Христу, наименование посредника (*mesites*) между Богом и людьми, т. е. того, через которого люди приходят к Богу.

** 10 заповедей дважды воспроизводятся (но не дословно) в Ветхом Завете (Исх 20, 1 — 17; Втор 5, 2—21). Этот важнейший в иудео-христианской традиции текст имеет также однословные обозначения: грецизм *декалог*, церковнославянизм *десятословие*).

подъ на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы, и взшел Моисей. <...> И сошел Моисей к народу и пересказал ему [Десять заповедей. — Н. Л./] (Исх 19, 10—25). Вскоре Бог призвал Моисея на гору Синай: «взойди ко Мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные*, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их <...> и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей» (Исх. 24. 12—18).

Десять заповедей Откровения составляют основу иудейской религии, а также основу иудейской этики и права. Десять заповедей были дополнены разнообразными мирскими (семейными, социальными, экономическими, судебными) и культовыми предписаниями, а также моральными поучениями и в совокупности составили Завет Бога своему народу и одновременно Закон, по которому жил древний Израиль. Тесная связь иудейского Закона с Откровением подчеркивается тем, что «все законодательные тексты вложены в уста Моисею в рамках повествования о пребывании у Синая» (Словарь, 1990, 372).

Десять заповедей составляют ядро «Торы»** Завет Бога (Десять заповедей) и Закон Моисея (более 600 предписаний), в сочетании с рассказом о предыстории Откровения Бога на горе Синай, и образуют первые пять книг Танаха (Ветхого Завета), его наиболее авторитетную часть. Это «центральный документ иудаизма» и «основа всего позднейшего еврейского права» (Телушкин, 1992, 11).

Не только Моисей, но и остальные библейские пророки обладают даром постигать Откровение Бога и сообщать людям открывшееся знание. Согласно библейскому богословию, «отблеск существа Божия» (Прем. 7, 15—20) лежит на всем Писании. Мудрость Писания — «не от людей; она сама является одним из способов Откровения, продолжающим способ пророческий, ибо Премудрость Божия, ее направляющая, как и Дух, — трансцендентная реальность» (Словарь, 1990, 734).

* Согласно Талмуду, Десять заповедей были начертаны перстом Бога. *Скрижаль* (старославянское слово, по-видимому, родственное сербскому и хорватскому *крижати* 'резать') — каменная доска, плита с письменами (обычно священными, культовыми); переносно *скрижаль* — это то, куда заносят важнейшие установления, памятные события, имена, даты.

** В древнееврейском языке *Тора* означает 'закон, учение'; этим словом в иудейской традиции называют само Откровение Яхве (Десять заповедей), а также первые пять книг Танаха, поскольку Откровение составляет их главный смысл. По преданию, «Тора» была написана Моисеем. В церковнославянско-русской традиции «Тора» называется *Пятикнижие Моисеево*. В Библии книги Моисея называются *Книгой Закона Яхве, Книгой Закона Моисеева, Законом*.

49. У истоков зороастризма. «Авеста»*

Между X и VI вв. до н.э. Заратуштра, древнеиранский жрец и легендарный пророк Бога Мазды, десятилетия провел в горах, в уединенных молитвах и размышлениях** По-видимому, он первым в истории человечества пришел к новому, эсхатологическому, видению мира, т.е. к восприятию бытия человечества как ожидания конца света, Последнего Суда и вечной жизни в раю или аду, в зависимости от праведности или греховности жизни каждого. В лице древнего Бога света и правды Ахура Мазды он открыл е д и н о г о Бога и Творца и поэтому выступил как воинствующий противник многобожия. Заратуштра проповедовал нравственную свободу человека и ответственность его выбора в тотальном противостоянии мировых сил Добра и Зла. Это «высокое учение» (слова академика В.В. Бартольда о зороастризме) оказало воздействие на ряд религиозных традиций Ближнего и Среднего Востока (прежде всего в распространении идей монотеизма — верности и служения единому Богу Добра, а также эсхатологических представлений). Близость зороастрийской религии к монотеизму настолько велика, что А.В. Мень готов был «признать в Заратустре брата и единомышленника израильских пророков, языческую предтечу Христа на иранской земле» (Мень, 1994, 122).

Зороастрийские тексты хранят одно из, возможно, древнейших письменных свидетельств того, как представляли люди триаду «мысль — слово — дело». Согласно Заратуштре, слово занимает центральное, ключевое положение в этой цепочке (или, точнее, в кольце): «оно воплощает мысль (дух) и, обладая магической силой, сливается, отождествляется с делом» (Брагинский, 1983, 257). Высшие боги — и Добра, и Зла — это боги, обладающие властью Слова.

* Название *зороастризм* связано с именем *Заратуштры* (в греческой передаче — *Зороастра*), пророка бога Мазды и основателя религии; эту же религию иногда называют *маздаизм* — по имени главного бога *Леура Мазды* ('Владыка Всеведущий'); встречается также термин *огнепоклонничество*, поскольку огонь считался главной очищающей стихией и занимал центральное место в ритуалах зороастрийцев (в том числе и их современных последователей). Название священной книги зороастризма «Авеста» появилось не во времена Заратуштры, но значительно позже, когда велась кодификация текстов учения. На среднеперсидском языке *авеста* означает 'уложение'

** Несмотря на поразительную разногласию мнений о годах жизни Заратуштры (диапазон датировок достигает пяти столетий!), большинство исследователей считают его реальным лицом.

Вот фрагмент из «Ясны», 28 [Моление о Слове] в переводе И.С. Брагинского:

*М а з д а, Заратуштре дай
Слово чудодейственное то,
Что поможет наконец
одолеть всех злобных недругов! <... >*

*М а з д а, помоги певцу
сделать всех послушными тебе!*
(Поэзия, 1973, 504).

Ср. строфы из «Гимна Ахура-Мазде» (I яшт) в переводе И.М. Стеблина-Каменского:

*Спросил Ахура-Мазду
Спитама-Заратуштра:
«Скажи мне, Дух Святейший,
Создатель жизни плотской,
Что из Святого Слова
И самое могучее,
И самое победное,
И наиблагодатное
Что действенней всего?»*

*И что победоноснее,
И что всего целебнее,
Что сокрушает больше
Вражду людей и дэвов ?
Что в этом мире плотском —
Отдохновенный дух?»*

*3. Ахура-Мазда молвил:
«Мое то будет имя,
Спитама-Заратуштра,
Святых Бессмертных имя,
Из слов святой молитвы
Оно всего мощнее,
Оно всего победнее,
И наиблагодатнее,
И действенней всего.*

*4. Оно наипобедное
И самое целебное
И сокрушает больше
Вражду людей и дэвов.
Оно в телесном мире
И мысль проникновенная,
Оно в телесном мире —
Отдохновенный дух!»*

(Авеста, 1993, 15)

По-видимому, в истории зороастризма существовали какие-то силы и обстоятельства, которые долго не позволяли закрепить и сохранить учение Заратуштры на письме (притом, что у древних персов уже в VI в. до н. э. имелась клинопись). Если в большинстве мифолого-религиозных традиций создание письма осмыслено как благодеяние и ценный дар людям, то древние иранцы считали письмо изобретением злого духа и поэтому непригодным для записи священных слов пророка (Стеблин-Каменский, 1993, 3). Проповеди, молитвы и изречения Заратуштры почти тысячу лет заучивались наизусть и передавались по памя-

ти на уже мертвом языке*, и только в IV—VI вв. был специально создан новый алфавит (фонетический) для их записи, и учение Заратуштры было наконец закреплено на письме** Таким образом, между проповедью Заратуштры и первыми записями священных текстов лежат по меньшей мере две тысячи лет! При этом, однако, самые ранние из сохранившихся текстов относятся к еще более позднему времени: Д.И. Эдельман датирует их XIII—XIV вв.

Литургические ритмизованные тексты, непосредственно связанные с именем Заратуштры, составили «Гаты» (буквально 'песни, песнопения'). Это самая древняя часть священной книги зороастризма. Тысячелетие устного существования «Авесты» обусловило то, что сохранилось не более четверти ее предполагаемого объема. Вот почему в истории культуры «Авеста» относится к тем сравнительно редким памятникам, которые невероятно трудно понимать и невозможно понять до конца.

50. Проповедь Будды: дхарма, дорога к нирване

Буддизм, древнейшая из мировых религий, «был создан народом, отличающимся едва ли не от всех прочих неиссякаемым творчеством в области религии» (Бартольд, [1918] 1992, 3). Информационный первотолчок, приведший к возникновению буддизма, произошел в V в. до н.э. Непальский принц из рода Гаутама (кстати, по преданию, зачатый непорочно), будущий Будда, после долгих лет скитаний, отшельничества, аскетических опытов, разочарований в чужой мудрости и поисков иного смысла жизни, «вдруг», в одно прекрасное утро, глубоко и ясно увидел весь мир, всю Вселенную, почувствовал и понял главную тайну бытия. Это открытие главного знания (*дхармы****) было как внезапное озарение, просветление (отсюда и новое имя принца: *Будда* означает 'просветленный', буквально — 'пробужденный'). Он постиг, провозгласил и стал проповедовать мироведение и поведе-

* Тем не менее о Заратуштре как о великом «маге и философе», а также о «писаниях восточных магов» еще в III в. до н.э. — I в. н.э. знали греческие и римские авторы (см.. Брагинский, 1983, 263).

** В среднеперсидском источнике IX в. есть указания на то, что первая кодификация «Авесты» происходила двумя столетиями раньше в I—III вв. н.э. (Брагинский, 1983, 263).

*** Санскритское слово *дхарма* необычайно многозначно: закон, порядок, долг, справедливость; качество, характер, природа, первоэлементы природы; религия, истина, добродетель. В раннем буддизме *дхарма* — это само учение Будды о мире и о путях спасения человека.

ние, способные избавить человека от страдания. Спасение, учил Будда, состоит в достижении *нирваны* (на санскрите буквально означает 'угасание, затухание') — полного умиротворения и спокойствия, которые наступают после того, как удастся преодолеть все человеческие желания, страсти и страхи.

Проповеди Будды первоначально были не столько новой религиозной системой, сколько этическим и психотерапевтическим учением. Однако рано сложились общины монахов-проповедников учения Будды, а конкуренция с традиционными индуистскими культами обусловила представления о святости Будды и его учения, а затем и достаточно раннее стремление канонизировать священные книги (уже на первых после смерти Будды соборах буддистов в 483 г. затем в 383 и 250 гг. до н.э.; см.: Гринцер, 1983, 229; см. также § 57).

51. Структура Откровения в Священном Писании христиан

Откровение Бога, начатое в Ветхом Завете, завершается в Новом Завете. Оно имеет ступенчатый, или многоуровневый характер, по своей коммуникативной структуре напоминающий «рассказ в рассказе», включающий «еще один рассказ» и включенный «в еще один рассказ». При этом слова *послание, слово, речь, весть, беседа, притча, проповедь* в Писании заведомо многосмысленны, а границы между «рассказом» и «обрамляющим его рассказом» подчеркнuto сняты.

Коммуникативная триада «участников общения» (Бог — Посланник Бога — Люди), к которым обращено Откровение Бога, в Новом Завете осложняется. Каждый «участник общения» предстает в нескольких образах.

С одной стороны, Бог — это не только Иегова, Бог-Отец, но и Бог-Сын, он же — воплощенное Слово Бога, и кроме того Бог-Святой Дух (могущий выступать в разном телесном образе, например в образе голубя при крещении Иисуса или огненных языков, сошедших на апостолов в день Пятидесятницы).

С другой стороны, функции посланничества, посредничества между Богом и людьми в Новом Завете осуществляются также в нескольких плоскостях. Во-первых, Посланником предстает сам Бог, т.е. Сын Бога и воплощенное Слово Бога. Однако, и это характерно для гуманистического пафоса Нового Завета, *сынами Отца вашего Небесного* Иисус призывает стать и своих слушателей (ср. Мф 5, 45, 48). Во-вторых, посредниками между Христом и людьми являются те его 12 учеников, которых Иисус избрал и

назвал *апостолами* (Лк 6, 13), в их числе евангелисты Матфей и Иоанн*, а затем и другие ученики, и в том числе те ученики учеников, которые уже сами не видели Христа (в их числе евангелисты Марк и Лука).

Закономерно, что и третий «участник» в передаче-приеме Откровения — люди — уже не так однозначно монолитен, как богоизбранный народ Ветхого Завета. 3 евангелиях это жители Галилеи, Каны, Иерусалима, мужчины и женщины, у них есть имена, у них разный возраст, занятия... Они в разной степени тверды в вере и верны Учителю: они «всего лишь» люди, не пророки... Но среди них Иисус находит любимых учеников, способных продолжать благую весть Учителя.

Чтобы представить структуру Откровения в христианстве, попробуем ответить на три вопроса.

1. Что составляет прямую речь Бога-Отца в христианском Писании? Во-первых, это Откровение, наследуемое христианством из Ветхого Завета: Завет Божий с Ноем (Быт 9, 1 — 17), Завет с Авраамом (Быт 15), обращение к Иакову (Быт 32, 29), Десять заповедей и законы, данные Моисею на горе Синай. Во-вторых, согласно Новому Завету, Словом Бога, посланным людям, является Сын Божий Иисус Христос: Он есть Слово, ставшее плотью. В этом заключается последняя тайна Слова Божия и тайна Иисуса Христа, раскрытая евангелистом Иоанном: «Имя Ему: Слово Божие» (Откр 19, 13). Будучи Словом, Иисус существовал предвечно в Боге и он сам был Бог, через которого все начало быть: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог <...> Все чрез него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1, 1, 3). Согласно христианскому богословию, «любовь Отца, засвидетельствованная людям посланием Его Сына, есть главное Откровение, принесенное Иисусом» (Словарь, 1990, 913).

2. Что составляет прямую речь Иисуса Христа? Во-первых, наставления и притчи «Нагорной проповеди» (Мф 5—7, Лк 6, 20 — 49), которая дополняет ветхозаветные Десять Заповедей[^] (т.е. веропослушание и верность Закону) заповедями любви, кротости и смирения, составляющими этический идеал христианства. Во-вторых, другие евангельские притчи (помимо тех, которые включены в «Нагорную проповедь»), речи и высказывания Иисуса, в ряду которых иногда выделяют как определенное целое его «Прощальные речи и молитвы».

* Распространенное в библиистике мнение, но не общепризнанное.

3. Что означает в Новом Завете слово *Евангелие* (греч. *euangelion* — благая, радостная весть; благовествование) ? Во-первых, это слово входит в название четырех канонических Евангелий (четыре первые книги Нового Завета): «Евангелие от Матфея», «Евангелие от Марка», «Евангелие от Луки» и «Евангелие от Иоанна». Следовательно, в этих контекстах *Евангелие* — это повествование приверженцев Христа о земной жизни и смерти Учителя. Во-вторых, в новозаветном «Послании к Римлянам апостола Павла» (Рим 1, 16) «благовествованием Христовым» названо обращение к людям самого Христа и христианское учение в целом. «В нем открывается правда Божия от веры в веру» (Рим 1, 17). В-третьих, поскольку предметом, о котором рассказывается во всех четырех Евангелиях, является Слово Божие (Иисус Христос), то Евангелия представляют собой определенную форму Откровения Бога.

Таким образом, «отдельные» Откровения, запечатленные в Евангелиях, включаются в Откровение как бы более высокого порядка (в композиционном плане) — в «благовествование Христово» — и отображаются в нем, как в зеркале. Но затем все они становятся частью еще более широкого или общего христианского Откровения, объединяющего Откровения Ветхого и Нового Заветов.

52. Коран: несотворенная Книга, ниспосланная с Неба*

Ислам, самая молодая из мировых религий, складывался под сильным воздействием религий соседних народов — иудаизма, христианства, зороастризма. Как и названные традиции, ислам относится к религиям Писания. При этом черты, присущие религиям Писания, и прежде всего неконвенциональная трактовка языкового знака (буквализм в интерпретации или переводе знака; консервативно-охранительное отношение к сакральному тексту; принципиальное неразличение некоторых знаков и того, что ими обозначается**), в исламе выражены с наибольшей полнотой и силой. Это своеобразие ислама проявляется в различных событиях в его истории, а также в ряде догматов и специальных

* Арабск. *кур'ан* — буквально 'чтение; то, что читают, произносят Коран называют также словами *мусхаф*, *китаб* (по-арабски 'книга'); в самом Коране для обозначения Корана, кроме того, используется слово *зикр*, т.е. 'предостережение, напоминание' (Ислам, 1983, 73).

** О феномене неконвенционального (неусловного) отношения к знаку см. § 13-14).

установлений, касающихся практики использования Корана в богослужении, его перевода, интерпретации, изучения в школе и т.п.

В § 29 говорилось о том, что в священных книгах разных религий собственно слово Бога, его прямое обращение к пророку или народу, представлено в разной мере. Например, в «Танахе» (иудейском «Ветхом Завете») прямая речь Яхве (его обращения «от 1-го лица» к Ною, Аврааму, Иакову, а также Десять заповедей и законы, данные Богом Моисею на горе Синай) — это только относительно небольшие фрагменты в общем корпусе Ветхого Завета (Быт 9, 1—17; Быт 15, 1—21; Быт 32, 29; Исх 19-25, Лев 17-26).

Основной объем «Авесты» составляют гимны Заратуштры, славящие Мазду и второстепенных богов, а также проповеди, молитвы, заклинания и размышления Заратуштры. Прямая речь Бога Мазды звучит в «Авесте» в относительно редких его диалогах с пророком (пример такого диалога в § 49).

Иная картина в Коране: в е с ь е г о т е к с т ц е л и к о м — э т о п р я м а я р е ч ь А л л а х а (о т 1-г о л и ц а), о б р а щ е н н а я к п р о р о к у М у х а м м а д у и л и (ч а щ е) ч е р е з п р о р о к а к л ю д я м . И . Ю . К р а ч к о в с к и й т а к х а р а к т е р и з о в а л с о о т н о ш е н и е г о л о с о в и р о л е й Б о г а и п р о р о к а в К о р а н е : « А л л а х г о в о р и т с а м , ч е л о в е к с о в с е м о т с т у п а е т и л и д е й с т в у е т п о п р и к а з у : *скажи!*» (Крачковский, 1986, 677—678). В этом коммуникативном своеобразии Корана заключено, по словам Крачковского, его «неслыханное новшество сравнительно с Торой и Евангелием» (где речи Бога — это только цитаты, вкрапления в речь пророка или хрониста). «Божество в первом лице» — это «главный эффект» стилистики Корана и секрет его внушающей силы (Крачковский, 1986, 683).

Понятно, что степень сакральности п р я м о г о с л о в а Бога выше, чем святость «косвенного» (т.е. «от 3-го лица», и в этом смысле «постороннего») повествования о Боге или святость пересказа слов Бога пророком, хотя бы и вдохновленным Богом («богодухновенным»). Таково одно из коммуникативных обстоятельств, обусловивших то, что из всех религий Писания именно в исламе культ священного. Писания получил максимальное развитие.

Если Откровение Яхве Моисею происходит в условиях, близких к геологическим катаклизмам, то Мухаммад, пророк Аллаха и основатель ислама, «нервная и мятежная натура, душа, всегда охваченная загадочным смятением» (Массэ, 1963, 37), в моменты Откровения сам

испытывает экстатическое потрясение, по симптоматике схожее с мистическим трансом или эпилепсией. В написанной В.С.Соловьевым (1896) биографии Мухаммада его состояние в ту ночь месяца *рамадан* 610 г., когда ангел Джibriль (у христиан это архангел Гавриил) от имени Аллаха начал ниспосылать ему Коран, воссоздано следующим образом* Мухаммад в пещере, он утомлен долгими и бесплодными размышлениями во время своего ежегодного отшельничества. «Вдруг я почувствовал во сне, что кто-то приблизился ко мне и сказал: *Читай!* Я отвечал: *нет!* Тогда тот сдвинул меня так, что я думал, что умираю, и повторил: *читай!* Я опять отказался и опять явившийся сдвинул меня и я услышал слова: *Читай во имя Господа твоего, который созидает человека из кровавого сгустка. Читай: Господь твой — Он милосердный — дает знать через писчую трость, дает знать то, чего он не знал (Сура, 96, 1—5).* Когда я прочел, явление отступило от меня, и я проснулся. И я чувствовал, что эти слова написаны в сердце моем» (Соловьев, [1896] 1911, 223)**

Всё услышанное («написанное в сердце») в эту ночь и во многие последующие дни и ночи на протяжении почти 20 лет Мухаммад слово в слово повторял соплеменникам, сохраняя «прямую речь» Откровения Аллаха (т.е. формы 1-го лица во всех случаях, когда Бог говорит о себе):

*Клянусь ночью, когда она покрывает,
и днем, когда он засиял,
и тем, что создало мужчину и женщину,
стремления ваши различны! <...>
Ведь на Нас лежит прямой путь.
И ведь Нам принадлежит жизнь последняя и первая.
И вот увещаю Я вас огнем, который пылает;
И горит в нем только несчастнейший,
который счел ложью и отвернулся.*

(Сура, 92, «Ночь», 1-4, 12-16).

«Вещание» Аллаха с Неба и «трансляция» пророком его слов народу продолжались с 610 по 632 г., вначале в Мекке, потом в Медине. Веру в Откровение Аллаха Мухаммад, «благодаря своей чистосердечной на-

* Выдающийся религиозный философ Владимир Соловьев не был арабистом, однако современный востоковед академик М.Б. Пиотровский называет его книгу о пророке ислама «блестящей»: Соловьев «сумел, как мне представляется, глубже многих проникнуть во внутренний мир Мухаммада» (Пиотровский, 1991, 170).

** Эта психологическая реконструкция Вл. Соловьева опирается на первые пять аят самой ранней суры Корана (96-й), называемой «Сгусток». Ср.:

*Во имя Аллаха милостивого, милосердного!
Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил —
сотворил человека из сгустка.
Читай! И Господь твой щедрейший,
который научил каламом,
научил человека тому, чего он не знал.*

божности, дивному дару красноречия и упорству, внушил в конце концов всем, кто его окружал» (Массэ, 1963, 37).

Исламское учение рассматривает Коран в качестве «завершенного пророчества» и видит в этом его превосходство над священными книгами иудеев и христиан. Согласно Корану, иудеи и христиане верят в того же Бога, что и Мусульмане — это древняя вера праотца арабов и евреев Авраама (арабск. *Ибрахима*), и Бог уже посылал людям своих пророков и Откровение: евреям — Моисея (арабск. *Мусу*) и Тору, христианам — Иисуса (арабск. *Ису*) и Нагорную проповедь. Однако и иудеи, и христиане нарушили Завет, исказили и забыли Божье слово и, таким образом, сделались *неверными** Тогда Бог, в последней попытке наставить людей на праведный путь, послал им своего лучшего пророка — «печать пророков» Мухаммада — и через него передал свой Завет в наиболее завершенном и полном виде — Коран. Таким образом, согласно исламской доктрине, Коран — это окончательное слово Бога, обращенное к людям, мусульмане — особый народ, избранный Богом для последнего Завета, а ислам, восходящий к древней вере праотцов и вместе с тем содержащий «завершенное пророчество», занимает исключительное положение в кругу религий мира.

Повышенный культ Писания в исламе ярко проявился в догматическом споре о сотворенности или несотворенности Корана. Согласно первоначальной и ортодоксальной концепции, Коран не был создан: он, а также арабские буквы, с помощью которых он был записан, каждое слово Аллаха, сама книга Коран как физическое тело (прототип земных книг, *мать книги*, как сказано в 13-й суре) — существовали всегда, извечно и хранились на седьмом небе в ожидании прихода того, кто в наибольшей мере окажется достойным получить слово Бога. Этим человеком стал Мухаммад, пророк Аллаха.

Рационалистически настроенные противники догмата о несотворенности Корана, впервые заявившие о себе на рубеже VIII—IX вв. отрицали тезис о несотворенности под флагом защиты монотеизма. Допущение извечности и несотворенности Корана, учили они, равносильно наделению этой книг^ свойствами Бога, то есть, иначе говоря, признанию наряду с Аллахом второго Бога — книги; при этом они иронически именовали защитников догмата о несотворенности Корана «двоебожниками» (Климович, 1986, 84).

* Все же иудеи и христиане, согласно исламу, занимают особое место в немусульманском мире (т.е. среди *неверных*): это *люди Писания* (*ахль аль-китаб*). Они могут жить в исламском государстве и под его покровительством, без обязательного обращения в мусульманство (в отличие от язычников).

Спор о природе* Корана не был узко богословской дискуссией ученых схоластов. В IX—X вв. он волновал широкие круги мусульман и нередко приобретал такую остроту, что вызывал тюремные заключения, телесные наказания и даже вооруженный мятеж (в 846 г.); «в Персии можно было встретить на улице носильщиков, споривших между собой, сотворен ли Коран или нет» (Бартольд, [1918] 1992, 40, 43). В конце концов победила ортодоксия: догмат о несотворенности Корана. Упрек в «двоебожии» был нейтрализован тезисом, согласно которому Коран «перед Творцом не есть сотворенное» (Климович, 1986, 94). Несогласные с несотворенностью Корана жестоко преследовались.

53. Откровение, вероисповедная ось Писания

За исключением Корана, который весь — Откровение, текст Священного Писания в разных религиозных традициях обычно не начинается с собственно Откровения. Однако идеи Откровения были содержательным и генерирующим (порождающим) началом вероучения и его Писания, тем смысловым стержнем, вокруг которого складывалась конфессиональная литература.

Есть черты сходства в том, как происходило зарождение вероисповеданий и его книжно-письменного отображения: вначале информационное потрясение, познавательный прорыв или взрыв, экстаз, озарение внезапно охватывают харизматического лидера; затем его страстная проповедь, нередко безудержная, почти как инстинктивная потребность передать знание, которое даровано, открыто ему, но которое шире, больше, значительнее пророка. Оно переполняет его и как бы не может уместиться в слабом сознании одного человека: он т р а н с л и р у е т голос Бога. Позже, иногда спустя столетия, главное знание з а п и с ы в а е т с я. Затем Писание сакрализуется, т.е. осознается верующими как священное. Сакрализация не только вероучения, но и самого текста, содержащего Откровение, и даже языка, на котором Откровение записано, создает то психологическое и коммуникативное своеобразие конфессиональной практики, которое характерно для религий Писания. Это своеобразие можно определить как повышенно чуткое, религиозно пристрастное и пиетически напряженное внимание к духу, слову и букве Писания. При этом п и к к у л ь т а по отношению к Писанию приходится не на годы его создания, а на время охраны или защиты принятого канона религиозных книг (см. § 90—91, 97—98, 100-101).

КОДИФИКАЦИЯ ПИСАНИЯ И СЛОЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО КАНОНА

54. Два аспекта кодификации Священного Писания: правильность текста и правильность корпуса текстов

То «главное знание о мире», которое явилось информационным первоотлчком новой религии, стало содержанием Откровения и смыслом проповедей посланника Бога (или мудреца, как в случае Будды или Конфуция), — это содержание нуждалось в письменной фиксации — для точности транслируемых смыслов и прочности традиции.

Обычно учение записывалось после смерти Учителя его учениками (адептами новой веры), иногда спустя почти тысячелетие (как «Авеста» в зороастризме). Некоторые рационалистические учения записывались самим Учителем. В частности, конфуцианские книги составлялись прежде всего как школьные учебные руководства, причем делал это сам Конфуций (551—479 гг. до н.э.), «самый знаменитый педагог Китая». Признание конфуцианских сочинений священными, как и сложение культа Конфуция (обожествление личности, храм на месте его жилища, ритуалы и молитвы, обращенные к Конфуцию), произошло через пять столетий — на пороге новой эры.

В истории разных письменно-религиозных традиций, рано или поздно, возникает комплекс сходных проблем, связанных с «правильностью» основных вероисповедных текстов, их верностью первоисточнику. Вопросы эти двух родов. Во-первых, возможны сомнения, верно ли был услышан, хорошо ли записан, не искажен ли при переписке тот или иной текст. Во-вторых, возникали сомнения и другого, более общего, рода — о составе всего корпуса вероисповедных текстов: не было ли пропажи важных записей? нет ли среди почитаемых книг «подложных»? Понятно, что для верующих в Откровение Бога потери или искажения священных смыслов представляются крайне опасными. Вот почему все религиозные традиции приходили к необходимости не просто записать, но кодифицировать главные вероучительные книги.

Термин кодификация* — по происхождению юридический; это систематизация законов в едином законодательном своде пу-

* Позднелат. *codificatio* от *codex* — книга, собрание законов и *facio* — делаю. Понятие «кодификация» широко используется в лингвистике, именно в теории и

тем устранения несогласованности, восполнения пробелов, отмены устаревших норм. В истории религии кодификация понимается как проведенное церковными авторитетами и принятое, одобренное церковью упорядочение конфессиональных книг, включая оба аспекта или уровня упорядочения — «микро» и «макро»: 1) установление «правильности» тех или иных текстов (т.е. языковой ткани текста — составляющих его слов, высказываний, их очередности) и 2) установление «правильного» списка (состава) текстов, т.е. тех произведений, которые образуют канон.

Эти две задачи кодификации Писания обычно решаются одновременно. Как правило, к согласованному мнению о каноническом перечне произведений лидеры конфессии приходят раньше, чем им удастся выработать общее мнение о лексической и текстовой структуре каждого произведения, включенного в канон. Дело в том, что при определении списка текстов речь идет хотя и о крупных, но относительно немногих проблемах кодификации, в то время как общая проблема лексико-синтаксической адекватности текста первоисточнику может встретиться с сомнениями в подлинности, неискаженности текста в каждой его строке. Так, в частности, в иудаизме канонический список текстов «Ветхого Завета» (известный как *Палестинский канон*) был установлен в I в. н.э., между тем как выработка канонического текста всего «Ветхого Завета» потребовала работы многих поколений богословов-книжников — *масорётов** — на протяжении 14 веков (I-XV вв.).

В ряде религиозных традиций часть «правильных» книг, именно книги Писания, признаются церковью священными (поскольку их происхождение исполнено святости: они были внушены или продиктованы Богом, т.е. являются «богодухновенными»). Свя-

истории литературных языков. Под кодификацией литературного языка понимают систематизированное представление языковых норм в грамматиках, словарях, в сводах правил орфографии, пунктуации, орфоэпии и т.п.

* Еврейск. *масореты* — 'хранители предания', от *масдра* — 'предание, традиция'. В библиистике термин *масора* обозначает, во-первых, редакторско-филологическую деятельность масорётов по установлению канонического облика текстов «Ветхого Завета» и, во-вторых, свод примечаний к установленному масоретами каноническому тексту иудейской Библии (так называемая *масоретская редакция*, легшая в основу первых печатных изданий «Танаха» в 70-х гг. XV в.). Заботясь о единообразном чтении и понимании библейского текста, масореты провели кардинальную реформу еврейского письма (см. подробно § 110). Хронологические границы в истории масоретской традиции указаны согласно «Еврейской энциклопедии» (СПб., 1911. г. X, стлб. 685).

щенные книги образуют религиозный канон* данного вероисповедания (церкви). Книги, входящие в религиозный канон (т.е. канонические книги), составляют Священное Писание, самую важную часть конфессиональной литературы.

Кроме канонических (священных) книг, к конфессиональной литературе принадлежат многие другие роды и виды церковных книг, в том числе Священное Предание и другие чрезвычайно ответственные церковные тексты (о чем подробно пойдет речь в § 63—74). Таким образом, понятие «кодификация» применительно к конфессиональной литературе шире, чем понятие «канонизация».

55. Канонический текст произведения. «Собиратель Корана» Осман (856 г.). Ориген (185—254), его «Гекзагла» и зарождение текстологии

Как правило, уже в самом начале письменной фиксации нового религиозного учения, в обращении оказываются сразу несколько не идентичных друг другу списков практически любой проповеди пророка. Вообще, до изобретения печатного станка любое литературное произведение существовало как множество более или менее различных списков (версий, редакций) данного памятника. Единственность списка какого-то произведения — это не столько исключение, сколько свидетельство его трудной судьбы: остальные списки просто не сохранились**

Итак, поскольку каждая проповедь пророка оказывается представленной в ряде списков, причем различия между списками

* Слово *канон* многозначно. По-гречески *канст* — вначале это прямая палка, используемая как линейка, т.е. как измерительный инструмент для соблюдения нужных пропорций, направления. Однако слово рано стало употребляться переносно — в значении 'правила, установления, признанные нормы, образцы какой-либо деятельности; руководящее начало, основные положения, догматы какого-либо учения'. Уже в античности понятие канона использовалось в скульптуре, архитектуре, музыке, литературе. В христианстве термин *канон* имеет ряд специальных значений: 1. установленный церковью перечень книг Св. Писания; 2. церковный закон, правило, норма (их совокупность составляет церковное законодательство, или каноническое право); 3. жанр церковных песнопений, прославляющих святого или праздник.

** Классический пример такой и еще горшей судьбы — «Слово о полку Игореве» Произведение, созданное в XII в., оказалось в конце XVIII в. известным в единственном списке (по-видимому, XVI в.). Однако и этот список сгорел в московском пожаре 1812 г. По счастью, с рукописи успели сделать две рукописные копии (из которых уцелела только одна), а также напечатать в 1800 г. наборное воспроизведение текста по древней рукописи.

могут быть или казаться достаточно существенными, то перед приверженцами учения встает задача выбора лучшего списка.

При этом критерии отбора могут быть достаточно разными. Лучшим может быть признан: 1) самый древний список; или 2) список, лучше всего сохранившийся, самый разборчивый и более всех «внушающий доверие» — с меньшим числом описок, нечаянных пропусков, искажений, «темных» (непонятных) мест; или 3) текст, записанный «первым учеником» Учителя*; или 4) такой список, в котором лучше всего выражена суть Учения (при этом, конечно, «оттенки сути» могут пониматься разными учениками по-разному); или 5) список, в котором сильнее всего посрамляются враги Учения..., и т.д.

Понятно, что определение «самого правильного», лучшего списка требовало тщательного филологического сопоставления разных списков и уяснения их взаимоотношений между собой.

Быстрее всех и весьма радикально провели кодификацию Писания последователи Мухаммада.

Первые записи отдельных речей пророка делались еще при его жизни. Их полный свод был составлен в 655 г., т.е. менее чем через четверть века после смерти основателя религии. Однако циркулировало несколько различных и разноречивых списков, «так что ссылались не на Коран вообще, а на Коран такого-то» (Бартольд, [1918] 1992, 25), что в условиях молодого мусульманского общества грозило религиозно-политической нестабильностью.

Окончательный сводный текст Корана был установлен в 856 г. после изучения и отбора ряда списков по приказу Османа, зятя Мухаммада, хронологически третьего халифа пророка (арабск. *халиф* — преемник, заместитель), вошедшего в историю ислама как «собиратель Корана». Османовскую редакцию разослали в нескольких списках по главным городам, а все прежние списки было приказано сжигать. «Османовский Коран» стал официальным текстом, принятым в исламе и в наши дни. Неканонических списков Корана не сохранилось, и сведения об их особенностях крайне скудны.

Тем не менее и у мусульман еще несколько веков были проблемы, связанные с каноничностью Писания, точнее, его звукового воплощения. Османовская редакция кодифицировала состав и последовательность сур и их лексико-семантический план. Однако сохранялись серьезные расхождения в чтении Корана (что связано с неточностью арабского письма, в котором краткие гласные не имели буквенного выраже-

* Конечно, свои трудности есть и в вопросе о том, кого из учеников считать «первым»: того, кто был первым призван? или кто оказался самым верным? или того, с кем Учитель чаще говорил? или того, кто лучше всех проповедует?

ния). Эти расхождения вызывали все большее беспокойство верующих. Наконец в X в. семь авторитетнейших богословов, к каждому из которых было приставлено по два опытных чтеца Корана, признали каноническими семь способов чтения Корана (Массэ, 1963, 76—77). Из этих семи вариантов сейчас практически используются только два. Заметим, что трудности с каноническим чтением Корана стимулировали раннее и успешное развитие у арабов фонетических знаний (см. подробно § 118).

В христианстве работа по определению канонического текста книг «Нового Завета» началась во II в. Знаменитый христианский теолог и философ Ориген (185—254), сын грека, живший в Александрии и Палестине, провел систематическое грандиозное сопоставление шести разных текстов Библии*. На широких пергаментных листах в шесть параллельных столбцов (колонок) были внесены тексты на древнееврейском языке, его греческая транслитерация** и четыре разных греческих перевода Библии, в числе которых была и легендарная «Септуагинта»***. Специальными знаками Ориген последовательно отметил все пропуски, разночтения и искажения текста. Сопоставление нескольких версий одного текста впоследствии позволило реконструировать текст Библии, максимально близкий к его первоначальному-виду. Вл. Соловьев писал о «Гекзапле» Оригена, что для христианских богословов она четыре века служила «главным источником библейской эрудиции» (Соловьев, [б/г], 141). Известно, что на труд Оригена опирался переводчик Ветхого Завета на латынь блаженный Иероним (создатель знаменитой «Вульгаты» в 390—405 гг.).

«Гекзапла» Оригена сгорела в 633 г. в Кессарии, при взятии города арабами. Однако филологические идеи Оригена, сама техника его анализа получили широкое и блестящее развитие в европейском гуманизме, в эпоху Возрождения и Реформации, в особенности в издательско-филологической практике Эразма Роттердамского (см. § 103).

"Отсюда общепринятое название полученного свода из шести частей: «Гекзапла» (греч. *hexaplasios* — шестикратный, сложенный в шесть раз).

** *Транслитерация* (от лат. *trans* — сквозь, через, за и *litem* — буква) — передача текста, записанного с помощью одного алфавита, средствами другого алфавита. Ср. русский текст, транслитерированный в современной немецкой лингвистической работе: *rassypat'sja v komplimentach, razyjazyvat' agressiju*.

*** Так называют первый полный перевод Ветхого Завета с иврита на греческий, выполненный в III—II вв. до н.э. эллинизированными иудеями в Александрии. Текст «Септуагинты» лег в основу христианского канона Ветхого Завета. Лат. *septuaginta* означает 'семьдесят'. По преданию, столько было переводчиков (*толковников*), создавших «Септуагинту» (подробно см. § 56).

По сути Ориген* стал зачинателем той отрасли филологических исследований, которую сейчас называют *критикой текста*, или *текстологией*. Текстологический анализ произведения, на основе изучения его истории, источников, обстоятельств создания, стремится очистить текст от наслоившихся за века ошибок переписчиков и издателей, понять первоначальные значения слов и приблизиться к его первоначальному смыслу. Если произведение сохранилось в нескольких списках или вариантах (редакциях), то текстолог, готовя памятник к научному изданию*, исследует взаимоотношения списков и редакций для того, чтобы как можно точнее понять состав текста, первоначальный смысл написанного и последующую историю его изменений. (Подробно см.: Лихачев Д.С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII веков. 2-е изд., перераб. и доп. Л., 1983. — 640 с.)

56. Какие вероисповедные книги, кем и почему признаются священными? Коммуникативный смысл принципа *ipse dixit* в истории культуры

Сочинения, составившие религиозный канон, с течением времени приобретают выдающуюся, ни с чем не сравнимую славу. Подобно тому, как пророки-основатели великих религий (Мухаммад, Христос, Будда, Конфуций) — это личности, оставившие самый значительный след в истории всех времен и народов, так и тексты Священных Писаний — самые знаменитые книги человечества. В течение вот уже многих веков они тиражируются в миллионах экземпляров (сперва в манускриптах, потом типографски), переводятся на все новые языки, в том числе на языки народов, исповедующих иную веру. Эти тексты звучат в храмах, их читают верующие и любознательные, их преподают в школах и университетах, их изучают богословы, историки культуры, философы... Их образы и доводы влились в языки; их мотивы, сюжеты, символы стали неиссякаемым источником, питающим искусства. Об этих книгах написаны библиотеки комментариев, созданы исследовательские и переводческие институты, специальные организации по распространению. Есть даже сорт бумаги, очень тонкой и при этом непрозрачной и прочной, специально выработанный для массовых компактных изданий Библии (бумага этого сорта называется *библдрук*)...

В книгах, составивших религиозный канон, сочтены все главы и стихи, растолковано каждое слово, обсуждены все варианты

* Издания такого типа называют *академическими*, или *критическими*.

интерпретации и переводов. И тем не менее, несмотря на многомиллионные тиражи и колоссальную изученность, в ретроспективе канонические книги кажутся одинокими громадами и потому — именно из-за одиночества — во многом загадочными памятниками человеческого духа.

Между тем произведения, позже включенные в канон, в «свое время» отнюдь не были одиноки. Так, иудейский Палестинский канон (I в. н.э.) включает на 11 сочинений меньше, чем та, более ранняя, иудейская версия Ветхого Завета, которая в III—II вв. до н.э. послужила прототипом для «Септуагинты» (см. § 58).

Сходная картина вырисовывается в истории христианского канона. В книгах «Нового Завета» встречаются десятки беглых упоминаний о христианских сочинениях, которые, очевидно, были «на слуху» у современников апостолов и евангелистов, однако позже, не будучи защищены принадлежностью к канону, оказались забыты, утрачены. Впрочем, некоторые из раннехристианских внеканонических книг уцелели, в библиистике их называют а п о к р и ф а м и *

Апокрифы и упоминания в «Новом Завете» не сохранившихся сочинений свидетельствуют, что в каноническом сборнике отразилась только часть того массового высокого религиозного напряжения и творчества, богоискательства, мистических озарений, эсхатологических чаяний, жажды перемен и готовности к обновлению, которые привели к сложению новой религии. В первые века новой эры «Новый Завет» не был одинок, он возник не «вдруг», не «на пустом месте».

В той или иной мере это верно для истории разных религий: их главные древние книги — это только часть религиозно-философской литературы, сохранившаяся благодаря счастливым обстоятельствам. Главное из этих счастливых сберегающих обстоятельств — включение памятника в религиозный канон.

В истории религиозной традиции споры о каноничности или неканоничности тех или иных сочинений начинаются в то время, когда учение в основном сложилось или во всяком случае достигло вершины. Возникает стремление «подвести черту», суммировать разрозненное, привести в систему и предотвратить идеологическое размывание учения. У раввинов, например, это называлось «воздвигнуть ограду вокруг Закона». «Воздвижение ограды» вокруг учения состояло, во-первых, в теоретическом ос-

* Определение термина *апокриф*, а также об апокрифах в древнерусской книжности см. § 44. Подробно об апокрифах в конфессиональной книжности см. § 61-62.

мыслении учения *fi** формулировании его основных принципов (догматов), т.е. в создании теологии (§ 66—68), и во-вторых, в кодификации циркулирующих текстов, т.е. в установлении каноничности одних произведений и того или иного статуса других, неканонических, текстов (апокриф, подложная книга, еретическое сочинение и т.д.).

Вопрос о каноничности произведения решался в зависимости от религиозного авторитета его автора (конечно, при условии достоверности атрибуции*; см. о псевдоэпиγραфах § 62). Чем древнее сочинение, чем раньше жил автор, чем ближе он к Богу, пророку или апостолу, тем неоспоримее святость книги и выше ее авторитет.

По-видимому, на практике принимались во внимание и другие черты произведения (такие, как его соответствие «духу» учения, его необходимость для полноты религиозной «картины мира», его внутренняя непротиворечивость, способность воздействовать на читателя или слушателя и т.п.), однако главным и решающим фактором канонизации были имя автора сочинения и его религиозный авторитет. Именно на этом принципе основано христианское определение канона, сформулированное во II — III вв. отцами церкви и принятое ранними вселенскими соборами: канон — это «собрание богодухновенных писаний, заключающих в себе слово Божие, записанное пророками, апостолами» (ППБЭС, 1182).

Хотя термины «каноничность текста», «апокриф» и несколько более поздние связанные с ними «отреченные книги» или «*Index Librorum prohibitorum*» («Индекс запрещенных книг») относятся к истории христианства, однако сам принцип отбора информации в зависимости от имени (личности) автора характерен отнюдь не только для христианства, но для всех религий Писания, причем в той мере, в какой они сохраняют черты религии Писания.

В исламе вопрос о каноничности собственно Писания не возникал, что связано с ранней и жесткой кодификацией Корана (см. § 55). Проблемы достоверности и правильности информации здесь возникли несколько позже в связи с Сунной пророка Мухаммада — преданиями о его поступках и суждениях. В исламе значимость религиозного авторитета автора для принятия его сообщения обусловила сложение принципа *иснада*, согласно которому пишущий о Мухаммаде обязан сослаться

* *Атрибуция* (лат. *attributio* — приписывание) — установление авторства, времени и места создания произведения (одна из задач текстологии).

на все предшествующие источники данного конкретного сообщения. Все рассказы о пророке (хадисы) в обязательном порядке предваряются цепочкой ссылок на слова или сочинения тех авторов (рассказчиков), которые передали это сообщение, вплоть до прямого свидетеля того события в жизни Мухаммада, о котором говорится в данном хадисе. Иснад определил не только структуру текстов Св. Предания мусульман, но и принципы исламского богословия и даже образования. В духе иснада мусульманская система обучения понимается как «последовательная передача религиозного знания лично от учителя к ученику на протяжении веков» (Ислам, 1983, 67). Таким образом, принцип опоры на авторитет при отборе значимой информации в исламе проявляется не в меньшей, а в существенно большей степени, чем в христианстве.

В целом в культурах, основанных на религиях Писания, в управлении коммуникацией, вопрос *Кто сказал (это)?* имел и имеет фундаментальное значение. Со времен Пифагора (т.е. с VI в. до н.э.) известен принцип суждения, аргументации, оценок, обозначенный греческим оборотом *autos epha* (на латыни *ipse dixit*, по-русски *сам сказал*, т.е. 'некто главный — учитель, вождь, хозяин — сказал'). Контексты XIX в. по отношению к принципу *ipse dixit* в основном ироничны*, и тем не менее аргумент в виде ссылки на авторитет, цитата в функции логического моста или опоры, спор с оппонентом не «от себя», а от имени авторитета, что называется с «цитатами в руках», т.е. путем воспроизведения «чужих слов» (потому что авторитетное чужое слово ощущается как более весомое, чем «свое слово») — подобные феномены в истории человеческого общения имеют многовековую традицию. Было бы легкомысленно сводить все это к индивидуальной робости и ограниченности человека (мол, «спрятался за сильных») и индивидуальному начетничеству.

Сложение подобных приемов и установок общения связано с потребностью коллективного сознания в том, чтобы с о х р а н я т ь, т.е. длительное время удерживать в неизменном виде определенные массивы особо значимой информации, а также развивать сами коммуникативно-психологические механизмы создания, позволяющие социуму «консервировать» важную информацию.

Сложение религий Писания, как и принцип *ipse dixit*, находятся в ряду таких защитных образований человеческого созна-

* В XX в. фразеологизм *ipse dixit* просто ушел из активного лексикона пишущих (см. иллюстрации, например: Бабичев Н.Т и Боровский ЯМ Словарь латинских крылатых слов. М.: Русский язык, 1982. — 959 с).

ния. *Ipse dixit* звучит как парафраз к мифологическим рефренам, построенным по модели: *Так говорил Заратустра*. В данном случае не очень важна хронология (что старше: *ipse dixit* в школе Пифагора или пиетет к слову пророка в «Авесте»?) — важно то, что все это проявления принципиально одной коммуникативной установки: сохранить особо важную информацию.

Возможно, роль принципа *ipse dixit* в истории культуры имеет тенденцию снижаться. По-видимому, философское творчество как «монтаж цитат» или ученые дискуссии в форме «спора цитат» принадлежат прошлому — временам схоластики. И все же принцип *ipse dixit*, без прежней серьезности и безоговорочности, пусть с долей иронии, продолжает оставаться ориентиром в информационном пространстве. Возможно, принцип *ipse dixit* уходит в тень: он становится не столько официальным предписанием, сколько личным выбором, рабочим ориентиром для «домашнего», «внутреннего употребления» информации. Но возможно, что как раз «в тени» у него неплохие перспективы. Дело, по-видимому, не только в культурной инерции и слабости сознания, но и в некоторых новых условиях бытия культуры — таких, как невиданные прежде лавины информации, ориентирами в которой служат разные средства, и в том числе мотивы, напоминающие старинное *ipse dixit*.

57. Существует ли религиозный канон в конфуцианстве, буддизме и даосизме?

Выражения *священный канон*, *религиозные книги буддийского канона*, *канонизация конфуцианского учения* и подобные достаточно обычны в литературе по истории восточных религий и литературы. Используя такую терминологию, следует, однако, иметь в виду, что ее значение применительно к Востоку существенно отличается как от «одноименных» христианских представлений, так и вообще от понятия священного канона в религиях Писания. Для учений и религиозной практики буддизма и даосизма в их различных вариациях (ламаизм, дзэн-буддизм, поздние даоссы), для конфуцианства и неконфуцианства не характерно фидеистическое отношение к слову, в том числе не характерно и неконвенциональное (неусловное) восприятие языкового знака, обычно связанное с фидеизмом в отношении к слову — феномен, разнообразные проявления и культурные следствия которого стал главным предметом этой книги (см. § 13—14). Поэтому применительно к названным религиям Востока термины *религиозный канон* и подобные должны пониматься, конеч-

но, с поправкой на совсем иное отношение к слову — столь мягкое и свободное, что в христианском средневековом скриптории оно показалось бы «кошунственным небрежением», святотатством, виновник которого подлежит в лучшем случае анафеме.

Канонизация буддистских или конфуцианских сочинений — это скорее историко-текстологическая кодификация памятников, относительно единообразное их переписывание, редактирование, сведение циркулирующих рукописей в более или менее обозримую систему (например, с учетом периодизации учения или на предметно-тематической основе) и другого рода подобная филологическая работа. Для последователей Будды или Лао цзы авторитет и даже сакральность учения не были так тесно связаны с языком и текстом, как на Западе. Поэтому здесь не отождествляли орфографию с ортодоксией, не жгли книг, которые отличались от канонических несколькими словесными формулами, не казнили за «еретические» переводы (см. § 91, 97—100).

Что касается буддизма, то он, видимо, никогда не знал единого языка. Вначале проповеди распространялись устно, причем «сам Будда учил своих последователей излагать свое учение на их родных языках» (Гринцер, 1983, 230). Вообще буддизм, возникший как демократическая оппозиция брахманизму с его кастовостью и склонностью к эзотеризму, отличается тем, что формальные мотивы (языковые и ритуальные) в нем никогда не занимали ведущего места.

Как отмечают исследователи, распространение буддизма в Индии стимулировало письменно-литературное развитие многочисленных местных языков. «Это нарушило господство санскрита, и в результате санскрит как литературный язык в своей застывшей форме стал достоянием маленькой группы священнослужителей, а потомки ведического санскрита [прежде всего хинди и урду. Н. М], продолжая развиваться, находили все более широкую сферу применения» (История, 1964, 629).

Даже став на непродолжительное время официальной и самой распространенной религией Индии (примерно с III в. до н.э. по IV — V вв. н.э.),*буддизм сохранил «подчеркнутую структурную рыхлость» (Васильев, 1983, 201) и демонстративный отказ от авторитетов. В буддизме необязательно верить даже в Будду — важно верить в учение Будды. Хорхе Борхес, ссылаясь на своего друга-буддиста, так пояснял это различие: верить в историческую реальность Будды или интересоваться ею — все равно что пугать изучение математики с биографией Пифагора или Ньютона». И далее указывал на такой факт: «Одна из тем медитации, принятая монахами китайского или японского монастыря, состоит в том, чтобы сомневаться в существовании Будды. Это одно из тех со-

мнений, которое нужно внушать себе, чтобы достичь понимания истины» (Борхес, [1977] 1992, 361-362).

Беспримерная веротерпимость буддизма (что в определенном смысле можно трактовать и как его адаптивность) вела, с одной стороны, к разветвлению буддизма и сложению множества местных вариантов, а с другой, — к его широчайшей географической экспансии.

В Индии учение Будды начали кодифицировать вскоре после его смерти, на первых соборах буддистов 483, 383, 250 гг. до н.э., однако тексты этого времени сохранились лишь в небольших фрагментах.

Полная версия буддийского учения сохранилась на языке пали; эта запись была сделана в I в. до н.э. на о. Цейлон (Шри-Ланка). Палийский канон называется «Трипитака», т.е. «Три корзины (закона)» — говорят, что в древности учение записывалось на пальмовых листьях и эти тексты держались в плетеных корзинах.

В Шри-Ланка очень гордятся тем, что древнейший полный буддийский канон существует на пали, и даже популяризуют предание о том, что пали и есть тот самый диалект, на котором проповедовал Будда. Однако большинство современных исследователей придерживаются иного мнения (см.: Гринцер, 1983, 230).

В 1871 г. торжественная кодификация буддийского учения была проведена в Бирме. 2400 монахов несколько месяцев трудились над сличением разных рукописей, переводом и редактированием буддийских текстов. Выработанный образцовый текст (на бирманском языке) вырезали на 729 мраморных плитах, а каждую плиту затем установили в отдельной небольшой пагоде в городе Кутодо, объявленном святыней всех буддистов мира.

И все же мраморная библиотека-храм в Кутодо — это достаточно внешняя затея, не очень типичная для буддизма. Притягательность буддизма не в декоративном воспроизведении канонических текстов. Может быть, как раз наоборот — в принципиальном недоверии к букве, к застывшей форме, к канону.

Вот более органичные для буддизма черты, отмеченные Н.И. Конрадом. Речь идет об отношении к слову в средневековых буддийских монастырях в Японии. Довольно обычны здесь были диспуты, которые, впрочем, имели лишь одну-единственную цель: «прямо, т.е. непосредственно, показывать человеческое сердце», а это означало — не спорить, не полемизировать, а соединиться в общем духовном опыте, «совместно сверкать природой Будды», как в этом случае говорили... Еще был принцип: «не сообразовываться с письменными знаками».

Это означало: познание не может быть выражено человеческим языком». Монахи дзэн-буддисты предпочитают язык образов, а не слов. Существовало даже дзэнское сравнение: выразить истину словами не легче, чем поймать рыбу узкогорлой тыквой» (Конрад, 1980, 119-120, 122).

Буддистское и даоистское недоверие к слову, к способности языка помогать интуиции находит продолжение в школе Джидду Кришнамурти и близких к нему этико-мистических учениях Востока (ср. Померанц, 1965; Психологические аспекты буддизма, 1991).

58. Основные этапы сложения религиозного канона в ряде исповеданий. Сводная хронологическая таблица

Сложение религиозного канона в иудейской и христианской традициях было длительным, многовековым процессом. В иудаизме раньше всего была канонизирована самая важная часть «Танаха» — его первые пять книг, «Тора». В V в. до н.э. после возвращения евреев из Вавилонского плена, ученый священник по имени Ездра (Эзра), о котором в Танахе сказано «книжник, сведущий в Законе Моисеевом» (1 Езд 7, 6)*, отредактировал тексты пяти книг и объединил их в один сборник в последовательности, которая сохраняется до сих пор, в качестве книг, написанных пророком Моше. Окончательная канонизация «Торы» датируется 397 г. до н.э. (ИВЛ, 1, 574), т.е. еще до времени сложения всего «Танаха».

Полностью иудейский библейский свод (так называемый *Палестинский канон*) был установлен Ямнийским собором раввинов ок. 100 г. н.э. (БПБ, 72). И хотя работа над лексико-семантической и орфографической кодификацией «Танаха» продолжалась масоретами еще 14 веков, однако состав произведений иудейского канона был определен уже 2 тысячи лет назад. Он насчитывает 24 книги, в которые объединены 39 сочинений (у древних авторов иногда говорится о 22 книгах, но это связано с объединением в двух случаях в одну книгу двух произведений).

* Традиция связывает с Ездрой также серьезную реформу письменности: прежняя древнееврейская графика, непосредственно восходящая к финикийской, была заменена так называемым квадратным еврейским письмом, тесно связанным с арамейским (халдейским) алфавитом. Еврейская религиозная и светская литература до сих пор пишется этим квадратным письмом.

В основу христианского ветхозаветного канона положена «Септуагинта»* — греческий перевод Ветхого Завета, выполненный в III — II в. до н.э. эллинизированными иудеями в Александрии.

В «Септуагинту» вошло около 10 новых библейских переводов с древнееврейского, а также новые сочинения, не переведенные, но написанные иудеями по-гречески («Книга Премудрости Соломона», «Маккавейские книги», возможно, еще некоторые). Однако нетрадиционные тексты «Септуагинты» не были включены в иудейский Палестинский канон (поэтому древнееврейский оригинал некоторых из этих книг позже оказался утраченным).

Поскольку в «Септуагинте» было 50 произведений, то христианский Ветхий Завет превышает иудейский.

С другой стороны, исторически сложились различия в составе ветхозаветного канона между православными, католиками и протестантами. Православные, хотя и печатают в Библии все 50 книг, входившие в «Септуагинту», каноническими считают 39 из них (в изданиях Московской Патриархии эти книги помечаются звездочкой —*). В католическом «Ветхом Завете» печатается 46 книг. Протестанты, и прежде всего Мартин Лютер, провозглашая приоритет первоисточников и истонного (т.е. древнееврейского) текста, в своих переводах Писания принципиально опирались на иудейский канон (т.е. без тех поздних сочинений, которые были включены в греческую «Септуагинту» и латинскую «Вульгату»). Таким образом, в протестантском ветхозаветном каноне, как и в иудейском «Танахе», 39 произведений. Впрочем, некоторые протестантские издания печатают неканонические библейские книги (отдельным списком, после канонических). В целом неодинаковый состав книг, образующих религиозный канон, — одно из заметных различий между близкими конфессиями.

Состав канонических книг Нового завета одинаков во всех христианских вероисповеданиях. Раньше всех были признаны каноничными Евангелия, последним — «Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис)**», хотя написано оно было сравнительно рано — около 85 г. При этом атрибуция «Откровения» апостолу Иоанну, любимому ученику Христа и автору IV Евангелия, не является общепризнанной.

Христианский библейский канон был принят в 393 г. на Гиппонском соборе. Но поскольку этот собор был поместным, то потребовалось принятие канона на вселенском соборе, что про-

* Объяснение названия «Септуагинта» см. в § 55.

** Ориген (в сер. III в.) включал «Апокалипсис» в «Новый Завет», однако еще Григорий Богослов (в сер. IV в.) не признавал его каноничности (ППБЭС, 1188).

Вероисповедание. Имя основателя. Главные тексты	Начало проповеди учения	Время записи учения (создания книг)	Время или/и этапы кодификации учения
Ведическая религия. «Веды», «Брахманы», «Упанишадь»	Конец 2-го тысячелетия — начало 1-го тыс. до н.э.	«Веды» — к. 2-го тыс. до н.э.; «Брахманы» — VIII — VI до н.э.; «Упанишадь» — VI в. до н.э. — XV вв. н.э.	— нач. 1-го тыс. — канонизирована «Тора»; в 100 г. н.э. Ямнийский собор раввинов принял Палестинский канон «Танаха»
Иудаизм. Пророк Моисей. «Танах» («Ветхий Завет»)	«Тора» — ок. 1250 г. до н.э.	«Тора» — ок. 1220 г.; «Пророки» — 1200— 586 г.; «Писания» — V в. до н.э. — I в.	ок. 397 г. до н.э. — канонизирована «Тора»; в 100 г. н.э. Ямнийский собор раввинов принял Палестинский канон «Танаха»
Зороастризм. Заратуштра. «Авеста»	Между X и VI в. до н.э.	I в. н.э.	I в. н.э. — 1-я ко- дификация; II в. — 2-я кодифика- ция
Конфуцианство. Конфуций (551— 479 гг. до н.э.); Мэн цзы (372— 289 гг. до н.э.)	«Ицзин [Книга перемен]», «Беседы и суждения» Конфуция	481 г. — окончат, редакция канона Конфуцием; 140—87 гг. до н.э. — коди- фикация «Тринадцатикнижия»; XII в. — завершение кодификации канона	
Буддизм. Будда из Рода Гаутама (623-544 до н.э.)	VI в. до н.э.	483, 383, 285 гг. до н.э. на первых соборах буддистов; в I в. до н.э. на о. Цейлон (Шри-Ланка) сложился палийский канон «Трипитака [Три корзины (закона)]» (на языке пали)	
Даосизм. Лао цзы (У1-Удон.э.), автор «Лао цзы [Книга учителя Лао]» и «Дао дэ цзы [Книга о дао и дэ]»	V в. до н.э.	В кон. X — нач. XI и XV—XVI вв. прове- дена кодификация 4565 сочинений даосизма в «Дао-Цзан» [Сокровищница даосских писаний]; в шанхайск. издании канона (1923—26 гг.) 1500 томов	
Христианство. Иисус Христос из Назарета (1 — 30 гг.). «Библия» (Ветхий и Новый Заветы)	27-30 гг.	50 — сер. 60 гг. I в. («Послания апост. Павла») — 1-я треть II в. («Послание Иуды»)	393 г. — Гиппон- ский поместный собор; 1546 г. — Триденский Вселенский собор
Ислам. Мухаммад (ок. 570-632). «Коран»	610-632 гг.	650 г.	656 г. при халифе Османи; кодификация чтения — в X в.

изошло только в 1546—1563 гг., на XIX (Тридентском) Вселенском соборе (БПБ, 72).

Постепенно складывались традиции и правила рукописной, а позже и печатной передачи библейского текста, призванные помочь читателю быстро ориентироваться в Писании, а переписчику (или типографу) — уменьшить нечаянные отступления от канона. Например, первоначально в Библии не было разделения на главы, не было и тематических заголовков в начале глав, кратко суммирующих их основное содержание. Деление на главы возникает в XII — XIII вв., впрочем, вначале не единое в разных богословских школах и не обязательное. Только в XVI в. принимается то деление на главы и стихи, которое сейчас принято во всех изданиях Библии (БПБ, 55).

* * *

В таблице (см. предыдущую страницу) приведены данные относительно основных этапов сложения религиозного канона в ряде конфессий. Для религий Писания запись текстов религиозных сочинений и сложение канона достаточно четко разделены во времени. В ряде других традиций эти этапы в кодификации учения практически не различимы.

В случае расхождений в датировке событий в исторической литературе во внимание принимается та дата, которую указывают авторы, принадлежащие к соответствующей конфессии. В ряде случаев даты указаны по изданию: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. I - XVI / Ed. by Mircea Eliade. N.Y.; L. 1987.

КНИЖНОЕ МОРЕ ЗА ГРАНИЦАМИ КАНОНА: ЖАНРОВОЕ РАЗНООБРАЗИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

59. Экспансия смыслов и текстов Писания в коммуникативное пространство социума

Судьбоносное время сложения религии — это своего рода коммуникативно-религиозное потрясение общества, по своей культурной и социальной значимости сравнимое с последствиями тектонических сдвигов для геологического ландшафта. Конечно, сложение и то или иное распространение новой религии (хотя бы в границах одного этноса) — это всегда исторический процесс, длящийся годы, иногда десятилетия или даже столетия (например, распространение христианства только в пределах Римской империи).

В процессе становления религиозных учений есть не только хронология, но и своеобразная коммуникативная логика. Это логика развертывания учения: его экспансия в новые города и селения, в различные социальные слои и поло-возрастные группы людей; это содержательное (идейно-тематическое) развитие учения «вширь и вглубь» и вместе с тем его внутреннее «самоструктурирование». В первоначально нерасчлененном, аморфно-гибком, почти как бы однородном смысловом пространстве учения его приверженцы начинают различать определенную иерархию смыслов. Складываются представления о разной значимости, разных функциях отдельных слагаемых учения (и соответствующих текстов). Какие-то компоненты или элементы учения начинают осознаваться в качестве ядерных или стержневых, опорных и не допускающих ни малейших изменений, в то время как другие слагаемые рассматриваются как периферийные, менее значимые, допускающие варьирование и т.п.

Распространение религии среди новых групп населения и содержательное развитие учения взаимосвязаны. Новые идеи — это нередко результат слишком живого, активного приятия учения. Именно активность, страстность «принимающей стороны» изменяют учение. С другой стороны, учение, адаптированное к новой среде, скорее станет известным соседям и окажется приемлемым для них. Новый социум, заимствуя религию у соседей, в свою очередь может в той или иной мере видоизменить учение и/или ритуал... Именно так, легко видоизменяясь и легко преодолевая расстояния, распространялся из Индии по Южной и Юго-Восточной Азии буддизм.

В религиях Писания учение не варьируется с легкостью, но зато оно оказывается тем смысловым ядром, силовое поле которого порождает новые смыслы и новые тексты. Культура, в основании (или в центре) которой находится религия Писания*, развивается в огромной зависимости от Писания — потому что

* Хорошо бы, не смущаясь внешней алогичностью, совместить эти полустертые языковые образы, призванные пояснить роль Писания как в самой религии Писания, так и в какой-то мере — в книжно-письменных культурах, основанных на религии Писания. Это такие образы: во-первых, Писание как стержень, фундамент, ось, — одним словом, некая несущая конструкция, надежная опора для «несомых»; во-вторых, — это ядро атома, центр солнечной системы, т.е. то, что определяет строение и главные черты «своего» микро- или макрокосмоса. В-третьих, это сравнения из области органического мира: семя, каким-то образом (пока еще не постижимым наукой), содержащее в свернутом виде все то, что из него родится и вырастет; корень; ствол с ветвящимися побегами... Объединяя эти ряды, мы можем в какой-то мере представить функции Писания: быть опорой; быть определяющим центром; быть источником, из которого все вырастает...

потребовались новые ответы на вопросы, поставленные Писанием; или необходимы уточнения правовых норм, продиктованных Писанием; или нуждаются в защите, истолковании или популяризации слова пророка...

60. Общая типология книжных жанров в религиях Писания

В истории формирования жанров конфессиональной литературы между отдельными религиями Писания наблюдаются определенные общие закономерности (см. § 86—87). Есть сходство, во-первых, в составе жанров и, во-вторых, в относительной хронологии сложения отдельных жанров в своей системе. Вместе с тем это именно сходство, а не совпадение. Основные направления, по которым шло жанровое развитие конфессиональной литературы, таковы.

1) Запись учения (первоначально распространявшегося устно; см. § 58). Это, в сущности, не жанровое изменение: это изменение в типе общения, тот сдвиг, который со временем вызовет громадные последствия для всей коммуникативной организации религии.

2) Сложение религиозного канона; в итоге складывается оппозиция канонических книг и произведений, по хронологии, жанрам и темам примыкающих к канону, но не включенных в него (см. § 61-62).

3) Сложение второго по значимости (после Писания) корпуса высокоавторитетных текстов, которые восполняют содержательные лакуны Писания и дают к нему развернутый комментарий. Этим произведениям, как и Писанию, приписывается священный характер. Если обобщенно использовать христианские термины, то этот второй по значимости корпус сакральных текстов можно назвать Священное Предание; в христианстве Св. Предание — это сочинения отцов церкви (патристика); в иудаизме — «Талмуд»; в исламе — «Сунна» и хадисы (см. § 63-65).

4) Развитие теологии, или богословия (в качестве теоретического учения о Боге, Откровении, взаимоотношениях Бога и людей и др.). Начало теологии может содержаться уже в Св. Писании; основополагающие принципы обычно формулируются в Св. Предании; однако, в отличие от Предания, которое мыслится сложившимся, завершенным, теология продолжает развиваться и в наше время (см. § 66—68).

5) На основе догматического богословия церковная иерархия вырабатывает краткое изложение вероучения — символ веры и

катехизис (см. § 69—71). Это самые ответственные и репрезентативные жанры сложившейся конфессии. Вместе с 2—3 главными молитвами символ веры и катехизис содержат тот вероучительный минимум, который известен самым широким кругам верующих.

6) Особую жанровую подсистему образуют тексты, используемые в богослужении (в храме, в культовых отправлениях вне храма, в молитве верующего). Это различные богослужебные книги и сборники молитв (см. § 73—74).

7) С мистическим началом, которое в той или иной мере живет в самых разных религиях, связан особый, самый прихотливый и поэтический пласт конфессиональной литературы — мистико-эзотерические тексты (см. § 75—78).

8) Проповедь изначально присутствует в религиозной коммуникации людей, раньше любых письменных фиксаций религиозного содержания. С проповеди начинается приобщение людей к Откровению Бога, посланному людям через пророка. Если Откровение — это информационный «первоначальный толчок» религии, то проповедь — это начало жизни учения среди людей (в их сознании и религиозной коммуникации). В разных конфессиях судьбы проповеди различны, что связано с особенностями в истории содержательной и жанровой коммуникации в той или иной конфессии (см. § 81—82).

9) К необходимости определенного толкования, пояснения сакрального текста приходят все религии Писания — в силу приущего им повышенного внимания к авторитетному слову и стремления удержать его первоначальный смысл. Элементы комментирования священного текста, иногда возникающие уже в Писании (например, в «Новом Завете», см. об этом § 83), со временем становятся основным содержанием произведений специального жанра — толкований (см. § 82—84).

10) В иудаизме и исламе уже в Писании сформулирован ряд фундаментальных правовых норм. В дальнейшем, по мере роста юридических потребностей социумов, эта изначальная связь вероучения и права станет основой для формирования специальной* церковно-светской юрисдикции и соответствующих конфессиональных жанров и текстов (см. § 85—87).

11) В культурах, основанных на религии Писания, вокруг «ядра» основополагающих текстов вероучения складывается разнообразная и обширная литература переходного или смешанного, конфессионально-светского, характера. Церковные темы соединялись здесь с темами и задачами дидактики, полемики, историографии, филологии, естествознания и др. В качестве примеров произведе-

дений переходных жанров могут быть названы клерикальные сочинения по историографии религии и церкви*; святоотеческие «Шестодневы»**; мусульманские историко-биографические сочинения; церковно-светские полемические сочинения.

Приведенный перечень жанрово-тематических областей профессиональной литературы (соотносительный с композицией последующей части раздела «Религиозные книги») не является хронологическим. Прототип каждого жанра в том или ином виде содержится в Писании или Предании. Темы и жанры заданы священными книгами, как бы вырастают из них и во многом определены этими основными текстами культуры.

ВНЕКАНОНИЧЕСКИЕ СОВРЕМЕННОКИ ТАНАХА И НОВОГО ЗАВЕТА

61. Иудейские апокрифы: иноязычные истории о евреях до и после Вавилонского плена; иноязычные «книги Премудрости»; рукописи Мертвого моря***

В кругу иудейской и иудео-христианской религиозной литературы, оказавшейся, однако, за пределами иудейского канона (танаха), наиболее известны две содержательно различных группы памятников: 1) сочинения, которыми Септуагинта (христианский Ветхий Завет) отличается от Танаха (иудейский Ветхий Завет); 2) произведения неортодоксального иудаизма, уже как бы чреватого христианством, написанные в кумранской секте ессеев во II в. до н.э. — I в. н.э., в селениях близ Мертвого моря.

* В христианстве эту традицию открывает 10-томная «Церковная история» Евсевия, епископа Кесарийского (ок. 260 — ок. 350).

** «Шестодневы», популярнейшее чтение в средние века, представляли собой толкование трех первых глав из библейской «Книги Бытия» о том, как Бог в шесть дней создал мир (отсюда и название — «Шестоднев»). При этом к библейскому рассказу добавлялась полемика с язычниками, иногда с опорой на Аристотеля, а также естественно-научные знания своего времени (например, о том, что Земля круглая; об устройстве колоса, виноградной лозы; о солнце и луне, о ветрах и т.п.). Составителями «Шестоднево» были знаменитые отцы церкви Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Низаинзин, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, св. Августин.

*** Термин *апокриф*, в специальном значении возникший в христианской библеистике, здесь используется применительно также и к другим религиозным традициям. Однако в «Талмуде» соответствующее понятие имеет свое устойчивое обозначение — *сефарим хиционим* — буквально 'посторонние (или внешние) книги' (Амусин, 1983, 30).

11 иудейских сочинений, вошедших в Септуагинту, но не включенных в иудейский религиозный канон, создавались между VII в. до н.э. и I в. н.э. По жанру это, во-первых, рассказы о судьбах еврейского народа в связи с Вавилонским пленом; во-вторых, религиозно-философские сочинения (книги Премудростей).

Граница канона нередко разделяет сочинения, которые атрибутируются одному автору. В I в. н.э. на Ямнийском соборе в покоренной Римом Палестине, раввины, определяя состав книг Танаха, признали его последним писателем ученого священника Ездру (который в V в. до н.э. вместе с правителем Иерусалима Неемией был главным деятелем возвращения иудеев из Вавилонского плена, восстановления иерусалимского Храма и возврата к заповедям иудаизма). В I в. н.э. то далекое уже время Ездры и Неемии, принесшее триумфальную реставрацию религии Яхве, стало осознаваться как годы завершения Писания.

Согласно Палестинскому канону, последние книги Ветхого Завета — это четыре книги, написанные «великим учителем» Ездрой: «Книга Ездры», «Книга Неемии» (о возвращении из Вавилона и реставрации заповедей и культа Яхве) и две книги с кратким изложением истории еврейского народа — I и II «Книги Паралипоменон» (греч. *paralipomena* означает 'пропуски, пробелы' и 'восполнения, добавления', т.е. добавления к четырем историческим «Книгам Царств»). Однако в патристике (у христианских отцов церкви) Ездра считался автором еще двух произведений, содержательно тесно связанных с каноническими. Это II и III «Книги Ездры». II «Книга Ездры» в древнейшем виде известна только на греческом языке, т.е. древнееврейский текст или не сохранился, или не существовал (в случае, если произведение создавалось по-гречески); III «Книга Ездры» в древнейшем виде сохранилась на латыни.

Не входит в «Танах» и книга, надписанная именем другого знаменитого ветхозаветного персонажа и писателя, «Книга премудрости Соломона». Соломон (1033—926), согласно Библии, был мудрейшим из людей и славнейшим из царей еще единого еврейского государства (до его разделения на Израиль и Иудею). Именно при Соломоне был воздвигнут (Первый) Храм Яхве в Иерусалиме. Традиция атрибутирует ему три знаменитых канонических сочинения: житейски мудрую «Книгу Притчей Соломоновых», исполненную экзистенциального скепсиса «Книгу Екклесиаста, или Проповедника» и любовную поэму «Книгу Песни Песней Соломона». За пределами «Танаха» находится два сочинения, связанное с именем Соломона — «Книга Премудрости Соломона» и «Псалмы Соломона» (один из 18 псалмов в переводе с греческого опубликован в работе: Ранович, 1933). По данным поздней библейской критики, «Книга Премудрости Соломона» была написана во II в. до н.э., в Египте, в иудейской общине Александрии. К жанру книг «премудрости» примыкает еще одно неканоническое иудейское сочинение — «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова» (к. II в. до н.э.), «плод высшего расцвета теософической мысли в последние века до Рождества Христова», по оценке православного автора (ППБЭС, 1896).

Почему же эти произведения, как и некоторые другие, вполне иудаистические и не менее знаменитые*, не вошли в иудейский религиозный канон, т.е. оказались для иудеев чужими?

Граница между каноническими и неканоническими иудейскими сочинениями по существу совпадает с различиями памятников по языку: неканоничность сближается с чужезычностью или во всяком случае с отсутствием древнееврейского (или арамейского) оригинала произведения. Иными словами, каноничность произведения связывается с его этническими и этно-языковым признаками. Те книги Септуагинты, древнееврейские оригиналы которых были утрачены или неизвестны, в иудаизме не рассматривались в качестве канонических ни при определении Палестинского канона (I в. н.э.), ни позже масоретами. Таким образом, при определении иудейского канона критерий *ipse dixit* ('сам сказал', см. § 56), т.е. доверие к тексту на основе его атрибуции авторитетному автору, трансформировался в критерий, который можно обозначить как *на иврите сказано*, т.е. гарантом подлинности и «правильности» произведения выступает его язык, точнее, этно-языковая оболочка текста, получающая функцию знака *ipse dixit*. Иудейский канон оказывал значительное влияние на отношение к этим книгам в христианстве. Несмотря на принадлежность Септуагинте, произведения, не вошедшие в Танах, в православии не признаются каноническими, хотя пользуются высоким авторитетом и печатаются в Библии (при этом помечаются звездочкой). В католической Библии из 11 книг Септуагинты, не входящих в Танах, печатают 7, однако в качестве «второканонических» (или, в гречизированной терминологии, *дейтероканонических*).

Вторая группа неканонических иудейских сочинений, хронологически близких к Палестинскому (Ямнийскому) канону Танаха, относится ко времени с 150 г. до н.э. по 68 г. н.э. Эти памятники принято обозначать как *рукописи Мертвого моря*, или *кумранские тексты*, или *находки Вади-Кумрана* — по местности Вади-Кумран (Иордания). Здесь, в пещерах на побережье Мертвого моря, в 50-х гг. XX в. археологи обнаружили кожаные и папирусные свитки, содержавшие свыше 500 еврейских, арамей-

* В том числе героическая история о молодой еврейской вдове, убившей предводителя вражеского войска, рассказанная в «Книге Иудифи», или столь злободневные в I в. н.э. три «Книги Маккавеев» о иудейском восстании против сирийской династии Селевкидов. По данным И.Д. Амусина, известно около 70 ветхозаветных апокрифов, от которых отказался официальный иудаизм (Амусин, 1983, 44).

ских и несколько греческих рукописных фрагментов*. Это открытие имеет исключительное значение для истории иудео-христианской религии и библеистики.

По содержанию кумранские рукописи составили три группы: а) библейские тексты и апокрифы; б) толкования библейских текстов; в) литургические или законнические тексты (БПБ, 263). Дальнейший разбор находок показал, что среди них есть неизвестные прежде сочинения е с с е е в (в другом произнесении *иссеи*, *эссены*) — членов замкнутой и аскетической иудейской секты, погруженной в ожидания конца мира и мессии-спасителя. Ессеи считали себя истинными иудеями, соблюдали субботу и обрезание, однако именно их эсхатологические и мессианские чаяния были идейным прообразом христианства.

Ессеи были разгромлены римлянами во время первого антиримского восстания иудеев (66—73 гг.). Спасая рукописи от римлян, кумраниты прятали их в пещерах Вади-Кумрана, где они и пролежали 1900 лет.

Подробнее о содержании кумранских текстов, а также об их изданиях и исследованиях по кумранистике см. в работах И.Д. Амусина 1960—80 гг. (особенно Амусин, 1983, 33—90; см. также библиографию к книге).

62. Ранние христианские апокрифы: новозаветные парафразы и «гностическая ересь»

Корпус сочинений внеканонических, но по условиям создания, хронологии, темам и жанрам близких к произведениям новозаветного канона, в десятки раз превышает объем Нового Завета. Это объясняется характерной для раннехристианской поры высокой интенсивностью религиозной коммуникации при относительной веротерпимости и свободе религиозного общения и самовыражения.

В восточном Средиземноморье в те годы, когда создавался Новый Завет, проповедовать, слушать пророчества, спорить, писать и читать на вероисповедные темы, обсуждать учения и толковать религиозные послания — все это было потребностью множества людей. Складывались новые культовые формы, ритуалы поклонения и обращения к Богу, вырабатывались формы межличностного общения внутри вероисповедания.

* Цифра «500 (фрагментов)» указана в БПБ (с. 263). И.Д. Амусин пишет о «десятках тысяч фрагментов», которые «составляли некогда 600 книг» (Амусин, 1983, 30).

С другой стороны, сам факт сосуществования разных вероисповеданий, неизбежная динамика и драматизм в их взаимоотношениях — молодость одной религии, угасание другой, развитие неортодоксальных течений в третьей, реформаторство или, напротив, реставрационные тенденции в четвертой — все это создавало атмосферу известной общей веротерпимости, которая, впрочем, неоднократно сменялась вспышками религиозной ярости, фанатизма, гонений, массовых казней. И все же, в силу фактической религиозной неоднородности социумов, люди привыкали к тому, что рядом — в соседнем квартале города, или в часе езды от него, или даже в катакомбах — есть люди другой веры, другого обряда и что вера — это возможная и достаточно обычная тема общения.

Вот почему те произведения, которые Гипонский собор 393 г. включил в канон Нового Завета (четыре Евангелия, одну книгу «Деяний святых Апостолов», 21 послание апостолов и «Откровение Иоанна Богослова»), в первые века христианства были лишь малой частью огромного множества циркулирующих текстов, исчисляемого сотнями подобных произведений. В этом множестве сочинений, собственно, еще не сложилась оппозиция канона и апокрифов — потому что канон еще не был установлен. Те раннехристианские произведения, которые позже признают апокрифами, не были подражаниями канону, т.е. вторичными текстами. Это были относительно самостоятельные парафразы или вариации на темы о Христе — самостоятельные и авторитетные примерно в той же мере, что и сочинения, признанные позже каноническими.

В кругу раннехристианских апокрифов представлены все жанры, известные по новозаветному канону. Так, имеется около 50 ранних (II—III вв.) неканонических Евангелий (ППБЭС, 203). Они атрибутированы разным новозаветным персонажам — евангелистам Матфею и Марку*, апостолам, Деве Марии, Марии Магдалине, и поэтому пользовались большим доверием. Для верующих ценность этих сочинений в том, что знакомые события были увидены в новом ракурсе (например, глазами Марии Магдалины или апостола Фомы), с впечатляющими подробностями о жизни Христа (как в «Евангелии детства», которое приписывается апостолу Фоме) или о рождении Девы

* Именем Марка надписаны, таким образом, три евангелия: одно каноническое и два неканонических, из которых одно признавалось «подложным» (ложно надписанным авторитетным именем), а второе — «тайным», действительно составленным Марком, как верили многие, для избранных.

Марии, об истории Иосифа Плотника или апостолов. Были евангелия, которые излагали еще одну версию суда над Иисусом или свое видение богочеловеческой природы Христа, Фаворского света или вознесения (философско-эзотерические Евангелия «От Иуды», «От Евы», «От Филиппа», «От Египтян», «Евангелие Истины» византийского гностика Валентина и др.).

Жанр деяний в апокрифической литературе представлен «Деяниями» Петра и Павла, Варнавы, Фомы, Пилата и рядом других; жанр посланий — посланиями Авгаря ко Христу и ответными посланиями Христа к Авгарю. Два «Послания Апостола Павла к коринфянам», позже включенные в канон, в свое время были дополнены третьим посланием, оставшимся апокрифическим. Среди апокрифов есть также «Послание апостола Павла к Лаодикийцам», шесть писем Павла к римскому философу Сенеке и другие послания, надписанные менее знаменитыми именами. Жанр «откровений» (в каноне — «Откровение Иоанна Богослова») представлен апокалипсисами Иакова, Петра, Павла, Досифея, Адама, Фомы, Девы Марии. Среди ранних апокрифов есть многочисленные «беседы» (например, «Разговоры Иисуса с учениками»); этические и космологические трактаты; приписанные апостолам толкования на Новый Завет*

Известно около 40 ранних апокрифов, в которых собраны только речи Христа — слова, притчи, изречения, приписываемые Христу, однако без рассказов о событиях его жизни. Это так называемые *логии Иисуса* (греч. *logos* — слово). Состав изречений в логиях в той или иной мере не совпадает с теми словами и притчами, которые произносит Христос в канонических евангелиях. Естественно, что логии, как и другие апокрифы, порой приобретали достаточно индивидуальные смысловые обертоны. Именно к такому роду логий относится «Евангелие от Фомы», с осязательным эзотерическим привкусом. Ср. начало «Евангелия»: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретет толкование этих слов, не вкусит смерти» (цит. по переводу М.К. Трофимовой в работу: Апокрифы, 1989, 250).

В богословско-содержательном плане ранние апокрифы неоднородны. Одни из них по духу и стилю примыкают к евангелиям и посланиям Нового Завета; в других более осязательны фольклорно-сказочные фантазии и образность; в третьих — философ-

* Некоторые из этих произведений в переводах И.С. Свенцицкой и М.К. Трофимовой напечатаны в книге: Апокрифы, 1989. Фрагмент из «Апокалипсиса Петра» см.. Ранович, 1933, 176—178.

екая, проповедническая и/или полемическая направленность, та или иная особая версия общей религиозной идеи.

Наиболее интересный и мощный пласт неканонических представлений содержится в апокрифах, связанных с идеями гностицизма. Этим термином (от греч. *gnostikos* — познающий) называют религиозно-философские течения, развившиеся в I—III вв. на основе эллинистической философии и христианского мировидения. С особым интересом гностики относились к тайне познания — богопознания, самопознания, а также принципам мистического и символистического понимания Библии (отсюда термин-самообозначение: *гностицизм*). По отношению к «ортодоксальному» (в перспективе) христианству первых веков гностицизм выступает как главное еретическое движение (ересь виделась прежде всего в гностическом понимании миссии и природы Христа). Однако и само христианство испытывало влияние гностицизма (в частности, концепция Христа как Слова Божия в «Евангелии от Иоанна» — гностического происхождения).

Стиль и глубину гностического философствования можно почувствовать по следующим фрагментам из «Евангелия от Филиппа» (пер. М.К. Трофимовой, см.: Апокрифы, 1989):

«Господь вошел в красильню Левия. Он взял 72 краски, он бросил их в чан. Он вынул их все белыми и сказал: Подобно этому, воистину Сын человека пришел как красильщик» (с. 281).

«Истина пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах» (с. 284).

«<...> истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество» (с. 275).

Не так давно (в 1945—46 гг.) в Египте, на берегу Нила в селении Наг-Хаммади, была обнаружена целая библиотека гностических апокрифов: 13 папирусных кодексов, содержащих около тысячи страниц на коптском языке («потомке» египетского), всего около 50 сочинений, переведенных в IV в. с греческих оригиналов II—III вв. Греческие первоисточники не сохранились, поэтому обнаруженные коптские переводы представляют исключительную ценность для истории христианства и философии. Среди Наг-Хаммадских находок — упоминавшиеся евангелия от Фомы и Филиппа, «Евангелие Истины» крупнейшего гностика Валентина, «Разговоры Иисуса с учениками», Апокалипсисы Иакова и Адама и другие апокрифы.

Гностическая библиотека Наг-Хаммади была полностью издана в Нидерландах при участии Египта и Юнеско (факсимильное воспроизведение рукописи и английский перевод, см. *The Nag-Hammadi Library in*

English. Leiden, 1977). С русским переводом некоторых памятников можно ознакомиться по публикациям М.К. Трофимовой (см.: Трофимова, 1972; Апокрифы, 1989).

Традиция раннехристианских апокрифов, возникших как парафразы на новозаветные темы, частично впитавших в себя «гностическую ересь», получила значительное¹ и разнонаправленное развитие в последующие века. Апокрифы были популярным чтением у православных и католиков и послужили образцом для создания новых, теперь уже действительно подражательных произведений. Н.С. Тихонравов считал, что на Руси *отреченные книги* (устойчивое обозначение апокрифов у православных славян) издавна были любимым, особенно уважаемым чтением грамотных людей (Тихонравов, 1898, 14)*

С другой стороны, понятие «апокриф» расширилось и усложнилось. Отрицательное отношение официальной церкви к апокрифам, которые были признаны еретическими, привело к тому, что термин апокриф стал использоваться для обозначения самых разных сочинений и книг, не одобряемых христианской церковью, в том числе «богоотметных и ненавидимых книг» — гадательных, астрологических, всевозможных «волхвовников», сонников, сборников примет и другого подобного полуязыческого чтения. Однако это совсем другая литература, далекая от вероучительных раннехристианских сочинений. Волею судеб не включенные в канон, ранние апокрифы образуют тем не менее «блистательный эпос, созданный живым верованием христианского Востока» (Тихонравов, 1898, 145).

ПОЧЕМУ СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ДОПОЛНЯЕТСЯ СВЯЩЕННЫМ ПРЕДАНИЕМ?

63. «Талмуд», Священное Предание иудаизма

Следствием принципа *ipse dixit* 'сам сказал', столь органичного для коммуникации в религиях Писания (см. § 56), стало то, что круг авторов Писания был изначально крайне ограничен. Он вклю-

* Два знаменитых апокрифа на ветхозаветные темы («Беседа трех святителей» и «Сказание, как сотворил Бог Адама») и два более поздних апокрифа («Сказание отца нашего Агапия, зачем оставляют свои семьи, и дома, и жен, и детей, и взяв крест, следуют за Господом, как велит Евангелие» и «Хождение Богородицы по мукам») опубликованы на церковнославянском языке и в русском переводе в ПЛДР. XII в. (М., 1980, с. 137-183).

чад только высшие религиозные авторитеты, и относительно скоро, после определения канона или даже только его основной части, этот круг стал принципиально закрытым. Новые сочинения, совершенно необходимые для успешной религиозной коммуникации, для распространения вероучения, разумеется, продолжали создаваться, однако они уже не могли войти в первый круг — в Писание — и составили сочинения второго порядка, вторичные не только хронологически, но и содержательно. Эти произведения образуют Св. Предание.

В Предании постоянно подчеркивается его зависимость и вторичность по отношению к первоисточнику — Писанию; Предание направлено на Писание и призвано дополнять и толковать первоисточник. Однако, по мере расширения конфессиональной коммуникации, в религиозной практике (в церковной школе, в церковном суде) нередко бывало так, что к Преданию обращались чаще, чем к Писанию. О «Мишне», древнейшей части «Талмуда», евреи говорили: если «Тора» — Закон Израиля, то «Мишна» — «душа Закона».

«Талмуд» (буквально 'изучение, изъяснение') складывался на протяжении 9 веков — с IV в. до н.э. по V в. н.э. Он представляет собой энциклопедически полный свод всякого рода предписаний, основанных на «Танахе», а также добавлений и толкований к «Танаху» — юридических, богословско-догматических, этических, семейно-бытовых, хозяйственных, фольклорных, исторических, филолого-экзегетических. Эта тематическая широта отличает «Талмуд» от Предания христиан (патристики) и мусульманского Предания (Сунны и хадисов). Как писал Вл. Соловьев, «то, что для иудеев Талмуд, — то для православных Писания отцов церкви, жития святых, Кормчая» (Соловьев, [1885] 1911, 4)*.

В «Талмуде» две основных части: 1) более важная и ответственная — законодательный свод «Галаха», обязательный для изучения в иудейских школах, и 2) «Аггада» (в другой транскрипции «Гаггада») — собрание народной мудрости полуфольклорного происхождения. «Аггада» изучалась в меньшей мере, однако была популярна как нравственно-религиозное назидательное чтение и источник сведений о мире и природе.

Едва ли не в поговорку вошла запутанность и громоздкость «Талмуда». Действительно, только «Галаха», его юридическая часть,

* *Писания отцов церкви* — то же, что патристика (см. § 64); *Кормчая* (т.е. «Кормчая книга», от *кормчий* — 'рулевой, управляющий движением судна') — сборник церковных и светских законов на Руси с XII в. (см. § 86).

напоминает гигантский кристалл причудливой формы. Его зародышевой основой является «Мишна» (на иврите означает 'второй закон, или заучивание') — юридический комментарий к «Торе», восходящий, согласно ортодоксальным представлениям, к правилам, которые Бог устно сообщил Моисею одновременно с письменным Законом — «Торой». Вокруг и на основе этого «зародышевого» кристалла постепенно наращивались подробнейшие комментарии к каждому законоустановлению «Торы», включая рассказы об особо трудных случаях применения конкретного закона. Новое поколение комментаторов создавало свой комментарий к «Мишне», попутно обсуждая споры и решения предшественников, так что со временем в обращении стало несколько конкурировавших сводов толкований, из которых важнейшие — это «Иерусалимский Талмуд» (IV в. н.э.) и «Вавилонский Талмуд» (V в.). При этом самый ранний комментарий — «Тосефта» — был необходим для понимания последующих сводов толкований и служил к ним своего рода введением.

В издании «Талмуда» на русском языке в переводе Н.А. Переферковича (см.: Талмуд, 1902—1904), включавшем только «Тосефту» (но, разумеется, с выписками комментируемых законов из «Мишны»), шесть больших томов, которые планировалось дополнить 7-й книгой указателей. Что касается Иерусалимского и Вавилонского сводов комментариев, то каждый из них по объему в несколько раз превышает «Тосефту», и всё вместе — это только законодательная часть «Талмуда». Вл. Соловьев сравнивал «Талмуд» с лабиринтом, состоящим из «целого ряда экзегетических, казуистических и легендарных построек — на вид причудливых и бессвязных, как сама жизнь. Эти-то постройки, нарастая в течение шести или семи веков, были, наконец, трудами позднейших собирателей сведены в один огромный лабиринт «Талмуда» (Соловьев, [1885] 1911, 6).

«Строители» «Талмуда» вполне сознавали его необозримость и связанные с этим трудности в его практическом использовании. «Талмуд» не раз кодифицировался, из него делались систематизированные извлечения, создавались сокращенные изложения. Юридические разделы «Талмуда» стали фундаментом иудейского права (см. § 85).

Между прочим, в околоталмудическом фольклоре отчасти шутя, отчасти всерьез был задан вопрос о возможности выразить суть иудаизма в одной фразе. Некий язычник пришел к мудрейшему из раввинов и попросил: «Научи меня всей «Торе», но только за то время, пока я буду стоять на одной ноге». В ответ он услышал: «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы тебе делали, — в этом итог всего Закона, остальное только подробности. Теперь иди и учись». Это «высшее правило иудей-

ско-христианской морали» (Вл. Соловьев) восходит к нравственной заповеди Бога: «<...> люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев, 19, 18).

После канонизации «Талмуда» (V в. н.э.) замкнулся круг авторитетов иудаизма, с трудами которых традиция связывала иудейское Предание. У последующих авторов создатели «Талмуда» устойчиво называются *мужами великого собрания* (хотя историки сомневаются в реальности именно с о б р а н и я или другой формы организации работы над «Талмудом»), в отличие от просто *книжников* — знатоков и толкователей «Талмуда». Христианскую параллель *мужам великого собрания* составляют создатели патристики — *отцы церкви* (см. § 64), в мусульманстве — составители ранних хадисов пророка (см. § 65). В поздних талмудических текстах «мужам великого собрания» приписывается следующий завет книжникам: «Будьте медлительны в суждении, поставляйте побольше учеников и делайте ограду Торе» (цит. по работе: Ранович, 1937, 258).

64. Святые отцы церкви и Патристика. Что важнее: Писание или Предание?

Согласно христианской библеистике, Новый Завет (собственно христианскую часть Священного Писания) написали четыре евангелиста (Матфей, Марк, Лука и Иоанн) и апостолы Иаков, Петр, Иоанн, Иуда и Павел, т.е. восемь человек (апостол Иоанн Богослов, автор двух «Посланий» и «Откровения», и автор «Евангелия от Иоанна» — одно и то же лицо). В иерархии христианских авторитетов авторы Нового Завета занимают вершинное место, при этом, если речь заходит об апостолах и евангелистах, то апостолы называются первыми — они почитались выше евангелистов, поскольку апостолы были прямыми учениками и посланниками Иисуса Христа и знали его лично. Они точнее всех могли передать то, чему учил Христос. Их толкование и развитие учения принималось прежде всего по принципу *ipse dixit* 'сам сказал': все, что исходило от апостолов и евангелистов, было непрекаемо и принималось как Истина.

Но вот закончилось время «апостольских мужей». Христианство ширилось по городам и странам, постепенно превращаясь из гонимой секты в государственную религию, христианская церковь строилась и крепла, учение интенсивно и разнонаправленно развивалось. С одной стороны, происходила кодификация учения: определялся состав произведений христианского канона,

вырабатывалась система основополагающих, в идеале неизменных, принципов учения (догматов), закладывались логико-теоретические и филологические основы интерпретации Писания и принятия церковью нового знания; разрабатывались принципы церковного строительства и взаимоотношений клира и мира. С другой стороны, создавалась всеобъемлющая христианская картина мира: учение о космосе, о природе? о человеке, христианская концепция истории, государства, политики, права.

Это огромное смысловое, информационное, содержательное приращение к первоначальному христианству происходило на протяжении шести веков — со II по VIII в. трудами многих поколений книжников. Выработанный мощный пласт новой информации, чтобы быть принятым социумом, нуждался в общем признании авторитетности создателей информации. Ссылку *ipse dixit* 'сам сказал' следовало распространить от апостолов и на новых авторов. Их стали называть *отцами церкви* или *святыми отцами церкви*, а их труды — *святоотеческими творениями*, или патристикой (лат. *pater* — отец). Уже в раннем средневековье известность отцов церкви в христианском мире и их престиж были значительны и с течением времени продолжали расти. Так сложился второй (после апостолов и евангелистов) круг авторитетов христианства — отцов церкви, а святоотеческие сочинения стали вторым по значимости (после Св. Писания) корпусом христианских доктринальных текстов — Священным Преданием. Святоотеческое изложение и объяснение христианской веры принимается церковью к руководству.

Сочетание *отцы церкви** — это терминологическое, т.е. особое и несколько условное выражение. Хотя церковь не принимала специального канонического постановления о том, кого считать отцами церкви, все же определенные критерии имелись. Не всякий знаменитый христианский автор II — VIII вв. признан отцом церкви. В частности, отцы церкви должны быть обязательно причислены к лику святых. Поэтому такие выдающиеся богословы, как Ориген, Евсевий Кесарийский, Тертуллиан считаются не отцами церкви, а только церковными писателями. По этой же причине список западных (писавших на латыни) и восточных отцов (писавших по-гречески) не совпадает.

Вершиной восточной (византийской) патристики являются труды так называемого каппадокийского кружка (IV в.)** — богословов и поэтов Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, «трех све-

* Ср. иудаистскую параллель — *мужи великого собрания* применительно к знаменитым кодификаторам «Талмуда» (см. § 63).

** Каппадокия — византийская провинция в Малой Азии.

точей каппадокийской церкви», как о них говорили современники. Впрочем, не только современники и соотечественники: шесть или семь столетий спустя у православных славян был популярен апокриф «Беседа трех святителей», из которых два святителя — каппадокийские отцы Василий Великий и Григорий Богослов, а третий — знаменитый проповедник и тоже отец церкви, константинопольский архиепископ Иоанн Златоуст. Виднейшим представителем латинской патристики был епископ Гипонский (Северная Африка) св. Августин Аврелий (354 — 430), припайный последующей традицией «учителем Запада».

Завершителями патристики считаются византийский богослов, поэт и энциклопедист св. Иоанн Дамаскин (ок. 650 — до 754) и папа Григорий Великий (ок. 540—604), инициатор христианизации Англии, составитель церковно-юридического кодекса для духовенства «Пастырское правило» и автор «Толкований на Иова или XXXV книг о нравственности».

Корпус патристических сочинений практически необозрим. Наиболее полное, однако оставшееся не завершенным издание было предпринято в Париже в середине XIX в. аббатом Ж.П. Минем (Migne). Оно насчитывает без малого 400 томов: *Patrologiae cursus completus, series Graeca* (166 томов) и *Patrologiae cursus completus, series Latina* (221 том). Новое издание латинских отцов «*Corpus scriptorum ecclesiasticorum*» длится больше века: начатое в 1867 г., оно продолжается и в настоящее время, насчитывая 80 томов.

В 1843—1893 гг. Московская духовная Академия издала 58 томов «Творений святых отцев, в русском переводе». Отдельные произведения этой серии выходили еще в 1917 г. — при этом не как памятники по истории религии, а в качестве вполне актуального чтения для верующих. Сейчас издания святоотеческих сочинений возобновляются.

Христианское Св. Предание, как и Предание иудаизма («Талмуд»), характеризуется энциклопедической широтой содержания. И «Талмуд», и святоотеческие сочинения создавались в те века, когда предполагалось, что Св. Предание «достроит» Св. Писание до полного свода всего, что можно и что следует знать верующему народу. Наиболее значимые тематические различия между патристикой и «Талмудом» связаны, во-первых, с существенно меньшей разработкой в патристике юридической проблематики (см. § 85—86) и, во-вторых, с тем, что патристика отличается большим вниманием к логико-теоретическим и доктринальным аспектам богословия (см. § 66—67). Вторая черта была особенно характерна для христианского Запада.

В развитии патристики отчетливо видны две основные ли-

нии. Во-первых, шла структурация и кодификация христианского учения: главное в учении было отделено от второстепенного, общепринятое и обязательное — от индивидуального и факультативного, логическая система учения — от описаний и повествований. На вселенских и поместных соборах были сформулированы общеобязательные положения учения (догматы, см. § 67), которые закреплялись в специальных сводных текстах (Символах веры, позднее также и в катехизисах, см. § 70): были разработаны официальные церковные вероопределения, правила церковной службы (§ 73), правила для пастырей и мирян, а также соборные правила понимания (т.е. толкования) наиболее ответственных и трудных стихов в Св. Писании (§ 83). Во-вторых, шло своего рода экстенсивное развитие учения: писались христианские сочинения по основным отраслям гуманитарного средневекового знания — таким, как философия и этика, логика, грамматика, учение о душе, о мире, гражданская история, история церкви и др.

Выработанные патристикой правила, догматы и канонические определения играли исключительно важную роль как в церкви, так и в жизни средневекового общества в целом. Во многих случаях значимость Св. Предания представлялась более высокой, чем значимость Св. Писания: Символ веры или катехизис, постановления собора или изменения в Служебнике вторгались в жизнь и волновали людей сильнее, чем Св. Писание. В результате складывалось противоречие между статусом и ролью Св. Писания и Св. Предания: Библия была первоисточником учения, но фактически оказывалась в тени; догматы и церковные уставы были вторичны и зависимы от Библии, однако, определяя актуальное содержание учения и жизнь церкви, фактически заслоняли собой Библию.

В истории христианства это противоречие разрешалось и разрешается по-разному. В официальном православии и в католической церкви, в особенности при усилении консервативно-охранительных тенденций, возрастает фактическая значимость Предания. Между тем вольнодумцы и еретики, религиозные реформаторы и религиозные философы, мистики и богоискатели всегда обращались к Писанию — первоисточнику учения и в той или иной мере спорили с Преданием.

Православное богословие отстаивает равную ценность Писания и Предания, при этом Писание рассматривается как часть Предания (Дронов, 1993; Догматическое богословие, 1994, 31—32). Утверждается, что Писание не может быть понято без Предания:

«Да и касателън<>самого ясного и определенного учения Писания о некоторых истинах, если бы предоставить объяснение их разуму каждого, мы не имели бы правильного и определенного о них понятия, а одни разногласия и мнения* Истина и единство смысла их определяется только Преданием» (ППБЭС, 1891).

Наконец, с опорой на цитаты из непререкаемых святоотеческих авторитетов доказывается неполнота Писания:

«Упомянем прежде всего о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Христа знаменовались образом креста, кто учил Писанием? К востоку обращаться в молитве, какое Писание научило нас? Слова призывания и в преложении хлеба евхаристии и чаши благословения, кто из святых оставил нам письменно? По какому также Писанию благословляем и воду крещения, и елей помазания, еще же и самого крещаемого? Не по умолчанному ли и тайному Преданию ?<...> Откуда и троекратное погружение человека и прочее, относящееся к крещению, отрицается сатаны и ангелов его, из какого взято Писания? Не из сего ли не обнаруживаемого и не изрекаемого учения, которое Отцы наши сохранили в недоступном любопытству и выведыванию молчании, быв основательно научены молчанием охранять святыню таинств» (Св. Василий Великий. Послание к Амфилохию о Святом Духе; цит. по ППБЭС, 1892).

В католицизме значимость Св. Предания существенно выше, чем в православии. Это связано с более централизованной и юридически более жесткой организацией римско-католической церкви. Папские буллы провозглашали монополию церкви в толковании Писания. Основной массе верующих Библия была недоступна. На разных уровнях католической иерархии не раз издавались запреты мирянам иметь Библию в доме и читать ее самостоятельно (эти запреты усиливались по мере распространения текстов Писания, особенно с началом книгопечатания). Таким образом, вместо Библии, подлинного источника веры, верующим предлагали тенденциозные сокращения.

Со временем даже не учения отцов церкви и не Вселенские соборы стали определять жизнь церкви, но распоряжения папской канцелярии, озабоченной отношениями со светскими государями, борьбой за имущество и власть. Упадок нравственности ярко сказался в таком отвратительном явлении, как торговля индуген-

* Слово *мнение* здесь имеет значение 'само мнение' известное, среди прочих, церковнославянскому языку Церковные люди говорили: *Мнение — второе падение* (т.е. второй грех, после первородного) и *Всем страстям мать — мнение*.

циями и церковными должностями (симоเนีย). Критики папства имели все основания говорить, что Рим забыл Библию и поэтому утратил чистоту христианства апостольских времен.

Не случайно важнейшими принципами протестантизма стали приоритет Писания над Преданием, доступность Писания мирянам, в том числе женщинам, перевод Писания на народный язык, право каждого толковать и понимать Писание по-своему. Вернуться к Библии и вернуть Библии авторитет первой книги христианства — к этому призывали идейный предшественник англиканства оксфордский теолог Джон Уиклиф (1320—1384) и вдохновитель чешской Реформации Ян Гус (1371—1415).

Вождь немецкой Реформации Мартин Лютер, вступая в борьбу с Ватиканом, видел цель протестантизма в том, чтобы восстановить в христианстве чистоту апостольских времен. Для этого, учил он, надо вернуться к словам самого Иисуса и не слушать корыстных римских толкователей. «Я решил ничего не знать, кроме Иисуса Христа, и притом распятого», «все почел за тщету, за сор, чтобы приобрести Христа», — писал Лютер. В составленном им Катехизисе (1520) говорится: «Мы из одного только Священного Писания можем научиться, во что веровать и как мы должны жить» (цит по кн.: Зноско-Боровский, 1992, 73, 77). Таким образом, протестанты видели в трудах отцов церкви или в соборных решениях не Священное Предание, но лишь документы человеческой истории.

Предпочтение Писания или Предания (в его различных поздних и препарированных формах) в православии и католической церкви могло быть своего рода индикатором, диагностическим показателем общей богословской и даже политической ориентации того или иного иерарха, религиозного мыслителя, организатора просвещения.

Историк русского богословия Г.П. Флоровский, называя архимандрита Афанасия Дроздова (XIX в.) «убежденным и последовательным обскурантом, и это был пессимистический обскурантизм», основывает такую характеристику на свидетельствах, говорящих об отношении Афанасия к Писанию и Преданию. «В Академии Афанасию было поручено руководствовать всех преподавателей... Весь удар был сосредоточен теперь на учебных программах... И первая тема, вокруг которой завязался спор, письменный и устный, была о Свящ. Писании... Афанасий не довольствовался тем, что исчислял два источника вероучения, Писание и Предание как равнозначные и словно независимые. У него была явная склонность принизить Писание. И какая-то личная боль чувствуется в той страсти и безответственности, с которой Афанасий доказывает недостаточность и прямую ненадежность Писания...

Афанасий проповедует: «Для меня исповедание Могилы и Кормчая все и более ничего»* Он веровал в церковные книги более, нежели в слово Божие: со словом Божиим еще не спасешься, а с церковными книгами спасешься» (Флоровский, [1937] 1991, 209—210).

65. «Сунна» пророка Мухаммада и хадисы. *Иснад, связующая нить традиции*

У мусульман в роли Св. Предания, призванного дополнить и объяснить Коран, выступает «Сунна» — жизнеописание творца религии. Вероучительный первоисточник Коран, представляя собой запись монолога Аллаха, как бы транслированного через Мухаммада, почти не содержит объективных («эпических», переданных внешним наблюдателем), сведений о самом пророке-создателе религии (в отличие от Танаха, Авесты или Нового Завета). Отголоски событий из жизни Мухаммада в Коране есть, однако это всего лишь отрывочные намеки, реальную подоплеку которых можно понять только на основе обширного корпуса исторических данных, не входящих в текст Корана. В одних случаях эти «намекы» ближе всего к взволнованному субъективно-лирическому «потoku сознания» или к внутренней речи — свернутой, безразличной к связности и логической последовательности, ассоциативной и стремительной. В поздних, более спокойных, сурах взволнованный комментарий к событиям («фактам») уступает место юридическим или этическим предписаниям, продиктованным Аллахом в связи с теми или иными событиями, но сами события («факты») по-прежнему остаются за текстом Корана.

Вот пример исторически достоверного «факта» и его отзвуков в Коране. Известно, что при возвращении из одного похода любимая жена Мухаммада, Аиша, «отставшая от колонны и затем приведенная одним молодым мусульманином, дала пищу злословию. После колебания, длившегося несколько дней, Мухаммад, посредством откровения доказал невиновность своей молодой жены» (Массэ, 1963, 34). В 24-й суре Корана этот эпизод из жизни пророка отразился в откровении Аллаха о том, как следует наказывать за прелюбодеяние и как устанавливается виновность или невиновность в прелюбодеянии. Ср.: «Прелюбодея и прелюбодейку — побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жа-

* *Исповедание Могилы* — Катехизис «Православное исповедание кафолической и апостольской церкви Восточной», составленный киевским митрополитом Петром Могилкой в 1640 г. (см. § 70); *Кормчая* — имеется в виду «Кормчая книга» — сборник церковных и светских законов на Руси с XII в. (см. § 86).

лость к ним в религии Аллаха, если вы веруете в Аллаха и в последний день. И пусть присутствует при их наказании группа верующих. <...> А те, которые бросают обвинения в целомудренных, а потом не приведут четырех свидетелей, — побейте их восемью — десятью ударами и не принимайте от них свидетельства никогда; это — распутники, кроме тех, которые потом обратились и исправили. Ибо, поистине, Аллах прощающ, милосерд!» (24, 2, 4—5). Специально и подробно об соотношении исторических фактов и их отзвуках в Коране см.: Массэ, 1963; Пиотровский, 1991.

Таким образом, в Коране нет рассказа о Мухаммаде, сопоставимого по биографичности со сведениями «Торы» о Моисее или Евангелий о Христе. Между тем именно жизнь Мухаммада могла бы составить своего рода исламскую священную историю и одновременно служить примером праведной жизни и борьбы за ислам. Таким текстом и стала «Сунна пророка».

В функциональном плане «Сунна» — это вероучительный источник «второго порядка» (как «Талмуд» в иудаизме или святоотеческие сочинения в христианстве), притом что в содержательном плане — это биография пророка. Биографизм сближает «Сунну» не только с вероучительными источниками «первого порядка» (с историческими повествованиями в Танахе, с рассказами о Заратуштре в Авесте или с биографическими эпизодами в Евангелиях), но и с более поздними религиозными сочинениями (прежде всего с христианскими житиями святых).

Арабское слово *сунна*, ставшее обозначением биографии Мухаммада и исламского Св. Предания, буквально значит 'путь, пример, образец'. В «Сунне» собраны рассказы о поступках и высказываниях пророка Мухаммада. Религиозно-этические нормы, утверждаемые «Сунной», отражают обычаи и правила арабской городской общины, дополненные нормами мусульманской ортодоксии. Это вторая (после Корана) основа мусульманского права. Выражение *соблюдать Сунну* означает подражать Мухаммаду, вести правильную мусульманскую жизнь. Сложилась также устойчивая формула *Во имя Книги Аллаха и Сунны его пророка* — своего рода начинательная молитва у мусульман.

В исламе почти не известны конфликты, связанные с различиями в осмыслении оппозиции «Св. Писание (Коран) — Св. Предание (Сунна пророка)»* В IX — X вв. «Сунну» начинают почи-

* В отличие от иудаизма и в особенности христианства, где традиционалисты и охранители склонны приписывать Преданию большое значение, иногда даже равное значению Писания, в то время как вольнодумцы, причем и мистики и рационалисты, видят главный и нередко самодостаточный источник вероучения в Писании (см. § 64).

тать едва ли не наравне с Кораном (Ислам, 1991, 214). «Сунна пророка» очень рано была призвана дополнять слово Аллаха, причем независимо от того, согласовывалась ли она с Кораном или вводила новые положения. Было признано и объявлено, что если «Сунна» может обойтись без Корана, то Коран не может обойтись без «Сунны» (Массэ, 1963, 83). В знак почитания «Сунны» правоверные мусульмане стали называть себя *ахль ас-сунна*, т.е. 'люди Сунны, или сунниты'* Однако и противостоящие суннитам шиитские течения и секты также почитают «Сунну пророка» наравне с Кораном.

Первоначально «Сунна», как и рассказы о пророках у иудеев или об Иисусе у христиан, передавалась устно и служила дополнением к писаному закону — Корану. Первыми распространителями «Сунны» были сподвижники Мухаммада, которые в различных конфликтных или сложных случаях жизни в качестве аргумента в споре стали вспоминать о поступках пророка, его словах и даже молчании, могущем послужить примером (Массэ, 1963, 83). Такие предания стали называть *хадисы* (арабск. 'сообщение, рассказ').

Ранние устные хадисы восходят ко второй половине VII и началу VIII вв. В VIII — IX вв. хадисы стали записывать. «Сунна» в целом сложилась к IX в. С середины VII в. составлялись тематические сборники хадисов и сборники, объединявшие вместе хадисы от одного передатчика. Известны тысячи хадисов, однако не все предания одинаково авторитетны. В исламе принято выделять шесть главных сборников хадисов, множество второстепенных и несколько недостаточно достоверных (последние — своего рода мусульманские апокрифы).

Первое и основное отличие «главных» сборников хадисов от «неглавных» состоит в степени авторитетности рассказчика. Хадисы главных сборников представляются безусловно и полностью достоверными, поскольку они восходят к свидетельствам ближайших сподвижников Мухаммада, очевидцев тех событий, о которых рассказывается в хадисе. Легко видеть, что это все тот же принцип *ipse dixit* ('сам сказал'), служивший основным критерием при формировании книжного канона христианства: каноническими признавались сочинения апостолов или ближайших учеников апостолов, а апокрифами — книги менее авторитетных лиц или книги сомнительной атрибуции, хотя бы и написанные авторитетным именем (см. § 62).

* Сунниты составляют большинство мусульман мира. Соответствующее направление в исламе называется суннизм.

Однако в исламе принцип *ipse dixit* проявлялся сильнее, чем в иудаизме и христианстве. В этом отношении особенно характерна и показательна исламская категория *иснад* — преемственно ст ь в получении и передаче информации (знания, сообщения, установления). Термин *иснад* обозначает также одно из наиболее значительных проявлений принципа преемственности: *иснад* — это цепочка ссылок на рассказчиков в сборниках преданий о пророке Мухаммаде и в других мусульманских трактатах (исторических, юридических). Цепочка ссылок вводит сообщения и фразы, возводимые к какому-либо авторитетному лицу. Например: «Рассказал мне А со слов Б, что В сказал, что Г слышал, как пророк Мухаммад изрек...» (Ислам, 1983, 67). Иснад предвывает все хадисы — в качестве свидетельства достоверности сообщения.

В мусульманской науке сложилась особая исследовательская дисциплина — выявление степени достоверности хадисов путем критики надежности иснадов. Были выработаны специфические критерии и термины, в основном связанные с биографией передатчика и с историей создания и передачи его рассказа. В итоге была разработана довольно сложная классификация хадисов по степени их достоверности, с учетом надежности передатчиков, с чьих слов они были записаны (Массэ, 1963, 85). Таким образом, принцип иснада не только определил композицию хадисов и различия в авторитетности, но и сформировал целое направление текстологических исследований в исламской книжности.

В истории ислама не раз возникали споры о том, в какой мере заслуживает доверия тот или иной рассказчик и, значит, то религиозное, правовое или этическое установление, которое предписывает хадис, связанный с именем этого передатчика. Чем древнее свидетельство (т.е. чем ближе по времени к жизни пророка), тем большим авторитетом обладал такой рассказчик и его хадис.

О том, насколько важен принцип древности и хронология иснада, говорит тот факт, что два основных направления в исламе — *суннизм* и *шиизм* — различаются между собой тем, какой древности хадисы они признают священными и, следовательно, каноническими источниками права. *Шии́ты* (от арабск. *ши'а* — 'группировка, партия, сторонники') признают только те хадисы, которые восходят к двоюродному брату и зятю Мухаммада халифу Али и его двум сыновьям. Согласно этим хадисам, продолжить дело пророка, охранять религию и управлять мирскими делами могут только прямые потомки Мухаммада.

Для суннитов круг священных сборников хадисов значительно шире, и законными преемниками Мухаммада они признают не только Али, но и некоторых других халифов.

Принцип иснада является важной особенностью мусульманской системы обучения. Иснад предполагает последовательную передачу религиозного знания лично от учителя к ученику на протяжении веков. М.Б. Пиотровский подчеркивал особую роль иснада в мусульманском мистицизме (именно в суфизме), где авторитет мистика во многом зависит от наличия у него достоверного иснада — цепочки, по которой мистические знания (которые не могут быть переданы «просто словами»), переходят от первого учителя к сегодняшнему адепту (Ислам, 1983, 67).

Иснад в исламской книжности еще в большей степени, чем пифагорейско-христианское *ipse dixit* ('сам сказал') в европейской культуре, воспитывал мусульманского богослова или юриста в постоянной оглядке на авторитеты. Мусульманин, бравший в руки перо, становился автором только в том случае, если в своем сочинении воспроизводил традицию и включался в нее на правах младшего и послушного ученика. От страниц хадисов, заполненных перечнями хранителей традиции, пафос иснада распространялся на всю исламскую книжность. Отсюда — бесконечные ссылки на авторитеты, призванные убедить в правдивости предания и правоверности суждения; постоянная озабоченность, достаточно ли авторитетны те хадисы и их иснады, на которые ссылается пишущий; наконец, абсолютная необходимость каждой новой мысли быть в согласии с суждениями авторитетов ислама. В целом иснад свидетельствует, что черты, характерные для религий Писания, присущи исламу в большей мере, чем иудаизму и христианству. Проявления и последствия иснада — это один из мощных факторов традиционализма в исламской культуре.

БОГОСЛОВИЕ И ДОГМАТИКА

66. «Ограда Закону» в теологии раввинов. Апофатические тенденции в «Талмуде»

В иудаизме богословие (или теология) как теоретическое учение о Боге стало развиваться после сложения религиозного канона. Это естественная логика развертывания религиозного содержания: вера укрепляется знанием. Теологический компонент вносит в религию представления о внутренней иерархии религиозного учения, интеллектуальную глубину и тот элемент рефлексии, который свидетельствует если не о зрелости, то о начале «взросления» интеллектуальной системы. Создавая своего рода логические «скрепы» учения, богословие отвечает опреде-

ленным внутренним — коммуникативным и психологическим — потребностям коллектива верующих в систематизации и укреплении религиозного знания.

После трагического поражения иудеев в двух антиримских восстаниях (66—73 гг. и 132—135 гг.) задача книжного «укрепления веры» была осознана в иудаизме как своего рода духовное преодоление катастрофы, дающее надежду на возрождение еврейского народа. Раввины «великого собрания» (иудейский аналог *отцам церкви* в христианстве; см. § 64) завещали последующим поколениям книжников «воздвигать ограду вокруг закона», и эта защита учения виделась именно в его теологической разработке.

В «Талмуде» собственно теологический компонент был относительно невелик и не вполне отделен от бесконечно детализирующего юридического и разъяснительного комментария к «Торе». Тем не менее в «Талмуде» становятся значительно более отчетливыми эсхатологические идеи: конец света, страшный суд, воскресение из мертвых, загробное воздаяние человеку по делам его. В теологическом отношении значимо также усиление монотеизма. Эта линия, предвестница будущего апофатического богословия в христианстве*, проявилась между прочим и в устранении разных наименований и множества характеризующих определений Бога.

Имени Бога иудеев *Яхве* в Библии, строго говоря, нет. Имя *Яхве* (*Иегова*) возникло в XIII — XV вв. в среде христианских теологов, изучавших Ветхий Завет в оригинале (т.е. на древнееврейском языке), в результате о г л а с о в к и (озвучивания) того условного и прежде существовавшего только на письме четырехбуквенного сочетания, кото-

* *Апофатическое богословие* (греч. *apophatikos* — отрицательный) исходит из полной трансцендентности Бога (т.е. его запредельности по отношению к миру и недоступности человеческому познанию). Поэтому в апофатическом богословии истинными признаются только отрицательные суждения о Боге («Бог не является человеком», «Бог не является природой», «Бог не является разумом» и т.д.). Что касается положительных суждений о Боге, то они невозможны: например, даже такое предельно общее утверждение, как «Бог существует», лишено смысла, ибо Бог — вне бытия и выше бытия. *Катафатическая теология* (*kataphatikos* — положительный) допускает возможность характеризовать Бога при помощи позитивных (положительных) определений и обозначений, которые, однако, не должны пониматься буквально и прямо. В христианской теологии оба принципа богопознания сосуществуют, однако отрицательное богословие считается более высоким и совершенным. НА. Бердяев, например, в апофатической теологии видел противовес социоморфизму (трактовке Бога в категориях социальных взаимоотношений между людьми); см.: Бердяев, [1949] 1991, 177.

рое употребляется в Библии для обозначения Бога. Эти четыре согласных буквы передают первые звуки древнееврейского выражения, которое толкуется как 'Я есмь сущий (Бог)' По преданию, подлинное свое имя Бог открыл только Моисею, однако в записи «Торь» Моисей использует не настоящее имя Бога, а сокращение перифразы 'Я есмь сущий (Бог)' Этот четырехбуквенный знак употреблен в Библии около 7 тысяч раз. Что касается подлинного звучания имени Бога, то оно произносилось всего один раз в году (в День очищения) первосвященником, причем тайна его звучания передавалась устно по старшей линии первосвященнического рода (Мифологический словарь, 1991, 652). После Вавилонского плена, примерно в V в. до н.э. иудеи, «благоговевя к Имени Божию» (С.Н. Булгаков), перестали произносить это имя в Богослужении и при чтении Писания, заменяя его словом *Элохам* (*Элогим*). Это обозначение Бога, употребленное в Библии около 2 тысяч раз, представляет собой форму множественного числа древнееврейского слова со значением 'Бог' Однако прилагательные и глаголы, относящиеся к этому слову, в Библии всегда стоят в единственном числе, т.е. *Элохим* выступает как обозначение некоторого единого и одного Бога. В «Септуагинте» и «Талмуде» *Элохим* было осмыслено как нарицательное слово со значением 'господин, господь' (в «Септуагинте» оно переводится словом *kirios*).

В «Талмуде» уже нет тех многочисленных характеризующих наименований-эпитетов Бога, которыми изобилует Танах: *Вечный, Всеведущий, Великий в советах, Знающий тайны сердца, Испытующий сердца и утробы, Благотворящий, Терпеливый, Ревнитель, Мститель, Отец, Кроткий* и т.п.* Абсолютное начало, таким образом, в «Талмуде» мыслится настолько всеобъемлющим, надчеловеческим и надприродным, что любые его характеристики становятся ничтожно малыми и ненужными.

После «Талмуда» иудейское богословие развивается в трудах многих поколений ученых, включая выдающегося мыслителя XX в. Мартина Бубера (1878—1965), гуманистического мистика и экзистенциалиста. Самый знаменитый еврейский мыслитель средневековья Моисей Маймонид (1135—1204), раввин, врач, математик, астроном и кодификатор права, напротив, был ярким рационалистом в богословии.

Его написанный по-арабски «Наставник заблудших» (вариант перевода «Путеводитель колеблющихся») содержит логическое (по Аристотелю) и философское обоснование монотеизма. «Наставник заблудших» вызывал неприятие как иудейских ортодоксов, так и у инквизиции. Консерваторы не раз запрещали это новаторское сочинение читать иудеям, впрочем, иногда — только несовершеннолетним (Телушкин, 1992, 140—

* Систематизированный свод имен Бога в Ветхом Завете (с указанием книг, глав и стихов) см. в работе: Булгаков, 1953, 263—264.

141). Защищая и развивая рационалистические начала Писания, Маймонид систематизировал и дополнил приемы толкования «Торы», разработанные в «Талмуде» (см. § 82). Например, такие обороты Писания, как *перст божий* и т.п. Маймонид учил понимать не буквально, а переносно, поскольку Бог, разумеется, не имеет физической плоти.

67. Христианская богословская мысль и догматическое богословие

В христианстве богословская теория была разработана в существенно большей мере, чем в других теистических религиях (иудаизме и исламе). В силу географических условий, христианство распространялось в тех землях и странах, где шли процессы активного усвоения и развития логико-философских и юридических традиций европейской античности. Достижения античной мысли оказали определяющее воздействие на христианское богословие — на его темы, методы, на стилистику христианского богословствования.

Разумеется, христианство и само по себе было мощным генератором богословского знания. Таинственный и парадоксальный мир христианских представлений, его живые связи и споры с иудаизмом и греко-римским политеизмом — все это рождало и множество вопросов, и еще большее множество разноречивых ответов. Умозрительный и вербальный (словесный) характер богословских споров, невозможность их эмпирических разрешений приводили к лавинообразному разрастанию богословских доктрин и дискуссий, а также соответствующих сочинений. Дополнительным фактором развития богословия в раннем христианстве стала борьба с ересями — страстная полемика, упорная и вместе с тем в первые христианские века еще относительно мирная.

Кроме того, развитие теологии в христианстве, как и в истории других религий, стимулировалось мистическими поисками религиозно одаренных личностей. Мистика, это бродильное и живое начало, как правило, иррациональное, нередко приводила к развитию именно теоретических представлений о Боге. Мистики нуждаются в теологии, хотя, обычно, плохо это сознают. Как писал Р. Бастид (R. Bastide)', «именно доктрина, совершенствуясь, придает точность весьма туманным ощущениям, создает новые оттенки их, порождает различные схемы, придает смысл неупорядоченным силам» (цит. по работе: Грюнебаум, 1981, 46).

Теология, будучи умозрением о Боге, в принципе является одним из вторичных образований по отношению к вере и Св. Писанию. Однако в христианстве начало теологии пред-

ставлено уже в Писании — в четвертом из канонических Евангелий и в ряде апостольских Посланий. Именно в «Евангелии от Иоанна», ощутимо зависимом от идей гностицизма и неоплатонического учения о логосе, Иисус Христос впервые назван **Богом Живым**. Так возникла одна из главных тем христианского богословия — учение о божественной и человеческой природе Иисуса Христа. Проблематика и тематические границы христианской теологии были определены отцами церкви.

«Первым богословом после апостолов» христианская церковь называет Св. **Ириней**, современника апостола Иоанна и епископа Лионского, замученного в 202 г. (ППБЭС, 953). Его главный труд, названный «Обличение и опровержение учения, ложно именующего себя гнозисом» (однако ставшее широко известным под заглавием «Против ересей»), содержал развернутую полемику с гностицизмом и демонстрировал методы ученой защиты веры: философию, диалектику, обильное цитирование.

Тертуллиан (160—220), пресвитер Карфагенский, первым сформулировал принцип триединства Бога и ввел понятие лиц («ипостасей») Троицы. Из других проблем теологии его парадоксальный ум особенно занимал вопрос о соотношении веры и разума. «Вера выше разума, — утверждал Тертуллиан, — Разум не в состоянии постичь истину, которая открывается вере». Его формула «Вероятно, ибо нелепо» (*Credibile est quia ineptum*) вошла в поговорку в искаженном виде: «Верую, потому что абсурдно» (*Credo, quia absurdum*). Тертуллиан первым определил, что такое *семь смертных грехов*. Этот перечень (гордыня, жадность, блуд, зависть, гнев, чревоугодие, лень) был утвержден церковными соборами, вошел в начальное христианское обучение закону Божьему, в катехизисы и буквари.

Ориген (185—253 или 254) возглавлял христианское училище в Александрии, а после церковного осуждения — в Палестине (в г. Кесарии), впрочем, в VI в. был объявлен еретиком. Его вклад в умозрительное богословие связан с разработкой христологии (учение о природе Христа) и учения о спасении. Для его концепции спасения характерен своеобразный «эсхатологический оптимизм» (С.С. Аверинцев): Ориген доказывал неизбежность полного спасения, слияния с Богом всех душ и временности адских мук. В его сочинении о природе Христа впервые встречается термин *богочеловек*.

Св. Августин, епископ Гиппонский (354—430), разработал онтологическое доказательство бытия Бога; концепцию веры как предпосылки всякого знания; учение о грехе и благодати; впервые поставил так называемые антропологические вопросы христианства (отношение человека к Богу; взаимоотношения церкви и государства). Августин сформулировал то добавление к Символу веры, которое отличает католическую версию Символа от православной (так называемое *филиокве*; см. § 69). С именем Августина связывают начало религиозной нетерпимости в христианстве.

Папа Григорий Великий (ок. 540—604) вошел в историю как выдающийся организатор церкви и политик. В сфере теологии с его именем связано учение о чистилище — то, что позже станет одним из пунктов догматических расхождений между католичеством и православием.

Св. Иоанн Дамаскин (ок. 675—753), завершитель патристики, византийский философ и поэт, впервые составил систематическое и полное богословие под заглавием «Источник знания». Этот энциклопедический труд на рубеже IX и X вв. был переведен на старославянский язык болгарским книжником Иоанном экзархом Болгарским*

Однако уже в раннем христианстве стремительное развитие богословия встречается с внутриконтрессиональными ограничениями и запретами. Богословские поиски и разномыслие допускались, но только до тех пор, пока они не противоречили Писанию и авторитетам отцов церкви. Возникла глубокая коллизия между поступательным развитием богословской мысли и такими мощными «консервантами» религиозной коммуникации, как принцип *ipse dixit* 'сам сказал' и религиозный канон, т.е. корпус эталонных текстов (Писание и Предание), «превзойти» которые не позволяется.

Разрешение коллизии было найдено в том, чтобы ранжировать богословское знание по степени общеобязательности тех или иных его компонентов (доктрин, категорий, положений и т.п.). Те вероучительные положения, суждения или мнения, которые были признаны Вселенскими соборами в качестве общеобязательных христианских истин «первого ранга», получили статус догматов**, а их систематическое изложение и обоснование составило предмет специальной богословской дисциплины — догматического богословия. «Все другие христианские истины — нравственные, богослужебные, канонические — имеют значение для христианина в зависимости от догматов, имеющих первостепенное значение. Церковь терпит в своих недрах грешников против заповедей, но отлучает всех противящихся или исключаящих ее догматы» (ППБЭС, 753).

Краткий свод основных догматов*** составляет *Символ веры* — тот главный текст, повторяя который верующие свидетельствуют о своей христианской вере (см. § 69).

* Памятник был издан в новое время под заглавием: «Богословие святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. По харатейному списку Московской Синаодальной Библиотеки» (М. 1878).

** От греч. *dogma* — мнение, учение, постановление.

*** Православное догматическое богословие различает общие, или основные, догматы и догматы частные; см. ППБЭС, 755.

За пределами догматического богословия находятся так называемые богословские мнения. Это частные, личные суждения, высказанные отцами церкви или богословами позднего времени. «Богословское мнение должно заключать в себе истину, как минимум, не противоречащую Откровению. <...> К разряду богословских мнений можно отнести, например, высказывания о двух- или трехсоставности человеческой природы; о том, как следует понимать бесплотность ангелов и человеческих душ; об образе происхождения душ». С точки зрения догматики, богословские мнения «не существенны для нашего спасения», и, как заметил Григорий Богослов, в таких предметах «ошибаться безопасно» (Догматическое богословие, 1994, 22).

Католическое и православное вероисповедания несколько различаются по составу догматов. Помимо *фшишокве*, включенного в католический Символ веры (см. § 69), католичество признает догматы о чистилище, о непорочном зачатии Девы Марии и догмат о не по гр е ш и м о с т и папы, впрочем, только *ex cathedra* ('с кафедры'), т.е. слова папы безошибочны, когда он выступает не как частное лицо, но как пастырь всех христиан.

Католичество и православие также по-разному подходят к вопросу о том, возможны ли после Вселенских соборов новые догматы (в терминах богословия это формулируется как вопрос о «полноте Откровения и догматическом развитии»). Согласно православной точке зрения, нового Откровения, новых догматов, новых пророчеств в христианстве не может появиться, однако более точное выражение Откровения в слове — возможно. Например, церковь всегда исповедовала Божество Иисуса Христа, но только в IV в. эта истина была сформулирована догматически (Догматическое богословие, 1994, 30).

Согласно католической теории догматического развития (выдвинутой в XIX в.), церковь может принять новые догматы. В частности, таким относительно поздним догматическим нововведением Рима стал догмат о непогрешимости папы, принятый в 1870 г. I Ватиканским собором.

Христианская церковь всегда проявляла осторожность в отношении свободного обсуждения догматов. Современное православие следует здесь авторитетам Иоанна Лествичника (VI в.) и Варсонофия Великого (VI в.): «Глубина догматов неисследима... Небезопасно касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть»; «Беседовать о догматах не следует, ибо это выше тебя» (цит. по книге: Догматическое богословие, 1994, 4—5).

Впрочем, либеральные русские богословы подчеркивали необходимость живого и творческого отношения к догматам. В на-

чале XX в. профессор Московской духовной академии А.И. Введенский писал, что за каждым догматом прежде всего нужно слышать тот вопрос, на который он отвечает. «Тогда догмат оживет и откроется во всей своей умозрительной глубине. Откроется как Божественный ответ на человеческий запрос. <...> Догматика, идущая навстречу современным запросам, должна поэтому как бы заново создавать догматы, претворяя темный уголь традиционных формул в прозрачные и самосветящиеся камни истин веры» (цит. по работе: Флоровский, [1937] 1991, 387).

Коммуникативный смысл категории догматов, состоял в том, чтобы создать и внести в традицию еще один информационный «консервант» (наряду с такими регуляторами, как принцип *ipse dixit* и религиозный канон), призванный обеспечить стабильность и преемственность религиозной коммуникации. В функциональном отношении христианская институция догматов, трактуемых как абсолютные и непререкаемые истины учения, была не менее прочной «скрепой» и связующей нитью традиции, чем исламский иснад (см. § 65).

68. «Духовная броня» исламской теологии

Об исламе часто пишут как о религии несложной, наследующей ментальность клана или соседской общины и доступной массам простых людей. Действительно, в исламе нет таких сверхприродных парадоксов, как Дева-Богородица и непорочное зачатие, Богочеловек или Бог-Сын в качестве ниспосланного Слова Бога-Отца. Поэтому естественно, что в исламе просто не возникали многие из тех проблем, которые столетиями волновали христианских богословов и суть которых сводилась к потребности рационально осмыслить сверхрациональность Писания.

Однако в исламской теологии возникали свои проблемы, сложные по своему, часто в неожиданных для христианства аспектах и коллизиях. Дело в том, что ислам — это не только вера и религия. Ислам — это образ жизни, Коран — это «арабский судебник», и именно эта «вплетенность» ислама в повседневные и ответственные жизненные ситуации создает фундаментальное своеобразие ислама и объясняет основные коллизии исламской теологии. В сравнении с исламом, христианское богословие представляется крайне умозрительным и отвлеченным, далеким от жизни интеллектуальным «искусством для искусства». В свою очередь исламская теология, в сравнении с христианской, представляется озабоченной гораздо больше юриспруденцией и ежедневными ритуалами в быту, чем спорами об атрибутах Аллаха, несотвореннос-

ти Корана или Божественном предопределении человеческой судьбы. Кроме того, присущий исламу крайний и радикальный монотеизм сразу же исключал самую возможность мусульманских аналогов по отношению к такой центральной и чреватой ересями теме христианского богословия, как Пресвятая Троица.

Основные теоретические проблемы мусульманской теологии близки к спорам, волновавшим христианское богословие: о природе Аллаха; о соотношении веры и разума; о свободе воли человека и Божьем предопределении его судьбы; о посмертном суде над умершим и его загробной жизни; о соотношении Корана и «Сунны» (т.е. Писания и Предания); о принципах толкования священных текстов; о взаимоотношениях религии и общества (в развитие принципа слияния религиозной и политической общин, провозглашенного Мухаммадом.).

Специфически мусульманские догматические проблемы связаны с вопросом о сотворенномTM или несотворенности «Корана». После полуторазековых дискуссий победило фундаменталистское мнение о несотворенности: Коран «пред творцом не есть сотворенное» (цит. по работе: Климович, 1986, 94; см. также § 52).

Своеобразие мусульманской теологии иногда видят в некоторой смысловой дезинтеграции картины мира, в преобладании в исламе окказионалистского мировоззрения и атомарности мышления* Например, в популярной мусульманской доктрине время считается дискретной (прерывистой) последовательностью атомов времени. «Бог воссоздает мир в каждый из атомов времени, но только на момент продолжительности этого атома. <...> Подобный окказионализм имел целью утвердить абсолютное могущество Бога в смысле его полной независимости от законов и обязательств, в том числе и от его собственных установлений» (Грюнебаум, 1981, 179-180).

Окказионализм и дискретность мировидения находят в исламе самое различное выражение. Например, вера определяется как сумма добрых дел. Человек считается состоящим из атомов и акциденций (устойчивых, но независимых от субстанции признаков)... В дискретности и окказиональности мусульманской картины мира культурологи-исламо-

* *Окказионализм* (от лат. *occasio* — случай, повод) — философский взгляд, согласно которому любые события и явления мира — это не связанные между собой случайности (и даже не «цепь случайностей», а «случайное нагромождение случайностей»). В языкознании окказионализм — это слово, созданное «на случай», в конкретном контексте, для большей выразительности, или игры слов, или за неимением лучшего (например, *прозаседавшиеся* В. Маяковского или *лошадист* в речи ребенка, еще не знающего слова *всадник* или *наездник*).

веды видят фактор, создающий своеобразие исламской литературы и искусства. Тенденция рассматривать мир как прерывный, с одной стороны, и концентрации на деталях и отдельных эпизодах, а не на связности и завершенности композиции, с другой, порождена самой сутью ислама. Налицо взаимная близость литературы и философско-теологической доктрины ислама. Эти черты литературы допустимо трактовать как «специфически исламское явление» (Грюнебаум, 1981, 180).

Теология всегда занимала исключительно престижное место в исламской цивилизации. Мусульмане видели в ней не только высокую мудрость, но и практически важное знание, ключ к Откровению Аллаха и «Сунне» Пророка, к мусульманскому праву и шариату. Вместе с тем высокий престиж знания или занятия, как правило, не уживается с его массовостью и доступностью. Это обстоятельство, а также консервативно-охранительные тенденции, существенные для ислама как религии Писания и в целом для раннего мусульманского общества, — все это усиливало в исламском богословии черты закрытой и авторитарной системы, «духовной брони ислама» (Г.Э. фон Грюнебаум).

Стремление сузить круг богословов и затруднить доступ к богословской информации уже в 892 г. вызвало в Багдаде специальный указ халифа о запрете книготорговцам продавать книги по догматике, диалектике и философии (Бартольд, 1966, 125).

Догматика ислама сконцентрирована в одном аяте Корана: «О вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением» (4,135).

Слова *писание, которое Он низвел раньше* указывают на Св. Писания иудеев и христиан. Согласно исламской догматике, Бог, еще до Мухаммада, посылал Откровение людям через пророков, но люди не вняли пророку и отступили от заветов Бога. И только Мухаммад, «печатать пророков», т.е. последний и главный пророк истинной веры, сумел вывести уверовавших из заблуждения.

Таким образом, в исламе регламентация теологии достигалась, во-первых, путем ограничения доступа к информации и, во-вторых, путем ранней и жесткой догматизации главных вероучительных истин. Характер контроля над теологическим знанием находит соответствие в основных тенденциях в управлении всей религиозной информацией в исламе. Быстрая кодификация Писа-

ния, радикальное устранение неканонических (апокрифических) версий Корана (по приказу халифа: сжечь), информационная власть традиции, постоянно воспроизводимая в иснаде, — все это в сочетании с радикальной регламентацией и догматизацией теологии характеризует ислам как наиболее жестко организованную религию Писания.

СИМВОЛЫ ВЕРЫ И КАТЕХИЗИСЫ

69. Что каждый христианин должен знать

С распространением вероучения вширь и по мере его развития вглубь учение усложняется. Происходит его внутренняя структурация, складывается определенная и е р а р х и я смыслов — различение главного и второстепенного и третьестепенного. С другой стороны, возникают новые вопросы, новые темы, новые и нередко небесспорные решения, что вызывает дискуссии, полемику, борьбу мнений и новые вопросы... Иначе говоря, идет обычный процесс приращения знания, в данном случае богословского.

Христианская церковь достаточно рано ощутила потребность в определении корпуса главных, общепризнанных и общеобязательных истин вероучения — догматов. Они принимались на Вселенских соборах в IV — VIII вв. Их систематическое изложение, обоснование и объяснение составило предмет специальной церковной дисциплины — догматического богословия (см. § 67). Однако массам верующих книги по богословию были трудны и недоступны. Простые люди нуждались в своего рода а з б у к е вероучения — в кратком, понятном и точном изложении основ веры. Вместе с тем источник этого знания должен быть в глазах народа непререкаемым авторитетом.

В христианстве сложилось два основных жанра такого рода текстов: 1) Символ веры (перечисление в установленной последовательности 12 догматов веры) и 2) катехизис (изложение основ веры по вопросам и ответам)* В Символе веры и катехизисе церковь видит чрезвычайно ответственные, программные доку-

* От греч. *katecheo* — оглашать, устно наставлять, учить. В раннем христианстве *катехизис* — это устное наставление тем, кто готовился принять крещение. Подготовка к крещению (*катехизация*) в русской церковной традиции называлась *оглашение*, а те, кто проходил такую подготовку, назывались *оглашенными*. Было также слово *оглашенный* — 'книга поучений для готовящихся принять христианство' и выражение *оглашенные словеса* — 'поучения для оглашенных'.

менты. Их особенность в том, что это не упрощение или адаптация каких-то более важных или более ответственных текстов. Эти тексты как раз и есть концентрированное выражение самого важного знания, причем универсально важного — того, что церковь полагает необходимым основанием веры каждого человека.

Символ веры, до сих пор канонический для православия, составили отцы I и II Вселенских соборов, « городе Никея (в 325 г.) в Константинополе (381 г.), почему он и зовется *Никео-Константинопольский* (или *Никео-Царьградский*). Последующие изменения (в частности *филиоквё*) были приняты только западным христианством (см. ниже).

Что касается катехизиса, то в раннем и святоотеческом христианстве его жанровая форма, как и содержание, была достаточно свободной — не обязательно вопросно-ответной, как это строго понимается сейчас. Катехизис в современном терминологическом значении термина (как догматически точное изложение основ веры по вопросам и ответам) появляется в Реформацию, когда протестантам потребовалось новое, не по отцам церкви, изложение основ христианства.

Первый протестантский катехизис — «Краткое изложение Десяти заповедей и молитвы Господней» — составил Мартин Лютер в 1520 г. Затем последовали Лютеровские Малый и Большой катехизисы, а также катехизисы Кальвина, Меланхтона, приверженцев Цвингли и других протестантских вождей. В качестве католической реакции появились тщательно разработанные и строго догматизированные иезуитские катехизисы. Католических версий катехизиса известно не много, однако по количеству изданий и тиражам катехизис был самой массовой из вероучительных книг. Например, катехизис Петра Канизия (ум. в 1597 г.), основателя иезуитского ордена в странах немецкого языка, в 1529 — 1863 гг. выдержал более 400 изданий, т.е. в течение 234 лет почти каждый год выходило по два издания католического катехизиса (ППБЭС, 1229).

В восточнославянской традиции первый катехизис, причем не на церковнославянском, а на народном языке (*простой мове*), напечатал знаменитый белорусский протестант Сымон Будный (Несвиж, 1562). Его «Катехисис, то есть наука стародавняя хриотньская, от светого писма для простых людей языка руского в пыташах и отказах събрана» написан в большой зависимости от Лютеровских изданий.

Первый православный катехизис у восточных славян разработал «дидаскал» (учитель) Львовской братской школы Лаврентий Зизаний* Этот

* Лаврентий Зизаний (50—60 гг. XVI в. — после 1634) знаменит как автор хронологически второй печатной грамматики церковнославянского языка («Грамматика словенска», Вильна, 1596) и составитель одного из ранних словарей церковнославянского языка (с толкованиями трудных слов на простой мове).

катехизис Лаврентий х сыном привезли в 1627 г. в Москву, на государев Печатный двор для печатания. После прений в течение трех февральских дней и перевода на церковнославянский язык Катехизис Зизания был напечатан в Москве, однако тираж тут же конфисковали и почти полностью уничтожили (осталось несколько дефектных экземпляров)* С именем Лаврентия Зизания и его брата Стефана исследователи связывают еще несколько печатных (не сохранившихся) и рукописных катехизисов конца XVI — первой трети XVII в., известных в украинско-белорусских землях того времени (Маслов, 1984, 72—74).

После Зизания у восточных славян до XX в. было два православных катехизиса: 1) «Православное исповедание кафолической и апостольской церкви Восточной» киевского митрополита, знаменитого ректора Киевской академии Петра Могилы (Киев, 1640; краткая версия в 1645 г.; московские издания в переводе на русский язык в 1645 и 1696 гг.), и 2) «Катехизис пространный христианский» московского митрополита Филарета (Дроздова) 1823 г. (2-я редакция 1827 г. многократно переиздавалась).

Как видим, катехизисы составляют (или санкционируют) церковные вожди-реформаторы и высшие иерархи. Таково «требование» жанра, условие общеконфессионального принятия катехизиса в качестве свода непререкаемых вероучительных истин.

К Символу веры и катехизису функционально близки так называемые *символические книги*, или *исповедания веры*. Они содержат строго догматическое толкование Символа веры, главные молитвы и перечни главных понятий христианства: Десять Божьих заповедей, Две Заповеди любви, Главные Истины веры, Семь Святых Таинств, Семь Даров Святого Духа, Семь главных грехов, Три Добродетели, Три Конечных момента человека (1. Смерть. 2. Божий суд. 3. Небо или ад). На Руси в XVII в. такого рода перечисления основных категорий христианства вместе с Символом веры и катехизисом часто печатались в букварях церковнославянского языка, позже — в молитвенниках, толковых молитвословах, пособиях по Закону Божьему и в других подобных книгах, вводящих в исповедание веры.

* Сохранился своеобразный протокол обсуждения Катехизиса, изложенный с точки зрения московских участников диспута — «Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиєю и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием катехизиса». Рукопись напечатана в кн.: «Летописи русской литературы и древности» (т. 2, кн. 4, М., 1859, с.80—100) и литографически воспроизведена в «Памятниках древней письменности» (т. XVII, М., 1878).

Символ веры включает перечень догматов христианства, в которых кратко, без обоснований и комментариев, как бы только в «символической» форме, обозначены основы веры. Каждый из 12 догматов, включенных в Символ, называется членом Символа веры. На всех языках христианский Символ веры начинается глаголом со значением 'верить, веровать' в 1-м лице единственного числа: лат. *Credo...*, церк.-слав. *Верую ево единого Бога Отца Вседержителя* <...>, т. е. верующий от своего имени, лично, как бы заявляет или объявляет, во что он верит* При крещении младенца Символ веры читается «за него» его восприемником (*крестным отцом*). От принимающего крещение взрослого требуется в храме произнести Символ веры вслух. Кроме того, Символ веры читается как молитва в церкви и дома; в православной церкви его поет хор, которому вторят все молящиеся.

Ниже приводится Никео-Константинопольский Символ, канонический для православия.

[1] *Верую в одного Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, и всего видимого и невидимого.*

[2] *И в одного Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единственного рожденного от Отца прежде всех веков: как Свет от Света, Бога истинного от Бога Истинного, а не сотворенного, имеющего с Отцом одно существо, и Которым все сотворено.*

[3] *Для нас людей и для нашего спасения сошедшего с небес и принявшего человеческую природу от Марии Девы через наитие на Нее Духа Святого, и сделавшегося человеком.*

[4] *Распятого за нас при Понтии Пилате и страдавшего и погребенного.*

[5] *И Воскресшего в третий день согласно с Писаниями.*

[6] *И Вознесшегося на небеса и пребывающего по правую сторону от Отца.*

[7] *Попять Имеющего прийти со славою, чтобы судить живых и мертвых, Которого Царству не будет конца.*

[8] *И в Духа Святого, Господа, дающего всеу жизнь, от Отца исходящего, почитаемого и прославляемого наравне с Отцом и с Сыном, говорившего через пророков.*

[9] *И в одну святую соборную и Апостольскую Церковь.*

* Глагольные формы лат. *credo* и церковнослав. *верую* стали употребляться как существительные для обозначения всего текста Символа веры (ср. в проповеди о. Александра Меня: *Сегодня, как и всегда за Литургией, мы вместе пели «Верую»*), причем для русского обихода такое обозначение было более обычным, чем поздний и книжный оборот *Символ веры*. Лат. *credo*, заимствованное во многие языки, развило более общее, не обязательно конфессиональное значение: 'взгляды, убеждения, основы мировоззрения' (ср. *кредо демократов, научное кредо* и т.п.).

[10] *Признаю однѣ крещение для оставления грехов.*

[11] *Ожидаю воскресения мертвых.*

[12] *И жизни будущего века. Истинно, так.*

Западное изменение в Символе веры — добавили *филиокве* (*и от Сына**) — отражает иное, по характеристике С.С. Аверинцева, более субординативное, понимание структуры триединства в Св. Троице (Аверинцев, 1967, 334). Согласно св. Августину, Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Поместный собор в Толедо (589 г.) включил это сочетание — *и от Сына* — в 8-й член Символа веры:

[8] *И в Духа Святого, Господа, дающего всему жизнь, от Отца и от Сына исходящего, почитаемого и прославляемого наравне с Отцом и с Сыном, говорившего через пророков.*

Именно это догматическое расхождение, выразившееся в западном добавлении слов *и от Сына*, стало позднее (в 1054 г.) частичной причиной и поводом для разделения христианства на западную (римско-католическую) церковь и восточную (греко-православную) церковь (подробнее см. § 98).

70. Квинтэссенция иудаизма: «Слушай, Израиль! ...»

Жанровая идея, сам замысел Символа веры принадлежит христианству, и, строго говоря, только в христианстве термин *символ веры* вполне органичен. Однако, по-видимому, в каждой религии и особенно в религии, внимательной к слову и к структуре своего учения, есть аналоги Символа веры — специально составленный текст, с кратким изложением самых важных истин веры, читаемый в знак верности учению. Исследователи, выросшие в христианской культуре, склонны называть такие тексты *Символами веры*, хотя в самих вероисповеданиях (конкретно, в зороастризме, буддизме, исламе) эти тексты назывались иначе.

В иудаизме жанр «символического текста» сложился поздно. Возможно, потребность в тексте-символе возникла под влиянием аналогичных текстов у христиан, среди которых жили иудеи диспоры.

Символ веры иудаизма составил выдающийся еврейский мыслитель средневековья Моисей Маймонид (1135—1204), автор «Наставника заблудших», одного из ранних логико-богословских комментариев к «Торе» (см. § 66). Символ веры, сформулированный Маймонидом, состоит из 13 положений, в их числе — единственность Бога, божественное происхождение «Торы», заgrab-

* *Филиокве* — от лат. *filius* — буквально 'и от сына'.

ная жизнь. Этот текст до сих пор включается во многие еврейские молитвенники.

Раби Йосеф Телушкин пишет, что иудаистский Символ веры точнее всего выражается в библейском стихе из «Второзакония» (2, 4): «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть» (Телушкин, 1992, 354). То главное, что в нем заключается, — это монотеизм иудейской веры. И в наше «время верующие читают этот текст четырежды в день — как молитву и символ преданности Богу.

В иудаизме первоначальное обучение основам веры ведется по «Торе» и комментариям к ней. Вопросно-ответное построение характерно для некоторых поздних религиозно-юридических справочников.

71. Как принимают ислам. «Шахада»

Исламский полный символ веры называется *акйда* (арабск. 'вера, догма'). У суннитов есть несколько сводов догматов: наиболее популярный приписывают Абу Ханифе (VIII в.), затем свод XIII в. и конца XV в. (Ислам, 1983, 32).

Существует также сокращенный Символ веры — «Шахада» (от арабск. *шахида* — свидетельствовать). По данным В.В. Бартольда, «Шахада» возникла как молитвенный и различительный возглас, который у первых мусульман служил знаком отличия от не-мусульман, в первую очередь язычников (Бартольд, 1992, 136).

«Шахада», как и христианский Символ, начинается глаголом в 1-м лице единственного числа, переводимым как 'свидетельствую'. Такое начало достаточно близко к первому слову христианского Символа — церк.-слав. *Верую* или лат. *Credo* (см. § 69). Исламский Символ содержит сжатое изложение двух основных догматов ислама: 1) существует единый, единственный, вечный и всемогущий Бог — Аллах; 2) своим посланником Аллах избрал араба из Мекки Мухаммада. Каждый мусульманин знает арабское звучание и смысл Символа религии ислама: *Ла шаха йлла-лах ва Мухаммадун расулуллах* — 'Свидетельствую, что нет никакого* божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха' (Ислам, 1983, 4). Троекратное произнесение этой формулы в присутствии официального лица*, причем не обязательно в храме,

* У мусульман нет духовенства как сословия, обладающего особой благодатью; нет и церкви, служащей посредником между человеком и Аллахом. В деятельности «людей религии» (имамы 'руководители молитвы', служители мечетей, проповедники, знатоки исламского права и хадисов, учителя богословия) функции духовной и светской власти практически неразделимы.

составляет ритуал принятия ислама. Катехизация отсутствует: принимающий ислам не обязан проходить предварительное обучение основам веры.

Помимо «Шахады», в повседневном мусульманском обиходе употребительны различные словесные формулы, которые расцениваются как символические знаки верности Аллаху. Например, восклицание Аллаху акбар 'Аллах самый великий!' — это и боевой клич мусульманских воинов, и бытовое восклицание, и пространственная надпись на зданиях. Широко употребительно также клише, которое можно перевести как 'Я полагаюсь во всем на Аллаха'. Все мусульманские тексты и официальные речи начинаются с фразы «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного» — потому что именно так в Коране начинается каждая новая сура.

Кратчайшее изложение главного догмата ислама содержится в 112-й сурае Корана, которая называется «Очищение (веры)»:

*«Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!
Скажи: «Он — Аллах — един,
Аллах вечный;
не родил и не был рожден,
и не был Ему равным ни один!»*

Главные догматы ислама изложены также в первой сурае Корана «Фатихе» (буквально 'открывающая'). Она состоит всего из 7 стихов и входит в обязательную молитву мусульманина, которая прочитывается не менее 10 раз в день (см. § 75).

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ И МОЛИТВЕННИКИ

72. Слово в храме

В каждой религии те книги, которые используются в богослужении, занимают особое место в конфессиональной литературе. Во-первых, они читаются в храме — с его особой, семиотически насыщенной архитектурой и строго определенным внутренним пространством и убранством (наличие или отсутствие икон, скульптуры, специального орнамента, особо значимых надписей, символов и т.п.).

Во-вторых, чтение в храме богослужбных книг вплетено в ритуальное обращение верующих к Богу и взаимодействует со всеми остальными компонентами богослужения — звучащими (голос, музыкальные инструменты), видимыми (интерьер и его

изобразительное решение; особое, отличное от «домашнего», освещение; ритуальные позы, жесты, телодвижения; особая одежда или детали одежды*), осязаемыми (ср. ритуальное прикосновение к свитку «Торы», иногда с целованием свитка, в синагоге; обряд крещения с погружением в воду или обливанием; ритуальное омовение мусульман перед молитвой; целование верующими креста или руки священника и т.п.), обоняемыми (ср. запах в храмах специально воскуренных ароматических смол — фимиама, мирры, ладана и др.) и даже с такими семиотически значимыми компонентами, которые воспринимаются на вкус (вкушение хлеба и вина в православном и католическом таинстве причащения).

В-третьих, богослужебные тексты представляют собой извлечения из Св. Писания и вероисповедной догматики, особым образом приспособленные для исполнения в храме.

Наконец, в-четвертых, фрагменты из богослужебных книг в храме не столько читаются, сколько и с п о л н я ю т с я : их рецитируют, поют, декламируют, скандируют, шепчут про себя, повторяют хором. При этом исполнение включено в более сложное синтетическое храмовое действие — духовное с л у ж е н и е Богу: в благодарение, поклонение, прославление, обращение с просьбой. В храмовом исполнении богослужебных текстов чрезвычайно значим мистический компонент (общение с богом). Для психологической атмосферы богослужения характерно максимальное, вплоть до экстаза, религиозное воодушевление верующих, а также сильный эстетический компонент.

Что касается языка, то в атмосфере богослужения усиливается неконвенциональное (безусловное) восприятие верующими языкового знака: оно как бы разливается по всей словесной оболочке храмового действия. Параллельно тому, как усиливается фидеизм верующих в их отношении к слову, растет фасцинирующее (внушающее) влияние слова на психику.

73. Какую «Тору» читают в синагоге

«Тора» («Пятикнижие Моисеево»), главная книга иудаизма, должна каждый год быть полностью прочитана в синагоге. Еще

* Например, особое богослужебное облачение католического и православного духовенства; лучшая и вместе с тем строгая одежда мирян у католиков и православных; платок на голове женщин в православии; оставляемая у входа в мечеть обувь мусульман; обязательный головной убор (небольшая мягкая шапочка) мужчин в синагоге (в соответствии с еврейской традицией, покрытая голова — это символическое напоминание о том, что над всеми есть могучая сила); и т.д.

мудрецы «Талмуда» и отчасти масореты разделили «Тору» на недельные чтения, а каждое недельное чтение — на семь частей (по числу дней в неделе). Отрывок из «Торы» исполняет один из членов общины, называемый *человеком чтения*. Реально он не читает, а поет «Тору» по особым нотам, которые надо помнить на память. На каждой службе чтение «Торы» обычно сопровождается раввинским толкованием стиха или темы чтения.

Рассуждение в синагоге о «Торе» или иудаизме называется *двар Тора*, что означает 'слово Торы'. Эту своего рода проповедь может произносить не только раввин, но и каждый верующий.

Из Танаха, кроме «Торы», в синагоге читаются избранные места из книг пророков, обычно тематически связанные с прозвучавшими главами «Торы». Иногда отрывки из пророков рецитируют 13-летние мальчики, предварительно приготавливаясь к этому публичному исполнению «Торы» несколько месяцев: таков ритуал перехода подростка в группу совершеннолетних иудеев.

Та «Тора», которая читается в синагоге, должна представлять собой свиток (а не книгу-кодекс) и обязательно быть написана от руки. В синагоге или в том помещении, в котором евреи молятся Богу, свитки «Торы» хранятся в особом шкафу, называемом *священный ковчег*. Кульминация субботней утренней службы наступает после окончания чтения, когда два члена общины вызываются для совершения обряда «подымания Торы» и «одевания Торы». Свиток вынимают из ковчега, молящиеся поют при этом из «Книги пророка Исаяи»: «Ибо от Сиона выйдет Закон [т.е. «Тора». — *Н. М.*], и слово Господне — из Иерусалима» (Исаия, 2, 3). Свиток поднимают выше головы и носят по синагоге, чтобы всем был виден текст, при этом полагается развернуть свиток так широко, чтобы было видно сразу несколько колонок текста. Если тяжелый, обычно свыше 10 кг, свиток уронят на пол, то все свидетели этого должны поститься целый день. Когда свиток поднимают, все встают и произносят на иврите: «Это Тора, которую Моисей дал детям Израиля по слову Бога». «Одевают» «Тору» так: свиток сначала завязывается лентой или поясом, а затем надевается футляр, обычно бархатный, богато украшенный (Телушкин, 1992, 540—543).

Основу иудейского молитвенника составляют псалмы — 150 гимнов ветхозаветной книги «Псалтирь»* Традиция связывает их с именем царя Давида (X в. до н.э.), однако реально они создавались разными авторами в период с X по III вв. до н.э. Есть мо-

* От греч. *psalms* — пение с музыкой на струнном инструменте. Название книги «Псалтирь» — греческое и позднее (появляется в Септуагинте). В Танахе книга псалмов называется «Хвалебные песни».

литвы, появившиеся в средние века (в их числе иудаистский Символ веры, составленный в XIII в. Моисеем Маймонидом), а также и молитвы более позднего времени. В синагоге большинство молитв исполняются как песнопения.

74. Круговорот чтений в христианской церкви. Служебник, Типикон, Минеи, Треники

Все христианские совместные богослужения, и в том числе главное из них — литургия, — включают общие молитвы, пение и чтение отрывков из священных книг (Ветхого и Нового Заветов и сочинений отцов церкви)* Состав и последовательность молитв, песнопений и чтений находится в зависимости от трех временных координат, определяющих место той или иной службы в трех циклах: 1) в суточном богослужении (по отношению к вечерне, утрени, литургии); 2) в церковном году (по отношению к так называемым *двунадесятым, или непереходящим праздникам, а также* праздникам в честь святых, икон и дней памяти); 3) в пасхальном цикле, т.е. по отношению к Великому посту, Страстной неделе и подвижным, или *переходящим праздникам* (Пасхе, Вознесению, Пятидесятнице, Духову дню).

Состав текстов суточного цикла, а также чинопоследования, т.е. порядок следования молитв, песнопений и чтений, был определен отцами церкви. При этом особой сложностью отличается чин литургии. В православной церкви был выработан специальный жанр богослужбных книг для священника и дьякона — Служебник, в котором содержатся чинопоследования вечерни, утрени и литургии (а также некоторые другие материалы: *церейские молитвы, в том числе церейские тайные молитвы (т.е. произносятся шепотом)*, песнопения, церковный календарь, чин некоторых таинств и т.п.).

В V — VI вв. в Палестине были выработаны правила для ведения служб по месяцам и дням недели на весь год, а также правила о службах святым и в честь праздников. Книга таких правил

_____?

* *Литургия* (греч. *leitourgia* — общая или общественная служба, служение, повинность) — богослужение, во время которого совершается таинство *евхаристии* (благодарения), или причащения верующих к Богу. Литургия установлена самим Иисусом Христом в *Тайной вечере* (церк.-слав. *вечера* — 'ужин'): «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22, 19) и сохраняет черты совместной священной трапезы, которая связывает собравшихся с Богом. Отсюда народно-христианские названия литургии: русск. *обедня*, лат. *missa* — 'месса', буквально 'приготовленное; блюдо, кушанье', к которому восходят англ. *mass*, нем. *die Messe*, польск. *msza*, белорусск. (католическ.) *\\мша*.

называется **Типикон** (греч. *tyricon* — образ, тип), или **Устав**. В ней содержатся также правила о постах, правила монастырского общежития, церковный календарь с правилами для исчисления пасхи и другая подобная информация.

В церковные праздники и в дни памяти тех или иных святых в службу включаются особые песнопения, молитвы и чтения, посвященные соответствующему празднику или святому. Существуют специальные богослужебные книги, в которых содержатся тексты таких добавлений, расположенные в календарном порядке, по месяцам — это **Минеи** (греч. *menaios* — месячный).

В круг тех текстов, которые читают и поют в христианском богослужении, входят почти все тексты Нового Завета (исключая «Откровение Иоанна Богослова» — Апокалипсис), ряд текстов «Ветхого Завета» (особенно широко «Псалтирь»), далее молитвы и песнопения апостольских времен, Символ веры, святоотеческие гимны и молитвы, отрывки из житий. Можно сказать, что это и з б р а н н ы е тексты из Писания и Предания, упорядоченные применительно к обряду богослужения, в соответствии с представлениями о мистическом общении людей с Богом, с определенным учетом особенностей устного восприятия. Каноничность текста не была обязательным условием для его включения в круг церковных чтений. Так, в частности, канонический «Апокалипсис» никогда не читался в храме — из-за пугающей мрачности его пророчеств и метафорической усложненности («многозначности») его художественного языка. С другой стороны, в православную службу включен ряд заимствований из неканонической «Книги премудростей Соломоновых» (ППБЭС, 1897).

В каждой службе есть неизменный компонент, обязательный для всех служб, и есть компонент переменный, обязательный для некоторых или даже только для одной службы. Этот изменчивый компонент зависит от того, в какой день недели и года совершается служба. Каждая служба изменяется 7 раз в неделю и 365 раз в год. Поэтому книги, используемые в христианском богослужении, многочисленны и образуют сложную и достаточно строгую систему. Ключом к этой системе служат *Служебник* и *Типикон* — две главные богослужебные книги.

Служебник и *Типикон* — это своего рода сценарий или партия тех коммуникативных событий, которые разворачиваются в храме. В них обозначены только основные «голоса» участников (священнослужители, певчие, миряне, все присутствующие), смена голосов и «жанров» храмового слова (песнопение, молитва, проповедь, чтение отрывков из Св. Писания), а также священнодействия (например, приготовление хлеба и вина для совершения

таинства евхаристии, благословление, рукоположение, миропомазание, осенение крестным знаменем и т.д.) и различные составляющие действия и движения (торжественный вход священнослужителей в алтарь через царские врата, тоекратное погружение младенца в купель в таинстве крещения, каждение и проч.).

По составу текстов и композиции те книги Св. Писания, которые читаются в богослужении, существенно отличаются от внебогослужебных книг христианского канона. В православной церкви «Евангелия» и «Послания святых апостолов» разделены на фрагменты разной длины (10—50 стихов) — так называемые зачала. Отдельное зачало — это некоторое смысловое единство (например, эпизод священной истории или притча Христа). Именно такие законченные в смысловом отношении отрывки из Писания и читаются во время службы.

Кроме того, что все читаемые в храме книги Нового Завета, разделены на зачала, из Византии распространились богослужебные книги, в которых фрагменты из Св. Писания расположены в том порядке, в каком они должны читаться на определенных службах, в соответствии со Служебником и церковным календарем (по неделям и дням).

Важнейшие из таких «перекомпонованных» книг — это *апракосные Евангелия*, или *Евангелия-апракос* (от греч. *dpraktos* — нерабочий, праздничный), т.е. 'праздничное Евангелие' * Все виды апракосных Евангелий (воскресное, краткое и полное) открываются чтениями, полагающимися на страстную неделю — первыми стихами из первой главы «Евангелия от Иоанна»: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». *Полный апракос* содержит ежедневные чтения на весь год, но исключая непраздничные дни Великого поста (до страстной недели) (подробно см.. Жуковская, 1976, 224—228).

Помимо апракосных евангелий, в церковнославянской книжности имеются также апракосные «Апостолы»** «Евангелия» и «Апостол», в совокупности составляющие почти весь «Новый Завет» (исключая «Откровение Иоанна Богослова» — Апокалипсис), полностью прочитываются в церкви за один год.

Еще одним жанром богослужебных книг, составленных из избран-

* Название мотивировано тем, что один из видов краткого церковнославянского апракоса — это *воскресный апракос*, содержащий чтения только на субботу и воскресенья, а также чтения на *страстную седмицу* (последнюю неделю Великого поста).

** «Апостол» — название богослужебной книги Православной церкви, содержащей новозаветные «Деяния и послания святых апостолов», с разделением на главы и зачала, с указанием чтений, приуроченных к определенным дням церковного года.

ных фрагментов Писания, является **Паремийник** (от греч. *paroimia* — 'поговорка, пословица; притча')* Он представляет собой собрание паремий, т.е. рассказов, притч, сентенций из Ветхого или Нового Заветов, которые читаются на вечернем богослужении, главным образом накануне праздников. Паремии содержат пророчества о празднуемом событии, объяснение его смысла, похвалу празднуемому святому и т.п.

Из книг «Ветхого Завета» в христианском богослужении шире всего используется «Псалтирь». К ней восходит большинство древнейших христианских богослужебных песнопений, вечерних и утренних молитв. В православном богослужении «Псалтирь» прочитывается полностью каждую неделю. Для богослужебных нужд собственно «Псалтирь» часто соединяют с «Часословом» (сборник молитв и песнопений, приуроченных к *часам* долитургического богослужения). Такой расширенный вариант «Псалтири» в церковнославянской традиции называется «Следованная Псалтирь». В допетровской Руси по «Псалтири» и «Часослову» часто учили начальной церковнославянской грамоте.

В числе важных богослужебных книг должен быть назван также **Требник**. Это руководство для священников, содержащее чинопоследование и положенные молитвы в обрядах так называемого *частного* богослужения — таких, как крещение, венчание, отпевание, исповедь, елеосвящение, постриг, различные молебны (освящение дома, колодца и т.п.).

75. Молитвенный канон ислама.

Кульминация молитвы — в молчанье

В сравнении с христианством и особенно православием, мусульманское богослужение может показаться почти аскетически простым и однообразным. Оно жестко регламентировано, в нем нет таинств, песнопений, музыки.

Одна из пяти важнейших ритуальных обязанностей каждого мусульманина состоит в канонической молитве-поклонении — *салят* (арабск.), или по-персидски — *намаз*. Салят совершается пять раз в сутки, в определенные часы (по солнцу). В урочное время специальный служитель мечети — *муэдзин* (буквально — 'приглашающий, объявляющий') с башни минарета или просто с пригорка призывает правоверных к обязательной молитве. При-

* В лингвистической терминологии *паремия* — это общий (объединяющий) термин для пословиц и поговорок, а *паремиология* — дисциплина, занятая их изучением.

зывает состоит из нескольких формул, повторяемых без изменений.

Мусульманин может молиться не только в мечети, но и в доме, в поле, вообще в любом ритуально чистом месте и на специальном коврике (или циновке). Молитве обязательно должно предшествовать ритуальное омовение, для чего возле мечети устраивают специальные небольшие бассейны. Молитвой руководит *имам* — председатель на молитве, духовный руководитель, глава мусульманской общины. Читает молитвы, говорит проповедь *мулла*. Однако, строго говоря, ни муэдзин, ни мулла, ни имам не являются священнослужителями: в исламской догматике нет аналогов христианской категории священства как особой благодати, Божьего дара.

В ритуальной молитве мусульманина нет просьб, даже таких общих, как *Господи, помилуй!* или *Господи, спаси!* В саяте (намазе) выражается и подтверждается верность и покорность Аллаху.

Когда говорят о саяте (намазе), то уместнее глаголы *совершать*, *творить*, нежели *произносить* или *шептать*. Мусульманин не может помолиться лежа в постели, на ходу или на скаку — в исламе невозможно молиться между прочим. Саят — это отдельный, самостоятельный акт души и воли, полностью посвященный Богу. Здесь очень важны ритуальные телодвижения, поэтому строго определены, как бы канонизированы не только сами телодвижения и жесты, но и то, с какой словесной формулой они должны совпадать.

Вначале, стоя и подняв руки до уровня плеч, мусульманин произносит формулу славословия *Аллаху акбар!* ('Аллах всемогущ!'). Затем, продолжая стоять и вложив левую руку в правую, молящийся читает «Фатиху», первую суру Корана, в 7 стихах которой содержатся основные догматы ислама.

Затем молящийся склоняется так, чтобы ладони коснулись колен. Потом выпрямляется и поднимает руки, произнося: «Аллах слушает того, кто воздает ему хвалу». Затем становится на колени и прикладывает ладони к земле. Далее наступает кульминация ритуала: молящийся распростерт на полу (на коврике), причем так, чтобы нос касался земли. Затем молящийся присаживается, не вставая с колен, после чего снова простирается на полу.

Таков один цикл (*рак'ат*), при этом каждая из 5 ежедневных обязательных саятов (молитв) состоит из нескольких таких циклов. Саяты, совмещаемые в разное время суток, отличаются количеством таких циклов, но не их структурой и содержанием (Массэ, 1963, 111—112).

В мечетях читается только Коран; пятница — день обязательной совместной молитвы, в этот же день в мечетях звучит проповедь. Коран читают несколько нараспев и обычно по памяти (профессионалы должны знать Коран наизусть).

КОММУНИКАТИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МИСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

76. Мистический выход за пределы слова: «мрак, который выше ума»

Мистика — в природе религии. У истоков самых разных религий имело место событие, которое потом назовут «просветление», «озарение», «открывшаяся истина», «потрясение», «голос с неба», «прозрение», «всепонимание» и т.п. Просветленный религиозный вождь (пророк, посланник, основатель вероучения) и его последователи позже осознают это событие как общение с Богом, как некое слияние, единение с ним, т.е. как мистику. Мистический компонент в той или иной мере присутствует в каждой религии. Мистика — это единение с Богом на основе личного сверхчувственного и сверхлогического знания, путем экстатического порыва к Абсолюту, без видимого посредства церкви или религиозной общины. Мистическая практика включает также физические действия и состояния (аскетическую самодисциплину, воздержание, поклоны, определенные позы, иногда специальную пищу или пост, особые напитки, особые способы дыхания и т.п.), которые очищают ищущего единения с Богом и подготавливают его к восприятию «озаряющей благодати».

В иудаизме, христианстве и исламе мистические течения, противопоставленные основной доктрине, складывания на периферии учения и иногда довольно поздно — как, например, каббала (VIII — XIII вв.) и движение хасидов (с начала XVIII в.) в иудаизме. Напротив, на Востоке абстрактная и «неразговорчивая» мистика — это как раз первоначальное ядро учений, а живая образность, наглядность и биографичность, удобные для культа и принятия учения широкими народными массами, складываются позже (Померанц, 1965, 143).

Как сказал Александр Блок, «мистика — богема души, религия — стояние на страже». В «организованных» религиях — с развитой церковностью, канонизированной и поэтому закрытой доктриной, с давно сложившимися традициями религиозной жизни — мистические порывы не поощряются. Мистика — это зона вольномыслия, религиозных поисков и возможных открытий, «направление мысли с антиправовым и антисхоластическим уклоном», как охарактеризовал Густав фон Грюнебаум теорию познания в раннем мусульманском мистицизме, усматривая именно в этом сходство между исламской и западной мистикой (Грюнебаум, 1981, 47). Ср. также характерное противопоставление у

о. Георгия Флоровского (в рассказе об одном русском богослове XIX в.): «он соединял логическую точность с мистической пытливостью» (Флоровский, 1991, 242).

Мистика чревата ересью, поэтому официальная церковь всегда осторожна по отношению к мистике. Она стоит «на страже»: признавая возможность мистической благодати, церковь стремится ограничить ее, так сказать, официальной и коллективной мистикой богослужения, например, в таинстве евхаристии. Коран и Магомет допускали единение с Аллахом, однако тот, кто понимал это слишком буквально, иногда расплачивался головой (см. § 79). В начале XX в. Русская православная церковь, не отказываясь от учения о «Фаворском свете» св. Григория Паламы (1296 — 1359) и не осуждая исихазм, тем не менее посчитала ересью возрождение мистики паламизма в «имяславии» русских монахов-«простецов» на Афоне (об имяславии см. § 126).

Мистики склонны считать (провозглашать) себя божьими избранниками, обладателями знания Истины через экстремальные психические состояния и процессы (экстаз, транс, видения, вещие сны, наитие и т.п.). Их часто отличает презрение к условностям, в той или иной мере — безразличие к каноническому культу.

Для мистических учений и доктрин характерно недоверие к знанию и слову.

Наиболее полно это недоверие исповедуется в даосизме, который стремится к «созерцанию Целого под образом *я не знаю*»: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть вечное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть вечное имя» (Миркина, Померанц, 1995, 254).

Рассказывают, что однажды в средневековом китайском монастыре наставник уже приготовился к проповеди, но в этот миг запела птица. Наставник хранил молчание, Монахи тоже молчали. Потом птица улетила, а наставник сказал: «Проповедь окончена». Аналогичные предания есть и в буддизме: однажды Будда собрал учеников и, молча улыбаясь, показывал им цветок. Это и была вся проповедь (Миркина, Померанц, 1995, 205).

В христианской мистике недоверие к слову не столь кардинально, как в даосизме, зато разнообразно и имеет развернутые логико-теоретические обоснования. Если мистика противопоставлять религиозному рационализму и религиозному позитивизму, то представить основные черты мистического отношения к слову можно так:

1) Христианский мистик выскажется за апофатическое (отрицательное) богословие (см. § 66). Догматическая теология придерживается несколько более широкой точки зрения: Божествен-

ная сущность непостижима; однако существует и менее глубокое знание о Боге, доступное разуму человека; есть знание о Боге доступное, постижимое, но не выразимое в слове. Поэтому христианское богословие признает, наряду с апофатическим, и катафатическое (положительное) знание о Боге, однако при этом считает, что апофатическое знание превосходит катафатическое, а еще выше и ближе к Абсолюту — молчание. Согласно православному догматическому богословию, «истинная цель богословия состоит не в приобретении суммы знаний о Боге, а в том, чтобы привести нас к живому с Ним общению, привести к той полноте ведения, где всякая мысль и слово становятся излишни» (Догматическое богословие, 1994, 13).

Мистический автор внушает читателю ощущение выхода за пределы слова, в трансцендентный мир. О таком знании Псевдо-Дионисий Ареопагит, христианский мыслитель V или начала VI в., писал: «Мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь мы обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность» (цит. по работе: Аверинцев, 1977, 139). Таким образом, для мистика последней разгадкой всех загадок становится молчание.

2) Мистик не удовлетворяется вербальной коммуникацией и ищет иных каналов связи — в том числе интуитивных, внерациональных, паранормальных, патологических. Такого рода поисками обусловлены шаманские экстатические выкрики, заговоры-абракадабры; глоссолалия и всякого рода речевые прорывы и сбои, связанные с пограничными состояниями психики (транс, прострация, предкоматозное состояние и т.п.); в «Новом Завете» эти поиски отразились в рассказе о сошествии в день Пятидесятницы Святого Духа на апостолов и последовавшем их «говорении языками» (т.е. о «даре языков» — способности говорить и понимать на незнакомом языке); в русском футуризме — в явлении «зауми» (термин Велимира Хлебникова)*

3) Простой и ясной речи мистик предпочитает метафору, парадокс, иносказание, двоящиеся смыслы, размытые границы категорий, недоговоренность.

4) Мистик не стремится быть понятым. Возможно, он не стремится и к эзотеризму**, но если его тексты оказываются не по-

* О глоссолалии (как разновидности речевого расстройства и как экстатической речи мистика) см. § 37, в связи с анализом заговора-абракадабры.

** *Эзотерический* (греч. *esoterikos* — внутренний) — тайный, скрытый, предназначенный для посвященных (о религиозных обрядах, мистических учениях, магических знаках, формулах). Антоним — *экзотерический* (греч. *exoterikos* — внешний) — не представляющий тайны, предназначенный и для непосвященных; открытый, доступный многим.

нятными, то он не сделает шага навстречу ученику. Скорее, он попробует увлечь неофита красотой тайны и поэзией непонимания.

77. Мистика или назидание? Выбор апостола Павла и «Откровение» Иоанна Богослова. Христианская мистика за церковной оградой

Раннее христианство, жившее еще недавней памятью об Иисусе Христе и верой в его скорое второе пришествие, в единение с Богом, было по своим устремлениям глубоко мистично. Вместе с тем для первых христиан, если не считать секту ессеев (иудео-христиан), не характерен эзотеризм. Напротив, апостолы несли учение людям и не жалели усилий для его распространения и популяризации. Об этом не однажды говорится в «Новом Завете».

В «Евангелии от Матфея» есть образ свечи, которую зажгли, чтобы осветить дом, а не скрывать ее свет под сосудом: «И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мтф 5, 15). «Апостол языков» Павел, возможно, полемизируя с замкнутостью кумранских ессеев, выступает за проповедь учения среди всех, кто ищет нового неба — независимо от языка, учености, социального статуса: «Я должен и Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам» (Рим 1, 14).

Павлу принадлежит замечательно глубокое и человеческое осмысление главной проблемы религиозной коммуникации: как сочетать «дар языков», т.е. мистику, с «назиданием» многих. В «даре языков», т.е. в способности к мистическому общению на незнакомом языке, Павел видит мистическую одаренность, позволяющую тому, кто наделен этим даром, приблизиться к Богу. Однако, по мысли Павла, церковь более нуждается в тех, кто может говорить на языке, понятном многим (в его терминологии — *пророчествовать*): «Кто говорит на *незнакомом* языке, тот говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает *его*, он тайны говорит духом. А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. Кто говорит на *незнакомом* языке, тот назидает себя, а кто пророчествует, тот назидает церковь. <...> Ревнуя о *дарах* духовных, старайтесь обогатиться *ими* к назиданию церкви. А потому говорящий на *незнакомом* языке молись о даре истолкования <...> я более вас всех говорю языками; Но в церкви хочу *лучше* пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на *незнакомом* языке» (1 Кор 14, 2—19).

Вместе с тем уже в «Новом Завете» отчетливо обозначилась и мистическая христианская струя — в «Евангелии от Иоанна» и особенно в «Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсисе)».

Иоанн, любимый ученик Христа, — прототип аскета-прозорливца, «духоносного старца». Он единственный из апостолов, кого традиция называет *Богословом* — «за высоту его учения о Боге Слове» (как сказано о нем у одного церковного писателя). По данным С.С. Аверинцева, византийские авторы прилагают к апостолу Иоанну слово *мист* — термин, еще в дохристианские времена означавший посвященного в мистирию (ср. церк.-слав. *таинник*). Он более других учеников лично близок Христу и поэтому «пригоден для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры (начало «Евангелия от Иоанна» ...) и тайн будущего («Апокалипсис»)» (Аверинцев, 1987[а]). Если апостолы Петр и Павел на з и д а л и народ и созидали всенародную христианскую церковь, то апостол и евангелист Иоанн добавляет к их демократизму то, что открывается изобранным, — тайну, поэзию, бесконечность.

Иоанн Богослов в конце жизни был сослан за веру на Патмос, скалистый остров в Эгейском море. Здесь ему было Откровение (греч. *apokalypsis* — раскрытие, проявление, откровение) — видение о конце света, страшном суде, тысячелетнем царстве Божиим, о борьбе между Христом и антихристом. Записи этих видений и составили последнюю книгу «Нового Завета» — «Откровение Иоанна Богослова». Это таинственная книга, полная загадочных и мрачных образов, многомысленных аллегорий, странных символов (число зверя, красный дракон, семь чаш с семью язвами, «книга, написанная внутри и отвне, запечатанная семью печатями» (Откр 5, 1), четыре животных, каждое из которых «имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей» (Откр 4, 8) и проч.).

В одной из аллегорий речь идет о книге и даре пророчеств: «Ангел сильный» дал Иоанну «раскрытую книгу» и сказал: «Возьми и съешь ее. <...> И взял я книжку из руки Ангела и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем. И сказал он мне: тебе надлежит опять пророчествовать о народах и племенах и языках и царях многих» (Откр 10, 9—11; ср. в § 83 фрагмент из современного православного комментария к образу «книги за семью печатями»).

Среди видений «Апокалипсиса» есть пророчество о бедствии, связанном со звездой *Полынь* (в русском языке *полынь* — это название горькой сорной многолетней травы, которая иначе еще называется *чернобыль*, *чернобыльник*): «Третий Ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику, и пала на третью часть рек и на источники вод. Имя сей звезде *полынь*; и третья часть вод сделалась *полыню*, и многие из людей умерли от вод, потому что они стали горьки» (Откр 8, 10-11).

К эсхатологическому замыслу «Апокалипсиса» восходит ряд повествовательных жанров средневековой литературы Европы. Это

рассказы о загробном мире, в который вдруг попадает простой человек (во сне, или упав в яму, или что-то выпив). На Западе такие полуфольклорные рассказы называли *видениями*, в русском народном христианстве это *обмирания*. К ним близки также некоторые апокрифы и духовные стихи о странствиях по тому свету («Слово о видении апостола Павла», «Хождение Богородицы по мукам» и др.). К жанру видений восходит «Божественная комедия» Данте (1307-1321).

В послеапостольской истории христианства почти каждый век, и особенно время кризисов, потрясений и переходных эпох, отмечены мистическими исканиями. В позднее средневековье, в эпоху Возрождения и барокко с мистическими идеями и сочинениями выступали лучшие и смелые умы, яркие и всесторонне одаренные личности. Достаточно назвать такие имена, как Раймунд Луллий (ок. 1235 — ок. 1315), испанский поэт и философ, первый разработавший концепцию логического автомата, миссионер и первый европейский арабист; Иоганн Экхарт (1260—1327), знаменитый немецкий мыслитель-пантеист; св. Григорий Палама (1296—1359), «завершитель мистико-аскетических традиций Византии» (С.С. Аверинцев); Теофраст Парацельс (1493—1541), выдающийся немецкий медик и естествоиспытатель, один из основателей ятрохимии; Якоб Бёме (1575—1624), немецкий сапожник, вдруг «разразившийся» сочинениями, о которых богословы и философы спорят до сих пор..

В новое время поиски иных, более тесных и личностных связей с Богом привели к сложению новых мистических учений и движений.

В их числе, в частности, **янгенисты** (неортодоксальные католики Франции и Голландии XVII — XVIII вв.); **квиеписты** (католические противники иезуитов во Франции XVII в.); **пие-тисты** — консервативное антиинтеллектуалистическое неортодоксальное течение в немецком протестантизме (заявившее о себе с конца XVII в.); движение **квакеров** — радикальных протестантов, выступающих против всякой обрядности (в том числе против крещения и причащения), и полных пацифистов (движение зародилось в XVII в. в Англии и распространилось в США); русские секты так называемых **духовных христиан**, аскетов и противников обрядоверия, возникавшие со 2-й половины XVII в. (**хлысты**, **молоканы**, **духоборы**, **скопцы**); наднациональное движение **масонов** (возникло в Англии в нач. XVIII в. и распространилось в высших дворянско-буржуазных кругах ряда европейских стран); наконец, **теософские** общества в разных странах современного мира.

Зрелое христианство относится к мистике с осторожностью. Мистика — неофициальна, в лучшем случае она не вполне ортодоксальна, но нередко она приводила к ереси. Поэтому дальновидные иерархи и богословы стремились насытить мистикой обычное богослужение или подчеркнуть его мистический компонент.

Вот характерные высказывания протоиерея Сергия Булгакова: «Мистика есть воздух Православия». «Богослужение <...> содержит не только воспоминание, но и реальность воспоминаемых событий. Молящийся, в меру своего духовного возраста, соучаствует в жизни Господа, Божией Матери и святых, и чрез это становится причастным вешей невидимого мира. Этот мистический реализм есть общая предпосылка всего православного богослужения, вне которого оно потеряло бы всю свою силу — быть с о в е р ш а ю щ е й с я мистерией боговоплощения». «Вообще в мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное (черта, свойственная *exercitia spiritualia** Игнатия Лойолы, как и вообще католической мистике). Достаточно тех образов, которые содержит церковная молитва и икона, вместе с евангельскими образами, чтобы д у х о в н о входить в силу воспоминаемых событий, большее же, что приходит от человеческого воображения, отягчено его субъективностью и, что гораздо хуже, чувственностью, а потому и не пользует нимало» (Булгаков, [1964] 1991, 309—311).

Таким образом, в истории отношения христианства к мистике наблюдается вполне определенная линия. В раннем христианстве, причем в самом ядре учения, были сильны мистические тенденции: оно было открыто религиозному поиску и нуждалось не только в Петре и Павле, апостолах-созидателях церкви, но и в апостоле-мистике Иоанне Богослове. Поэтому «Откровение Иоанна Богослова», хотя и с трудом, но все же вошло в священный свод «Нового Завета». Однако оно не было причислено к тем книгам, которые читаются в церкви. Более того, веками простым верующим не разрешалось читать и самое Библию. Зрелая, «организованная» церковь мало нуждается в мистике. В ее отношении к мистике преобладает осторожность. Поэтому мистические сочинения принадлежат полуортодоксальной периферии христианского учения. Это область личного религиозного творчества, религиозной философии и поэзии.

* *Exercitia spiritualia* (лат.) — духовные, спиритуалистические упражнения.

78. Каббала*, «душа души Закона» Израиля.

Алфавитная мистика каббалы: буквы как первовещество мира

Древнейшую часть «Талмуда», «Мишну», в иудаизме называют «душой Закона» (т.е. душой «Торы»). У каббалы, тайного мистического учения иудаизма, «ранг» еще выше: это «душа души Закона» (Холл, 1992, 414).

Поскольку учение было тайным, время его сложения трудно определимо. Основные кабалистические сочинения — «Сефер иецира» («Книга творения») и «Зогар» («Книга сияния») — стали известны в средние века, однако сама традиция каббалы возводит их к глубокой древности. Вл. Соловьев, отмечая зримое воздействие на каббалу вавилоно-персидской магии и теософии, а также влияние неоплатонизма и гностицизма, допускает, что основы каббалы закладывались в первые века новой эры.

Кабалистические построения любопытны тем, что в качестве первооснов мира в них рассматриваются исходные знаки письменной культуры — арабские цифры и буквы. При этом цифры трактовались как знаки, в которых проявляется объективная воля Бога, в то время как буквы — это знаки, выражающие его субъективное самоопределение (Соловьев, 1911, 341).

Книги «Сефер иецира», «первый опыт абстрактного умозрения на древнееврейском языке» (С.С. Аверинцев), была написана между III и VIII в., хотя иудейские мистики атрибутируют ее праотцу Аврааму. Книга «Зогар» (XIII в.; мистическая датировка — II в. н.э.) написана на арамейском языке в Андалусии (южная Испания). Это мистическая доктрина «Торы» («Пятикнижия Моисеева»): библейский текст провозглашается символическим (тайнственно зашифрованным) глубочайшим откровением Бога о мире. Буквы, которыми написана «Тора», древнее не только мира, но и слов «Торы».

Вот каким виделось, например, сотворение мира Богом из букв. «Есть 22 основные буквы. 3 из них являются первыми элементами (вода, воздух, огонь), началами, или материями; 7 из них — двойные буквы и 12 — простые; <...> 7 двойных букв служат образцами мягкости и твердости, силы и слабости. 7 двойных букв символизируют мудрость, богатство, плодородие, жизнь, силу, мир, покой и милосердие. <...> 12 простых букв символизируют 12 фундаментальных свойств: речь, мысль, движение, зрение, слух, работу, совокупление, запах, сон, гнев, вкус (или глотание), радость. <...> Когда Патриарх Авраам постиг великие истины, размыслил над ними и понял их совершенно, тогда явился ему творец Вселен-

* Каббала — (др.-еврейск.) — буквально 'традиция, предание'.

ной, назвал его своим другом, поцеловал его в лоб и дал 2 завета: завет языка (духовный) и завет обрезания (материальный). <...> Авраам связал дух 22 букв (Тора) своим языком, и Бог открыл ему секреты их. Бог позволил буквам раствориться в воде, Он сжег их на огне, развеял на ветру. Он распределил их среди 7 планет и отдал их 12 знакам зодиака» (реконструкция текста М. Холла по рукописям и изданиям XVIII в. см.: Холл, 1992, 424). О мистике букв в каббале и других учениях см. также § 25—26.

С развитием в Европе гуманизма (*studia humanitatis*) и габраистики (древнееврейской филологии) ширился интерес к каббале у ряда христианских авторов. По мнению С.С. Аверинцева, в новое время влияние мистицизма каббалы прямо или косвенно испытывали Гегель, Вл. Соловьев, Бердяев, Юнг, Бубер. Каббала повлияла на некоторые поздние мистические течения в иудаизме (саббатянство, хасидизм). Каббалистические доктрины важны как ключ к масонскому эзотеризму.

Что касается популярного сознания, то его привлекала так называемая **п р а к т и ч е с к а я** каббала — магия, призванная воздействовать на мир («ибо каждое возбуждение «снизу», от человека, вызывает возбуждение в верхних сферах мироздания...»), угадывать сокровенное и предсказывать будущее (часто путем перестановки букв в именах, операциями над числовыми соответствиями букв и т.п.). Так что слова *каббала* и *каббалистика* даже вошли в ряд европейских языков в расширительном значении: 'тайные знания, магия; нечто непонятное для непосвященных'* По данным раби Й. Телушкина, между 1500 и 1800 гг. каббала считалась «подлинно еврейской теологией», и в иудаизме почти никто не воспринимал ее критически. Однако в современном мире, где «рациональное знание ценится выше, чем мистическое, о каббале стали забывать» (Телушкин, 1992, 162). Что касается историков культуры, социальных психологов, религиоведов, то их интерес к каббале не ослабевает. Дело, по-видимому, в том, что «каббала — не только музейный экспонат, но и особого рода метафора мышления» (Борхес, [1977] 1992, 384).

79. Исламский мистицизм: ересь, ставшая ортодоксией

Первые мусульманские мистики — **суфийи**** — появились уже в конце VII в. а **суфийизм** в качестве доктрины и практики ис-

* Ср.: *У тебя есть бабушка, которая угадывает три карты сряду, а ты до сих пор не перенял у ней ее каббалистики?* (А. Пушкин, Пиковая дама).

** От арабск. *суф* — "шерсть" Из белой грубой верблюжьей шерсти делалась одежда аскетов-суфиев (власяница).

ламского мистицизма окончательно сложился в XII в. До XI — XII вв. в официальном исламе суфии преследовались как еретики.

Центральное понятие суфизма — **тарйика** (арабск. 'путь, дорога') — восходит к Корану (XLVI, 29) и означает религиозно-нравственное самоусовершенствование в качестве пути к мистическому постижению Бога (в том числе с частыми специальными молитвами, при аскетическом образе жизни и особом психофизиологическом тренинге). Исламский мистицизм развивался под значительным влиянием немусульманских религиозно-философских традиций — гностицизма, аскетической практики сирийских монахов, буддизма.

Самый знаменитый суфий Халладж (аль-Халлядж) был казнен в 922 г. в Багдаде. Переживая мистическое единение с Аллахом, он экстатически возглашал: «Я — истинный» (т.е. 'Я — Бог'), что, конечно, звучало кощунственно для правоверных ушей. Говорят, на вопрос, надо ли совершать паломничество в Мекку, Халладж отвечал: «Обойди вокруг меня, во мне тоже есть Бог».

Говорят, суфием был знаменитый насмешник и парадоксалист Ходжа Насреддин, ставший героем арабского фольклора.

В раннем суфизме, как почти во всяком мистическом учении, было много туманного, алогичного, сумбурного. Как сказал Газали (Абу Хамадаль Газали), крупнейший мыслитель ислама, живший в XI в., «суфизм состоит скорее из чувств, чем из определений» (цит. по работе: Массэ, 1963, 160). Мистическому туману суфиев противостояла трезвость официального ислама (хотя бы та вынужденная трезвость, которая сопутствует всякой государственной религии). Кроме того, суфийская мистика слабо уживалась с арабским аристотелизмом и рационализмом, имевшими прочные традиции в мусульманской средневековой учености. И тем не менее официальный ислам не подавил суфизм, не вытеснил его в ересь, но, в отличие от зрелого христианства, включил главные мистические идеи в себя, в свою основную доктрину. Произошло это благодаря Газали в XI в.

Газали выступил не только как критик суфизма, но и как выдающийся реформатор ислама. Он удачно примирил традиционный рационализм ислама и мистику суфиев, введя таким образом мистические идеи в официальный ислам. Анри Массэ так характеризует суть этого компромисса: «Божественный культ сердца, внутренняя молитва, — учил Газали, — это те пути, по которым человеческое сознание приближается к Богу. <...> Газали ввел мистическую любовь в правоверие. Зато из суфизма он удалил два крайних элемента: безразличие к религиозным обрядам и

пантеистический идеал. <...> Словом, он сделал суфизм мудрее, а правоверие — живее» (Массэ, 1963, 164).

Суфизм, говоривший на языке притч, парадоксов и метафор, оказал большое влияние на арабскую и особенно персидскую поэзию.

ПРОПОВЕДЬ И ДИДАКТИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ

80. Коммуникативные функции проповеди. Первые иудейские проповедники

В религии проповедь так же органична, как молитва. Это фундаментальный, первичный жанр религиозной коммуникации. С началом проповеди учение начинает жить в сознании некоторого сообщества людей. Если Слово Бога, услышанное пророком, — это мистический «первотолчок» в зарождении религии, то проповедь, в которой пророк (наставник) доносит Божье Слово людям, — это «второй толчок», и при этом не мистический, а вполне наблюдаемый. Религия как межличностный коммуникативный процесс начинается именно с проповеди учения людям.

По отношению к Слово Бога всякая проповедь — это текст «второго порядка», слово наставника по поводу слова Бога. Цель проповеди состоит в донесении смысла слова Бога до сознания людей. Такая передача смысла представляет собой ту или иную адаптацию первичного текста (слова Бога) к возможностям человеческого разума. Адаптация может состоять в полном или частичном переводе первичного текста на более понятный язык, при этом вторичный текст может быть и расширением исходного и, напротив, его сжатием (компрессией). К расширению первичного текста приводят разного рода его толкования (включая раскрытие всякого рода следствий), далее, повторы тех или иных ключевых значений и, наконец, прибавление к тексту новой эмоционально окрашенной, убеждающей или внушающей информации. Адаптирующий эффект сжатия текста связан с тем, что во вторичном тексте оставлены только главные смыслы.

Элементы проповеди (т.е. истолкования некоторого первичного сообщения) могут быть представлены уже в Писании. Это достаточно обычное явление для «Танаха» («Ветхого Завета»), поскольку иудейское Св. Писание представляет собой мифологизированную историю еврейского народа, и в историческое повествование оказались включенными не только заповеди Бога, но и связанные с ними проповеди пророка.

Так, во «Второзаконии» Моисей, передав заповеди Божий народу, затем увещевает людей исполнять заповеди — показывая, насколько они важны, как почетно то, что Бог избрал своим народом именно иудеев, и как опасно невыполнение заповедей: «Вот, я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой. <...> Итак, храните и исполняйте их; ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный» (Втор 4, 5—6).

Ср. также эпизод, показывающий связь и соприкосновение во времени первоисточника вероучения (Писания) и вторичного источника — проповеди (включающей увещевание, перевод и толкование Писания).

Древние иудеи в V в. до н.э. возвращаются из Вавилонского плена в Иерусалим. Они восстанавливают иерусалимскую крепостную стену, и вот на ней благочестивый и ученый священник Ездра, ревнитель иудейской ортодоксии, реставратор религии Яхве, восемь дней подряд (как раз шел иудейский праздник кушей) громко читает народу «Тору». Он читает на древнееврейском языке, однако этот язык плохо понятен народу, несколько поколений которого, находясь в Вавилонском плену, уже перешли на арамейский. Поэтому другие священники здесь же переводят или пересказывают «Тору» на понятном языке, а Ездра при этом толкует непонятное. Именно эти публичные, с городской стены, чтения «Торы», перевод и толкования помогли восстановить иудаизм в послевоенном Иерусалиме. «И принес священник Ездра закон пред собрание мужчин и женщин и всех, которые могли понимать; <...> и читал из него на площади, которая перед Водяными воротами, от рассвета до полудня; <...> и уши всего народа *были приклонены* к книге закона. <...> Книжник Ездра стоял на деревянном возвышении, которое для него сделали. <...> И открыл Ездра книгу пред глазами всего народа, потому что он стоял выше всего народа. И когда он открыл ее, весь народ встал; <...> и читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и *народ* понимал прочитанное <...>; весь народ плакал, слушая слова закона» (Неем 8, 2—9).

„81. «Нагорная проповедь» и раннехристианская гомилия. Судьбы церковного красноречия

Знаменитая «Нагорная проповедь», излагающая суть христианской этики, представляет собой и параллель, и дополнение, и антитезу ветхозаветному «Декалогу» — Десяти главным заповедям иудаизма. Новая этика «Нагорной проповеди» и продолжает «Ветхий Завет» и полемизирует с ним. «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но испол-

нить», — говорит Иисус (Мф 5, 17). Однако ряд пассажей — это именно отрицание заповедей Ветхого Завета: «Вы слышали, что сказано древним: «не убивай; кто же убьет, подлежит суду». А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду. <...> Вы слышали, что сказано: «око за око, и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобой и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду <...>» и т.д. (Мф 5, 21—40).

Если Десять заповедей «Ветхого Завета» по своей жанрово-коммуникативной природе — это «цитата», «фрагмент» из Откровения, дарованного Богом, то Новозаветная «Нагорная проповедь» Иисуса Христа — это и Откровение Бога и Проповедь Учителя (подобно тому, как Иисус Христос — это и Бог и Человек). По смысловой важности «Нагорная проповедь» — это Откровение, главные заповеди Бога, однако по жанру, по характеру коммуникации (которую воссоздает этот текст), по активности говорящего в стремлении убедить слушателей — это проповедь.

«Нагорная проповедь» позволяет представить черты ранне-христианского проповедничества: вселенский и эсхатологический масштаб проповеди, ее озабоченность «последними вопросами» бытия; ее простота, естественность, искренность; ее подчеркнута некнижный, «уличный» и сугубо устный, неученый характер («праведность книжников и фарисеев» — это то, что последователи Иисуса должны превзойти, учит проповедь); естественная выразительность взволнованной, спорящей и убеждающей речи; ее коммуникативно-риторическая сила и искусность, скорее всего не расчетливые, а стихийные и потому тем более действенные (с обращением к выразительным образам, специальным средствам активизации внимания слушателей и побуждения их к определенным решениям и действиям).

Исторические источники свидетельствуют, что в первые века христианства проповедь была обычным сопровождением собственно службы Богу (литургии) и коллективных молебнов. Св. Иустин, один из ранних отцов церкви (II в.), следующим образом описывает воскресное собрание христиан и его компоненты — читают Писание, затем проповедь, молитвы, собственно литургия (ритуалы благодарения и причащения): «В так называемый день Солнца [т.е. в воскресенье. — *Н.М.*] бывает у нас собрание в одном месте всех живущих по городам и селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова дает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все

вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает *молитвы и благодарения*, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом *аминь*, и бывает раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершалось Благодарение, а небывшим они посылаются через диаконов» (цит. по работе: Мень, 1991, 34). *Наставление и увещание предстоятеля подражать тем прекрасным вещам* — это и есть раннехристианская проповедь. Ее называли *гомилія* (греч. *omilia* — собрание, сообщество; беседа, учение). Позже возник термин *гомилетика* — 'правила составления проповедей; наука о церковном красноречии'. Сохранились сведения, что практические руководства по гомилетике составлял между прочим и Ориген (185—254), знаменитый богослов и библиист.

Воскресная проповедь в средневековом западном христианстве, в особенности в крупных храмах, была достаточно обычным делом. При этом нормативные руководства для проповедников долгое время отсутствовали. Считалось, что пастырское слово о Боге не нуждается в риторических украшениях и что искренняя вера подскажет нужное слово. Отчасти такие взгляды поддерживались видимой простотой, композиционной «невыстроенностью» «Нагорной проповеди» или посланий апостола Павла. Поэтому на технику проповеди не обращалось специального внимания. Один из отцов западной церкви папа Григорий Великий в «Пастырском попечении» (ок. 591) писал: «Кого Господь наполнил, того он тотчас делает красноречивым» (цит. по работе: Гаспаров, 1986, 99). Однако с развитием европейской риторики, с ростом популярности руководств о том, как составлять письма и деловые бумаги, в XIII — XIV вв., появляются учебники и по церковному красноречию (лат. *ars praedicandi* — искусство проповеди).

В университетах на факультетах теологии учили так называемой «тематической» проповеди, отличая ее от гомилии как проповеди «свободной», безыскусной. В «тематической» проповеди требовалось по определенным логическим и риторическим правилам развивать «тему», заявленную в заглавии проповеди. «Темой» могла быть строка из Писания, похвала празднику или святому (в день памяти которого идет служба), толкование имени святого или вообще любого имени, рассуждение о событии, годовщина которого приходится на день службы, и т.д. Такие проповеди читались в храмах, т.е. были видом устной публичной торжественной речи, однако они готовились заранее, т.е. существовали и в письменной форме, и нередко впоследствии печатались — в качестве сочинений, представляющих самостоятельную богословско-публи-

диетическую и эстетическую ценность. «Тематическая» проповедь (ее еще называли «университетской») несколько веков ощущалась как вершина церковно-риторической учености.

Среди знаменитых руководств по ученому церковному красноречию есть и украинская гомилетика — «Наука, албо способ зложеня казаня» (1659) Иоанникия Галятовского, ректора Киевского коллегиума, эрудита и полемиста. ОН напечатал этот трактат в книге «Ключ разумения» — сборнике образцовых казаний (проповедей), предназначенных в качестве практического пособия для проповедников. Автор подробно и просто рассказывает о двух жанрах проповеди — на воскресение и на похороны. Гомилетика написана как советы опытного проповедника начинающим — о том, как выбирать и развешивать тему, как делать проповедь связной, как добиваться внимания слушателей, как, говоря о несправедном богатстве, не слишком смущать и пугать богатых, как не приводить людей в отчаяние надгробным словом и т.д. Это первая у восточных славян печатная риторика. В XVII в. она еще дважды переиздавалась в Киеве и Львове, переведилась на церковнославянский язык для Московской Руси и была настольной книгой для многих поколений священников*

Проповедь в известном смысле противостоит собственно богослужению (литургии). Если чинопоследование служб строго задано Служебником и Типиконом, то проповедь — жанр свободный, менее ответственный, менее обязательный, и поэтому предоставляющий проповеднику возможность определенного выбора содержания и способа пастырского учительного общения с верующими (выбора, разумеется, в известных границах). Новые тенденции в конфессиональной области обычно проявляются раньше всего именно в проповеди. Достаточно сказать, что вхождение народных языков в храм начиналось с проповеди, затем разрешалось чтение отрывков из Писания на народном языке, позже — новые молитвы и песнопения и только в последнюю очередь народный язык допускался в литургию (подробно см. § 96).

В проповеди есть непредсказуемость и, следовательно, риск неортодоксальности. Поэтому православная и католическая церковь, особенно в прошлом, так или иначе ограничивали возможности проповедничества. Например, в православии право литургийной проповеди дано только епископам и пресвитерам (священникам), но не диаконам.

Протестанты, напротив, активно развивали проповедничество, видя в свободной проповеди возвращение к чистоте и религи-

* Имеется два научных издания «Ключа разумения» Иоанникия Галятовского (вместе с гомилетикой) — факсимильное (Рим, 1975) и наборное (Киев, 1985).

озному творчеству раннехристианских времен. Отказавшись всех таинств, кроме крещения и причащения, протестанты имеют в проповеди стремились видеть своего рода новое таинство sacramentum audibile, т.е. слышимое таинство. Косвенным образом это способствовало развитию проповеди у католиков и православных. Расцвет католической, в особенности иезуитской проповеди в эпоху контрреформации, отчасти был реакцией на успехи протестантского проповедничества, поисками «своего» противовеса тому, что привлекало христиан к протестантизму.

У православных восточных славян ученая литургийная проповедь входила в церковный обиход начиная с XVII в., преодолевая при этом значительное сопротивление консервативных кликальных кругов. Мелетий Смотрицкий в 1629 г. писал, что недавно православные восклицали: «О, проклятая проповедь!» (Маслов, 1984, 65). Защита или поощрение проповеди всегда были чреваты упреком в протестантизме. Аналогичные мотивы слышны и сейчас: например, московского священника отца Георгия Кочеткова обвиняют в протестантизме прежде всего за регулярные и продолжительные проповеди.

82. Комментаторская культура-иудаизма

В религиях Писания проповедь рано стала выполнять еще одну коммуникативную задачу — толковать «трудные места» священного текста. Наряду с «наставлением и увещанием» «следовать Закону» и «подражать прекрасным вещам», проповедь стала жанром, в котором складывались приемы объяснения того непонятного, что звучало в литургии. Во время ритуального чтения отрывков из Писания попутный комментарий непонятного не допускался — это фундаментальный принцип в отношении к священному слову в религиях Писания. Другое дело проповедь — в качестве текста «второго порядка», слова наставника по повелению Бога (см. § 80).

Проповедь в храме всегда в той или иной мере содержит толкование Писания, поскольку такова общая цель проповеди — донести смысл слова Бога до сознания людей. Однако очень скоро толкования выходят за границы того, что может вместить усное слово священника. Толкования, всякого рода комментарии Святому Писанию становятся преобладающим типом знания вообще, а культура, в центре или в фундаменте которой находится религия Писания, развивается как комментаторская культура, как рефлексия по поводу главного текста культуры Писания. При этом генетическая связь с проповедью, с наставл

[и]ем в храме сказывается в характерном для такого знания при-
кусе дидактики, назидания. Это то знание, которое надлежит
нать, которому учит конфессиональная школа.

В иудаизме разнообразные комментарии к «Торе» начинают
оставляться еще до канонизации «Танаха» («Ветхого Завета») —
текстах, которые потом станут разделами и книгами «Талмуда». По
своему содержанию или характеру основная масса толкований
принадлежит трем областям знания (если говорить об этом в
овременных терминах): богословию, праву и филологии.

«Талмуд» всесторонне разрабатывает самую технику филологического
и логико-филологического комментирования текста, методически
определяя и демонстрируя на примерах 32 приема толкования
текста. Часть приемов была связана с необходимостью странить
противоречия в интерпретации различных установлений «Торы»,
в том числе путем допущения непрямого, переносного, расширительного,
сужающего, иносказательного и разного понимания слова или фразы.
Таким образом, «Талмуд» и удейская школа воспитывали готовность
к небуквальному пониманию слова и учили понимать разные пласты
смысла в одном слове. Понятно, что внесение в школу, в культуру
таких принципов и методов понимания интенсифицирует мышление,
расширяет информационные горизонты общества.

В «Талмуде» есть пассажи, напоминающие филологический
азбор писательского мастерства, со своего рода мысленными
экспериментами, позволяющими «взвесить» смысловую значимость
отдельных элементов текста.

Вот пример таких наблюдений (в передаче Й. Телушкина). Раввины
китали, что каждое слово «Торы» — от Бога, ни одно слово не напрасно.
Поэтому, когда они находили слово или выражение, казавшееся не
голь важным, они стремились выяснить, какую новую идею или нюанс
требуется передать с их помощью Библия. Характерна дискуссия о
фразах из «Бытия», касающейся Ноя: *Вот житие Ноя. Ной был человек
праведный, непорочный в своем поколении* (Быт 6,9). Какие слова не
кажутся рещественными? — *В своем поколении.* — Почему же, спрашивают
мудрецы, «Тора» включает их?

Высказывается несколько мнений. Один раввин говорит: «В своем,
робенно порочном, поколении Ной был праведным и безупречным
человеком, но не в других поколениях». Другой раввин возражает: «Даже
если в своем поколении — то тем более в других поколениях». Замечательно,
что «Талмуд» не только показывает, как по-разному люди понимают
один тот же текст, но и объясняет эти различия: дело в разном индивидуальном
опыте людей. Оказывается, второй раввин стал религиозным только
у взрослом возрасте, а до этого был вором, гладиатором и цирковым

служителем. Он хорошо знал, как трудно быть хорошим, если приходишь из бедной и аморальной среды. В его глазах Ной, происходивший из такой аморальной среды, но ставший праведником, был куда более велик, чем если бы вырос среди праведников (Телушкин, 1992, 125—126).

Самый знаменитый и до сих пор высокоавторитетный комментатор еврейских священных книг — раби Шломо бен Ицхак, или сокращенно Раши (1040—1105), признан в иудаизме величайшим еврейским учителем средневековья. Он открыл бесплатную иудейскую школу в Труа (Франция) и стал родоначальником мощной комментаторской традиции. Его сжатый и ясный стиль до сих пор влияет на ивритоязычных авторов.

Комментарий Раши к «Торе» стал первой книгой, напечатанной на еврейском языке в 1475 г. — даже раньше самой «Торы». Знание «Торы» с комментарием Раши сделалось нормой традиционного иудейского образования и вошло в обязательное еженедельное чтение.

Сам «Талмуд» нуждается в значительно большем комментарии, чем «Тора» — прежде всего из-за сложного языка, включающего арамейские, еврейские, греческие термины, и стихийно запутанной архитектоники. Раши сделал больше всех, чтобы сделать «Талмуд» доступным для читателя. В течение 900 лет все, кто изучает и издает «Тору» и «Талмуд», пользуются его комментариями. «И если бы Раши не написал свой комментарий, объясняющий трудные арамейские слова и ведущий читателя по прихотливым и иногда запутанным логическим путям, «Талмуд» мог бы оказаться давно забытым» (Телушкин, 1992, 143—144).

Потомки Раши (два зятя и три внука) предложили свой комментарий, именуемый «Тосафот» (XII в.). Комментарий получил признание, и с тех пор «Мишну» стали издавать с двумя комментариями, которые печатаются курсивом на полях, причем для комментария Раши отводят внутренние поля, а для «Тосафота» — внешние. При этом более ранний комментарий Раши считается более авторитетным.

* Третий из классических сводов комментариев к «Торе» и «Талмуду» — это «Мидраш» (еврейск. — 'истолкование, изучение'). Он составлялся раввинами в IV — XII в. и был кодифицирован в XIII в. В зависимости от темы комментария, различают «Мидраш Галаха» — толкование юридических установлений «Торы» и «Мишны», и «Мидраш Агада» — толкования этических и богословских пассажей, в том числе притчей, афоризмов, фольклорной мудрости «Торы» и «Талмуда». В кодифицированной редак-

ции «Мидраша» отдельные комментарии расположены так, чтобы соответствовать последовательности стихов «Торы». Так было создано непрерывное, стиха за стихом, толкование всего «Пятикнижия Моисеева»*

83. Христианская экзегетика и герменевтика. Толковые евангелия и псалтири

Термины *экзегетика* и *герменевтика* восходят к греческим словам с близким значением (хотя и далеких корней) и поэтому переводятся почти одинаково: *экзегеза* (от греч. *exegetikos* — разъясняющий) — это разъяснение, толкование; *герменевтика* (от греч. *hermeneutikos* — разъясняющий, истолковывающий) — искусство, техника толкования классических текстов.

Иногда эти термины понимаются одинаково (например, в «Советском энциклопедическом словаре»). Иногда между ними видят различие, причем есть две основных трактовки этих различий: 1) экзегетика толкует текст с максимальным учетом конкретных исторических условий его создания, в то время как герменевтика озабочена интерпретацией исторического источника с позиций сегодняшнего дня; 2) герменевтика стремится понять текст «из него самого» — путем исчерпывающего анализа его лексики, грамматики и экспрессивно-стилистических качеств, в то время как экзегетика — активно привлекает «внешние» данные (исторические известия, показания независимых источников и т.д.). Иногда под герменевтикой понимают фундаментальные принципы толкования, а под экзегетикой — изъяснение конкретного текста (ср. Мень, 1987, 281). Однако, разумеется, никакой одной пары терминов, впрочем, как и двух и трех, не хватит, чтобы обозначить все те аспекты и уровни понимания текста, которые различают в этом процессе современная психология и философия. Поэтому многозначное и нечеткое употребление этих терминов пока неизбежно и в общем терпимо.

В христианской традиции комментирование Св. Писания начинается уже в «Новом Завете», в частности в тех случаях, когда речь повествователя или персонажа содержит «глухую» ссылку на «Ветхий Завет», а затем евангелист дает ее развернутое толкова-

* В филологии подобный комментарий («строка за строкой» классического текста) остается тем жанром справочной литературы, который едва ли не выше всего ценится широкими кругами практиков. Например, комментарий Н.Л. Бродского «Евгений Онегин». Роман А.С. Пушкина (пособие для учителя) между 1932 и 1964 гг. издавался пять раз; книга Ю.М. Лотмана «Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий» (пособие для учителя) — дважды (в 1980 и 1983 гг.)

ние, при этом на полях текста со временем стали сокращенно указывать то место в Библии, к которому отсылает данный стих.

Вот Иисус в Иерусалиме изгоняет из храма торговцев и менял. «И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда, и дома Отца Моего не делайте домом торговли» (Ин 2, 16). В словах Иисуса есть аллюзия к 68-му псалму: «Ибо ревность по доме Твоем» снедает меня, и злословия злословящих Тебя падают на меня» (Пс 68, 10). Но читатель может не заметить намека, поэтому евангелист раскрывает его и одновременно говорит о реакции на происходящее учеников: «При сем ученики Его вспомнили, что написано: «ревность по доме Твоем снедает Меня» (Ин 2, 17). При этом на полях стали помещать отсылку к нужному стиху 68-го псалма, а также указывать параллельные места в других библейских книгах. Например, заключительный стих в этой же главе — «И не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам знал, что в человеке» (Ин 2, 25) — сопровождается тремя ссылками: Пс 7, 10; Иер 11, 20; Ин 6, 64.

Далее, толкования тех или иных стихов Писания были обычны в проповедях — и в безыскусных гомилиях ранних христиан, и в поздних ученых проповедях, которые нередко строились именно как развернутое толкование библейской сентенции (см. § 81). Позже стали создавать последовательные (стих за стихом) толкования на отдельные книги Св. Писания. Первые такие толкования составляли византийские отцы церкви в IV—VI вв. Толкования требовались для проповеди и катехизации, для подготовки священников, а также и для более общих и широких задач развития богословия и всестороннего осмысления Писания. Постепенно в восточном христианстве были созданы (на греческом языке) и переведены на церковнославянский толкования на все основные книги Нового Завета, а также на некоторые книги Ветхого Завета — в первую очередь на те из них, которые читались при богослужении. В результате сложился особый тип (или жанр) канонических текстов — Толковое Евангелие, Толковая Псалтирь, Толковый Апостол. Книги этого типа включали библейский текст и толкования на него. У православных славян еще в допечатной книжности для «Псалтири» и «Песня Песней» имелось по несколько толковых версий (на церковнославянском языке), однако на некоторые книги не было толкований (в том числе для «Пятикнижия Моисеева» имелось толкование только на первые главы «Бытия», где говорилось о сотворении мира; см.: Алексеев, 1992).

В новое время в христианстве выработаны толкования на все

книги Ветхого и Нового Завета. В русской традиции такие сочинения могут иметь варьирующиеся жанровые обозначения, ср.: «Откровение Господа о семи Азийских церквях (Опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса)» А. Жданова, «Апокалипсис и обличаемое им лжепророчество» Н. Никольского, «Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса» М. Барсова и т.п.

О стиле и характере современного толкования Писания можно судить по следующему отрывку из комментария к «Апокалипсису» (комментарий относится к словам о *Книге в деснице у Сидящего на престоле, написанной внутри и отвне, запечатанной семью печатями* (Откр 5,1): «Книги в древности состояли из кусков пергамента, свернутых в трубку или навитых на круглую палку. Внутри такого свитка продевался шнурок, который связывался снаружи и прикрепляем был печатью. Иногда книга состояла из куска пергамента, который складывался в виде веера и был стянут поверх шнурком, припечатанным печатями на каждом стиге или складе книги. В таком случае раскрытие одной печати давало возможность раскрыть и прочесть только одну часть книги. Писание производилось обыкновенно лишь на одной, внутренней, стороне пергамента, но в редких случаях писали с обеих сторон. По изъяснению св. Андрея Кесарийского и др., под книгой, виденной св. Иоанном, следует разуметь «премудрую Божию память», в которой вписаны все, а также и глубину Божественных судеб. В этой книге были, следовательно, вписаны все таинственные определения премудрого промысла Божия о спасении людей. Семь печатей означают или совершенное и всеми незнаемое утверждение книги, или же домостроительство испытующего глубины Божественного Духа, разрешить которое никто из созданных существ не может. Под книгой разумеются и пророчества, о которых Сам Христос сказал, что частью они исполнились в Евангелии (Лк 24. 44), но что остальные исполнятся в последние дни. Один из сильных Ангелов громким голосом взывал, чтобы кто-нибудь раскрыл эту книгу, сняв семь печатей ее, но никого не нашлось достойного «ни на небе, ни на земле, ни под землей», кто бы дерзнул сделать это. Это означает, что никому из сотворенных существ недоступно ведение тайн Божиих. Эту недоступность усиливает еще выражение *ниже зрети* /о, то есть даже посмотреть на нее' Тайновидец много скорбел об этом ...» и т.д. (Архиепископ Аверкий. Апокалипсис, или Откровение Святого Иоанна Богослова: История написания, правила для толкования и разбор текста. М. Оригинал, 1991. С 31 [сочинение 30-х гг. XX в.]).

В 1904—1912 гг. в России в качестве приложения к журналу «Странник» была опубликована 12-томная «Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета» на русском языке. В 1987 г. издан репринт этого издания в 3-х томах Институтом переводов Библии в Стокгольме.

Толкования на книги Св. Писания представляют собой универсальный, многоадресный жанр богословской литературы. Они опираются на огромную подготовительную богословско-филологическую работу и во многом завершают ее.

Стилистически толкования тяготеют к той простоте, определенности и «надличности» изложения, которые присущи руководствам по догматическому богословию. Толкования демократичны и поэтому используются в устной проповеди и при катехизации. Вместе с тем толкования изучаются богословами, философами, историками духовной культуры. В целом толкования — это ответственный, репрезентативный и по-своему итоговый жанр библейской филологии.

Совокупный объем штудий по истолкованию библейских текстов огромен, их направления разнообразны, а результаты во многом определили сам профиль гуманитарного знания в христианском мире. Исследования по библейской экзегезе привели к сопутствующим выдающимся методологическим открытиям (например, такого ранга, как учение Филона Александрийского о четырех уровнях интерпретации текста); к появлению целых отраслей гуманитарного знания, неизвестных античности (например, лексикография и в особенности толковая лексикография; теория перевода; текстология).

В кругу историко-филологических исследований, связанных с определенными регионами и эпохами (такими, как европейская классическая филология, исследующая европейскую античность; как германская филология; славянская; древнеиндийская; романская; финно-угорская и т.д.), библеистика (библейская филология) является старейшей и самой разработанной дисциплиной. В силу выдающейся религиозной и культурной ценности тех памятников, которые она изучает, библейская филология превосходит все прочие филологии по количеству и качеству исследовательского труда, «вложенного» в исследование каждого источника. Успехи мировой библеистики позволили осуществить критические (научные) издания христианского Св. Писания, представляющие собой высшие достижения издательской культуры современного человечества.

84. Пятничная проповедь у мусульман. Коран не толкуется в мечети

Правоверным мусульманам предписано молиться пять раз в день, причем не обязательно в мечети (можно и дома, в поле, в дороге). Однако раз в неделю, по пятницам, мусульмане должны

молиться в мечети; и тогда произносится главная недельная проповедь (предшествующая молитве) — *хутба*. Пятничную, а также праздничную проповедь произносит особое духовное лицо — *хатыб*; часто он же является и имамом мечети. Проповедь в значительной степени ритуализована: ее произносят в особой одежде, требуется состояние ритуальной чистоты у хатыба, исполнение близко к рецитации.

В отличие от христианства, в исламской проповеди не толкуется и не обсуждается Писание. Комментарий к Корану — это область не столько этики и дидактики, сколько права и политики. Поэтому комментирование Корана (*тафсир*) обращено в большей мере к профессиональным знатокам Корана — богословам и юристам, чем ко всем верующим. В наше время в ряде исламских государств содержание пятничной проповеди контролируется светскими властями; иногда ее составляют непосредственно государственные чиновники (Ислам, 1983, 121).

ЮРИДИЧЕСКИЕ ТЕМЫ И ЖАНРЫ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ КНИЖНОСТИ

85. Мишна, «душа Закона Израиля», и Талмуд

«Тора» («Пятикнижие Моисеево») в иудейской традиции имеет еще одно название — *Письменный закон* — потому что, по преданию, Бог через Моисея даровал народу «Тору» (613 заповедей Закона) в свитках, а Десять самых главных заповедей («Десятословие») были начертаны Божьим перстом на каменных плитах — скрижалях. Однако иудеи верили, что Бог передал Моисею не только *Письменный закон*, но и сообщил ему *Устный Закон* — юридический комментарий, разъясняющий, как следует выполнять законы в разных, в том числе непредвиденных, обстоятельствах. *Устный Закон* трактовал многие предписания «Торы» не буквально, но в том или ином переносном смысле (например, требование брать «око за око»). Впрочем, по-видимому, закон никогда не имел в виду именно такое физическое возмездие (ослепление). Речь шла, скорее, о денежной компенсации и принудительной работе (Телушкин, 1992, 118—119).

Несколько столетий *Устный закон* передавался именно устно, однако в катастрофические для иудеев первые века новой эры его стали записывать, а к III в. *Устный закон* был кодифицирован. Его древнейшие и самые авторитетные записи составили «Мишну» (буквально 'второй закон, или заучивание'), ставшую

основанием «Талмуда». «Мишна» содержит 63 трактата, в которых предписания «Торы» представлены систематически (по отраслям права и предметам).

После кодификации поколения иудейских мудрецов тщательно изучали и обсуждали предписания «Мишны». Записи этих споров и дополнений называются «Гемара». «Мишна» и «Гемара» составляют «Талмуд», самую всеобъемлющую компиляцию иудейского права.

Большинство разделов «Талмуда» имеют сходную структуру: сначала цитируется закон из «Мишны», затем следует дискуссия толкователей о его содержании из «Гемары». Пассажи из «Мишны», в силу их большей древности, более авторитетны, чем интерпретации из «Гемары».

Юридической регламентации «Талмуда» подлежали самые разные области жизни: в I томе «Тосефты»* («Посевы») говорилось об имущественных отношениях, связанных с земледелием; во II («Праздники») — о ритуалах; в III («Жены») — содержались установления, касающиеся женщин; в IV («Спасение») — разбирались законы уголовного и гражданского права (если говорить сегодняшним языком); в V томе были сведены правила о жертвоприношении; в VI — о ритуальной нечистоте.

В законотворчестве авторов «Талмуда» поражают две черты: во-первых, стремление к максимально точному прочтению «буквы закона» (данного в «Торе») — путем выявления всех неявных и второстепенных, периферийных компонентов семантики слова, т.е. таких компонентов, которые служат как бы фоном для значений явных и первостепенных; во-вторых, стремление к максимальной детализации общей правовой нормы, установленной «Торой», — на основе предвидения и разбора всех мыслимых спорных и трудных частных случаев, которые должны регулироваться данной нормой.

Вот пример юридической детализации, продиктованной стремлением понять «Тору» как можно более точно и полно и указать все случаи, к которым применим закон. В «Третьей книге Моисеевой. Левит», среди прочих установлений, сформулирован закон Яхве об оставлении *края по.га* для бедных: «Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай <...>, оставь это бедному и пришельцу» (Лев 19, 9—10). «Талмуд» посвящает комментированию этого закона специальный трактат «Пеа» (др.-еврейск. *pea* означает 1) край поля и 2) пошлина в пользу бедных). В трактате последовательно разбирается каждое слово или словосочетание закона, при этом толкова-

Древней ший свод «Талмуда» (см. § 63).

тели стремятся предусмотреть, с одной стороны, все возможные недоумения или неоднозначные интерпретации текста закона, а с другой, предвидеть все трудности применения закона в жизни. Комментарий строится отчасти в вопросно-ответной форме: «Откуда видно, что пошлинам в пользу бедных подлежат не только хлебные злаки, но и стручковые плоды? — из слов: *поля твоего*. В таком случае можно бы подумать, что сюда относятся все произведения *поля твоего*, как всякая зелень, огурцы, тыквы, арбузы и дыни? — Эти все растения исключаются словом *жатву*, как не имеющие особенностей тех растений, которые требуют жнитва: подобно тому, как жнитво предполагает растение, которое идет в пищу, охраняется как собственность, произрастает из земли, убирается сразу и складывается для сохранения, так и все растения, удовлетворяющие этим требованиям, подлежат пошлинам в пользу бедных. Не подлежат (пошлинам): овощи, ибо они не складываются для сохранения, хотя уборка их совершается сразу; смоквы, ибо они не снимаются сразу, хотя и складываются для сохранения; относится это правило к хлебным злакам и стручковым плодам, а также к следующим древесным породам: сумаху, рожковому дереву, ореховому, миндальному, виноградному, гранатовому, масличному и финиковому» (Талмуд, 1902, I, 52). Далее следует пространное толкование слов *край поля*. Перечисляются четыре причины того, почему «установлено правило оставлять *nea* непременно в конце поля: 1) в предупреждение ограбления бедных, 2) потери времени бедными, 3) для внешнего приличия и 4) потому что Тора употребила слово *nea*, означающее 'край', 'конец'» (с. 52). Так же подробно разбираются размеры и место *края поля*: определяется, в каких случаях земледелец не обязан оставлять *край поля* и как оставляют *край* два совладельца; кто именно считается *бедным* и оставляют ли *край поля* для бедных не-иудеев и т.д.

«Мишна» была систематизированным сводом законов. В «Талмуде» тематическая структура «Мишны» в целом сохранялась, однако тома новых комментариев и дополнений делали юридическое содержание «Талмуда» необозримым и затрудняли быстрый поиск нужной нормы. Требовалась новая кодификация иудейского права. В XII в. ее осуществил Маймонид, самый знаменитый иудейский философ средневековья, медик и рационалист. На основе «Талмуда» он составил полный систематизированный кодекс еврейского права в 14 томах — «Мишнэ-Тора». Кодекс Маймонида стал базовым руководством для иудейской юридической практики. В XVI в. на его основе был составлен новый кодекс, до сих пор авторитетный в ортодоксальном иудаизме.

86. Судьбы канонического права в христианстве

В отличие от иудаизма и ислама, в христианстве важнейшие принципы права содержатся не в конфессиональных, а в свет-

ских текстах, восходящих к дохристианским источникам. Христианские народы, подчиненные некогда Риму, по мере развития цивилизации, постепенно начинали принимать величайшее достижение античной культуры — римское право, тщательно кодифицированное и детально разработанное в самых жизненно важных областях — в гражданском и уголовном праве.

Юридические темы в конфессиональной книжности христиан связаны с особой областью права — с *церковным*, или *каноническим*, правом. Юрисдикции канонического права подлежали вопросы внутрицерковной организации, некоторые семейно-брачные и имущественные отношения.

Если в иудаизме и исламе основные принципы конфессионального права (как и гражданского) содержатся в Св. Писании — в Танахе и Коране, то источники канонического права у христиан связаны не с Писанием, а с Преданием. Это правила отцов церкви, решения вселенских и поместных соборов, папские декреты.

Церковные законы так или иначе связаны со светским законодательством и светской властью и вообще больше зависимы от местных условий (чем, допустим, христологические разногласия). Поэтому в области церковного права задолго до официального (в 1054 г.) разделения христианской церкви на католическую и православную стали складываться черты, которые углубляли различия между восточным и западным христианством.

В Византии первую кодификацию церковных правил провел выдающийся законовед, до пострижения — антиохийский адвокат, а затем константинопольский патриарх Иоанн Схоластик (565-577).

Подготовленный им сборник церковных правил и императорских указов, касающихся церкви, назывался «Номоканон» (от греч. *nomos* — 'закон' и *kandn* — 'норма, правило'). «Номоканон» в редакции патриарха Фотия (IX в.) был переведен на старославянский язык св. Мефодием (братом св. Кирилла-Константина). Эта редакция легла в основу русской «Кормчей книги» (XII в.) — сборников правил церкви и касающихся ее государственных постановлений (из «Русской правды», княжеских уставов, «Мерила праведного» и других правовых источников). «Кормчая книга» на Руси известна в нескольких редакциях, большинство ее списков относится к XIV — XVI вв. последние печатные издания — к 1804 и 1816 гг.

На Западе первый сборник церковных законов был составлен в VI в. и подтвержден Карлом Великим в 802 г. Первая кодификация разных сводов была проведена в XII в. Наиболее полным

собранием церковных законов стал сборник «*Corpus juris canonici*» 1582 г.

В католическом мире в средние века, в том числе в европейских университетах, каноническое право существовало и конкурировало с гражданским правом (*jus canonice* против *jus civile*, канонисты против цивилистов, или легистов). По мере секуляризации постепенно сфера действия канонического права во всех христианских странах сужалась до церковной жизни.

87. «Арабский судебник» Коран и хадисы

В 13-й суре Корана (аят 37) Аллах говорит о Коране: «И так Мы ниспослали его как арабский судебник». Действительно, в сурах 2, 4 и 5 (это более 500 аятов, примерно десятая часть Корана) собраны предписания по религиозным, гражданским и уголовным делам. Второй первоисточник мусульманского права — это хадисы, т.е. предваряемые иснадом рассказы о поступках и высказываниях пророка Мухаммада и его сподвижников (о хадисах и иснаде см. § 65).

Вместе с тем, подобно тому, как «Тора», чтобы стать «иудейским судебником», должна была быть дополнена *Устным законом* — юридическим комментарием «Мишны», еще раз прокомментированным в «Талмуде» (см. § 85), так и Коран и хадисы нуждались в юридическом толковании. Священные книги ислама не содержат непротиворечивого свода законов, и мусульмане никогда не вели судопроизводства по Корану Аллаха или Сунне его пророка. Те правовые нормы, которые выражены в Коране и хадисах, «следует рассматривать скорее как символ мусульманской идентификации и силу, связующую всех мусульман, чем как практическое орудие повседневной юридической практики: нетрудно усмотреть здесь аналогию одной из функций классического еврейского закона» (Грюнебаум, 1981, 54).

Основные сложности юридического использования исламского Писания (Корана) и Предания (Сунны пророка, т.е. хадисов) состояли в следующем.

Во-первых, суры Корана, услышанные пророком в разное время (а Мухаммад, как известно, слышал Откровение Аллаха и «транслировал» его людям на протяжении более 20 лет), часто противоречат друг другу, причем не только в метафизике, но и в конкретных юридических или ритуальных вопросах. Противоречие снималось с учетом времени «ниспослания» сур, и этот принцип был освящен в Коране: «Стирает Аллах, что желает, и утверждает; у Него — мать книги» (13, 39). Учитывать хронологию

«ниспослания» стал уже сам Мухаммад, когда ссылками на изменившуюся волю Аллаха он оправдывал противоречия между разными сурами. «Считается, что аят, ниспосланный позже, отменяет предыдущий. В мусульманском богословии возникла специальная дисциплина — *насха* — наука об отменяющем и отмененном, исследующая взаимоотношения противоречивых аятов» (Питровский, 1991, 23).

Во-вторых, обращение к хадисам как к источнику права (например, как к собранию правовых прецедентов и авторитетных рекомендаций) было затруднено тем, что степень достоверности разных хадисов была различной и, главное, не общепризнанной. Возникла необходимость в текстологической экспертизе хадисов, в авторитетной оценке древности и надежности их иснадов.

В-третьих, непосредственному использованию Корана в качестве «арабского судебного кодекса» мешало то, что правовые нормы в нем нередко формулировались слишком абстрактно и сжато, как бы в свернутом виде, причем с течением времени трудности понимания таких текстов возрастали. Требовались их развернутые толкования, своего рода переводы на общепонятный язык.

Ср. например, аяты о разводе:

«Тем, которые поклянутся о своих женах, — выжидание четырех месяцев. И если они возвратятся., то, поистине, Аллах прощающ, милосерд!

А если они решатся на развод, то, поистине, Аллах — слышащий, знающий!

А разведенные выжидают сами с собой три периода, и не разрешается им скрывать то, что сотворил Аллах в их утробах, если они веруют в Аллаха и в последний день. А мужьям их — достойнее их вернуть при этом, если они желают умиротворения. И для них — то же самое, что и на них, согласно принятому. Мужьям над ними — степень. Поистине, Аллах — великий, мудрый!

Развод — двукратен: после него — либо удержать, согласно обычаю, либо отпустить с благодеянием. И не дозволяется вам брать из того, что вы им даровали, ничего. Разве только они оба боятся не выполнить ограничений Аллаха. А если вы боитесь, что они не выполняют ограничений Аллаха, то не будет греха над ними в том, чем она себя выкупит. Таковы границы Аллаха, не преступайте же их, а если кто преступает границы Аллаха, те — несправедные.

А когда вы дали развод женам, и они достигли своего предела, то удерживайте их согласно принятому или отпускайте их согласно принятому, но не удерживайте их насильно, преступая: если кто делает это, тот несправедлив к самому себе. И не обращайтесь знамений Аллаха в насмешку <...>» (2, 226-231).

Всестороннее ^комментирование и развитие законодательных установок Корана и хадисов стало основным содержанием исламского богословия. Существует два главных рода правового толкования священных книг: *тафсир* и *фикх*.

Тафсир, широко распространившийся уже в VIII — IX вв., — это специальное ученое толкование, использующее, с одной стороны, методы чисто религиозных рассуждений, а с другой, все возможные данные по хронологии и истории священных текстов. Тафсир стимулировал историко-текстологическое изучение источников мусульманского права. Именно здесь, при изучении хронологии Корана, сложился особый жанр ученых трактатов о «причинах ниспослания», посвященных обстоятельствам и времени появления разных частей Корана (Пиотровский, 1991, 23). Здесь были выработаны методы проверки достоверности хадисов, собраны биографические сведения об их передатчиках.

Фикх (арабск. *факиха* — понимать, знать) носит более практический характер. Это мусульманское каноническое право, включая теорию мусульманского права. *Фикх* занимается непосредственным юридическим толкованием Корана и хадисов, их интерпретацией применительно к практической жизни мусульманского общества. Поскольку Закон понимается как главное содержание Корана и сунны, то термин *фикх* иногда расширительно употребляют для обозначения всей совокупности религиозных дисциплин, иногда — для обозначения мусульманской теологии вообще. «*Фикх* является также теоретическим обоснованием и осмыслением шариата* — правильного пути жизни мусульманина; поэтому термины *шариат* и *фикх* часто заменяют друг друга» (Ислам, 1983, 110). Основной задачей шариата была оценка различных обстоятельств жизни с точки зрения религии. *Фикх* дополнял шариат в чисто юридических аспектах.

По данным М.Б. Пиотровского, сочинения по фикху составляют наиболее многочисленную группу средневековых арабских рукописей. «*Фикх* всегда был обязательным предметом обучения в семье и школе, предметом ученых и полуученых бесед и споров, столь характерных для быта жителей мусульманских городских кварталов» (Ислам, 1983, 18). *Фикх* известен рядовым мусульманам гораздо больше, чем Коран и догматика.

В современном мире ислама только сборники фикха имеют

* *Шариат* (от арабск. *шорио* — правильный путь, дорога) — комплекс юридических норм, принципов и правил поведения, религиозной жизни и поступков мусульманина; реально шариат воплощается в трудах по фикху и в практике мусульманских (шариатских) судов (Ислам, 1983, 122—123).

силу закона, а Коран и хадисы — это книги прежде всего для назидательного чтения, труднопонимаемые первоисточники закона и морали.

Итак, волею судеб главные книги двух религий Писания — «Тора» и «Талмуд» в иудаизме и Коран и хадисы в исламе — оказались теми книгами, в которых были записаны основополагающие правовые принципы соответственно иудейской и мусульманской цивилизаций. При этом и в иудаизме и в исламе «законосуммирующий» характер священных книг осознавался как их главное жизненное содержание. Вместе с тем сопряжение священных книг с жизненной практикой стало возможным благодаря тому, что в обеих теократических цивилизациях сложились и в течение веков упрочивались комментаторские традиции, при этом основным объектом комментирования было именно юридическое содержание священных книг. Всестороннее толкование — богословское, нравственное, историко-текстологическое, логико-семантическое — позволило полностью раскрыть, дополнить и развить те базовые юридические принципы, которые были заложены в священных книгах.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

88. Логика и антиномии религиозной коммуникации*

В каждой религии есть два главных направления коммуникации: 1) от Бога — через пророка (наставника, священника) — к людям; 2) от людей — через пророка (наставника, священника) — к Богу. Первое направление обуславливает существование таких жанров религиозной коммуникации, как слышимое пророком Откровение Бога и пророческая проповедь Откровения людям. Со вторым направлением связаны богослужение и молитва, при этом культ (поклонение, служба Богу) и молитва проникают друг в друга: молитвы включаются в ритуал поклонения, а элементы службы присутствуют в молитве (определенные жесты, телодвижения, культовые словесные формулы и т.п.). Таким образом, Откровение, проповедь и молитва выступают как фундамен-

* *Антиномия* (греч. *antinomia* — противоречие в законе) — старинный термин философии и логики, обозначающий фундаментальные противоположные начала, принципиально неустранимые противоречия, присущие природе вещей. Антиномические высказывания противоречат друг другу и при этом являются логически доказуемыми.

тальные, исходные-жанры религиозной коммуникации, а разнообразные другие жанры — как вторичные, последующие, производные.

В развитии религиозной коммуникации существует определенная внутренняя логика, обусловленная асимметрией в направлении коммуникации: Откровение ниспосылается от Одного многим, оно р а с с е и в а е т с я как доброе семя или живительная влага, и этот процесс чреват опасностью недопонимания, искажения, неполного восприятия, вообще опасна та или иная утрата важных смыслов в границах социума. Что касается обращения людей к Богу (прямо или через посредство священников, наставников), то здесь основная коммуникативная коллизия связана с неопределенностью о б р а т н о й с в я з и . Люди не знают, услышал ли Бог молитву, угодно ли Ему то пение, которое отзвучало в храме, «правильны» ли книги, по которым они *спасаются*. Действительную обратную связь заменяют косвенные свидетельства: например, после молебна прошел прощенный у Бога дождь... Однако таких подтверждений не хватает, и люди видят залог успешного обращения к Богу, с одной стороны, в искренности и полноте своей веры, а с другой — в строгом следовании определенным п р а в и л а м обращения к Богу. Поэтому обращение людей к Богу — это в известном смысле а в т о к о м м у н и к а ц и я .

В религиозной коммуникации сложились два основных психолого-семиотических механизма, позволяющих сохранять аутентичную информацию, идущую от Бога к людям и от людей к Богу. Это, во-первых, неконвенциональное (безусловное) отношение к знаку (см. § 13) и, во-вторых, принцип *ipse dixit* 'сам сказал' (см. § 56) и его аналоги в различных культурах, например, *иснад* в исламе (см. § 65).

Кроме того, в развитии содержания, каналов и способов религиозной коммуникации прослеживается вполне определенная в н у т р е н н я я л о г и к а , направленная на решение двух антиномических задач: и сохранить смысловую полноту Откровения, и передавать Откровение все расширяющемуся кругу людей — новым поколениям, в новые земли, в новые времена. Логика саморазвития религиозной коммуникации реализуется в ряде о б я з а т е л ь н ы х процессов.

Во-первых, происходит внутренняя структуризация учения (религиозного содержания): в нем складывается определенная иерархия смыслов и текстов (жанров); при этом содержательное ядро учения догматизируется, начинает осознаваться как общеобязательное и неизменное, в то время как остальные смыслы и

жанры осознаются в их отношении к смысловому центру учения. Основные жанрово-смысловые противопоставления, формирующие структуру религиозного содержания, таковы: 1) произведения, используемые в храме, в культовой деятельности, с одной стороны, и конфессиональные, однако небогослужебные тексты — с другой; 2) книги (произведения), признаваемые священными, с одной стороны, и книги, хотя «конфессиональные, т.е. не мирские, не светские, однако и не священные (т.е. не обладающие особой таинственной благодатью — сакральностью), — с другой; 3) смыслы, которые церковью считаются неизменными истинами Откровения, с одной стороны, и необязательные, исторически изменчивые, частные или групповые мнения по вероисповедным вопросам — с другой.

Во-вторых, происходит сложение религиозного канона — особо почитаемого корпуса текстов, включающего содержательное ядро учения, но также, возможно, и некоторые другие, относительно периферийные смыслы и тексты.

В-третьих, складываются коммуникативные механизмы, позволяющие распространять учение вширь и вместе с тем сохранять неизменными его основные смыслы. К таким механизмам относятся: способы передачи учения подрастающим поколениям, способы популярного изложения и специального комментирования; последнее делает возможным содержательное развитие (углубление) учения или его экспансию в не собственно конфессиональные сферы (например, в области естественно-научного знания, историографии, философии).

В-четвертых, создаются определенные внешние (по отношению к религиозным смыслам) и эксплицитные (т.е. явные, имеющие отчетливое выражение) механизмы контроля за тем, как осуществляется религиозная коммуникация. К механизмам такого рода относятся церковная цензура; специальное конфессиональное редактирование; специальные правила, регулирующие циркуляцию конфессиональных текстов в социуме (индексы запрещенных книг; запрет читать те или иные религиозные книги до определенного возраста; аналогичные запреты женщинам или мирянам и т.п.); подробней см. § 89.

89. Конфессиональная иерархия религиозных жанров и ее влияние на письменную культуру

В культурах, исповедующих религию Писания, конфессиональные потребности формируют письменность как определенную и е р а р х и ю текстов — с неодинаковой значимостью разных

групп текстов, с разными требованиями к их использованию и распространению, с разной мерой допустимости перевода на другой язык, пересказа или адаптации.

Книжно-письменную культуру, формируемую религией Писания, можно сравнить с пирамидой, верхние ярусы которой занимает конфессиональная литература, а нижние — светская.

При этом в конфессиональной сфере иерархия книг и жанров носит особенно строгий и детальный характер. Здесь циркулирует относительно небольшое число произведений, однако у них максимальный и общепризнанный авторитет, самые высокие тиражи (во многих случаях — предельные для своего времени), и в социумах с преобладанием религиозной идеологии они существенно воздействуют на все другие виды словесности.

В средневековой православной книжности иерархия жанров была такой*:

I. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Литургическая (т.е. используемая в богослужении — Служебники, Требники, Часословы, Минеи, Октоихи, Триоди и т.п.)

2. Каноническая (Священное Писание)

2.1. «Псалтирь» (книга из «Ветхого Завета»), «Апостол» (книга православной церкви, включающая новозаветные книги «Деяний святых апостолов» и Посланий апостолов)

2.2. Евангелия, книги «Ветхого Завета»

3. Гомилетическая и проповедническая литература (включая толковые псалтири, учительные и толковые евангелия)

4. Агиография** (жития святых)

5. Дидактическая литература (катехизисы)

II. КОНФЕССИОНАЛЬНО-СВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Церковно-ораторская

2. Полемическая

III. СВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Легко видеть, что это именно богослужбная, церковная иерархия циркулирующих книг и жанров. Она отражает значимость тех или иных книг для храмового богослужения, поэтому в ее вершине находится не Св. Писание, но Служебник и близкие к нему жанры специальных книг, предназначенных для священнослужителей (см. § 74). Характерно также и то, что из книг Писа-

* Воспроизводится с некоторыми пояснениями систематизация Н.И. Толстого: см.: Толстой, 1988, 69—70.

** *Агиография* (греч. *hagios* — 'святой' и *grapho* — 'пишу') — популярный жанр средневековой церковной литературы, жизнеописания святых.

ния самый высокий ранг занимает «Псалтирь» (т.е. книга «Ветхого Завета», а не Евангелия). Это связано с жанром «Псалтири»: именно псалмы (славящие Бога гимны) более всех других библейских жанров соответствуют духу православного богослужения. Богослужбная иерархия отнюдь не совпадает с иерархией источников вероучения (в вершине вероучительной пирамиды находился бы Символ веры, затем Евангелия, за ними Послания апостолов Петра и Павла и т.д.). Жанровая иерархия текстов стимулирует функциональную дифференциацию языка, вообще всесторонне обостряет внимание говорящих к словесному выражению мысли. Поэтому конфессионально мотивированная иерархия жанров повсеместно была фактором, организующим книжно-письменную культуру.

Сложившаяся иерархия жанров религиозных книг отражается в том, как в той или иной культуре принято **о б р а щ а т ь с я**, в том числе **ф и з и ч е с к и**, с культовыми книгами. На этот счет существуют различные обычаи, писанные и неписанные законы, специальные ритуалы.

Например, «Тора» в синагоге читается до сих пор только по тексту, написанному вручную и обязательно на пергаментном свитке. Каждый раз в конце службы, когда свиток торжественно проносят по синагоге, иудеи встают (подробно см. § 73). Свитки «Торы», молитвенники, «Талмуд» нельзя выбрасывать. Когда ими уже нельзя пользоваться по ветхости, эти книги хоронят в земле. Так, в 1988 г. несколько свитков «Торы», которые пострадали от хулиганов, были публично преданы земле на еврейском кладбище Нью-Йорка. Последняя из 613 заповедей «Торы» велит каждому иудею хоть раз в жизни переписать свиток «Торы». Имеются строгие правила о том, как это делать. Текст должен быть написан на пергаменте из кожи ритуально чистого животного (обычно коровы, пером птицы, черными чернилами, прямыми линиями, с соблюдением строго определенного размера букв). Писцы должны погружаться в ритуальный бассейн, перед каждым написанием имени Бога. Обычно опытный писец выполнял такую работу за год (Телушкин, 1992, 135, 542-543).

В иудейской традиции сочинения по каббале в XVII в. разрешалось читать только женатым мужчинам старше сорока лет, хорошо знакомым с «Торой» и «Талмудом», поскольку мистические занятия считались опасными для людей незрелых и недостаточно твердых в вере.

В раннем христианстве проповедь говорил епископ, а исполнение кондака или канона — дело дьякона. Во время исполнения кафизма верующие могут сидеть, а при акафисте полагается стоять. В средние века в католических странах мирянам не разрешалось читать Библию, а протестанты, напротив, выступили с требованием доступности Библии каждому христианину, в том числе женщинам. В ис-

ламском богослужении в мечетях всего мира Коран до сих пор читается без перевода. Есть вероисповедные тексты, которые каждый верующий обязан знать наизусть, а есть книги Писания, и в том числе «Нового Завета», которые не читают в православном храме (например, «Апокалипсис»). Есть конфессиональные книги, не запрещенные, но и не рекомендуемые мирянам. Например, признано, что читать сочинения по догматике «небезопасно» тому, «кто имеет какую-нибудь страсть» (в том числе и богословам), и т.д.

В разных конфессиях сформировались институты, обязанные контролировать «круг чтения» социума и отдельных групп верующих. Книги, признанные еретическими, запрещались, нередко сжигались. В христианстве один из ранних приговоров такого рода был вынесен Никейским Вселенским собором (325 г.) — о сожжении арианских сочинений, при этом сам Арий был сослан. Первый список еретических книг был составлен папой Иннокентием I в 405 г., и с тех пор подобные перечни составлялись постоянно. С появлением книгопечатания этот контроль стал особенно систематическим. В 1559—1949 г. Ватикан регулярно издавал «Индексы запрещенных книг» (*Index librorum prohibitorum*). Наряду с ними составлялись списки «правильных», рекомендуемых книг. Так в христианской книжной культуре возникла важнейшая служба «при книгах» — библиография.

В православной славянской книжности списки разного рода *отреченных книг* многочисленны и пестры. Самый ранний из них представлен в Изборнике Святослава 1073 г., последний — в «Кирилловой книге» (Москва, 1644).

То отношение к письму и книге, которое было воспитано постоянным пристрастным вниманием к слову, присущим религиям Писания, в значительной мере распространилось на всю пирамиду религиозно-светской книжности.

В культурах, формируемых религией Писания, светская литература, школа, вся книжно-письменная культура выходят из лона церковной книжности, и поэтому они наследуют некоторые черты, присущие конфессиональной коммуникации. Светская литература осмысливает те идеи, образы, коллизии, которые представлены в Писании. Она осознает их как вечные вопросы бытия, требующие постоянного решения-преодоления, и ищет на них свои ответы.

В светской книжности, в той или иной мере связанной с традициями религии Писания, сохраняется повышенно ответственное отношение к языку и книге. Это проявляется во многом: в умении видеть неповторимость слова, дорожить оттенками его значения, описывать и комментировать эти оттенки; в уважении к авторитетам и предшественникам, в умении тщательно выяснить, «кто что сказал» в ученом споре пятисотлетней давности, в культуре цитирования и в комментаторской культуре; в понимании, что такое образцовое издание памятника словесности и как это делается.

Разумеется, мера сохранности этих высоких филологических традиций в современном мире различна.

V

ЯЗЫКОВЫЕ КОЛЛИЗИИ В ИСТОРИИ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ

СПОРЫ О ПЕРЕВОДАХ ПИСАНИЯ

90. Герменевтические коллизии в церковных конфликтах

Мирна Элиаде назвал историю религий «тотальной герменевтикой». У этого афоризма по крайней мере два смысла: 1) историю религий можно понять при условии обязательного и постоянного («тотального») герменевтического анализа знаковой деятельности (языковой и надъязыковой — музыкальной, хореографической, жестовой, изобразительной и др.), образующей религиозную коммуникацию; 2) основным и общим («тотальным») фактором исторического процесса в религиозной сфере являются конфликты, вызванные р а з н ы м п о н и м а н и е м знаков и знаковых последовательностей, циркулирующих в сфере религиозной коммуникации.

Герменевтические проблемы, т.е. проблемы, связанные с пониманием сообщения, существуют на всех уровнях религиозной коммуникации. Эти проблемы так или иначе решаются во всех видах той вспомогательной деятельности, которая направлена на расширение и совершенствование религиозной коммуникации. В своей технической, методологической основе эта вспомогательная деятельность носит филологический характер — именно потому, что общая забота всех служб такого рода — это забота о понимании сообщения.

Можно выделить три основных вида филологической (герменевтической) работы, обслуживающей религиозную коммуникацию, и соответственно три источника (фактора) религиозных конфликтов, связанных с проблемами понимания. Это, во-первых, перевод текста на другой язык; во-вторых, истолкование (интерпретация) текста; в-третьих, исправление (редактирование) текста. Во всех трех случаях (или ситуациях) проблема понимания

является ведущей и основной: текст переводится так, чтобы передать на другом языке то содержание, которое в нем понял переводчик; истолкование — это выявление (если требуется, то аргументированное, со ссылками, с привлечением какой-то дополнительной информации), того содержания, которое имеется в тексте (или которое усматривает в тексте толкователь); исправление (редактирование) текста — это внесение в текст изменений в соответствии с тем пониманием текста, которое имеется у редактора.

С точки зрения логико-исторической хронологии, по-видимому, следует указать, что трем названным видам филологической службы «при Св. Писании» предшествует еще одна работа — установление корпуса священных текстов. Эта проблема также чревата религиозными конфликтами. Достаточно указать на такие факты, как решительное непризнание сакральности «Септуагинты» в иудаизме или отлучение от христианской церкви секты *маркионитов*, отвергавших «Ветхий Завет» (в качестве священной книги христианства)* Однако проблема религиозного канона, как правило, решается в первые века существования религии (и соответственно, появляется при возникновении нового религиозного движения со своим Писанием), в то время как три других задачи — перевод, истолкование и исправление — остаются постоянными филологическими заботами, принципиально не имеющими окончательного решения. Вместе с тем проблемы истории текста (т.е. его происхождения, подлинности, атрибуции и подобные текстологические вопросы) встают как внутренние, частные задачи, решаемые в связи с более общими (например, при переводе, редактировании или издании священных книг требуется выбрать их наиболее авторитетные версии или редакции).

В целом все коллизии исторического бытования священных книг связаны с проблемой аутентичности сакрального текста его богодухновенному источнику**

* По имени раннехристианского гностического теолога Маркиона (II в.), родом из Малой Азии. Маркион отвергал не только «Ветхий Завет», но и все новозаветные книги, кроме «Евангелия от Луки» и десяти Посланий апостола Павла, которые он, впрочем, кардинальным образом отредактировал.

** *Аутентичный* (от греч. *authentēs* — собственной рукой совершенный) — подлинный, исходящий из первоисточника. В современном праве *аутентичный текст* — это текст документа, официально признанный равнозначным другому тексту (составленному на другом языке) и имеющий с ним одинаковую юридическую силу; *аутентичное толкование* — официальное разъяснение закона или нормативного акта, которое дается органом власти, издавшим этот закон (акт).

91. Почему опасались переводить Св. Писание?

Необходимость и вынужденность перевода — это главная филологическая коллизия в истории религиозного канона. Миссионеры, несущие учение новым народам, стояли перед дилеммой: учить ли новообращенных языку Писания или перевести для них священные книги? Здравый смысл подсказывал, что лучше учить на понятном языке — иначе, как говорит апостол Павел, люди «не назидаются». Однако неконвенциональный подход к Писанию и языку Писания внушал опасения: не утратит ли Писание святость при переводе на простой (профанный) язык? Можно ли выразить «то же», не растеряв ни крупницы драгоценного смысла, но в другом языке?

Раннехристианские миссионеры энергично переводили книги «Нового Завета», в том числе для языков, до того не имевших письменности. Со II по VII вв. были выполнены переводы (иногда для этого специально создавались также и алфавиты) на языки сирийский, коптский, эфиопский, готский, армянский, грузинский, нубийский. К ранним миссионерским переводам примыкает и перевод на коми-зырянский язык*, выполненный в XIV в. св. Стефаном Пермским.

Однако после завершения святоотеческого периода, по мере нарастания консервативно-охранительных тенденций в церковном строительстве и нетерпимости к инакомыслию, опасливое отношение к переводам Писания усиливалось. Характерный факт: в IX в. миссия святых Кирилла и Мефодия (перевод Писания и литургии на старославянский язык) вызвала серьезные противодействия части западного епископата (см. § 94). Эти опасения имели под собой почву: перевод религиозного канона на новые языки нередко приводил не просто к распространению учения, но к его развитию, видоизменению; сама потребность в новых переводах и новых толкованиях Писания обычно была и проявлением и фактором различных еретических и диссидентских движений. Церковь еще хорошо помнила малоазийские и североафриканские ереси раннехристианской поры — ереси, возникавшие именно в тех землях, где Писание переводилось.

В целом осторожное отношение к переводам Писания привело к тому, что христианизация Европы, рассмотренная в аспекте языка (т.е. как процесс распространения священных книг и богослужения на том или ином языке), шла по двум основным моделям: 1) принятие новой религии в языке, который требует посто-

* Относится к ветви пермских языков финно-угорской языковой семьи.

янного перевода для массового сознания верующих (как латынь у романских и особенно у германских народов); 2) христианизация в родном (или близком, не требующем перевода) языке: армянский язык с начала армянской церкви в 301 г. старославянский язык, благодаря миссии свв. Кирилла и Мефодия 863 г., в славянском богослужении.

Предреформационная эпоха и Реформация придали вопросу о переводе Писания на народные языки новую остроту. Протестантские требования в отношении Писания (Библия на родном языке и ее доступность мирянам), включенные в общую антикатолическую программу, вызывали яростное неприятие Рима.

Оксфордский профессор и проповедник Джон Уиклиф (Wycliffe, 1320—1384) был поборником независимой от папы английской церкви. Его богословские сочинения, получившие известность во многих университетах Европы, идейно готовили Реформацию. Есть свидетельства, что ими зачитывался в молодости Ян Гус. По инициативе Уиклифа и при его участии был выполнен первый полный перевод Библии на английский язык (1382). Однако в 1382 г. (после восстания Уота Тайлера 1381 г.) папа Григорий XI и затем собор английских епископов осудили Уиклифа, его сочинения и переводы. Репрессии против Уиклифа продолжались и после его смерти: в 1415 г. Констанцкий Вселенский собор признал Уиклифа еретиком и постановил сжечь его останки, что и было сделано.

Священник Уильям Тиндаль (Tyndale, 1477—1536) был английским последователем Лютера. Он издал «Новый Завет» и «Пятикнижие Моисеево» на английском языке. По приговору католического суда Тиндаль был удушен и затем сожжен.

92. «Септуагинта» (285 — II в. до н.э.), греческий «Ветхий Завет» в переводе семидесяти

Первый греческий перевод «Ветхого Завета» вошел в историю культуры под именем «Септуагинта» (от лат. *septuaginta* — семьдесят), *^, это '[перевод] семидесяти [толковников]' Переводчиками («толковниками») были правоверные иудеи в эллинистическом Египте. К III в. до н.э. уже несколько поколений евреев жило в Египте, и в повседневности они давно перешли на общий язык древнего Средиземноморья — греческий. «Тору» («Пятикнижие Моисеево», важнейшую часть «Ветхого Завета») переводили 39 лет, с 285 по 246 г.; весь «Танах» был переведен к середине II в. до н.э.

С.С. Аверинцев пишет о создании «Септуагинты» как о переводческой работе уникального размаха, ставшей кульминационным пунктом в движении иудаизма к наднациональной, общечеловеческой религии. Для такой работы нужна была «вера иудеев в мировую общезначимость Писания»: «За рождением Септуагинты стоят серьезные сдвиги в самом духе иудаизма: в эпоху эллинизма и в первые десятилетия новой эры этот дух был таким универсалистским и широким, как никогда до этого и никогда после» (Аверинцев, 1983[a], 503).

Однако грандиозный замысел «семидесяти толковников» не был принят раввинами и не привел к обновлению иудаизма. Поиски общей для всех народов веры были продолжены в христианстве. «Между переводом «семидесяти толковников» и возникновением христианства как универсальной религии, окончательно освободившей библейский тип религиозности от политической проблематики иудейского народа, существует глубокая связь, как между вопросом и ответом, между предпосылкой и осуществлением» (Аверинцев, 1983[a], 503).

«Септуагинта» была принята христианством и стала основой христианского ветхозаветного канона (см. § 56). При этом в мифологизированном народном сознании история «Септуагинты» была осмыслена как исполнение воли Бога и знамение.

Согласно легенде, египетский царь Птолемей призвал для перевода «Ветхого Завета» семьдесят ученых толковников. Они трудились над переводом всего Писания 72 дня в строгом отдалении друг от друга, а когда семьдесят переводов были закончены, то оказалось, что они совпадают слово в слово. В этом чуде народное сознание видело знак богодухновенности перевода.

По преданию, Симеон-Богоприемец* был одним из 70 толковников, переведивших «Ветхий Завет». Согласно одной из версий перевода семидесяти (противоречащей легенде об одновременном и тождественном переводе всеми 70 толковниками), именно Симеон перевел предсказание «Ветхого Завета» о непорочном зачатии девой Марией Иисуса Христа. Переводя из Исаяи (7, 14) *про деву, которая примет во чреве и родит*, Симеон хотел было уже перевести *молодая женщина примет*, однако ангел остановил его и подсказал слово *дева*.

* Старец-священник, которому, согласно евангелисту Луке, Святым Духом было предсказано, что он не умрет, пока не увидит Мессию Господня — Иисуса Христа. Симеон первым взял на руки младенца Иисуса, только что принесенного родителями в храм. Его хвалебная песнь при виде младенца Иисуса — «Ныне отпускаеши...» (Лк 2, 29—35) — вошла в литургию, а ее начало — во фразеологию ряда языков (выражение ц.-слав. *ныне отпускаеши*, лат. *nunc dimittis* употребляется, когда говорят о достижении чего-либо долго ожидавшегося).

Если христианская мифология расцветала перевод семидесяти привлекательными знаками, то в иудаизме было иначе. Вначале иудеи Александрии некоторое время праздновали завершение перевода «Танаха» на греческий язык (в 8-й день зимнего месяца тевета), однако впоследствии, когда иудаизм отказался видеть в «Септуагинте» перевод, равноценный древнееврейскому «Танаху», раввины сравнивали перевод с одиозным символом идолопоклонничества — Золотым тельцом, и этот день стал у евреев днем поста.

93. Знаменитые библейские переводы: «Вульгата» (384—405 гг.), перевод Мартина Лютера (1522—1534)

Первые христианские переводы библейских книг появляются на сирийском, самаритянском, коптском, эфиопском языках. Это семитские языки, родственные древнееврейскому (основному языку «Ветхого Завета») и арамейскому (разговорному языку Иудеи начала н.э., языку Иисуса и апостолов).

Для христианизации Европы большое значение имели греческие и латинские переводы. Хотя первый греческий перевод «Ветхого Завета» — «Септуагинту» — создали не христиане, однако этот перевод стал каноническим для христианства (см. § 56, 92). Что касается «Нового Завета», то языком его оригинала был греческий язык, широко распространенный в средиземноморских городах и странах, в том числе в Риме.

Первые латинские переводы Писания — так называемые «Ветус Латина» (лат. *Vetus Latina* — буквально 'старая, древняя латынь') появляются во II в. в Северной Африке и Италии. Этот перевод считается несовершенным, и он почти не сохранился.

По поручению папы над новым латинским переводом Библии стал работать знаменитый отец западной церкви св. Иероним (342—420). Он был родом из Далмации и получил прекрасное образование в Риме. Иероним основал в Вифлееме (родном городе Иисуса Христа) монастырь и 33 года провел здесь в ученых занятиях. Перевод Библии создавался в 384—405 гг. Иероним переведил «Ветхий Завет» по «Септуагинте» и древнееврейским оригиналам, пользуясь «Гекзапла» Оригена (об Оригене см. § 55), а «Новый Завет» — по греческим источникам. Перевод Иеронима вошел в историю под именем «Вульгата» (лат. *vulgata* — народная, общенародная). Несмотря на стилистическое совершенство, «Вульгата» вытеснила прежние переводы только к VIII — IX вв. В 1546 г. Тридентский собор объявил этот перевод богодухновенным и

подлинным текстом Библии, каноническим и самодостаточным для римско-католической церкви.

Мартин Лютер переводил Библию в 1522—1534 г. и потом еще 12 лет редактировал немецкий текст. В то время, как первые переводчики Библии на народные языки переводили с «Вульгаты», Лютер реализовал в переводе протестантскую идею возвращения к первоисточкам веры: его «Ветхий Завет» переведен непосредственно с древнееврейского. Лютеров «Новый Завет», переведенный также с языка оригинала — с греческого, только до 1558 г. был издан 72 раза. Библейский перевод Лютера сыграл выдающуюся роль в создании общенемецкого литературного языка, авторитетного для всех немецких земель и наречий.

94. Долгий путь к церковнославянской Библии (863-1499)

Начало славянскому переводу Св. Писания положили в 863 г. славянские первоучители св. Константин (Кирилл) Философ и его брат св. Мефодий. Существенно, что в числе их переводов были не только *четы* книги канона (два Евангелия-тетр, «Псалтирь» и др.), но и книги *служебные* (текст литургии, два апракосных Евангелия, служебные Минеи, Требник, молитвы, а также проповедь). До того времени в Западной и Центральной Европе богослужение проходило на латыни, в Византии — на греческом. Писание переводилось на народные языки, но это были *четы* книги, не для собственно богослужения. Только в 813 г. народные языки были разрешены в проповеди (решением Турского собора), однако не для обращения к Богу. Поэтому создание славянского богослужения было смелым и мужественным шагом первоучителей.

В «Житии Константина» (конец IX в.) рассказывается о его диспуте в Венеции со сторонниками доктрины, которую автор «Жития» называет *треязычной ересью*. «Собрались против него латинские епископы, и попы, и черноризцы, как вороны на сокола, и воздвигли трезычную ересь». «Трезычники» утверждали, что есть только три языка, «на которых подобает Бога с помощью писъмен славить: еврейский, греческий и латинский». Эти языки считались священными, и их особый статус связывали с рассказом евангелиста Луки о распятии Христа: «И была над Ним надпись, написанная словами Греческими, Римскими и Еврейскими: Сей есть Царь Иудейский» (Лк 23, 38). «Отвечал же им Философ: «Не идет ли дождь от Бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли мы все вдыхаем воздух? Как же вы не стыдитесь лишь три языка признавать, а прочим всем народам и племенам велите быть слепы-

ми и глухими? Скажите мне, зачем делаете Бога немощным, как если бы не мог дать народам своего письма, или завистливым, как если бы не хотел дать? Мы же знаем многие народы, что владеют искусством письма и воздают хвалу Богу каждый на своем языке» (Сказания, 1981, 88—89).

Миссия Кирилла и Мефодия в Великой Моравии продолжалась несколько лет. В 869 г. в 42 года умер Кирилл. Баварские епископы осудили Мефодия на пожизненное заточение. Моравский князь Ростислав, инициатор славянского богослужения в Моравии, был ослеплен и умер в заточении. Через два года Мефодия выпустили, он еще несколько лет переводил на славянский язык церковные книги, проповедовал и готовил учеников. И все же после его смерти (в 885 г.) учеников Кирилла и Мефодия изгнали из Моравии, а славянское богослужение запретили.

Однако изгнанных учеников с почетом приняли в Болгарском царстве. Славянское богослужение, а вместе с ним и книжные школы, училища, очаги книгописания распространились в Болгарии, Сербии, на славянском Востоке. Язык кирилло-мефодиевских переводов (его называют *старославянским*, а его продолжение после XI в. — *церковнославянским языком*) стал первым литературным языком славянства и сыграл выдающуюся роль в истории славянской культуры.

В книжных центрах православного славянства (Преслав, Тырново, Ресаво, Острог, Вильна, Киев, Новгород, Суздаль, Владимир, Москва) продолжалась переводческая работа над славянской (церковнославянской) Библией. Полный свод библейских переводов был подготовлен в 1499 г. в Новгороде, на «книжном дворе» архиепископа Геннадия (это так называемая *Геннадиевская Библия*). В 1581 г. рукописный свод Геннадиевской Библии издает в Остроге, в типографии православного магната князя Константина Острожского, Иван Федоров. *Острожская Библия* была переиздана в Москве в 1663 г. Епифанием Славинецким (известна как *Московская первопечатная Библия*). На ее основе в 1751 г. была издана двухтомная *Петровско-Елизаветинская Библия*. *К этому тексту восходят современные церковнославянские издания православной Библии.

В отличие от римско-католической церкви, официально признавшей каноничность «Вульгаты» (латинского перевода Библии, выполненного св. Иеронимом; см. § 93), православная церковь «не нашла нужным отдать предпочтение какому-либо одному тексту той или иной Священной книги. Православие не имеет догматизированного текста» (Догматическое богословие, 1994, 36).

95. Почему русская Библия (1876) появляется позже болгарской (1840) и сербской (1868)?

Святые Кирилл и Мефодий, создав в 863 г. славянскую литургию и славянские переводы части канонических книг, на многие века решили языковой вопрос в церкви болгар, сербов, черногорцев и восточных славян (т.е. в мире *Slavia Orthodoxa*, у православных славян). Длительное время надэтнический церковнославянский язык воспринимался как «свой» священный язык — язык Писания, церкви и книжной культуры. Он был достаточно понятен славянам и не требовал перевода.

Однако в результате естественной дивергенции живых славянских языков со временем возникла необходимость в переводах Писания — об этом говорят сами факты появления таких текстов на народных языках. Вместе с тем дело не только в непонятности церковнославянского языка. Переводы Писания были связаны с поисками этно-религиозного самоопределения. Они возникали под влиянием протестантской практики перевода Писания, иногда в ответ на эту практику. В 1551—1561 гг. на Волыни переведено на украинский язык Пересопницкое Евангелие* В 1570-е гг. полоцкий шляхтич сочининин Василий Тяпинский в своей типографии напечатал «Евангелие от Матфея» на двух языках: церковнославянском и в своем переводе на белорусский. Спустя более века, в 1683 г., в Москве переводчик Посольского приказа Авраамий Фирсов перевел на русский язык с польского «Псалтирь». Однако эти переводы не были санкционированы православием.

В петровскую эпоху за перевод Писания на русский язык ратовал сподвижник Петра, глава его Ученой дружины Феофан Прокопович (1681—1736) — православный иерарх, которого не раз упрекали в склонности к протестантизму. С ведома Петра создавался русский перевод Нового Завета, однако после 1705 г. эта работа остановилась.

Тем не менее переводы Писания в *Slavia Orthodoxa* продолжали создаваться. В 1820 г. был напечатан «Новый Завет» на болгарском языке; в 1840 г. — полная Библия на болгарском. В 1847 г. вышел в свет «Новый Завет» на сербском; в 1868 — полная сербская Библия.

В России полная Библия по-русски была издана в 1876 г. В послепетровское время и до 1858 г. Церковь и Синод пресекали все попытки перевести Писание на русский язык.

* В 1991 г. на рукописи Пересопницкого Евангелия принимал присягу первый Президент Украины Л.М. Кравчук.

В либеральные 10-е годы XIX в. Александр I разрешил начать работу над русским переводом Писания. Говорят, необходимость в русской Библии он почувствовал сам, вдруг заметив, что чаще читает Библию по-французски, чем по-церковнославянски, и что русской Библии просто нет. Одним из аргументов была ссылка на авторитетную в православии греческую церковь, которая разрешает народу читать «Новый Завет» в переводе на новогреческий (Рижский, 1978, 131). Работы над переводом начались под эгидой Комиссии духовных училищ и Русского Библейского общества (основано в 1812 г.), связанного с Британским и Немецким Библейскими обществами по переводу и распространению Писания. Однако под давлением внешней и внутренней реакции (папа Римский, австрийский император; Аракчеев, президент Академии Российской адмирал Шишков, петербургский митрополит Серафим, архимандрит Фотий и др.), после восстаний 1820 г. в Испании, Неаполе, Пьемонте, Португалии, восстания декабристов в 1825 г. Русское библейское общество в 1826 г. было закрыто.

К 1825 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии, директор Русского библейского общества и царский духовник протоиерей Герасим Павский перевел несколько книг «Ветхого Завета». Однако печатание было прервано, экземпляры с «Пятикнижием Моисеевым» сожжены. На другого переводчика «Ветхого Завета» архимандрита Макария Глухарева было наложено церковное взыскание.

Когда в 1858 г. Синод официально разрешил возобновить работу над переводом, то при этом твердо было указано на недопустимость русского перевода в ц е р к в и : «Перевод полезен, но не для употребления в церквах, для которых славянский текст должен оставаться неприкосновенным, а для одного лишь пособия к разумению Св. Писания». Разумеется, противники русского перевода были и в эти годы*

Одним из острых вопросов, чреватых богословскими конфликтами, был вопрос о том, с каких библейских текстов переводить. Исследователи отмечают, что реально русские переводчики обращались, помимо древнееврейских оригиналов, ко всем доступным древнейшим переводам — сирийским, арамейским, коптским, а также, разумеется, к «Септуагинте», «Вульгате» и Елизаветинской Библии. Однако в официальном богословии ветхозаветная часть русской Библии 1876 г. определялась как «перевод с еврейского под руководством греческой Библии» (цит. по работе: Рижский, 1978, 161). «Новый Завет» именовался «переложением со славянского» (а не с греческого).

* Епископ Феофан (Говоров), слыша о работе над переводом, называл его «Синодальным сочинением» и грозил, что он эту «Библию новомодную доведет до сожжения на Исакиевской площади» (цит. по работе: Флоровский, [1937] 1991, 352).

Говоря о трудностях, связанных с созданием русской Библии, было бы опрометчиво видеть в этом только действие охранительных общественных сил и тенденций — мракобесие, консерватизм, страх перед вольнодумством, протестантизмом, внецерковными исканиями и т.п. Дело в том, что для русской культуры и православной церкви отказ от церковнославянского языка был более болезнен, чем для болгарской или сербской культуры. Со времен взятия турками Византии (1453 г.), установления Османского ига на Балканах и по мере укрепления Московского государства Россия все более осознавала себя хранительницей православия, «Третьим Римом», который будет стоять вечно.

Действительно, в ареале *Slavia Orthodoxa* русская церковь, русская культура и государство сделали больше всех для сохранения церковнославянской книжности. Здесь больше, чем в других славянских землях, церковнославянский язык был «своим» — органичным языком своей церкви, своей письменности и школы. Из всех славянских языков русский язык более всех испытал влияние церковнославянского языка и в наибольшей мере наследует стилистические традиции церковнославянской книжности (см. подробнее § 109). Это объясняется глубоким своеобразием истории России. Н.С. Трубецкой писал: «Церковнославянская литературно-языковая традиция утвердилась и развилась в России не столько потому, что была *славянской*, сколько потому, что была *церковной*» (Трубецкой, [1927] 1990, 132—134).

96. Будет ли православное богослужение на русском языке?

Служба Богу в храме, собственно культ — это святая святых конфессиональной практики. Богослужение мистично, иррационально и консервативно. Поэтому в различных конфессиях богослужение долгие, чем все другие области и виды религиозной деятельности, сохраняет вероисповедные традиции в их первоначальном виде.

И все же десятки столетий, на протяжении которых развертывается история религий, приводят к изменениям и в богослужебных ритуалах. В том числе — к изменениям в языке культа.

В христианстве протестантизм в наибольшей мере допускает сближение конфессионального и светского языков. Поэтому протестантское богослужение всегда опиралось на народные языки.

В католических странах, притом, что с IX в. разрешалась храмовая проповедь на народных языках и с XIV—XVI вв. распространяются переводы Писания, богослужение еще долго велось на латыни (народные языки звучали главным образом в пропове-

ди, а в ряде стран также в чтениях из Писания и молитвах). Второй Ватиканский собор (1962—1965), провозгласив общий курс *Аджорнаменто* (итал. *aggiornamento* — 'осовременивание'), разрешил службу на народных языках.

Вопрос о богослужении на русском языке горячо обсуждается и в Русской Православной Церкви. О нем говорили еще в конце XIX в. На церковном Соборе в 1917—1918 г. 80% иерархов высказались за русификацию богослужения — иначе (повторялись слова апостола Павла) «люди не назидаются». Дискуссия продолжалась до 1943 г., пока ее не оборвало государство, запретив всякие попытки ввести русский язык в богослужение. Атеистическую власть вполне устраивало, что народ ничего не понимает в храме. После 1943 г. разговоры о богослужении на русском языке сразу воспринимались как церковное диссидентство, протестантизм и даже политическая неблагонадежность.

После 1989 г. дискуссии возобновились. Появились и священники, которые в своих приходах пробуют в какой-то мере русифицировать церковнославянский язык, звучащий в храме. Иногда это касается чтений из Писания, реже — литургии.

Московский священник о. Георгий Кочетков вспоминал, что когда он служил в церкви чтецом, то пробовал переводить некоторые места. И вот какую он видел реакцию верующих: «И народ с радостью принимал, хотя и не совсем понимал, что происходит и как, воспринимая это как ясное чтение» (Кочетков, 1993).

Разные конфессии в разной мере допускают перевод текстов религиозного канона на новые языки. Эти различия можно констатировать; по-видимому, их можно характеризовать в таких терминах, как «традициональность», «степень адаптивности», «динамичность», «иррациональность», «мистичность», «рационалистичность» и т.п., но при этом важно исключить оценочные и полемические суждения. В вопросах веры «рационализм» не лучше и не хуже «мистики». То, в чем один человек видит «поразительный консерватизм», другому покажется «надежной устойчивостью», «верностью своим корням, истокам». Любые «советы постороннего» ('как *им* обустроить свою веру') здесь были бы неуместны, а оценки — неэтичны.

Как найти меру в «осовременивании» религиозной традиции? Что и как переводить? Всегда ли не до конца ясное слово надо заменять общеизвестным? Любые подобные вопросы — это внут-

реннее дело самих "конфессий как организаций верующих. Практика, которая использует вероисповедание как рычаг в национально-языковой или иной политике, так же порочна, как и практика, для которой национально-языковые проблемы — только аргументы в религиозной пропаганде. «Итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22, 21).

СПОРЫ О ТОЛКОВАНИИ СЛОВА КАК ФАКТОР ЦЕРКОВНЫХ РАСПРЕЙ

97. Догмат о Святой Троице и «арианская ересь»

Христианское учение о Троиединстве Бога сложилось в IV в., в жарких спорах с религиозным разномыслием. Догмат о Святой Троице признается основой христианского вероучения и главной богословской проблемой христианства. Вместе с тем догмат о святой Троице «есть догмат таинственный и на уровне рассудка непостижимый» (Догматическое богословие, 1994, 108).

Согласно христианскому учению, Святая Троица — это три лица (три ипостаси) Бога: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Они «несотворенны» и «нерожденны», «единосушны», т.е. обладают одной Божественной Сущностью, и «равновесны».

Арий (256—336), священник из Александрии, учил, что Сын Божий создан Богом Отцом, т.е. является творением Бога, и, следовательно, не Богом. Но Сын «почтен Божеством», наделен Божественной силой, поэтому может быть назван «вторым Богом», однако не первым. Согласно Арию, Дух — это высшее творение Сына, как Сам Он — высшее творение Отца. Арий именовал Духа Святого «внуком» (Догматическое богословие, 1994, 123).

Богословие признает, что учение Ария возникло в результате того, что текстам Писания, говорящим о подчиненности Сына Отцу, было приписано неадекватно большое значение* Иными словами, «арианская ересь», потрясая Восточную церковь, это ошибка прочтения, неадекватного толкования священного текста.

Арий был осужден I Вселенским (Никейским) собором в 325 г.

^{***}Имеются в виду новозаветные контексты, в которых говорится, что Сын Божий после Воплощения есть не только Бог но и Сын Человеческий; что Сын происходит от Отца, т.е. что Отец является Ипостасным Началом Сына. Ср.: «Отец Мой более Меня» (Ин 14, 28); «[Сын], Которого Отец освятит и послал в мир» (Ин 10, 36); «[Христос] смирил Себя, быв послушным даже до смерти» (Флп 2, 8) и под. Подробно см.: Догматическое богословие, 1994, 132—136.

и умер в изгнании. Новые антиарианские решения принимались на II Вселенском (Константинопольском) соборе в 381 г. «Арианская ересь» была жупелом еще в XVII в. для русских старообрядцев.

98. Православный и католический взгляд на Святую Троицу. О философском смысле *филиокве*

Арианство как течение христианской мысли к VI в. утратило свое значение. Однако разногласия в понимании Троиинства в Святой Троице продолжали волновать богословов. Различия между Западным и Восточным христианством в трактовке Троиинства привели к появлению двух разных редакций христианского Символа Веры (Текст исходного Никео-Константинопольского Символа веры приведен в § 69).

Западное изменение в Символе веры — добавили *филиокве* (*и от Сына**), — отражает иное, не «равновесное», более субординативное понимание Троиинства: Сын младше Отца, Отец и Сын — источники Духа. Это мнение отстаивал св. Августин, отделяя Отца от Сына как источников Духа. К прежней формуле: *Дух исходит от Отца* св. Августин добавил: *и от Сына*. Поместный собор в Толедо (589 г.) включил это сочетание — *и от Сына* — в 8-й член Символа веры:

[8] *И в Духа Святого, Господа, дающего всему жизнь, от Отца и от Сына исходящего, почитаемого и прославляемого наравне с Отцом и с Сыном, говорившего через пророков.*

Именно это догматическое расхождение, выразившееся в западном добавлении слов *и от Сына*, стало позднее (в 1054 г.) частичной причиной и поводом для разделения христианства на западную (римско-католическую) церковь и восточную (греко-православную) церковь.

Трудно сказать, что для св.Августина и его последователей символизировало филиокве. Но тем поразительнее те диалектические следствия, которые связывает с филиокве русский философ XX в.** «Религия на Западе, которая включает в свое вероучение догму о *filioque*, т.е. учение о появлении Св. Духа как от Отца, так и от Сына, содержит искажение главной основы христианства. В самом деле, такое учение предполагает, что Св. Дух появляется «от того, в чем Отец и Сын едины»; в этом случае

* *Филиокве* — от лат. *filioque* — буквально 'и от сына'.

** Л.П. Карсавин в работе 1922 г. «Восток, Запад и Русская идея»; далее концепция Карсавина приводится в резюмирующем изложении Н.О. Лосского (см.: Лосский, 1991).

существует особое единство не в субстанции или личности, но в сверхличном. Отсюда следует, что Св. Дух ниже Отца и Сына, но это означает «богохульство против Св. Духа». Но, помимо Св. Духа, тварь не может быть обожествлена; поэтому принижение Св. Духа ведет к принижению Христа в его человечности и к идее о том, что эмпирическое существование *не может быть полностью обожествлено* или стать абсолютным. Таким образом, ставится непреодолимая преграда между абсолютным и относительным; познание признается ограниченным. Если человек допускает слабость своего разума и воли, ему необходимы несомненная истина на земле и непобедимая земная церковь; отсюда возникает земная организация в форме иерархической монархии с папой римским во главе, обладающим светской властью. Далее это ведет к отрицанию небесной жизни, к сосредоточению на мирском благополучии, к процветанию техники, капитализма, империализма и, наконец, к релятивизму и разрушению» (Лосский, 1991, 362).

99. Бердяев об Откровении историческом и духовном

Конфессионально утвержденные истины Откровения (догматы) отражают строго определенное понимание основных религиозных категорий. Предполагается, что такое понимание Откровения усваивают верующие, причем не столько разумом, сколько «сердцем» человека, его верующей душой.

Однако исторически меняющиеся интерпретации Откровения, а также изменения в форме его изложения приводят к мысли об *относительности* исторических, человеческих различий в понимании Откровения. Естественно, например, что такой апологет свободы и творчества, как Н.А. Бердяев, говорил о себе, что «никогда не мог принять Откровения извне, из истории, из традиции» (Бердяев, [1949] 1991, 169)* Бердяев видел человеческую ограниченность существующих исторических форм Откровения: «Историческое Откровение есть лишь символизация мистерии духа, и оно всегда ограничено состоянием сознания людей и социальной средой» (с. 169). «В языке самих Евангелий есть человеческая ограниченность, есть преломление божественного света в человеческой тьме, в жестоковыйности человека» (с. 300).

Такую же человеческую, историческую ограниченность Бердяев видел в догматических установлениях. Считая, что Открове-

* Здесь и далее в этом параграфе цитируется «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» Бердяева (1949) по московскому изданию 1991 г.: в скобках указаны страницы.

нию свойствен «сверхконфессионализм», он отвергал узкоконфессиональную ортодоксию, догматически принятые истины Откровения: «У меня есть настоящее отвращение к богословско-догматическим распрям. Я испытываю боль, читая историю Вселенских соборов» (с. 314). Для Бердяева Божье слово — это возможность новых прочтений: «Историческое Откровение было для меня вторичным по сравнению с Откровением духовным» (с. 183). «Откровение предполагает активность не только Открывающегося, но и воспринимающего Откровение. Оно двучленно» (с. 178).

«ИСПРАВЛЕНИЕ КНИЖНОЕ» В ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ

100. Тырновская литературная школа (вторая половина XIV — начало XV в.). «Книга о писменах» Константина Костенечского (после 1410 г.)

Говоря по существу, исправление (редактирование) текста всегда направлено на изменение его «наличного» содержания (в том числе путем устранения мелких формальных погрешностей, например, случайных описок). Описки исправляются, чтобы не мешать правильному пониманию текста. Лексическая замена или перестройка фразы делаются для того, чтобы точнее, лучше передать правильное содержание. Добавление *филюкве {и от сына}* в Символ веры, т.е. создание новой, западной, редакции Символа веры (см. § 98), связано с иным пониманием истины о Святой Троице. Таким образом, общая герменевтическая забота — об адекватном понимании сказанного (написанного) — реализуется в разных видах филологической деятельности и в переводе, и в толковании, и в исправлении.

В исправлении текста есть, однако, своя специфика: оно в большей мере, чем другие филологические службы «при тексте», направлено на сохранение или восстановление прежде созданного. Это консервативно-реставрационный подход по преимуществу. Он в наибольшей мере отвечает традиционному характеру средневековой культуры. Средним векам не знакомо наше положительное отношение к новому, к тому, что сейчас называется творчеством. Для средневекового человека все самое значительное — в прошлом; самая важная книга давно создана и вся ученость нужна только для того, чтобы ее понять.

«Не новое учिताем, но ветхая поновляем», — писал московский книжник XVI в., «толмач» (переводчик) и думный дьяк Дмитрий Герасимов. Такими виделись цель и смысл словесных наук в средние века. Средневековый автор, открывая или создавая новое, вольно или невольно стремился представить свое новое как чужое старое. Не было убедительней довода, чем ссылка на авторитет далекого прошлого. Иван Федоров, по сути подлинный новатор, считал нужным написать в послесловии к своему церковнославянскому Букварю (Львов, 1574): «Сия еже писах вам, *не от себе*, но от божественных апостол и богоносных святых отец учения и преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина, от грамматики мало нечто» (выделено мной. — *Н. М.*).

В православной книжности до XVIII в. (в Болгарии, Сербии, в Литовской и особенно Московской Руси) культ верности первоисточнику священного текста был той психологической почвой, на которой возникали дорогостоящие и в целом утопичные попытки исправить богослужебные книги по древнейшим греческим и церковнославянским образцам — «книжные sprawy». Эта работа велась постоянно, достигая в отдельные годы особенной интенсивности.

Такой была архаизирующая реформа церковнославянской письменности болгарского патриарха Евфимия Тырновского (XIV в.); на Руси исправление богослужебных книг происходило при митрополите Киприане в конце XIV в., а также в первой половине и середине XVI в. в начале XVII в.; наконец, знаменитая «Никонова справа», ставшая одной из причин раскола русской церкви, была проведена в 50-х гг. XVII в. при патриархе Никоне.

Тырновская литературная школа связана с именем последнего болгарского патриарха Евфимия, позже угнанного вместе с тысячами болгар в турецкий плен. Расцвет Тырновской школы приходится на критические годы — в канун падения Второго Болгарского царства (1396 г.). В условиях государственного разлада и военных неудач Тырновская школа стала главным оплотом сопротивления болгарского народа порабощению — «передовой линией обороны болгарского государства духа», по выражению Д.С. Лихачева*

По своему культурно-историческому содержанию расцвет южнославянской книжности в XIV в. сопоставим с Возрождением

* После захвата Болгарии турками часть книжников бежала в Сербию. Здесь при поддержке деспота Стефана Лазаревича в основанном им Ресавском монастыре (ныне монастырь Манасия) продолжалось дело Евфимия Тырновского (поэтому иногда эту литературную школу называют Тырновско-Ресавской).

ем. Д.С. Лихачев назвал этот духовный подъем «восточноевропейским Предвозрождением» (Лихачев, 1960, 138 и след.). Р Пиккио указал на принципиальное сходство между ранним итальянским гуманизмом и «восточноевропейским Предвозрождением» (в его терминологии *Orthodox-Slavic Revival*), объясняя это тем, что в обоих случаях решающий импульс исходил от Византии. В Византии зародилась сама идея возрождения как «реставрации традиционных моделей духовной и языковой чистоты».

В качестве основного средства возврата к классике мыслились филологические занятия. Это привело к расцвету филологической активности: заново прочитывались первоисточники канона; вырабатывались методы филологической критики текста; велось редактирование и исправление книг, при этом количество книг выросло в несколько раз. Именно в это время в Италии и Славии появляются профессиональные ученые и учителя. Общим было и обращение к своему классическому языку: итальянские гуманисты стремились возродить классическую латынь, книжники Тырновско-Ресавской школы — старославянский язык времен первоучителей. При этом филологические проблемы сближались с этическими, орфография — с ортодоксией.

Деятельность Тырновской школы (укрепление православной обрядности и догматики, книгописание и исправление книг, создание религиозных училищ) включала разнообразные филологические аспекты — заботы о сохранении верности церковных книг, аутентичности переводов, заботы о правильности и красоте письма, выразительности и действенности убеждающего слова.

В филологическом наследии Тырновско-Ресавской школы особый интерес представляет «Книга о писменах» Константина Костенечского. Во-первых, это сочинение передает суть графико-орфографической реформы патриарха Евфимия; во-вторых, оно позволяет понять религиозно-философскую основу орфографии Тырновско-Ресавской школы* Болгарский книжник Константин Костенечский был, по характеристике И.В. Ягича, «фанатическим приверженцем Евфимиевой реформы и образцов». Стремясь внедрить нормы Тырновской школы в сербские скриптории и училища, Константин обличает «погрешающих» в письме и показывает, как надо писать в согласии с Евфимием (который для Константина «великий художник славянских писмен»).

* О Константине и его «Книге о писменах» уже шла речь в § 24 и 26 при обсуждении фидеистического отношения к письму.

«Книга о писменах» особенно интересна тем, что здесь на ряде конкретных и ярких примеров можно наблюдать феномен неконвенционального отношения к знаку, т.е. сближения или отождествления знака с теми сущностями, которые он обозначает (о неконвенциональной трактовке знака см. § 13). Константин прямо связывает «уклонение» в ересь с неверным написанием слов. При этом он семантизирует (наделяет значением) буквенные знаки: отождествляет смешение букв (например, Т и 0 «фита», Ф и 0, Е и Ъ «ять» и др.)* и смешение тех далеких смыслов, которые могут быть связаны с разным написанием. Вот он сопоставляет поморфемные переводы с греческого слов, которые различаются одной буквой: *ТИМОБЕИ* — это 'чъгыи Бога', а *ОИМОБЕИ* означает 'яростей Бога'; *ОТМАТЕЛ* — это 'от суетна', а *ОТМЛТОЕА* значит 'от Матфея' И далее очевидные различия смыслов Константин объясняет не просто неверным употреблением букв, но готов видеть соответствующие значения в самих этих буквах (подробно см.: Мечковская, Супрун, 1991). Правописание он считает самой важной стороной книжного дела, а орфографические «погрешения» — большим злом, чем лексические неточности или ошибки в переводе. Правильному употреблению букв придается вероисповедное значение.

Своеобразие тырновской концепции письма имеет свои богословские истоки. Константин, как и Евфимий Тырновский, был близок к исихазму, развивавшему учение Плотина о «едином» и «сушем». В учении исихаста св. Григория Паламы (1296—1359), «завершителя мистико-аскетических традиций Византии» (Аверинцев, 1977, 300), было найдено богословское преодоление дуализма чувственного и умопостигаемого, материи и духа.

Тезис исихастов о единстве слова и сущности многое определил в филологической практике «греко-славянского» мира. С исихазмом связаны такие черты Тырновской школы, как обостренное внимание к начертательной (почерковой, графико-орфографической) стороне письма, в Славии беспрецедентное и никогда впоследствии не достигавшее такой силы. Исихазм, далее, сказался в буквализме переводов и связанном с ним пристрастии к калькам; в особой изобразительности письма, которая пронизывает все уровни текста — от метафоричности и символизма стиля «плетения словес» до образного осмысления рисунка букв и «стремления создавать из письменного произведения своеобразную икону, произведение для поклонения, превращать литературное произведение в молитвенный текст» (Лихачев, 1960, 113—114).

* Кириллические буквы в приведенных парах в церковнославянской письменности XIV — XV вв. уже смешивались, при этом вторые из названных букв, т.е. «фита» и «ять», частично уже утрачивались. Реформа Евфимия стремилась их реставрировать.

101. «Книжная справа» в Московской Руси. Реформа патриарха Никона и раскол Русской Православной церкви (вторая половина XVII в.)

Исправление церковных книг на Руси велось начиная с XIV в. Эта забота диктовалась стремлением укрепить авторитет русского православия и государства, тем самым доказывая себе и миру, что «Москва — третий Рим». Н.И. Толстой так характеризовал ту общественную атмосферу, в которой развивалась «книжная справа»: «Наряду с «устроением церковным» [принятие нового церковного устава в XIV в. — Я. М], шло «исправление книжное», возведенное на Руси в дело первейшего государственного значения, волновавшее впоследствии почти все социальные слои русского народа и послужившее поводом глубоких расслоений и борьбы официальных «никонианцев» и старообрядцев — «ревнителей святой старины». Едва ли еще когда-нибудь на Руси филологические вопросы осознавались столь значительными и ставились столь остро» (Толстой, 1988, 146).

Неприкосновенность богослужебных книг охранялась законом. «Стоглав» (свод церковных законов, принятый в 1551 г. содержал *100 глав* — отсюда название) обязывал сверять каждую новую книгу с исправным оригиналом и конфисковать неисправные книги. Одно старинное руководство по орфографии заканчивается предостережением: «Зри прещение страшно: аще кто написав книгу и не исправя принесет на собор, да будет проклят» (цит. по изданию: Ягич, 1885—1895, 722).

Византийский книжник Максим Грек, с почетом приглашенный при Василии III (XVI в.) помочь в переводах церковных книг, по обвинению в их неверном исправлении был признан еретиком, судим, дважды проклят и большую часть жизни провел в монастырских тюрьмах. Один из пунктов обвинения состоял в том, что Максим одно из прошедших времен (аорист) заменил другим прошедшим временем (перфектом). Вину Максима видели в том, что при таком выборе глагольных времен он говорил о Христе как о преходящем, временном, а не как о вечном. Михаил Медоварцев, помощник Максима, правивший текст по Максимовым заметкам на полях, говорил на суде: «Загладил две строки, а вперед гладити посумнелся есми не могу заглаживатьти, дрожь мя великая поймала и ужас на меня напал»* Эти слова позволяют представить, насколько остро переживал средневековый человек даже невольные искажения священного текста.

* Цит. по изданию: Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. М.: Археологическая комиссия АН СССР, 1971. С. 106.

Когда справщики патриарха Никона в формуле *во имя Отца и Сына и Святаго Духа* исключили первый союз *и* (стало *во имя Отца, Сына и Святаго духа*), то старообрядцы увидели в этом еретическое понимание Св. Троицы: «Тако уже и поют богохулно, Отца Сына сливающе в едино лице (а сие есть савелиевы гнилости вред)»*

В небольшом изменении вероучительной формулы могли усмотреть глубокий богословский смысл, в синонимической замене — ересь, в нарушении правописания — отход от православия. Все это — проявления характерной для религий Писания неконвенциональной трактовки знака в сакральном тексте.

Разумеется, не все Никоновы изменения в церковных книгах воспринимались как ересь и кощунство, но и относительно терпимые новшества не встречали поддержки. Жалобы низшего духовенства в многочисленных челобитных отражали всеобщую растерянность и нежелание основной массы клира менять обрядность.

Наиболее образованные приверженцы «старой веры» выявили множество случаев непоследовательности и разнобоя в новых книгах. Прежняя вера разрушена, новой не создано — убеждали их челобитные «о несогласии самих с собою новых книг». «У Никона же со ученики многие веры, а не едина. Напечатано у них Службеников до осми выходов, и вси между собою несогласны» (цит. по изданию: Субботин, 1885, 418).

БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И КНИГОПЕЧАТАНИЕ

102. Гуманисты, «Гутенбергов пресс» и Библия

Ренессанс и Реформация создали, по выражению С.С. Аверинцева, «более непринужденное отношение к священным текстам» (Аверинцев, 1983[a], 515). Библия, продолжая оставаться священной и вечной книгой книг, стала по-новому, в том числе в чем-то по-светски, актуальной и интересной. Во 2-й половине XV и в XVI вв. происходит расцвет библеистики, связанный с двумя факторами: с филологической активностью европейских гуманистов и с началом книгопечатания.

Гуманизм в узком, историческом, смысле термина (от лат. *studia humanitatis* 'изучение человека, гуманитарные занятия') — это европейское

* Свиток попа Лазаря «О несогласии самих с собою новых книг и неправых в них дохматех и хулных словах» (цит. по изданию: Субботин, 1878, 213).

культурное движение XV — XVI вв. которое видело в филологическом изучении греко-римской и христианской античности глубоко этический и важный для современников смысл, путь к взаимному пониманию, терпимости и исправлению нравов (см.. Баткин, 1978). Веря в универсальные познавательные и этические возможности слова, гуманизм выступил как своего рода «филология в роли идеологии» (Горфункель, 1981, 8) и поднял культ слова на новую высоту. С гуманизмом связано становление текстологии (критики текста), классической филологии, гебраистики. Гуманистов интересовало разнообразие языков, и они первыми пытались строить генеалогические классификации языков.

Особенно характерно для гуманистов углубленное изучение античности и, как следствие, впервые возникшее понимание дистанции и по отношению к прошлому. Гуманисты писали свои сочинения на «возрожденной» латыни, очищенной от средневековых напластований, как бы перенесенной в «золотой век» латинского языка (т.е. во времена Цицерона и Овидия). Поэтому в XIX в. термин *гуманизм* часто понимался как 'латинская образованность'.

Возрождение, гуманизм и Реформация, по-видимому, не могли бы стать тем, чем они стали в культурном развитии человечества, если бы они не «совпали» с техническим открытием, которое со временем преобразовало характер человеческого общения, — с изобретением книгопечатания. Однако в «совпадении» не было случайности: Возрождение и Реформация нуждались в печатном станке. Основным стимулом возникновения книгопечатания были потребности в одновременном, единообразном и быстром тиражировании книг. Создание книгопечатания стало первым шагом человечества на пути к массовой коммуникации. Потребности в массовой книжной продукции были связаны с широкими просветительскими запросами европейского общества в XV в. Вскоре преимущества тиражирования оценила и церковь.

«Гутенбергов пресс» (М. Цветаева) вызвал невиданное прежде увеличение объемов информации, циркулирующей в обществе. Это позволяет говорить об определенном специфическом воздействии книгопечатания на характер коммуникации в человеческом обществе, а также на процессы изменения языка.

Естественно, первыми были напечатаны книги Св. Писания. Около 1450 г. Библией открыл книгопечатание Иоганн Гутенберг, золотых дел мастер из Майнца. Среди инкунабул (т.е. книг, напечатанных в Европе до 1-го января 1501 г.) преобладают профессиональные издания. Первые книги кирилловской печати — это профессиональные, преимущественно богослужебные книги. Швайпольт Фиоль (Fiol, ум. 1525) в 1491 г. печатает в Кракове на церковнославянском языке «Октоих» и «Часослов», затем две «Три-

оди». Черногорский иеросвященник Макарий в Цетине в 1494 — 1495 г. издает «Осмогласник», «Псалтирь с последованием», «Молитвенник, или Требник». Румынский первопечатник Макарий в Тырговиште в 1508 г. издает церковнославянский Служебник. Первые печатные книги восточных славян — это «Бивлия Руска» Франтишка Скорины (Прага, 1517) и «Апостол» Ивана Федорова (Москва, 1564).

Возможности печатного станка поражали воображение. Сразу стало возможным решить проблемы, которые были недостижимы для поколений богословов и «книжных писателей». Единственный экземпляр «Гекзаплы» Оригена сгорел, и тысячу лет никто не мог осуществить его грандиозный филологический замысел: систематически сопоставить разные списки Библии и реконструировать текст, максимально близкий к первоначальному виду. Книгопечатание сделало такую работу выполнимой.

Филологические идеи Оригена, сама техника его анализа были реализованы в так называемых *полиглоттах* (греч. *polys* — 'многий, многочисленный' и *glotta* — 'язык') — библейских текстах сразу на нескольких языках, в параллельных колонках, как у Оригена. В числе самых знаменитых таких изданий — *Комплютензийская полиглотта* 1514 г., *Антверпенская* 1569—1572 гг., *Парижская* 1629—1645 гг. В частности, в 10-томной Парижской полиглотте был напечатан библейский текст на древнееврейском, древнегреческом («Септуагинта»), латинском («Вульгата»), сирийском, арабском, самарянском и арамейском языках, а также латинские переводы всех версий.

103. Эразм Роттердамский (1469—1536) как филолог

Властитель дум своей эпохи, признанный глава европейских гуманистов, спустя несколько столетий Эразм Роттердамский известен широкой публике прежде всего как автор остроумных сатирических книг — «Похвала глупости» и «Разговоры запросто». Однако его подлинное значение более глубоко. Эразм заложил основы нового, гуманистического, богословия, построенного на фундаменте тщательного филологического изучения древнейших источников христианства. Исследованию и изданию Библии, а также сочинений отцов церкви он посвятил многие годы своей жизни.

В 1517 г. Эразм напечатал греческий текст «Нового Завета», сопроводив его обширным комментарием и латинским переводом. Для этого издания он сличил десять различных по времени рукописных текстов Нового Завета и обнаружил сотни мелких и

крупных неточностей в общепринятом чтении и понимании, затемнявших его первоначальный смысл. Вот только один пример, который приводит в книге об Эразме знаток его творчества С. П. Маркиш:

Греческое слово *metanoieite* переводилось латинским *penitentiam agite*, которое можно было понимать двояко: или как 'покайтесь (в душе)' или как 'творите покаяние (т.е. исполняйте наложенную на вас церковную епитимию)'. Официальное богословие принимало именно второй смысл. Эразм предложил более точный латинский перевод греческого слова: как *resipiscite*, т.е. 'одумайтесь, подумайте по-иному' «Центр тяжести оказался сдвинут из сферы соборной, церковной, т.е. общественной, в личную; важнейший элемент веры — покаяния — превращался из внешнего, строго регламентированного действия в дело совести каждого. Уже один этот сдвиг сыграл чрезвычайно важную роль в подготовке Реформации» (Маркиш, 1981, 123—124).

В 1519 г. Эразм издал новый, значительно уточненный латинский перевод «Нового Завета». Он подготовил к изданию, частично прокомментировал и издал 9 томов сочинений св. Иеронима (создателя канонического латинского перевода Библии — «Вульгаты»). Труды Эразма были изданы также некоторые другие важные сочинения ранней патристики. Помимо издания христианских первоисточников и авторитетов, Эразм осуществил тщательно подготовленные издания античных авторов — от Эзопа и Аристотеля до Сенеки и Теренция.

Эразм показал практически — в изданиях древних памятников, — что значит *понимать слово*, сказанное 15 столетий назад. В рукописную эпоху Ориген, а во времена книгопечатания Эразм стали первыми филологами, положившими начало научной критике текста (текстологии).

**104. Восточнославянские первопечатники
Франтишек Скорина (до 1490 — ок. 1541)
и Иван Федоров (ок. 1510—1583)
в конфессиональных и языковых ситуациях
своего времени**

При всей новизне в XVI в. «друкарского» станка, основные заботы восточнославянских первопечатников были не технические, а культурно-просветительские и филологические (текстологические, языковые). Это заботы исследователей-библеистов, переводчиков, редакторов, комментаторов. Поражает широта изда-

тельских программ ^Франтишка Скорины и Ивана Федорова. Они осуществили книжные «предприятия в е к а», причем предприятия отнюдь не коммерческие, но ориентированные на высокую классику своего времени, исполненные веры в пользу просвещения.

Сын полоцкого купца Франтишек Скорина прожил богатую событиями жизнь. Многое закрыто от нас временем, но все же известно, что Краковский университет присудил ему степень бакалавра «свободных наук», а Падуанский — степень доктора в «лекарских науках»* Скорина вел торговые дела в Белоруссии и Польше. Сохранились королевские охранные письма, выданные Скорине, но также и королевские указы против него. Скорина не раз судился, несколько месяцев сидел за долги в тюрьме. В Вильне он был секретарем и врачом виленского епископа. В Кенигсберге одно недолгое время состоял на службе у Прусского герцога Альбрехта. В Праге ему поручали устроить королевский ботанический сад. Один документ допускает чтение, согласно которому Скорина был секретарем датского короля. Согласно другому (однако не подтвержденному источнику), Скорина встречался в Виттенберге с Лютером и Меланхтоном, причем Лютер принял его за «интригана от дьявола». Судя по некоторым косвенным данным, Скорина привозил книги своей печати в Москву**

В 1517—1519 гг. Скорина на деньги богатых белорусских купцов завел в Праге типографию, нанял печатников и граверов и издал 23 книги «Ветхого Завета» (начав с «Псалтири») под общим названием «Бивлия руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного града Полоцька, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению», сопроводив каждую книгу объяснительным «предисловием» и кратким послесловием. В Вильне Скорина открыл типографию (первую на территории бывшего СССР). Здесь в 1522 г. он напечатал «Малую подорожную книжицу», в которую вошли «Псалтирь», «Часословец», «Шестодневце», «Пасхалия», а также несколько сочиненных им церковных песнопений. В 1525 г. издал «Деяния и послания апостольская» («Апостоль»).

Вероисповедная принадлежность Скорины неизвестна и не определима по характеру его изданий (особенно пражских) — настолько его предисловия веротерпимы и, говоря современным языком, экуменически надконфессиональны.

* В университете в Падуе, в зале, где Скорина был признан доктором медицины, есть фреска (1942 г.) с его изображением.

** Подробно см. в изданиях: Францыск Скарына: Зборшк дакументаў і матэрыялаў. МІНСК: Навука і тэхніка, 1988. — 351 с. Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведнік. МІНСК: Беларуская Савецкая Энцыклапедыя, 1988. — 608 с.

В обращении Скорины к «Ветхому Завету» ярко сказался присущий европейскому Возрождению интерес к первоисточникам христианства, решительное предпочтение Св. Писания церковному преданию. Книги «Ветхого Завета» (за исключением «Псалтири», особенно у православных) не использовались в христианском богослужении; они не были так популярны, как жития или календари, и так повседневно необходимы в каждой церкви, как Евангелия. «Ветхий Завет» в начале XVI в. — это по-своему изысканное чтение европейской интеллектуальной элиты, и именно к такой классике стремился приобщить Скорина своих соотечественников.

Его виленские издания по составу текстов более традиционны (в церковном отношении), однако новаторским был сам замысел «Малой подорожной книжицы». Это почти карманное издание предназначалось для индивидуального, «приватного» обращения (хотя бы и в дороге) к вечным истинам христианства.

Вопрос о языке конфессиональных текстов Скорина решает в пользу церковнославянского — классического языка восточнославянской книжности, однако при этом стремится объяснить непонятное на народном языке. Это было продуманное решение, сформулированное в предисловии к первой изданной им книге — «Псалтири»: «Повелел есми Псалтырю тиснути рускими словами а словенским языком [т.е. русскими буквами и словенским языком] Также положил есми на боцех [т.е. на полях] некоторые слова для людей простых не рушаючи самое Псалтыри ни в чем же Иные слова который суть в Псалтыри неразумный простым людям найдуть е на боцех руским языком что которое слово знаменует» (цит. по факсимильному воспроизведению памятника в издании: Францыск Скарына, 1988, 24).

Реально язык скорининских книг в разной мере церковнославянский. Те книги, которые он печатал по церковнославянским рукописям («Псалтирь», «Апостол»), сохраняют церковнославянский язык в большей мере. Однако именно в переведенных Скориной библейских книгах (с латыни, с чешского), при сохранении церковнославянской основы, вполне ощутима белорусская языкрвая струя.

В изданиях Скорины кириллица впервые получает вид, близкий к современной «гражданской» азбуке: буквы стали округлые и легкие, прозрачные, некоторые дублетные буквы исключались. Скорина, таким образом, предугадал облик будущей «гражданки», почти на два века опередив реформу графики и алфавита Петра I 1710 г. (Впрочем, в православных церковнославянских изданиях канонических текстов подобный светский шрифт невозможен и до сих пор.)

Издания Скорины были достаточно известны и в Белоруссии, и на Украине, и в Московской Руси. Еще в XVIII в. на авторитет Скорины ссылались старообрядцы. Однако белорусский и западнославянский «акцент» в церковнославянском языке Скорины, как и слишком светский тон его предисловий, по-видимому, затрудняли полное принятие его книг официальной православной традицией. Во всяком случае, издания Скорины не оказали такого влияния на языковую ситуацию, как книги Ивана Федорова.

Иван Федоров (или Федорович), по геральдическим данным, происходил из белорусского шляхетского рода Рогозов. Учился в Краковском университете (бакалавр «свободных наук»), в бытность в Москве — дьякон одной из церквей Кремля. Его первые издания увидели свет в Москве («Апостол» 1564 г., «Часовник» 1565 г.). Из-за гонений вынужден был перебраться в Литовскую Русь. Здесь в Заблудове (сейчас местечко в восточной Польше) в 1569—1570 гг. в типографии Великого гетмана Литовского Григория Ходкевича Иван Федоров напечатал «Учительное Евангелие» и «Псалтирь» с «Часословцем». Позже в собственной типографии во Львове он издает «Апостол» и первый у восточных славян печатный Букварь (1574 г.), оказавший определяющее влияние на все последующие буквари допетровской Руси. С конца 70-х гг. Иван Федоров в Остроге (сейчас райцентр в Ровенской области на Украине). Здесь, в типографии князя Константина Острожского, он издает греческо-церковнославянский Букварь (1578 г.), «Новый Завет» с «Псалтирью» и знаменитую «Острожскую Библию» (1581 г.). В ее основе лежит рукописный полный свод библейских книг, который в 1499 г. был подготовлен на «книжном дворе» новгородского архиепископа Геннадия (так называемая «Геннадиевская Библия») и спустя десятилетия с санкции Ивана IV передан Ивану Федорову для издания «типом».

«Острожская Библия» Ивана Федорова сыграла выдающуюся роль в утверждении церковнославянского языка в качестве основного языка книжно-письменной культуры восточного славянства до XVIII в. Она была переиздана в Москве в 1663 г., с ней считались последующие издатели церковнославянской Библии в России. «Острожская Библия» послужила источником языковых примеров и образцов в той кодификации церковнославянского языка, которая представлена в знаменитой грамматике Мелетия Смотрицкого (Евье [близ Вильны], 1619 г., 2-е изд. — М., 1648, 3-е изд. — М., 1721). В Московской Руси XVII — начала XVIII в. грамматика Смотрицкого была главным нормативным руководством по церковнославянскому языку. Она утверждала и пропагандировала тот язык, который был ее камертоном и источником, — язык «Острожской Библии» Ивана Федорова.

105. Вечные смыслы и герменевтический поиск

Книгопечатание и последующие открытия и изобретения в информационной и издательской технологии, а также общий достигнутый уровень филологической культуры позволяют по-новому видеть и решать герменевтические коллизии в жизни священных текстов. Книгопечатание позволяет добиться массовой точности в воспроизведении текста. Богословие в союзе с филологией позволяет выявить все смысловые пласты в содержании текста, а также ранжировать их по степени важности и представить в разных формах и дозах, удобных для разных категорий читателей (слушателей), — от катехизисов и Библий в картинках до исчерпывающе полной Толковой Библии и справочников с исчерпывающим представлением всех контекстов для каждого слова Писания. С другой стороны, становится все более очевидна смысловая неисчерпаемость Св. Писания. Отсюда — терпимость к инакомыслию, к тому, что рядом живут люди, которые прочитывают и понимают священный текст по-своему (или считают священной другую книгу).

Поэтому герменевтика священных книг продолжается. Не исчерпана возможность принципиально нового прочтения Св. Писания. Не окончен его перевод: все еще возможны смысловые открытия; по-прежнему нужны переводы-толкования и переводы-поэмы.

Вот пример открытия: С.С. Аверинцев предлагает начало в «Нагорной проповеди» Иисуса Христа (*Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное <...> — Мф 5, 3*) **читать как *Блаженны добровольно нищие... (или нищие по велению своего духа)***. Такой перевод не только находит параллели в кумранских текстах, но и согласуется с общим пафосом проповеди, видевшей в добровольном страдании «решающий критерий духовной жизни» (История, 1989, 159).

Примером экспрессивно-стилистического и вместе с тем богословского поиска в герменевтике может быть немецкий перевод «Ветхого Завета», предпринятый в 1925—1929 гг. Мартином Бубером и Францем Розенцвейгом и ставший событием в библеистике XX в.

Новые переводы священных книг приучают человечество к мысли о том, что неизменность и вечность Божественного послания может пребывать в разных временных оболочках человеческой речи.

VI

СУДЬБЫ ЯЗЫКОВ В РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ НАРОДОВ

ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ ДВУЯЗЫЧИЕ СВЯЩЕННОГО (КУЛЬТОВОГО) И НАРОДНОГО ЯЗЫКОВ

106. Конфессиональный статус языка в качестве его социолингвистического параметра

Социальная лингвистика изучает функционирование языка в различных социальных средах (в повседневной жизни, на работе, в школе, массовой коммуникации, канцелярии, церкви, искусстве, торговле, армии и т.д.) и в разных социальных и возрастных группах говорящих (особенности языка мужчин и женщин, крестьян, рабочих, школьников и студентов, инженеров, безработных, домохозяек, спортсменов и т.д.). Для социолингвистики существенно также, как функционирует конкретный язык в двуязычных (или многоязычных) языковых ситуациях и в какой мере используется в качестве языка межэтнического или международного общения. Кроме того важно, имеет ли язык письменность; сложилась ли в нем литературная форма существования языка (т.е. вариант языка, который воспринимается говорящими как «правильный», нормированный язык); преподается ли язык в школе и ведется ли на нем обучение; в каких отношениях язык находится с диалектами и жаргонами и т.д.

Социолингвистические черты современных языков складываются исторически. Они определяются, с одной стороны, историческими судьбами народов, которые говорят (говорили) на этих языках, а с другой стороны, той ролью, которую играл конкретный язык в полиэтнических языковых ситуациях, в конфессиональной и культурной истории народов.

Есть языки, на которых, волею исторических судеб, оказалось впервые изложено или записано, а впоследствии канонизировано то или иное вероучение. Это так называемые «пророческие»

(профетические) или «апостольские» (посланнические) языки. Таких языков немного.

Во-первых, это языки, письмо которых было создано для записи религиозного содержания. Именно эти записи составили самые ранние тексты на этих языках. К таким языкам относятся:

— ведийский язык (XV—XI вв. до н.э.)*на нем написаны древнейшие в индийской культуре тексты — «Веды» (религиозные гимны, заклинания, жертвенные формулы) и «Упанишады» (учение о мире);

— санскрит (VII в. до н.э. — VII в. н.э.) — язык «Махабхараты», «Рамаяны» и большинства сочинений древнеиндийской философии и науки;

— древнееврейский и арамейский языки иудейского канона — «Танаха» (XI—III—II вв. до н.э.);

— авестийский язык (с IX в. до н.э. кодификации в III—VII вв. н.э.) — язык зороастризма;

— пали (III в. до н.э. — I в. н.э.) — язык буддийского канона;

— старославянский (церковнославянский) — с IX в. язык Восточного христианства у славян и влахомолдаван.

Во-вторых, к пророческим относятся некоторые языки, уже прежде обладавшие значительной письменно-литературной традицией и позже использованные для записи вероучительных текстов. Это такие языки:

— вэньянь — древнекитайский язык, на котором написаны и канонизированы сочинения Конфуция (сложение канона с VI—II вв. до н. э.);

— древнегреческий и латинский языки: на них складывался религиозный канон христианства: в III до н.э. на греческий язык был переведен «Ветхий Завет» (это так называемый «перевод 70» — «*Септуагинта*») в I — II вв. н.э. на греческом был написан «Новый Завет»; канонический для Западного христианства латинский перевод Библии («*Вульгата*» св. Иеронима) создавался в 384—405 гг.;

— классический арабский язык (формировался в доисламской поэзии в V—VI вв.) — в VII в. стал языком Корана.

Пророческие и апостольские языки были первыми культурными (ритуальными) языками, т.е. языками, которые использовались в богослужении. В силу неконвенционального восприятия знака такие языки нередко сакрализировались (почитались как священные). С этим связан исключительный авторитет пророческих языков в своих культурно-религиозных мирах. Они не только становились классическими литературными языками своего ареала, но и в течение столетий были главным фактором в развитии языковых ситуаций. Почти все профетические языки расширили свои коммуникативные функции. Многие столетия это были языки не только конфессиональной сферы, но и светской культуры, образования и науки, литературы, права. До сих пор сохра-

няет статус главного языка в арабо-мусульманском мире язык Корана (классический арабский).

Народы дорожили духовными ценностями, записанными на профетических языках, и делали все, чтобы сохранить и тексты и сами языки в первоизданном виде. Поэтому профетические языки исключительно устойчивы. Прервались, изменились государственные и культурно-религиозные традиции древних персов, неузнаваемыми стали языки потомков, однако авестийский язык — язык их древнейшей религии (зороастризма), хотя и вышел из употребления, но сохранился — благодаря Писанию («Авесте»). Благодаря связи с Писанием у забытых профетических языков сохраняется возможность возрождения. Такова судьба иврита — языка священных книг иудаизма.

В древности и в средние века профетическим языкам противостояли местные, вначале малопrestiжные языки — их называют *народные языки* или, используя латинский термин, *vernaculae* (от *vernaculus* — 'туземный, местный, отечественный').

По мере секуляризации исключительность профетических языков уменьшалась и как бы забывалась. Стали возможны переводы Писания и богослужение на народных языках. Иначе говоря, новым языкам стали доступны основные конфессиональные функции профетических языков — быть языком Писания и быть языком культа (ритуала). Однако, даже выполняя функции культовых языков, новые конфессиональные языки не считаются священными.

107. Культурно-религиозные двуязычные миры

Длительное время — в течение веков — профетические (священные) языки и *vernaculae* (народные языки) сосуществовали рядом, т.е. использовались попеременно в коммуникации одного народа. Народы принимали новую веру, новый культ вместе с языком вероисповедания и культа. Язык воспринимался как неотъемлемая часть веры. Священное не переводилось.

Сложности с переводом Писания и богослужения на новые языки привели к тому, что народы оказались объединенными в обширные культурно-религиозные миры: мир индуизма, мир буддизма, христианства (с последующим разделением на католичество и православие), мир ислама. Религиозные миры были разделены границами распространения «своих» священных книг и тех языков, на которых они написаны: в мире индуизма — это древнеиндийский язык санскрит; у китайцев, японцев, корейцев, вьетнамцев — *вэньянь* (древнекитайский) и письменно-литератур-

ный тибетский; у мусульманских народов — литературный арабский и классический персидский; у христиан — это греческий, латынь, церковнославянский.

В соответствующих регионах в средние века складываются ситуации *функционального двуязычия**, для которых было характерно следующее распределение языков: в церкви, образовании, книжно-письменной культуре используется общий для данного культурно-религиозного мира надэтнический язык (который осознается прежде всего как язык Писания); в повседневном общении, в некоторых жанрах письменности используются многочисленные местные народные языки и диалекты.

Многовековое двуязычие, т.е. сосуществование, противопоставление и взаимодействие культового и народного языков, представляет собой главный конфессионально обусловленный фактор в истории народных литературных языков. По силе воздействия, по глубине и разнообразию проявления он сопоставим с такими факторами, как национальное возрождение, создание государства, литературно-эстетический стиль. Двуязычие определяло не только главные черты языковых ситуаций во многих землях на протяжении веков, но и своеобразие новых (народных) литературных языков.

108. Две модели двуязычия у славян: мир *Slavia Orthodoxa* и мир *Slavia Latina*

История литературных языков Славии и церковно-вероисповедная история славянских народов связаны. Наиболее глубокие различия между письменно-литературными традициями славян зависят от того, какой язык — церковнославянский или латынь — утвердился в качестве первого конфессионального языка данной культуры (ареала). Народы в ареале *Slavia Latina* (поляки, чехи, словаки, хорваты, словенцы) входили в сферу западнохристианского (позже — католического) влияния и латинского языка. Народы *Slavia Orthodoxa* (южные славяне — болгары, сербы, черногорцы — и восточные славяне — русские, украинцы, белорусы) исповедовали православие в его византийской редакции; в их

* *Функциональное*, или *культурное*, двуязычие противопоставляется двуязычию *этническому*. В ситуации этнического двуязычия использование в одном социуме двух языков связано с соседством и контактом двух народов, говорящих на этих языках. Функциональное двуязычие возможно в ситуации, когда два языка используются одним народом: первый из языков — это этнический язык данного народа, а второй язык — «ничей», надэтнический, и он используется в специальных функциях или особых ситуациях общения.

церковно-книжной*культуре в большом почете был греческий язык и вообще греческое начало, при этом языком богослужения и Писания был церковнославянский язык. (В прошлом его называли чаще всего *славенский* или *словенский*.)

В ареале *Slavia Latina* латынь никогда не была в такой же мере «своим» языком, как церковнославянский язык у народов *Slavia Orthodoxa* — в силу генетического отстояния латыни от славянских языков и в силу большей надэтничности латыни, которая использовалась далеко за пределами романского мира*, в отличие от церковнославянского языка, который был *sacra lingua* (лат. 'священный язык') преимущественно у славян** Поэтому в ареале *Slavia Latina* книжно-письменное развитие пошло по пути создания д в у х относительно автономных литературных традиций — на латинском и на народном языке (Н.И. Толстой назвал такую ситуацию *двулитературность*). При этом латинская литература и письменность на народном языке не смешивались, подобно тому, как нельзя было смешать латынь и славянский и построить нормальное (не комическое, не пародийное) высказывание на «латинско-польском» или «латинско-чешском» языке. В то же время смешанные по языку славено-русские или славено-сербские произведения, язык которых ощущался авторами и читателями как «нормальный» высокий слог своего языка, — это историческая реальность.

Латинско-славянское двуязычие и «двулитературность» наиболее полное развитие получили в Польше XII — XV вв. Латынь была основным языком польской церкви, государства, науки, образования. Знание латыни было необходимым условием для занятия любых церковных, государственных или муниципальных должностей. Латынь составляла основу во всех видах умственного труда, господствовала в польской поэзии XV — XVII вв. «Латинский язык был единственным орудием для выражения сложных мыслей образованных людей, которые <...> если не изъяснялись, то во всяком случае писали не без труда на своем родном языке, и даже для понятности и ясности переводили в некоторых случаях свои польские фразы «обратно на латынь» (Голенищев-Кутузов, 1963, 262).

В Польше очень рано, едва ли не на заре гуманистической (латинской) образованности в Европе, стала культивироваться классическая

* Для романских языков (итальянского, французского, испанского, португальского, румынского, молдавского, цыганского, ретороманского) латынь является их п р а я з ы к о м , т.е. тем общим языком-источником, из которого они развились. Праязык славянских народов (его называют *праславянский язык*), в отличие от латыни, не имел письменности, и поэтому науке известен только его предполагаемый вид.

** Кроме православных славян, церковнославянский был *sacra lingua* у влахо-молдаван — романского населения, соседствовавшего со славянами.

эрудиция (того, что позже в Италии назовут *studia humanitatis*). Уже Аноним Галл, автор первой польской хроники (XII в.), цитирует Саллюстия, Горация, Бозция, Вергилия. Особенно сильны классические мотивы у магистра Сорбонны краковского епископа Винченца Кадлубека — польского представителя раннего обращения к античности, которое называют Ренессансом XII в. Столь широкая эрудиция была исключительным явлением не только в Польше, но и во всей Европе XII—XIII вв.

Влиятельным центром гуманистической* образованности стал Краковский университет (основан в 1364 г.). На факультете свободных искусств и в трех коллегиях ведущая роль отводилась чтению-комментированию античных авторов. Сохранившиеся тексты лекций краковских профессоров свидетельствуют, что им были известны сочинения Цицерона, Сенеки, Вергилия, Горация, Лукиана, Персия, Бозция. В Кракове знали логико-философские сочинения Аристотеля и обе его книги поэзии и красноречия — «Поэтику» и «Риторику». Открывались подходы к филологической критике текста. Текстологические штудии Патриция Недецкого и его венецианские издания Цицерона 1561 и 1565 гг. имели общеевропейское значение, не превзойденное классической филологией Нового времени (подробно см.: Мечковская, Супрун, 1991).

Латынь, конечно, оказывала влияние на польский язык. В польском языке масса прямых латинских заимствований. Однако никакого смешанного, гибридного языка не возникало. В начале истории литературного польского языка латынь была не соперником народному языку, а образцом и опорой в его подъеме.

В ареале *Slavia Orthodoxa* письменно-литературное развитие пошло по пути г и б р и д и з а ц и и церковнославянского и народного языка. У каждого из народов (сербов, болгар и у восточных славян) существовала своя относительно цельная словесность, при этом именно одна (а не две), в которой церковнославянский и народный язык в течение веков ощущались как два ст и л я , т.е. как две функциональные разновидности одного языка*. В произведениях средневековой словесности церковнославянская и народная языковая стихии соединялись и смешивались, при этом в разных жанрах и видах письменности — в разной пропорции. Вес церковнославянского компонента был максимальным в церковной письменности, средним — в летописях, еще меньшим (но не малым!) — в произведениях светской литературы (например, в «Слове о полку Игореве») или в «низовой»

* Только значительно позже языковое сознание говорящих начинает ощущать «славенский» и «простой» слог именно как разные языки (в Белоруссии и на Украине — с середины XVII в., в Московской Руси — с конца XVII в., в Сербии и Болгарии — со второй половины XVIII в.). Свидетельством этого «ощущения» (т.е. разграничения языков) являются факты перевода со «славенского» на «простой» язык.

литературе (русская бытовая проза XVII в.), а также в деловой письменности (канцелярской и юридической).

Разумеется, реальная картина распределения средств церковнославянского и народного языков была сложнее, чем можно ее представить здесь, — ведь жанровые границы не так определены, как шлагбаум, а литературная традиция создавалась людьми, которые все были в той иной мере двуязычны: народный язык — это их родной (материнский) язык, а церковнославянский — это язык их церкви и школы. Сложность общей картины двуязычия в *Slavia Orthodoxa* усугублялась также фактором времени: на Руси доля «выдержанных» церковнославянских текстов уменьшалась в направлении от XII до XVII в. (в Болгарии и Сербии до конца XVIII в.).

Все народные языки в ареале *Slavia Orthodoxa*, хотя и в разной мере, находились под влиянием церковнославянского языка. Их взаимодействие со «славенским» языком было основным процессом в истории становления литературной (нормированной) разновидности народного языка. Наибольшее влияние испытал русский литературный язык (см. § 109).

Культурные последствия принятия Писания в чужом или в своем языке, по-видимому, должны быть различны. Однако суждения о том, каковы эти последствия, прямо противоположны. Г.Г. Шпет («Очерк развития русской философии», 1922) и Г.П. Федотов («Трагедия интеллигенции», 1928) считали дело святых Кирилла и Мефодия неосторожной ошибкой: перевод Писания заслонил оригинал, устранил неизбежность знания греческого языка (в отличие от Западной Европы, вынужденной знать латынь). Поэтому церковнославянский язык церкви, по мнению этих авторов, привел к отрыву православного славянства от классической культуры греческого языка.

Противоположного мнения придерживается большинство исследователей. Так, Г.В. Флоровский назвал безответственной гиперболой тезис о том, что Русь получила от Византии «только Библию», всего лишь «одну книгу». Перевод Библии — это всегда «сдвиг и подвиг» в народной судьбе, сам процесс перевода есть одновременно и «становление переводчика». Создание литургии и Библии на славянском языке было процессом выработки новой христианской духовности славян (Флоровский, [1937] 1991, 6).

109. «О пользе книг церковных в российском языке»

Знаменитая книга академика В.В. Виноградова «Очерки по истории русского литературного языка XVII — XIX веков» (М., 1934; 2-е изд. М., 1936; 3-е изд. М., 1982) открывается словами:

«Русским литературным языком средневековья был язык церковнославянский». В этом утверждении определена сущность взаимоотношений двух языков. Поэтому, если иметь в виду всю глубину и суть проблемы, то вопрос о роли церковнославянского языка в истории русского литературного языка предстанет как вопрос о значении первых семи веков книжно-письменной культуры в ее последующем развитии. <*

Есть известный парадокс во взаимоотношениях церковнославянского и русского языков. В самом деле, почему из всех славянских языков самое большое воздействие церковнославянский оказал именно на русский язык, при том что в генеалогическом отношении это не самые близкие языки?

Самый близкий «родственник» церковнославянского — это болгарский язык: именно на древнеболгарский язык, родной (материнский) для св. Кирилла и Мефодия, первоучители перевели в IX в. ряд христианских конфессиональных книг. По отношению к болгарскому (вместе с македонским) и сербскому, а также хорватскому и словенскому языкам — это б л и ж а й ш и й родственный язык (в терминах человеческого родства — как отец или родной старший брат). По отношению к восточнославянским языкам церковнославянский — это близкородственный язык, однако не по прямой, а по боковой линии (в терминах родства языки церковнославянский и русский — как «дядя и племянник»; прямое же родство — «отец и дети» — это древнерусский язык по отношению к русскому, украинскому и белорусскому, т. е. язык Киевской Руси и три восточнославянских языка). И тем не менее наибольшее воздействие церковнославянского языка испытал русский язык.

Объяснение парадокса не в генеалогических языковых аномалиях, а в исторических судьбах народов. После того как пала Византия и на Балканах установилось Османское иго, центры православия переместились на славянский Восток. Именно Русская Православная церковь и Русское государство (с его идеологией «Москва — третий Рим») оказались главными хранителями церковнославянской книжной культуры православия. Напомним уже цитированные слова Н.С. Трубецкого: «Церковнославянская литературно-языковая традиция утвердилась и развилась в России не столько потому, что была *славянской*, сколько потому, что была *церковной*» (Трубецкой, [1927] 1990, № 3, 132—134).

Из церковнославянского языка в русский язык пришли богатейшие лексико-фразеологические и синтаксические возможности выражения мысли, созданные в старославянском (церковнославянском) языке благодаря переводу Св. Писания. Славянские первоучители шли за греческой Библией — т. е. за текстом, со-

зданным на языке с богатейшей литературной, философской, богословской традицией. Древнеболгарский диалект был как бы поднят переводом на вершины духовных поисков человечества, и эти новые смыслы были влиты в славянские слова и обороты, добавлены к тем повседневным значениям, которые сложились в языке до того бесписьменного этноса.

Пушкин писал о судьбах русского литературного языка: «Как материал словесности язык славяно-русский имеет неоспоримое превосходство пред всеми европейскими: судьба его была чрезвычайно счастлива. В XI в. древний греческий язык вдруг открыл ему свой лексикон, сокровищницу гармонии, даровал ему законы обдуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи; словом, усыновил его, избавя таким образом от медленных усовершенствований времени. Сам по себе уже звучный и выразительный, отселе заимлет он гибкость и правильность» (статья «О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И.А. Крылова», журнал «Московский телеграф», 1825 г.).

Подчеркнем две существенные черты русского языка, названные Пушкиным: 1) его «славенскость», т. е. «церковнославянскость», причем Пушкин эту черту даже не обсуждает, это само собой разумеется: *язык славено-русский*, 2) «дары» греческого языка: «*В XI в. древний греческий язык вдруг открыл ему свой лексикон, сокровищницу гармонии...*

Займствования из церковнославянского языка в русском настолько органичны, настолько близки исконным (незаймствованным) словам и формам, что их «чужезычность» не чувствуется говорящими. Для языкового сознания церковнославянизмы — это «свое», но «особое свое». Между тем это все же займствования, и притом многочисленные.

В сравнительно-историческом языкознании точно известны внешние (фонетические и морфологические) приметы южнославянских слов в отличие от слов восточнославянских. В частности, к южнославянизмам (церковнославянизмам) относятся слова с так называемыми неполногласными сочетаниями *ра, ла, ре — праздник, власть, берег* и под. (в соответствии с восточнославянскими полногласными сочетаниями *оро, ере, оло*, ср. *порожний, волость, берег*). Далее, к церковнославянизмам относятся такие приставки (и предлоги), как *из-, низ-, пре-, пред-, чрез-* и др., например, в словах *испытать, низложить, предать, чрезмерный* (в соответствии с исконными *вы-, с-, пере-, перед-, через-*, ср.: *выпить, сложить, передать, чересполосица*). Есть и другие группы церковнославянизмов, с некоторыми другими столь же опреде-

ленными признаками южнославянского происхождения* Кроме того, есть слова без примет южнославянского происхождения, однако достоверно известно, что они пришли в русский язык из **церковнославянского** (*буква, истина, ныне, образ, царь, церковь* и др.). Все это или заимствования из церковнославянского, или слова, не заимствованные, но образованные в русском языке по церковнославянским образцам, т. е. церковнославянизмы «собственной чеканки», — как, например, *златовласка, здравоохранение, кровообращение, млекопитающее, Млечный путь, сладкоежка* и подобные.

Таких слов в русском языке тысячи. Многие из них обычны и **стилистически нейтральны** (ср. *власть, враг, древесный, здравствуй, издатель, крест, мрачный, надежда, небо, нравится, одежда, плен, польза, праздник, предложение, развлекать, разврат, распределять, сладкий, союз, страна, страница, среда, средний, шлем* и т.п.). Для многих других церковнославянизмов, особенно на фоне соответствующих исконных русских слов, характерен не очень сильный (не такой силы, как в словах *брег, вотще, дочь, злато*) оттенок стилистической приподнятости, и передают такие слова, как правило, значения достаточно общие, отвлеченные или специальные, в то время как исконные соответствия обозначают что-то более частное, конкретное или повседневное, ср.: *извлечь — выволочить, исчерпать, вычерпать, заграждение — загородка, гражданин — горожанин, глава — голова, краткий — короткий, здоровый — здоровый* и т.д.**

Заимствования из церковнославянского языка, а также неославянизмы стали главным славянским источником книжной лексики и специальной терминологии в русском литературном языке. Противопоставление церковнославянизмов и исконных языковых элементов до сих пор остается ведущей и самой массовой оппозицией в стилистике литературного языка.

Слова «О пользе книг церковных в российском языке», озаглавившие параграф, взяты из названия статьи Ломоносова «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке», его последней филологической работы, которой открывалось университетское собрание его сочинений (М. 1757). Именно здесь получает законченный вид знаменитая теория «трех штилей» Ломоносова.

* Подробности можно найти в любом учебнике по лексикологии русского языка; классическое освещение вопроса см. в работе: Шахматов А.А. Очерк современного русского литературного языка. М; Л. [1913] 1930.

** Выделены те формальные приметы, которыми различаются церковнославянизмы и их исконно русские соответствия.

Помимо «богатства к сильному изображению идей важных и высоких», пришедшего в русский язык из «книг церковных», Ломоносов видит их пользу еще и в том, что церковная письменность сохраняет единство языка «во-первых, по месту» и во-вторых, «по времени». «Народ российский, по великому пространству обитающий, невзирая на дальное расстояние, говорит повсюду вразумительным друг другу языком в городах и селах». «По времени ж рассуждая, видим, что российский язык от владения Владимирова до нынешнего веку, больше семисот лет, не столько отменился, чтобы старого разуметь не можно было».

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ В ИСТОРИИ ЯЗЫКОВ

НО. Создание алфавитов. Реформы письменности

История цивилизаций и письменностей свидетельствует, что все древние письменности и подавляющее большинство новых систем письма создавались для культово-религиозных целей. Письменность многих мертвых языков, а также языков с бедной традицией письма ограничена исключительно культовыми текстами. Например, все, чем представлено оригинальное рисуночное письмо острова Пасхи, — это дощечки с картинками мнемонического характера (т.е. помогающими запоминать), на которых записаны культовые и мифологические песнопения. Те зачатки идеографической (обобщенно-рисуночной) письменности, которые найдены у современных южноамериканских нецивилизованных народов, представлены записями евангельских преданий, католическим катехизисом, молитвой «Отче наш» и т.п. (Фридрих, 1979, 192—206).

В древности и в средние века конфессиональные нужды были факторами, которые стимулировали многие важные реформы письменности. Из их числа особенно значительные культурные последствия имела реформа еврейского письма, проведенная масоретами на рубеже УП и УШ века*

Древнееврейское письмо было консонантным, т.е. буквы передавали только согласные звуки, что часто затрудняло точное и единообразное

* *Масорёты* (по-еврейски означает 'изъяснители') — ученые раввины, занимавшиеся в период с III по XV вв. *масорой*, т.е. редактированием, кодификацией и толкованием иудейских священных книг (*масора* переводится как 'предание, изучение'). В библеистике существует понятие «масоретской редакции» (или «масоретского перевода») «Ветхого Завета» (УН — IX вв.). Древнейшие сохранившиеся полные рукописи «Ветхого Завета» передают именно масоретскую редакцию (на еврейском, а отчасти на палестинско-арамейском языке).

понимание записанного. Масореты ввели специальные надстрочные знаки, позволявшие видеть, какой гласный звук должен читаться в предшествующем слоге. Эти знаки у них назывались «матери чтения»* И хотя записи с матрес лекционис существовали задолго до появления самых древних библейских источников (Гельб, 1982, 163), однако их усовершенствование и упорядоченное употребление — это заслуга масоретов.

111. Переводы Писания и национальные литературные языки

Переводы конфессиональных книг становились крупнейшими событиями в социальной истории многих языков. Писание и литургия на народном языке способствовали его авторитету и утверждению в качестве ведущего канала коммуникации в обществе.

Переводы Писания часто становились материально-языковой базой наддиалектного (общенационального) литературного языка. Например, именно таким объединяющим текстом стал немецкий перевод «Библии», выполненный Мартином Лютером (1522—1534; его «Новый Завет» только до 1558 г. выдержал 72 издания). Аналогичное объединяющее значение имели знаменитая шеститомная Кралицкая Библия «чешских братьев» (1579—15*93); сербскохорватский «Новый Завет» Вука Караджича (1847). В своих культурах эти тексты не были первыми переводами Писания**, однако, благодаря авторитету создателей и стилистическому совершенству, они служили образцом правильной (литературной) речи, языковым камертоном для грамматик и словарей.

112. Обогащение лексики и фразеологии

Переводы Писания и использование языка в богослужении, в проповеди, молитве обогащали словарь. Писание на народном языке способствовало интенсивному развитию в языке новых видов речи — аллегорической, абстрактно-философской, экспрессивно-метафорической.

Писание относится к самым читаемым книгам и к наиболее часто звучащим (произносимом) текстам. Поэтому Писание глу-

* Позже соответствующее понятие вошло во все книги по истории письма в латинском переводе — *matres lectionis*, 'матери чтения', в русской транслитерации — *матрес лекционис*.

** Достаточно сказать, что полная чешская Библия была создана уже во второй половине XIV в. (в Славии это был первый перевод Библии на народный язык). 25 полных чешских библейских текстов сохранилось от XV в.

боко входит в сознание народа, становясь исключительно устойчивой его частью. Только язык укоренен в сознании народа глубже и прочнее («фундаментальнее»), чем Писание, но зато Писание само частично проникает в язык — в виде пословиц, фразеологизмов, общепонятных образов и символов. Об этой «пословичности» Писания прекрасно сказано у Пушкина: «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже *пословицею народов*’, она не заключает уже для нас ничего неизвестного; но книга сия называется Евангелием» (Пушкин А.С. [Рец. на кн.:] Об обязанностях человека. Сочинение Сильвио Пеликко // Пушкин А.С. Поли. собр. соч. М., 1949. Т. XII. С. 99 [курсив Пушкина]).

Вот примеры общепонятных образов и ходячих оборотов, пришедших в наш язык из Св. Писания: *альфа и омега, бразды правления, вавилонское столпотворение, в плоть и кровь, в поте лица, взявшие меч — мечом погибнут, во время дню, волк в овечьей шкуре, всей душой, всем сердцем, всемирный потоп, всему свое время, всякой твари по паре, допотопные времена, ждать манны небесной, запретный плод, зарыть талант в землю, земля обетованная, злоба дня, знамение времени, избиение младенцев, как зеницу ока, книга за семью печатями, козел отпущения, колосс на глиняных ногах, краеугольный камень, метать бисер перед свиньями, на сон грядущий, не от мира сего, нет пророка в своем отечестве, плоть от плоти, по образу и подобию, ради бога, святая святых, смертный грех, суета сует, терновый венец, тьма крошечная, хлеб насущный* и мн. др. Характерно, что говорящие могут и не знать о библейском происхождении многих из этих выражений. Говоря *зачное место, корень зла, не хлебом единым, соль земли* или *строить на песке*, люди не думают, что они цитируют Библию. Они просто говорят на языке, который вобрал в себя образы, ставшие благодаря Писанию крылатыми.

Как правило, фонд библеизмов в языках разных христианских народов в существенной мере совпадает по своей внутренней форме, образному стержню, различаясь лексической оболочкой. Ср. соответствия церковнославянско-русскому выражению *хлеб насущный* в ряде языков: укр. *хлб насущный*, белорусск. *хлеб надзённы*, словенск. *vsakdanji kruh*, польск. *chleb powszedni*, чешек. *chleb vezdejsi* или *kazdodenni chleb*, англ. *daily bread*, нем. *taglich Brot* и т.д. Библейская образность стала общим культурным достоянием народов, исповедующих Писание.

113. Начало стилистики

Обращение к высшим силам требовало речи, отличной от обиходной, внятной этим силам. Заговор, заклинание, молитва, табу — в своих истоках это словесная магия, т. е. стремление воздействовать на мир при помощи трансцендентных возможностей слова. Приписывая такие возможности определенным языковым средствам и вырабатывая формы речи, отличные от повседневного обихода, религиозное сознание, в сущности, создает эти значения и тем самым создает предпосылки для функциональной и экспрессивной дифференциации языковых средств.

Достаточно строгая конфессиональная иерархия текстов, складывающаяся в религиях Писания, также стимулирует стилистическую дифференциацию языка. Вообще церковная иерархия книг и конфессиональной устной речи (ср. такие несхожие жанры, как священническая молитва в ходе богослужения, проповедь, собеседование при катехизации, надгробное слово и т.д.) усиливает семантическую и стилистическую неоднородность, разноплановость коммуникации и тем самым обостряет внимание говорящих к словесному выражению мысли. Вот почему религиозная иерархия текстов выступает как фактор, организующий книжно-письменную культуру.

VII

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ КАК ПЕРВОИСТОЧНИК ФИЛОЛОГИИ

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ПЕРВЫХ КОНЦЕПЦИЙ ЯЗЫКА

114. Дар речи в картине мира древних индоевропейцев

Наиболее ранние (известные науке) концепции языка были частью мифолого-религиозной картины мира. С другой стороны, представления такого рода — это начало рефлексии человека над языком, своего рода «предлингвистика», «народное языкознание». Знать, каким виделся язык в далеком прошлом, какие языковые явления были замечены людьми в первую очередь и что древние люди думали о языке, — все это очень интересно и важно для понимания и человека, и языка, и науки о языке.

Все же самые ранние результаты рефлексии над языком закреплены еще даже не в мифах, а в самом языке — в древнейших словах со значениями (часто слитными, синкретичными) 'говорить, спрашивать, отвечать', 'сообщать, знать, понимать, думать', 'сказанное, речь, слово'. Существенно отметить такой факт: во многих языках слова со значениями 'говорить' и 'думать' восходят к общему корню. Ср. греч. *logos* — и 'слово', и 'смысл, понятие'; готск. *doms* 'суждение' было заимствовано в праславянский язык; от него произошли и русск. *дума*, и болг. *дума* 'слово' (Фасмер, I, 552); русск. *толк* 'признаваемый в чем разум, смысл' и *толковать* 'объяснять смысл, значение; рассуждать, переговариваться, беседовать' (Даль, IУ, 411—412). Эти факты говорят о том, что уже в древности люди видели связь между словом и мыслью.

Согласно реконструкциям Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, древние индоевропейцы считали, что дар речи, наряду с «двуногиестью», отличает людей от животных; что боги отличаются от людей (помимо «бессмертности» и «небесности») особой пищей и особым языком (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 471 и ел.).

Мифологический мотив пищи богов и языка богов известен, далее, хеттской, греческой, кельтской, германской традициям. «Обе эти характеристики богов — наличие особой речи и особой пищи — как бы объединяются в единый сюжетный мотив — миф о добыче *меда поэзии* в «Младшей Эдде» («Язык поэзии») и в «Старшей Эдде» («Речи Высокого», 104—110)*, чему находят аналогии в древнеиндийской аидологии» (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 476).

Согласно более поздним представлениям, особый язык, непонятный людям, есть также и у животных. В Коране (XXУП, 16), в скандинавской мифологии, в русских сказках этот язык иногда зовется *языком птиц*, или *птичьим*. Знание языка животных — это знак особой мудрости, или примета колдуна, как, например, в сказках «Птичий язык» и «Хитрая наука» (№ 247 и 249—253 в собрании А.Н. Афанасьева; см.: Афанасьев, 1936—1940), или своего рода трофей, как в «Старшей Эдде». Здесь есть такой эпизод: как только Зигфрид победил дракона и кровь врага попала ему на язык, он вдруг стал понимать речь птиц. Иногда понимание языка животных — это результат специальной выучки, как в «Хитрой науке»: «Жил-был купец с купчихою, и было у них детище любимое; отдали они его учиться на разные языки к одному мудрецу, аль тоже знающему человеку, чтоб по-всячески знал: птица ль запоет, лошадь ли заржет, овца ль заблеет, ну, словом, чтоб все знал!».

Вообще же понимать язык животных считалось делом нечистым. По известным у славян поверьям, хозяин может понять, о чем говорят животные в хлеву, только один раз в году — в ночь перед рождеством, но с этим знанием надо обращаться очень осторожно.

В мифологических представлениях разных народов встречается также мотив особого языка у нечистой силы. Обычно нечистой силе приписывается все странное в речи: бессвязная, безумная, непонятная, экстатическая речь, а также чужестранная (иноязычная) речь. Нередко с нечистой силой связывают такие «околоречевые» явления, как смех, плач, крик, свист (ср. распространённое поверье, что нехорошо свистеть в доме).

* Сборники «Эдда» («Старшая» и «Младшая») были записаны в XIII в. Это древнейший источник по скандинавской языческой мифологии; включает древнеисландские эпические песни, прорицания, заговоры, легенды. История изготовления и добывания священного меда поэзии связана с Одином, верховным богом-шаманом древних скандинавов. Мед поэзии «символизирует экстатический источник как мудрости, так и обновления жизненных и магических сил» (Мелетинский, 1988[a], 128).

Мифопоэтической древности принадлежит первое осознание такой фундаментальной оппозиции, как «мысль и язык». В «Ведах» есть сюжет о первичном состязании между молчащим божеством чистого разума и богиней речи: разум побеждает, однако за речью признается роль необходимой опоры творящего разума. В качестве метафоры такое видение проблемы «мысль и язык» вполне приемлемо и сегодня.

Таким образом, самый древний пласт представлений человека о языке связан, во-первых, с общесемиотическими вопросами: как общаются люди? на каком языке говорят «не-люди» (боги, животные, нечистая сила)? в чем могущество языка богов? Во-вторых, древнейшая рефлексия человека над языком привела к вопросу о взаимоотношениях языка и мысли. Иначе говоря, была поставлена проблема, которая до сих пор находится в центре внимания когнитивных наук*

115. Мифопоэтическое сознание о происхождении языка. Почему на свете языков много?

Согласно распространенным мифологическим представлениям, язык — это дар богов (Бога) людям. Иногда языку учит людей культурный герой.

Иудейско-христианская философия языка противоречива. С одной стороны, у Бога есть предвечное творящее слово: согласно Библии, мир возник через слово: Бог произносил слово, и это было актом творения: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет <...>. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт 1, 3—5) и т.д. Но в следующей главе «Бытия» уже другая картина: Бог продолжает творить, но не именуется, а подводит «сотворенное» к Адаму, и первый человек дает всему имя: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было ей имя. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт 2, 19—20). По одному апокрифу, сатана не мог справиться с наименованием животных, а Адам смог — так апокриф объясняет причину зависти и вражды посрамленного сатаны к людям.

* «Проблема психологического строения языка, его роли в общении и формировании сознания является едва ли не самым важным разделом психологии», — писал классик отечественной психологии и иейролингвистики А.Р. Лурия (см.: Лурия А.Р. Язык и сознание. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. С. И).

Судя по «Ветхому Завету», древние иудеи не делали различий между священным и мирским языком. У Бога нет особенного языка, он общается с людьми на их языке. «Это отличает библейское понимание Бога от оракульских традиций других народов» (БПБ, 478). В христианской традиции сакрализация языка Писания — не исконный, а более поздний мотив, святоотеческой поры. Поэтому протестанты, строясь возродить исходные принципы христианства, не считали язык Писания священным.

В Библии содержится два противоречащих друг другу объяснения множественности языков. С одной стороны, различие народов по языку — это следствие разветвления «колен» (поколений) одного рода. Согласно апокрифу, языков мира — 70 (по числу «колен», о которых говорит Библия), и первый человек Адам, которого традиция рисует «мудрым мужем», знал все языки мира (МНМ, I, 41). Таким образом, в данном случае множественность языков объясняется дивергенцией, т.е. процессами их расхождения, появления и накопления несхожих черт, что связано с миграцией племен и народов. Эта точка зрения в своей сути (но со многими второстепенными уточнениями) до сих пор принимается здравым смыслом и науками о человеке..

Согласно второй точке зрения, разноязычие рода человеческого — это Божья кара за гордыню: люди вознамерились воздвигнуть башню* до небес и город, чтобы прославиться («и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли»). Наказанием за дерзость стало смешение языков и рассеяние народов: «И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город» (Быт 11, 6—8).

Библия исходит из предопределенности смешения языков и вместе с тем стремится преодолеть языковые барьеры. Первоначально единый и совершенный (потому что от Бога) язык Адама; затем смешение и рассеяние языков в наказание за людское тщеславие во время «творения» «столпа» в Вавилоне; наконец, «искупление языков» — чудесные «говорение языками», на Троицу дарованное Св. Духом разноязычным апостолам (Деян 2), — таковы главные вехи библейской истории языков.

* Это и было *Вавилонское столпотворение*, т.е. буквально 'творение столпа (башни)'; позже в русском языке слово *столпотворение*, отчасти по созвучию со словами *толпа*, *толпиться*, получило значение 'сутолока, суматоха, неразбериха'.

116. Почему одно из имен Иисуса Христа — *Логос (Слово)*!

В «Евангелии от Иоанна» *Слово* (греч. *Logos* — 'слово, учение') означает второе Лицо Троицы — Сына Божия, Иисуса Христа. Образ Христа как Слова Божия возник под несомненным влиянием греческой философии гностиков и в особенности неоплатонического учения о предвечном Логосе. В христианской учености сближение Сына Божия и Слова получает своеобразное лингвистическое, именно семасиологическое развитие*

В одном из православных сочинений о языке в этой связи говорится: *Слово же в пловце во образ Сына Божия, понеже Сын Божий имат у себе два рождения, первое родися от Отца неким рождением непостижным <...>, второе же родися без страсти истинно плотию. <... > Того ради по сугубому** рождению Сына Божия и нашего слова сугубое рождение, понеже бо наше слово рождается прежде от душа неким рождением непостижным и пребывает у душа неведомо. И паки рождается вторым рождением плотьским, еже есть устнами изыдет и гласом в слышании обьявится* («Беседа о учении грамоте»; цит. (с графическими упрощениями) по изданию: Ягич, 1885—1895, 675—676). Значит, по мысли писавшего, слово, подобно Христу, «двугубо» — духовно и телесно, и духовная сущность слова непостижима, как непостижимо рождение Христа.

В современной теории языка эта мысль выражается в другой терминологии: в языке есть две стороны — *значение* и *форма* (вариант терминов: *план содержания* и *план выражения*); при этом, как в старину рассуждали о *непостижном рождении Слова от душа*, так в современной лингвистике часто пишут об особой трудности изучения семантики, содержательной стороны языка.

Как можно видеть, несмотря на мифопоэтическую форму, религиозное сознание поставило основные вопросы философии языка (язык и мысль; форма и содержание в языке; созидающие возможности языка). Таким образом, в культурах, исповедующих религии Писания, религиозные потребности выступают как фактор, который не только развивает коммуникативные возможности языка, но и стимулирует и углубляет рефлексию над языком. Все это существенно повышает филологическую культуру общества, в конечном счете — филологическое обеспечение коммуникации (и, разумеется, не только в сфере религиозной практики).

* *Семасиологический* — относящийся к семасиологии; *семасиология* (от греч. *semasia* — 'значение' и *logos* — 'учение') — то же, что семантика: раздел языкознания, изучающий значение языковых единиц, прежде всего слов.

** *Сугубый* (церк.-слав.) — удвоенный, двойной, двоякий.

ФОНЕТИКА И ОРФОГРАФИЯ. ГРАММАТИКА

117. Грамматик-жрец в ведической религии. Древнеиндийская грамматика Панини (V в. до н.э.)

В ведической (древнеиндийской) традиции грамматика служила средством сохранения и изустной передачи священных текстов на санскрите. Грамматика строилась на языковом материале «Вед» — основного мифо-ритуального текста Древней Индии, и сама рассматривалась как его часть («Веда Вед»). При этом «грамматик был одним из жрецов, контролировавших речевую часть ритуала, соответствие ее норме, прецеденту, «первослову» (Топоров, 1986, 123).

Грамматическая служба «при "Ведах"» стала началом самообитной и сильной философско-лингвистической традиции, существующей в Индии до сих пор. Говоря о вершинных достижениях традиции, обычно называют знаменитую грамматику Панини «Восьмикнижие» (V в. до н.э.), однако сам Панини упоминает около десяти предшественников своего труда, а исследователи отмечают, что труд Панини представляет лишь одно из ряда грамматических направлений в Древней Индии. Если в школе Яски «учили правильной рецитации и интерпретации сакральных текстов, то Панини описывает и, по-видимому, во многом сам устанавливает нормы литературного языка для внедрения их в обиход «земных богов» — брахманов» (История, 1980, 74). Его грамматика относится к классу так называемых *порождающих* (иначе *генеративных*) *грамматик*, т.е. таких, которые учат не анализу, а синтезу (порождению) речи. Имея в качестве исходного материала список в 43 слога, Панини формулирует систему правил, позволяющих из слогов строить слова, из слов — конструкции, в конечном счете — образовать все возможные правильные высказывания на санскрите. В целом в «Восьмикнижии» Панини предвосхищены идеи и методы современной структурно-генеративной грамматики.

При этом описание морфологии санскрита, богатейшей по количеству форм, у Панини предельно экономно и напоминает не столько словесный связный текст, сколько столбцы математической (формульной) записи информации. Такая сжатость, едва ли не шифрованность изложения, по-видимому, связана с эзотерическими установками брахманизма, включая только устную, в специальном обучении, передачу жреческих тайн.

В современном языкознании «Восьмикнижие» Панини признано одной из самых полных и строгих грамматик санскрита,

до сих пор не превзойденных по качеству и цельности описания языка. Автор «Восьмикнижия», был, очевидно, гением. Ему принадлежат методологические открытия, к которым в новое время независимо от Панини пришли структурная лингвистика, логика и математика.

118. Фонетические открытия арабов-мусульман в VIII в.

Религиозное сознание придает большое значение внешней, формальной точности ритуала, в том числе — точному воспроизведению слова, звучащего в ритуале. Во многих традициях имелись специально разработанные правила ритуального чтения священных книг, а также руководства для обучения священнослужителей культовому чтению и исполнению молитв и песнопений.

У арабов-мусульман наука о чтении Корана — *кира 'ат* — складывается в VIII в. Ислам никогда не допускал в богослужении перевода Корана. В мечетях всего мира (у арабов, тюрков, в Иране, Африке, Индии, Средней и Юго-Восточной Азии, США, Канаде) Коран до сих пор, как и в VIII в., читается только в арабском оригинале, при этом каноничность произнесения связывается с успешностью богослужения, его угодностью Богу. На протяжении веков дети в мусульманских школах заучивали Коран наизусть.

После канонизации Корана (VII в.) его язык (классический арабский) становится все более далеким от живых народных языков, поэтому ритуальному произнесению надо было специально учить. Возникла необходимость тщательного описания звучащей речи. Уже к VIII в. арабские фонетисты добились выдающихся результатов: они в деталях описали работу языка, губ, полости рта и носа в произнесении каждого звука; создали исчерпывающие классификации фонетических изменений; систематизировали варианты звукотипов (назвав их «ответвлениями»), в чем историки языкознания видят зачатки фонологии (т.е. функционального описания звукового строя, с выделением присущего языку набора фонем — звукотипов, участвующих в различении слов и форм).

119. Славянские орфографические трактаты

Подобно тому, как христианские скриптории обычно бывали при монастырях или на «книжных дворах» иерархов, так и авторы первых орфографических сочинений принадлежали клиру.

Вообще, книжное дело в христианской Европе было заботой церкви, частью конфессиональной жизни общества.

Церковными людьми были авторы двух ранних славянских сочинений о письме — болгарский книжник черноризец Храбр, чьим именем надписана апология «О писменех» (конец IX в.), и насельник Ресавского монастыря Константин Костенечский, создатель «Книги о писменах» (ок. 1410 г.). Автором сочинения по орфографии, реформатором письма был и выдающийся религиозный деятель, вдохновитель чешской Реформации Ян Гус (1371—1415).

В трактате «Orthographia Bohemica» (1406) Ян Гус предложил дополнения к латинской графике, делавшие ее удобной для чехов. Для передачи чешских шипящих и долгих гласных он предложил рациональную систему надстрочных знаков над определенными буквами. С развитием книгопечатания это привело к нормализации чешского письма. Позже фонологические идеи и практические решения Яна Гуса были использованы в графике южных славян, основанной на латинице, а также в графике лужицких, балтийских и эстонского языков, в международной фонетической транскрипции.

В истории разных лингвистических традиций трактаты о письме появляются первыми или одновременно с ранними словарными опытами. Древнейшие руководства по языку открывались правилами орфографии, иногда также и орфоэпии, и только в следующих разделах шел обзор грамматических значений и форм. В этом есть определенная логика истории лингвистического знания: вначале шло осмысление внешней, формальной (графической и звуковой) и потому более простой стороны речи. Специальное внимание к плану содержания языка, т.е. к языковой семантике, появляется позже.

Представляя типологически первую ступень в истории той или иной филологической традиции, ранние фонетико-орфографические сочинения сохраняют наиболее архаические и поэтому удивительные черты лингвистического сознания. Это область экзотики и музея, в этом их особая ценность для истории культуры. Именно в сочинениях по письму встречаются самые яркие проявления фидеистического отношения к языку — неконвенциональное восприятие знака, фетишизация буквенного символа, вера в магию письма.

В православной книжности эти архаические черты полнее всего представлены у Константина Костенечского (ок. 1410 г.) в его «Книге о писменах» (см. подробно § 23—24 и 100). После Константина никто уже не писал о буквах с такой религиозной

страстью, не грозил «погрешающим» анафемой и не пророчил отступникам гореть адским пламенем... (если не считать русских старообрядцев и то фанатическое упорство, с каким они сопротивлялись орфографическим новшествам Никона, — например, когда было велено писать, по греческим образцам, имя Христа с двумя *и*: было *Исус*, стало *Иисус*; о «книжной справе» патриарха Никона см. § 101). То был пик веры в букву. Этот пик пройден культурой, однако, разумеется, сам психолого-семиотический феномен веры в букву в том или ином ослабленном виде сохраняется. (О следах и последствиях культа письма в современной культуре см. § 26-27.)

Разумеется, присутствие в старинных статьях по письму указанных архаических мотивов отнюдь не означает, что здесь не было движения мысли и вполне позитивных достижений и открытий. Назовем одно из них, впрочем, не рядовое, а поразительное. В анонимной статье «Повесть собравшаго сия буквы»*, известной по двум спискам XVI — XVII вв. и созданной, судя по языку и некоторым косвенным данным, в Московской Руси, впервые в Европе указаны три генеалогические группы славянских этносов. Терминологического обозначения групп еще нет, а есть собственно три перечня племен и народов, которые географически соответствуют восточным, южным и западным славянам. Это выдающееся открытие осталось в рукописи и о нем забыли, а спустя два или три века то, о чем догадался безвестный книжник XVI в., было открыто вновь. Генеалогическая классификация славянских языков, с различием трех групп: южно-, восточно- и западнославянских языков (однако еще не в нынешней терминологии!), в новое время впервые появляется в середине XIX в. — в программах славистических курсов И.И. Срезневского (Харьков, 1842; Санкт-Петербург, 1847).

120. Европейские грамматики XV — начала XVII вв. в их связи с гуманизмом и Реформацией

Если в ранних сочинениях по орфографии можно встретить наиболее архаические черты лингвистического сознания, то с изучением собственно грамматики** в европейской куль-

* Статья опубликована по двум спискам в работе: Ягич, 1885—1895, 699—700.

** «Собственно» грамматика — это морфология и синтаксис, т.е. системы форм и конструкций, которые выражают обобщенные значения, без которых не может быть построено предложение — например, значение числа, времени, наклонения, залога, субъекта, объекта, признака, утверждения, отрицания (или вопроса), определенности (или неопределенности) и др. В книгах, называемых *Грамматика*, довольно часто собственно грамматическим разделам предшествуют неграмматические — сведения по фонетике, письму и т.п.

туре XV — XVII вв., напротив, связаны некоторые новые черты в отношении к языку и знаку.

До XV в. Европа знала грамматики только латинского и греческого языков, восходившие к трудам античных грамматистов. В XV—XVI вв. в разных странах появляются первые грамматики новых народных языков (*vernaculae*), причем с той же стихийной обязательностью, с какой сейчас распространяются технологические открытия.

Хронология первых грамматик народных языков такова:

- | | |
|----------------------------------|--|
| 1465 г. | грамматика итальянского языка знаменитого гуманиста, Леона Батисты Альберти, архитектора и математика. |
| 1492 г. | — испанская (каталонская) грамматика Антонио де Неврихи. |
| 1509 г. | английская грамматика Джона Колета и Вильяма Лили, |
| Конец XV
или начало
XVI в. | русская (к сожалению, рукописная и неоконченная) «Книга глаголемая Донатус меншей, в ней же беседует о осмих частех вещания...» Дмитрия Герасимова* |
| 1531 г. | французская Жака Дюбуа (Сильвиуса). |
| 1533 г. | чешская Вацлава Филомата, Бенеша Оптата и Петра Гзеля. |
| 1539 г. | венгерская Сильвестра Яноша Эрдеши. |
| 1568 г. | польская Петра Статориуса (Стоеньского). |
| 1571 г. | чешская Яна Благослава. |
| 1574 г. | немецкая Лаврентия Альбертуса. |
| 1584 г. | словенская Адама Бохорича. |
| 1604 г. | хорватская Бартоломея Кашича. |
| 1643 г. | «Грамматыка словенская» Иоанна Ужевича (рукописный учебник «простой мовы» — литературного украинско-белорусского языка), составленный во Франции, по-видимому, в миссионерских целях). |

В конце XVI в. появляются первые печатные грамматики церковнославянского языка**: в 1591 г. во Львове — грамматика сразу греческого и церковнославянского языков, под заглавием «Адельфотис.

* Это имя уже называлось в связи с историей создания полного церковнославянского библейского свода («Геннадиевской Библии» 1499 г., см. § 94). Дмитрий Герасимов известен как участник посольств в Швецию, Данию, Пруссию, Вену, Рим. Его имя читается в летописи («Митя Малой, толмач латыньской»), в «Истории государства Российского» Карамзина. Из русских молодых людей, посланных учиться за границу (в Ливонию), он первый, кто известен по имени.

** До печатных грамматик в православной книжности была популярна статья «Осьмь честию слова» (т.е. 'Восемь частей речи'), составленная по греческим источникам в Сербии не позднее середины XIX в.; статья содержала основную грамматическую терминологию и систематизацию именных форм церковнославянского языка.

Грамматика доброглаГоливаго еллинословенскаго языка»*; затем «Грамматика словенска» Лаврентия Зизания (Вильна, 1596); в 1619 г. в Евье под Вильной в типографии православного братства была напечатана знаменитая грамматика Мелетия Смотрицкого — «Грамматики славенския правильное синтагма» (2-е изд. М., 1648; 3-е изд. М., 1721; 4-е изд. Рымники (в Румынии), 1755).

Предпосылки повсеместного распространения грамматик были связаны, во-первых, с гуманизмом и Возрождением; во-вторых, причем более непосредственно, — с Реформацией и контрреформацией.

Европейские грамматики XV — начала XVII в. возникают в русле новых культурно-познавательных интенций, привитых гуманизмом и Возрождением. Появляется потребность в углубленном самопознании культуры — в понимании средств, методов, «материала», «инструментов» культуры. В искусстве итальянского Возрождения это вызвало трактаты Пьеро делла Франчески, Альберти, Леонардо да Винчи, Вазари о красках, о роли модели, о пропорции; математические расчеты перспективы и композиции художественных полотен, углубленное занятие художественной анатомией и механикой. В сфере словесного творчества стремление понять «технику» культуры вызвало трактаты о языке Данте, Лоренцо Валлы, Пьетро Бембо; работу Леонардо да Винчи над латинской грамматикой на итальянском языке и над латинско-итальянским словарем; первое в Европе ученое филологическое сообщество — флорентийскую Академию с программой культивирования совершенного языка. В этом ряду культурно-познавательных усилий, предприятий, замыслов находятся и ранние грамматики народных языков.

С другой стороны, европейские грамматики XV—XVII вв. так или иначе связаны и с Реформацией. Одни грамматики развивали и пропагандировали филологические надежды Реформации; другие ей противостояли.

Подобно тому, как инициатива переводов Писания на народные языки исходила от протестантов (см. § 95), так и первые славянские грамматики были созданы протестантами. Такова чешская грамматика протестантских священников Филомата, Оптата и Гзеля (Намешт, 1533); первая польская грамматика каль-

* Слово *Лдельфѣтис* (греч. *adelfotes* — братство) на титульном листе грамматики указывает, говоря современным языком, на «учреждение», в котором она была составлена, — Львовское православное братство, имевшее свою типографию и школу (с 1586 г.).

виниста, позже сочинианина Петра Статориуса-Стоенского (Краков, 1568); лучшая в XVI в. чешская грамматика Яна Благослава, главы протестантской общины «Чешских братьев» (рукопись 1571 г.); первая словенская грамматика, составленная одним из лидеров словенского протестантизма Адамом Бохоричем (Виттенберг, 1584).

Однако грамматики не были специфически протестантским явлением. Они создавались также католиками и православными. Грамматика могла иметь и контрреформационную направленность. Таковы первые печатные восточнославянские грамматики — «Адельфотис», грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. Их составили православные книжники для поддержки церковнославянского языка. Подобно тому, как Геннадиевский библейский свод 1499 г. и напечатанная на его основе «Острожская Библия» 1581 г. противостояли реформационным попыткам перевода Писания на народные языки, так и грамматика Мелетия Смотрицкого была крупнейшей филологической акцией в защиту культового надэтнического языка *Slavia Orthodoxa*.

Вместе с тем в позиции Смотрицкого есть новые черты. В его грамматике нет распространенного в православной книжности отношения к церковнославянскому языку как к языку священному и исключительному*; нет обычных для православия рассуждений об особой «благодати» «славенского» языка или его превосходстве над латынью. Мелетий Смотрицкий не оценивает языки по вероисповедному принципу и де факто признает их равноправие.

В грамматике Смотрицкого в значительной мере снимается противопоставление церковнославянского в качестве священного языка народному («простой мове») как языку несакральному, мирскому. В предисловии к грамматике, написанном на «простой мове», Смотрицкий рекомендует обращаться к ней при обучении «славенскому» языку. В тексте самой грамматики он часто поясняет церковнославянские формы или обороты с помощью «прбетой мовы», в том числе переводит на нее библейские сти-

* Ср. апологию церковнославянского языка как языка святого и дающего спасение у православного украинского монаха Иоанна Вишенского (XVI в.): «Бог всемогущий <..> лутче крестит в словенском языке, а нежели в латынском»; святым и угодникам «спасенными же быти и освятити тот же святыи язык словенский исходатаил» (Вишенский И. Соч. / Подготовка текста, ст. и коммент. И.П. Еремина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 192, 194). Впрочем, трактовка церковнославянского языка в качестве священного не была в православии канонической.

хи. Новым было отношение Смотрицкого и к самой грамматике: протестантски трезвое, далекое от приписывания грамматике сакральной и богословской значимости.

Реформационное звучание грамматики Смотрицкого было приглушено при ее переиздании в Москве (1648), «естественно», без имени автора, ставшего в 1627 г. униатом. Из текста грамматики были исключены все пояснения и переводы на народном языке. Скромное предисловие Смотрицкого на «простой мове» заменили анонимные (восходящие к сочинениям Максима Грека) церковнославянские рассуждения о святости «словенского» языка и богоугодности грамматики с упоминанием главных православных авторитетов (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста). В московском издании укрупнили формат и шрифт, шире стали поля. В сочетании с пространными предисловиями и послесловиями это значительно увеличило массу книги. В ней появились киноварные заглавия рубрик и инициалы. Все это придавало московской грамматике 1648 г. торжественный и внушительный вид, делая ее «официальным изданием московской грамотности» (Ягич, 1910, 30).

Таким образом, в XVII в. грамматика еще принадлежала церкви. Грамматики писали церковные люди, для церковных школ. Грамматики базировались на языке Писания и учили понимать этот язык. Грамматики еще могли быть предметом конфессиональной полемики и пристрастия; все еще имели смысл определения грамматик как *православной, иезуитской или протестантской*.

ОТ ГЛОССЫ К СЕМАСИОЛОГИИ И ИСКУССТВУ ЛЕКСИКОГРАФИИ

121. Истоки семасиологии. Пифагор, Конфуций, Филон Александрийский

Не только религии Писания (Откровения), но и все письменные религиозные и интеллектуальные традиции почти одновременно с кодификацией учения приходят к необходимости истолковывать записанный авторитетный текст. Вообще в о з в р а щ е н и е к записанному, к необходимости понять то, что было сказано прежде (а не в момент речи), всегда связано с теми или иными трудностями в понимании речи — из-за новых условий в т о р и ч н о г о восприятия. Чем больше время и расстояние, которые разделяют автора текста и его позднего читателя, тем сильнее различия между читателем-современником и пос-

ледующими читателями в интерпретации текста. Поэтому вслед за кодификацией учения или даже одновременно вырабатываются приемы определения значений отдельных слов, высказываний и целых произведений — в данной культуре складывается комментаторская традиция в качестве инструмента сохранения и передачи авторитетного знания.

Первые в истории культуры комментаторские школы складываются почти одновременно в VI в. до н.э.: в Древней Греции, в религиозно-философском братстве пифагорейцев, основанном Пифагором (ок. 540—500 г. до н.э.), и в древнем Китае, в кругу ближайших учеников и последователей Конфуция (551—479 г. до н.э.). Не случайно, что именно в школе Пифагора родилось знаменитое *ipse dixit* 'сам сказал' — как девиз хранителей и передатчиков авторитетного знания (см. § 56). Пифагорейцы первыми стали составлять комментарии к Гомеру. Они открыли феномен аллегорического смысла слова и высказывания (понимая аллегорию шире, чем это принято сейчас, — как всякого рода не прямые, переносные, символические, иносказательные значения).

В Китае комментаторские заботы в школе Конфуция привели к созданию первых в истории толковых словарей. В них давались объяснения трудных иероглифов, извлеченных из текстов Конфуция. В IV в. до н.э. появляются развернутые трактаты-комментарии: отдельные места из Конфуция здесь истолковываются, пересказываются «своими словами» или просто переводятся на современный язык (История, 1980, 95).

Иудаизм, как религия Писания, с характерным особо бережным и пристрастным вниманием к слову, придал семасиологии новые импульсы. Мудрецы-раввины в «Талмуде» учили различать 32 приема толкования «Мишны» (см. § 82) — это сопоставимо с системой тропов и фигур (включая «фигуры мысли») в античной риторике, однако с той существенной разницей, что «Талмуд» учил анализу, т.е. толкованию текста, а риторика — синтезу, т.е. порождению текста.

Выдающийся вклад в семасиологию внес знаменитый иудейско-эллинистический мыслитель Филон Александрийский (ок. 26 г. до н.э. — ок. 50 г. н.э.), по характеристике С.Н. Трубецкого, — «посредник между философией и Откровением». Связанный происхождением с эллинизированными евреями Александрии, получивший блестящее греческое образование, Филон сочетал в своем творчестве языческую философию и иудейский монотеизм. А.Ф. Лосев так писал о Филоне: «Этот иудейский философ влюблен даже в Гомера и Гесиода и старается путем всякого рода аллегорических истолкований приблизить эту ста-

ринную греческую мудрость к библейской манере мышления. <...> Филон применяет греческую философию и особенно стоический платонизм для толкования Библии и особенно Пятикнижия Моисея» (Лосев, 1980, 82—83).

Согласно Филону, «Пятикнижие» есть аллегория, имеющая духовный смысл, подлежащий истолкованию. Каждое слово Писания имеет двойное прочтение: *огненный мен* — и 'огненный меч' и 'логос, слово'; *небо и поле* — это не только 'небо и поле', но и 'душа, исполненная силы и мощи'; *соль* — это и 'соль' и 'постоянство'; и т.д. Подлинное понимание, по Филону, предполагает осознание связи (сходства и различия) двух смыслов — дословного значения толкуемого текста и его аллегорического духовного смысла. Для раскрытия «духовного смысла» Филон разрабатывает специальную технику интерпретаций, привлекая, во-первых, методику диэрэзы* и, во-вторых, «десять аристотелевских категорий» — сущность, качество, количество, отношение, действие, претерпевание, обладание, положение, время и пространство (подробно см.: Лосев, 1980, 114–128).

Идеи Филона о неединственности смысла текста нашли дальнейшее развитие в патристике и более поздней христианской герменевтике. Популярны были учения о четырех смыслах Писания (буквальном, аллегорическом, историческом и священном). На полях Библии знаменитого итальянского проповедника Дж. Савонаролы (1452—1498) сохранились его собственноручные заметки, в которых он дает по шесть толкований библейским стихам о шести днях творения. Приведем шесть интерпретаций первого дня: 1) Толкование буквальное: День первый. Небо. Земля. Свет. 2) Толкование духовное: Душа. Тело. Движущий разум. 3) Толкование аллегорическое применительно к Ветхому Завету: Адам. Ева. Луч (будущего искупления). 4) Толкование аллегорическое применительно к Новому Завету: Народ израильский. Языки. Иисус Христос. 5) Толкование нравственное: Душа, тело в смысле разума и инстинкта. Свет искупления. 6) Толкование аналогическое: Ангелы. Люди. Видение Господа (изложение дано по книге: Средневековье в его памятниках / Под ред. Д.Н. Егорова. М., 1913. С. 274–275).

Таким образом, потребности сохранять авторитетное знание и передавать его в аутентичном виде привели к зарождению традиций комментирования значимых текстов. В разных культурах достаточно рано был открыт и осознан один из главных феноменов семасиологии — явление полисемии, т.е. неоднозначности

* *Диэрэза* (греч. *diáiresis* — отдаление, разделение, различение) — методический прием в платоновской диалектике, состоящий в последовательном и ступенчатом дихотомическом (бинарном) расчленении родовых категорий на виды.

языкового знака (слова, лексического оборота, высказывания)* Естественно при этом, что неоднозначность понималась достаточно широко и нерасчлененно (включая разные виды полисемии, аллегории и символизма). В разных традициях комментаторы и хранители авторитетных текстов пришли к созданию толковых словарей. Словарная форма представления знания до сих пор остается основным жанром описания значений в семасиологии.

122. Сложение основных лексикографических жанров в славянских культурах (XI—XVII вв.)

Минимальный комментарий (так сказать, «единица комментирования») — это глосса**, т.е. объяснение отдельного непонятого слова или выражения в данном тексте. В рукописной книжности глоссы часто делались или на полях рукописи (против той строки, где встретилось непонятое слово), или между строк (так называемые *интерлинейрные глоссы*). Позже глоссы стали объединять в сборники толкований, *глоссарии*. Древнейшие глоссарии к Гомеру относятся к V в. до н.э., т.е. к самому началу древнегреческой комментаторской традиции.

В ранних глоссариях толкования обычно шли в той последовательности, в какой трудные слова были встречены в конкретном тексте. Однако, поскольку толкования к одному тексту могли быть полезны при чтении также и других текстов, то глоссы стали располагать по алфавиту. Один из ранних алфавитных христианских глоссариев был составлен переводчиком «Вульгаты» св. Иеронимом на рубеже IV—V вв.

В западном христианстве дополнительным фактором глоссирования церковных книг был латинский язык, общепринятый в учено-конфессиональной сфере, но все же ни для кого не родной. Глоссы на народных языках появляются в латинских церковных книгах уже в первые века после принятия христианства. В Славии старейшие глоссы — чешские, известные как «Ягичевы глоссы» (названные по имени их первого исследователя и изда^ля И.В. Ягича).

Это 122 лексических пояснения, внесенные на рубеже XI—

* *Полисемия* (от греч. *polys* — 'много' и *sema* — 'знак') — наличие различных, но в какой-то мере связанных значений у одного и того же слова (или фразы); в семиотике — возможность разных интерпретаций отдельного знака или некоторой последовательности знаков (текста, фильма, музыкального произведения и т.п.).

** От греч. *glossa* — язык.

XII вв. в латинский текст «Евангелия от Матфея». Жанровый состав глоссируемых латинских текстов самый пестрый: «Псалтирь», книги библейских пророков, сочинения отцов церкви, молитвенники, многочисленные проповеди (в том числе латинские проповеди Яна Гуса); сочинения римских классиков.

В Польше самые ранние глоссы к латинским богослужебным книгам делались на латыни, позже появляются глоссы на польском языке. Толкования становятся более развернуты и разнообразны: это и переводы отдельных слов на народный язык, и богословское толкование, и реально-исторический комментарий к трудному месту. В Польше, как и в Чехии, подборки толкований к разным библейским текстам стали объединять в словарные своды, получившие название *mamotrekty* (от лат. *mammotrectus* — кормилица, кормящая грудь). В польской лексикографии XV в. самые крупные памятники — это мамотректы. Из них самый большой (так называемый Краковский мамотрект 1471 г.) был составлен студентами Ягеллонского университета, записавшими объяснения профессоров к тексту Библии. Мамотректы представлены также среди чешских и польских инкунабул, что говорит о социальной значимости жанра.

У православных славян начало словарного дела относится к XI в. В частности, в переведенном с греческого «Изборнике Святослава» 1073 г., фундаментальной антологии болгарского происхождения, некоторые материалы — это подборки толкований ряда философских понятий, а также терминов византийской поэтики.

В русской средневековой лексикографии было пять основных словарных жанров: 1) словари-ономастиконы, 2) словари символики («приточники»); 3) славяно-русские словари; 4) словари-разговорники; 5) азбуковники*

Словари-ономастиконы первоначально объясняли главным образом собственные имена, встречающиеся в Библии**. Наиболее ранний из известных памятников такого рода — «Речь жидовьсакого языка» в сборнике при Новгородской «Кормчей» 1282 г. — содержал переводы-тол-

* Терминология Л.С. Ковтун; см.: Ковтун, 1963; Ковтун, 1989. В указанных работах осуществлены исследование и научное издание основных памятников старинной лексикографии. Приведенные ниже характеристики словарных жанров основаны на работах Л.С. Ковтун.

** Отсюда и термин: *ономастика* — раздел языкознания, изучающий собственные имена (от греч. *onomastikos* — относящийся к наименованию); *ономастикой* — собрание собственных имен (ср. аналогичные словообразовательные связи в терминах *лексика* — *лексикон*).

кования 174 слов. В основном толковались имена собственные (*Соломон — мир, Давид — возлюблен, Вавилон — смятение* и т.д.), но также и отдельные древнееврейские и греческие нарицательные имена, оставшиеся в церковнославянском Писании без перевода (*ад — тма, хризма* [так !] — *помазание, бисер — камень нестен* и др.). В редких случаях толковались славянские слова — из тех, которые имели условно-символические значения (как, например, *рог — сила, гусли — язык, лик — мысль*). Что касается сочетаний *лсидовьский язык, еврейские речи* в заглавиях словарей, то они указывали не на происхождение толкуемых слов, а на их связь с Писанием: т.е. это 'язык, речи, слова Библии'

Толковые словари символики у книжников иногда назывались *притдичники* (от слова *притча*, означавшее 'уподобление', 'иносказание, притча', а также 'пример, доказательство; гадание, загадка'). Есть списки символических толкований, которые имеют такое заглавие: «Се же приточне речеся», т.е. 'А вот это говорилось иносказательно' Встречаются и другие заглавия: «Толк о неразумных словесех» и т.п. Символические употребления слов, в отличие от переносных значений, условны и поэтому в принципе могут быть «разгаданы» по-разному. Это побуждало собирать и распространять «истинные» толкования, согласные с Библией (*рысь — лукавый, козлищ — мерзкий, птицы — апостолы, хлеб — тело* и т.д). Основным литературным источником символики была «Псалтирь». Не случайно древнейший свод символических толкований содержится в списке XI—XII вв. «Толковой Псалтири» (так называемая «Толстовская Псалтирь»).

Славяно-русские словари толковали прежде всего церковнославянизмы, которые могли быть непонятны восточнославянскому читателю. Древнейший из них «Толкование неудобь познаваемом речем» относится к XIV в. Славяно-русские словари явились основным жанром восточнославянской лексикографии до XVIII в. К этому типу относятся такие выдающиеся памятники традиции, как печатные словари Лаврентия Зизания (Вильна, 1596) и Памвы Берынды (Киев, 1627; Кутеин, 1653). Ср. толкования у Зизания: *алчу — ести хочу, аминь — заправды альбо нехай так будет, архангел — староста ангельский, аще — если* и т.п. Легко видеть, что толкуются не только церковнославянизмы, но и греческие слова (*аминь, архангел*), т.е. это были словари с объяснением трудных библейских слов независимо от их происхождения.

Древнейшие *словари-разговорники* — рукописные «Грецкой язык» и «Речь тонкословия греческаго» (оба XV—XVI вв.) — предназначались для русских паломников. Они имеют устное, не «кабинетное» происхождение. Греческие слова в них записаны кириллицей и по слуху.

Наконец, *азбуковники* — это жанр крупных сборников, объединяющих разнообразные, но преимущественно словарные материалы, а также тематически близкие к ним тексты на конфессиональные и филологические темы: Символ веры, катехизис или его фрагменты, молитвы, объяснения отдельных догматов, жития и т.п. грамматические и орфографические статьи, слоги для обучения чтению, тайнописи, азбуки, причем иногда нескольких языков; православный календарь, пасхалии

и т.п. При всей пестроте состава, азбуковники были все же в первую очередь лексикографическим жанром* Ранние азбуковники (XVI в.) объединяли до 1000 словарных статей, поздние (XVIII в.) — более 5000 (Ковтун, 1989, 7-8).

Таким образом, старинная лексикография не только была прямо связана с толкованием Библии, не только опиралась на Св. Писание и Предание в определении значений слов, но и осознавалась как забота церковная. Не случайно в старинных книжных описях словари и грамматики помещались сразу после церковных книг. Не случайно и то, что в рукописных сборниках словари соседствуют с самыми ответственными конфессиональными текстами — подобно тому, как древнейший словарик «Речь жидовьскаго языка» оказался в одном сборнике с церковными законами — Новгородской «Кормчей» 1282 г.

* Название *азбуковник* было связано с тем, что в большинстве словарных материалов, включенных в такие сборники, слова располагались по алфавиту, т.е. по азбуке.

VIII

ТРАДИЦИИ ФИДЕИСТИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К СЛОВУ В ФИЛОСОФИИ И ЯЗЫКОЗНАНИИ

ФИДЕИСТИЧЕСКИЕ РЕШЕНИЯ В СПОРАХ О ПРИРОДЕ ИМЕНИ

123. Об органичности веры в слово

В этом VIII разделе книги (§ 123—132) будет показано, что фидеистическое отношение к слову всегда существовало и существует отнюдь не только в религиозно-мифологической сфере. В § 13—14 говорилось о феномене неконвенционального (безусловного) восприятия слова у детей, о близости фидеистического и эстетического, религии и искусства. Дело в том, что возможность веры в слово — вообще в п р и в о д е людей. Явления, по сути родственные, близкие к вере в трансцендентные способности слова, наблюдаются в разных других сферах культуры, социальной психологии, политики. Вера в слово продолжает питать разные ветви гуманитарного знания, и прежде всего философию и филологию. Иначе говоря, вера в слово может иметь место в деятельности, которая протекает со значительно большим участием логики и интеллекта, чем сферы религиозной и эстетической деятельности.

Фидеистические мотивы в отношении к слову в разных учениях и системах присутствуют в разной мере: иногда в этом суть и фундамент концепции, иногда — это один из мотивов, иногда — лирика, недоказуемая, но дорогая автору и волнующая читателя. В сущности, это мифопоэтическое видение слова. Это видение не удовлетворит логику, экспериментирующий рационализм, но оно требуется душе и сердцу человека. Вот почему фидеистические (мифопоэтические) мотивы в отношении к слову — это историческая реальность, без которой наше понимание человека и культуры было бы неполным.

124. Конфуцианская идея «исправления имен» в Китае

В реалистической и деятельной философии Конфуция (551—479 г. до н.э.) мотив «исправления (выпрямления) имен» (*чжэн мин*) был не столько темой для размышлений, сколько принципом рационального иерархического «обустройства» общества и прежде всего четкой организации государственной власти. Когда Конфуция спросили, с чего бы он начал управление государством, он ответил: «Самое необходимое — это исправление имен» (История, 1980, 94). Конфуций учил, что название неразрывно связано с обозначаемым и должно ему соответствовать, имея в виду при этом в первую очередь административно-юридическую номенклатуру. У Конфуция идея «исправления имен» — это вера учителя и крупного чиновника в возможность нравственной и рациональной организации жизни, вера в воспитуемость общества.

Конфуцианская идея «исправления имен» в качестве метода воздействия на практику жизни была принята крупной этико-философской школой *легистов* (европейское обозначение школы *фацзя* «законников» в Китае VI — III вв. до н.э.; от лат. *lex* — закон). В школе *минцзя* (буквально 'школа имен') идея «исправления имен» стимулировала логико-философское осмысление связей между именами, понятиями и предметами.

Если последователи Конфуция в целом признавали обусловленность имени природой вещей, то в даосизме, напротив, связь между словом и вещью понималась как условная, произвольная: «Дорога получается оттого, что по ней ходят; вещи становятся тем, что они есть, оттого, что их называют» (цит. по работе: История, 1980, 94).

125. Теория *фюсей* в древнегреческой философии

Аналогичный спор о природе имени известен из истории древнегреческой философии. Согласно *теории фюсей* (от греч. *physis* — природа), имя вещи соответствует ее природе. Так считали Гераклит (ок. 520 г. — ок. 460 г. до н.э.), позже — стоики, отчасти — гностики и пифагорейцы. Сторонники противоположной концепции, известной как *теория тѐсей* (от греч. *thesis* — положение, установление), видели в именах условное установление, сознательно принятое людьми. Так понимали природу имени Демокрит (460—370), Аристотель (384—322), отчасти Платон (428—348).

Сторонники теории *фюсей* связывали «природную» мотивированность имени, во-первых, с «изобразительностью» звуков речи

по отношению к внеязыковому миру и, во-вторых, с обусловленностью звуков речи физиологическими ощущениями человека. Св. Августин (354—430) следующим образом представлял доводы стоиков. «Природность» названий доказывается, во-первых, звукоподражаниями (т.е. словами, с помощью которых мы говорим о звоне меди, ржании лошадей или скрипе цепей); во-вторых, — сходством между воздействием вещи на человека и его ощущениями от этой вещи: «Сами вещи воздействуют так, как ощущаются слова: *mel* (мед) — как сладостно воздействует на вкус сама вещь, так и именем она мягко действует на слух; *acre* (острое) в обоих отношениях жестко; *lana* (шерсть) и *vepres* (терн) — каковы для слуха слова, таковы сами предметы для осязания. Это согласие ощущения вещи с ощущением звука стойки считают как бы колыбелью слов» (Античные теории, 1936, 72).

Спор о природе названий вызвал самое знаменитое сочинение древнегреческой философии о языке — диалог Платона «Кратил, или О правильности имен». Обсуждают проблему трое: Кратил, защитник правильности «подлинных» имен (тех, которые присущи вещам от природы), Гермоген, уверенный в том, что «никакое имя никому не врождено от природы, но принадлежит на основании закона и обычая тех, которые этот обычай установили и так называют», и мудрейший арбитр Сократ, ищущий «третий берег». Это, очевидно, и точка зрения самого Платона. Сложность, требующая компромисса, связана с историей названий: при возникновении слова между его звуковой оболочкой и называемой вещью существовала та или иная внутренняя связь (звуко- или образоподражательного характера), но потом возникает такое множество производных слов, с так далеко разошедшимися значениями, что первоначальная мотивированность забывается, и связь имени и вещи держится традицией, договором, а не природой.

Размышляя над природой названий, Платон в «Кратиле» высказывает замечательные и до сих пор вполне актуальные семиотические идеи. Например, такие*:

— мотивированность слова может быть различной природы (разного характера); «<...> одни имена составлены из более первичных, а другие являются первыми» (с. 55—56);

— мотивированность может быть присуща имени в разной (большей или меньшей) степени: «Итак, мой славный, смело признавай, что и имя одно назначено хорошо, а другое — нет, и не

* Выдержки приводятся по изданию: Античные теории, 1936; в скобках указаны страницы.

заставляй его иметь все буквы, чтобы быть совершенно такими же, как то, чьим именем оно является, но позволь вносить в него и неподходящую букву» (с. 55);

принятие имени людьми зависит не от «правильности» имени (его адекватной мотивированности), но от «договоренности», т.е. конвенции, условленности между людьми: «Мне и самому нравится, чтобы имена в пределах возможности были сходны с вещами. Однако в самом деле, как бы это стремление к сходству не оказалось, как говорит Гермоген, слишком стеснительным и не пришлось бы привлекать к вопросу о правильности имен грубое соображение о договоре» (с. 57).

Последующее языкознание и, в частности, семасиология и теория номинации — это, по сути, развитие и конкретизация семиотических идей Платона.

126. Исихазм в Византии и у православных славян: мысленная молитва и *имяславцы*

Слово *исихазм* в переводе с греческого значит 'покой, безмолвие, отрешенность; *исихасты* — 'пребывающие в покое'. Мистико-философское учение исихастов сложилось в IV—VII вв. в аскетической практике египетских и синайских монахов. В XIV в. оно было существенно обновлено в сочинениях византийского богослова митрополита Солунского св. Григория Паламы (1296—1359). В полемике с западными теологами-рационалистами, защищая тезис о несотворенности (*нетварности*) «Фаворского света»*, Палама учил видеть Бога «духовными очами», т.е. мысленно, внутренним зрением; учил обращаться к Богу с *умной*, т.е. мысленной (молчаливой) молитвой и в сосредоточенном молчании достигать слияния с Богом.

Как это обычно у мистиков, исихасты сочетали с молчаливой молитвой специальные психосоматические и дыхательные упражнения, позволявшие отрешиться от всего земного, сосредоточиться и прийти в требуемое экстатическое состояние «тихого умиления». Преподобный Григорий Синаит (ум. после 1340 г.) наставлял в «Добротолюбии»: «С

* *Фаворский свет* — ослепительное сияние вокруг Иисуса Христа, которое дано было увидеть его ученикам на палестинской горе Фавор в момент Преображения учителя: «И преобразился перед ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет <...> се, облако светлое осенило их» (Мф 17, 2 — 5). После Воскресения свет Иисуса Христа не раз являлся апостолам (Ср.: «[Когда же Павел] приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба», Деян 9, 3), что трактуется как Богоявление избранным.

утра, сидя на сидалише вышиною в одну пядь, низведи ум из головы к сердцу и держи его в нем, согнись до боли и, сильно удручая [‘сдавливая, тесня’. — Н.М.] грудь, плечи и шею, вызвай непрестанно в уме и душе: *Господи, Иисусе Христе, помилуй мя** Удерживай также и дыхательное движение, потому что выдыхание, от сердца исходящее, помрачает ум и рассеивает мысль» (цит. по работе: Экономцев, 1992, 184).

Продолжительная сосредоточенность на одном слове или словесной формуле, как и молчание, приводили исихастов к пиетическому восприятию главных словесно-языковых символов учения. «Умными очами» и «духовным слухом» они открывали в слове то, что было невидимо и неслышимо для непосвященных. Исихасты благоговели перед священными смыслами, перед звучанием и буквами священных слов. Не случайно, что именно в исихазме культ буквы, вера в букву достигли в православии своего пика (прежде всего в книжной практике Тырновской школы, принципы которой позже отразились в «Книге о писменах» Константина Костенеческого, см. § 26, 100).

Вторая яркая вспышка византийско-славянского исихазма происходит в начале XX в. — в учении *имяславцев*, или в *имяславии*. В 1906—1907 гг. имяславие возникает в скитах Кавказа и в 10-х гг. распространяется среди русских монахов на Афоне** Монахи-мистики из простых людей («простецы», или «мужики») во главе с афонским схимником Антонием (в миру Александром Булатовичем, в прошлом гусарским офицером, бывавшим в Африке с исследовательскими и дипломатическими поручениями) стали вдруг учить и проповедывать, что Имя Божие и Имя Иисуса Христа имеют Божественную природу, являются святыней и что во время молитвы «Бог неотделимо присутствует во Имени Своем».

Имяславцам возражали *имяборцы* — позитивистски и рационалистически настроенные монахи-интеллигенты. Они увидели в Имяславии «обожение» звуков и букв и называли его *имябожнинеской ересью*, а свидетельства православных авторитетов о силе Божьего Имени называли «церковной поэзией», что имяславцы воспринимали как кощунство.

Официальное православие (Синод) выступило против имяславцев. Возникла публичная дискуссия, Булатович напечатал в Москве и Петер-

* Этот текст составляет «Молитву Иисусову».

** Афон — гора в Греции на побережье Эгейского моря. Здесь с первых веков христианства селились монахи, отчего Афон издавна звали «иноческой страной» и «Святой горой». С XI в. и до сих пор на Афоне есть русские монастыри.

бурге несколько брошюр; вышел также сборник «Имяславие по документам имяславцев» (СПб., 1914) и несколько брошюр официальных богословов (напр., Троицкий СВ. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб. 1914). Спор, однако, был оборван силой: по определению Синода несколько сот афонских монахов были вывезены в Россию на российском военном корабле и расселены по дальним обителям и приходам.

Имяславцам сочувствовали, даже не разделяя их убеждений (О.Э. Мандельштам, Н.А. Бердяев). Многие, однако, не только сочувствовали потерпевшим, но и верили в имяславие. В их числе — самые видные фигуры русского религиозного возрождения начала века: С.Н. Булгаков,* В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский. Они печатно защищали самую идею имяславия, хотя их и не удовлетворял уровень богословствования «простецов»*

В.Ф. Эрн, автор книги «Борьба за Логос» (1911), в поддержку имяславцев написал «Разбор послания Св. Синода об Имени Божием» (1917). С.Н. Булгаков еще в 1912 г. напечатал в «Русской мысли» статью «Афонское дело», позже он готовил доклад об имяславии (в целях реабилитации учения) для Всероссийского Церковного Собора в 1917—1918 г. и продолжил свою «борьбу за логос» в книге «Философия имени», изданной уже посмертно (см.: Булгаков, 1953).

127. Имяславие отца Павла Флоренского и философия имени в трудах А.Ф. Лосева

Защита имяславцев-«простецов» привела к расцвету «ученого» исхазма — в сочинениях П.А. Флоренского (1882—1937) и А.Ф. Лосева (1893—1988). Флоренский в конце 10-х — начале 20-х гг. пишет сочинения, в которых усложняет и генерализует идеи имяславия, — «Общечеловеческие корни идеализма», «Магичность слова», «Имяславие как философская предпосылка», «Об имени Божием». В имяславии Флоренского, по-видимому, проявилась как раз та черта его творчества, о которой С.С. Аверинцев писал, что для Флоренского, «перенесшего в клирическую науку изощреннейшие приемы интеллектуального декаданса, характерно нарочитое подчеркивание именно тех моментов православия, которые своей суровой архаичностью в наибольшей степени эпатажируют современное сознание» (Аверинцев, 1967, 335).

В семиотике, филологии, философии и богословии интерес к творчеству П.А. Флоренского возродился в СССР в конце 60-х гг., когда А.А. До-

* Публикацию источников по истории имяславия см. в работе: Широков О.С. Надлом русского православия // Вестник Моск. Ун-та им. Ломоносова. Сер. 9. Филология. 1994. № 3. С. 73-83.

рогов, Вяч. Ве. Иванов и Б.А. Успенский в «Трудах по знаковым системам» (Тарту, 1967) публикуют его работу «Обратная перспектива», журнал «Декоративное искусство» (1969) — главу «Органопроекция» из неопубликованной книги «У водоразделов мысли», а «Богословские труды» (1972) — его работу «Иконостас» и затем ряд других сочинений. С тех пор поток публикаций трудов Флоренского и работ о нем ширился. В оценках его творчества формула *гениальный Флоренский* стала общепринятой.

Флоренский — прежде всего семиотик и философ информационных процессов. По-видимому, филологи, и в особенности языковеды, в отличие от философов и отчасти богословов (впрочем, для официального православия Флоренский просто недостаточно ортодоксален), всегда относились к лингвистическим страницам Флоренского как к блестящим образцам мифопоэтического мышления, исключаящим буквальное понимание. Его «игровые этимологии» и интуитивные озарения отнюдь не во всем согласуются с позитивным этимологическим анализом, как и не все его утверждения совпадают с тем, что представляется здравому смыслу очевидным или логичным. «Правда» Флоренского и выше и сложнее и, может быть, интереснее или во всяком случае поэтичнее. В сочинениях Флоренского явлен пример «синтетического и синкретического творчества, где религия, философия, наука и искусство выступают вместе, а язык служит одновременно и темой высказывания, и поэтическим орудием мысли. В этом именно отношении Флоренский поднимается над ограничениями своей среды и показывает путь к новым и небывалым духовным вершинам» (Иванов, 1988, 86).

О стиле мышления Флоренского и сути его философии имени могут дать представление несколько выдержек из работы «Общечеловеческие корни идеализма»: «Имя вещи есть субстанция вещи. <...> Вещь творится именем, вещь вступает во взаимодействие с именем, подражает имени. Имя есть метафизический принцип бытия и познания». В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его. Имя — сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами; оно — божественная сущность, несет в себе мистические энергии» (цит. по изданию: Зеньковский, [1950] 1991, 193—194).

В 1922—1926 гг. Флоренский пишет работу, названную им в рукописи «Заметки в азбучном порядке по ономатологии как науке о категориях бытия личного» (рукопись 1922—1926 гг.)* Под названием «Имена»

* *Ономалогия* (греч. *δνοτα* — 'имя, название, наименование' и *logos* — 'учение, наука') — раздел лингвистики, изучающий собственные личные имена (имена, отчества, фамилии, прозвища людей и животных). Впрочем, в современном языкознании в этом значении чаще используется термин *ономастика* (греч. *onomastike tes/we* — 'искусство давать имена'); этим термином называют также совокупность собственных имен в языке.

эта рукопись опубликована в религиозно-философском издательстве «Купина» (см.: Флоренский, 1993). Как сказано в авторских заметках к первой, теоретической, части работы, речь пойдет здесь «о существенной природе личных имен и их метафизической реальности в образовании личности, превосмогающей эмпирические факторы» (Флоренский, 1993, 261).

Помимо теоретической части, рукопись содержит «Словарь имен», где говорится, каков характер и какая судьба ждет тех, кого зовут *Алексей* или *Анна* (таких словарных статей 28). Приведем начало статьи «АЛЕКСЕЙ»: «И в звуках, и в соотношениях признаков имени *Александр* есть равновесие и некое стояние, — не то чтобы непременно устойчивость, а отсутствие побуждений двинуться вследствие самозамкнутости; в этом имени есть какая-то геометрическая кубичность. <...> Напротив, и в звуках, и в свойствах имени *Алексей*, и еще больше в подлинной церковной форме этого имени *Алексий*, и еще более в первоисточной греческой форме его же *Αλεξίου*, содержится неравновесность, потому неустойчивость, отсутствие стояния и потому — движение» (Флоренский, 1993, 115).

Для психолога в таких рассуждениях интересны представления об «элементах личности» и их системной связи. Ср.: «В Алексее состав личности близок к такому же — Александра, и элементы личности в значительной мере соответствуют элементам личности Александра. Но для Александра характерна очень точная определенность горизонта сознания, вследствие чего сознательное и под- и сверхсознательное находятся в весьма точном соответствии между собой и тем определяют равновесие и самозамкнутость этой личности. В Алексее та же соразмерная пропорция элементов личности, самих по себе, порознь взятых, но совокупность тех из них, которые попадают в область сознания, уже не соразмерена с совокупностью элементов подсознательного. <...> Структура личности Алексея такова, что всякое возрастание в нем сознательности ведет к ускоренному, сравнительно с ростом сознательности, росту подсознательных корней личности; духовно возрастая, Алексей делается еще более Алексеем, в пределе же стремится к *юродству*» (Флоренский, 1993, 116-117).

По-видимому, «ономатологические» опыты Флоренского могли бы быть интересны также для психолингвистов, изучающих так называемое «фонетическое значение» — прихотливые индивидуальные ассоциации, которые могут быть связаны у говорящих со звуками речи или звучанием каких-то слов.

Разумеется, Флоренский видел уязвимость своей «ономатологии»: «Предстоит речь о вопросах, не могущих рассчитывать ни на что, кроме недоуменной улыбки и пожатия плеч. Предстоит затронуть предметы — которые для позитивиста представляются диким суеверием, даже не заслуживающим опровержения, а для мистика — наивную эмпирию, лежащую в низинах случайных и внешних наблюдений» (Флоренский, 1993, 261). Главный довод Флоренского в защиту своей «ономатологии» состоит в том, что вера в природную связь имени и судьбы широко распространена в мире. Флоренский считает эту веру общечеловеческой, уни-

версальной. «Общечеловеческая формула о значимости имен и о связи с каждым из них определенной духовной и отчасти психофизической структуры, устойчивая в веках и народах, ведет к необходимому признанию, что в убеждениях этого рода действительно есть что-то объективное и что человечество, всегда и везде утверждая имена в качестве субстанциональных сил или силовых субстанций или энергий, имело же за собою подлинный опыт веков и народов, вылившийся в вышеуказанной форме» (Флоренский, 1993, 48). *

А.Ф. Лосев, последний представитель «серебряного века» русской культуры, называл себя учеником отца Павла Флоренского, несмотря на непродолжительность их знакомства и общения (см.: Лосев, 1990). Защищая и развивая имяславие, Лосев пишет в конце 10-х — начале 20-х гг. несколько работ, в том числе в 1923 г. — книгу «Философия имени», которая увидела свет в 1927 г. По инициативе философов в 1990 г. это сочинение было дважды переиздано (см.: Лосев, [1927] 1990). Космический культ слова у одержимого диалектикой Лосева далеко превосходит «скромную» веру имяславцев (у них имяславие — это «всего лишь» вера молящегося в молитвенное слово). У Лосева имяславие перерастает в поэтический гимн могуществу слова.

Вот несколько ключевых тезисов из его «Философии имени»*: «Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею» (с. 152). «Если сущность — имя, слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разной степени затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем» (с. 153). «Только в мифе я начинаю знать другое как себя, и тогда мое слово — *магинно*. Я знаю другое как себя и могу им управлять и пользоваться. Только такое слово, *мифически-магическое имя*, есть *полное* пребывание сущности в ином, и только такое слово есть вершина всех прочих слов» (с. 156). «<...> все особенности в судьбах слова действительно есть не больше и не меньше, как судьба самой сущности» (с. 158). «*Природа имени, стало быть, магична*. <...> Знать имя вещи — значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле» (с. 185). «<...> всякая наука есть наука о смысле или об осмысленных фактах, что и значит, что каждая наука — в словах и о словах» (с. 33).

* Цит. по изданию: Лосев, [1927] 1990, после цитаты в скобках указаны страницы.

Отношение языковедов к таким сочинениям, по-видимому, сходно с тем, как астрономы относятся к астрологии или химики к алхимии. Есть, однако, и существенное несходство: для гуманитарного знания огромный и самостоятельный интерес представляют не только результаты или логика «последовательного развития» культуры, но и стихия культуры — во всей ее полноте, в постоянном смещении и круговороте прозрений и заблуждений, предрассудков и авангардизма, полузабытого и едва мерцающего впереди. В стихии интуиции и мысли, не скованной правилами логики или тем более исторической фонетики, рождались гениальные догадки, опережавшие позитивное знание на десятки лет.

ФИДЕИСТИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ В ОЦЕНКЕ РОЛИ ЯЗЫКА В ПОЗНАНИИ

128. Отрицательное богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита

При всем разнообразии фидеистических подходов к проблеме «язык в познании» их объединяет то, что в оппозиции «язык и мысль» приоритет отдается языку (речи, слову) и мысль видится в большей зависимости от языка, чем это постулируется в сосуществующих нефидеистических трактовках проблемы; с указанной чертой фидеистических концепций связан их больший или меньший иррационализм и своего рода познавательный пессимизм (впрочем, нередко в хорошем согласии с религиозно-этическим оптимизмом и положительными прагматическими установками).

Познавательный пессимизм фидеистического видения проблемы «язык в познании» нередко относится только к особым, высшим объектам познания — прежде всего в Богу, при том что все остальное признается познаваемым. Такой подход характерен для апофатического богословия и для различных эстетических «исповеданий», равнодушных к теории и внимательных к подробностям на низших и средних ступенях познания, однако уходящих от ответов на самые главные вопросы. Как сказал поэт, «тишина, ты — лучшее из всего, что слышал» (Б. Пастернак).

Признание непознаваемости Бога находится в глубоком соответствии с природой религии. Однако в теистических религиях этот принцип находит свое полное выражение и догматизируется — прежде всего в апофатическом (отрицательном) богословии (см. § 66).

В христианстве принципы апофатической теологии были разработаны византийским мыслителем V (или начала VI) века, которого принято называть *Псевдо-Дионисием Ареопагитом*.

Сочинения этого загадочного автора были написаны от лица Дионисия Ареопагита* — образованного знатного жителя Афин I в. н.э., обращенного в христианство апостолом Павлом (о чем упомянуто в «Деяниях святых апостолов», 17, 34). Впрочем, и содержание и стиль трактатов с несомненностью свидетельствуют, что они созданы не ранее 2-й половины V в. Вместе с тем псевдоним не случаен: христианский автор из Византии ощущает себя преемником афинских интеллектуалов-неоплатоников, которых в христианство увлекала проповедь апостола именно о «неведомом Боге» — о «непостижимости и неизъяснимости Единого» (С.С. Аверинцев).

Псевдо-Дионисий Ареопагит, по характеристике С.С. Аверинцева, — «самый блистательный и влиятельный учитель апофатической теологии» (Культура, 1984, 63). В сочинениях «Таинственное богословие» и «О божественных именах» он развивает неоплатонические представления о полной неопределенности Бога, о сверхразумном тождестве бытия и небытия и о неполной и ограниченной, «условной возможности восходить к богопознанию по иерархической лестнице аналогий» (что составляет предмет «катафатического», т.е. положительного богословия). Автор утверждает непознаваемость, недоступность Бога для человеческого разума, бессилие человеческого языка в характеристиках и определениях Бога. Применительно к Богу, учил Дионисий, световые метафоры должны быть дополнены метафорами «божественного мрака» (Культура, 1984, 75—76).

Апофатические идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали большое воздействие на философскую мысль и художественные поиски средневековой Европы.

129. Теория «лингвистической относительности» Эдварда Сепира и Бенджамина Ли Уорфа

Идеи Вильгельма фон Гумбольдта об определяющем воздействии языка на мировосприятие и культуру народа (см. § 10) нашли интересное развитие в языкознании XX в. Наибольшую в мире известность получила теория (или гипотеза) «лингвистической относительности», связанная с именем главы американской школы этнолингвистики Эдварда Сепира (1884—1939) и его ученика Бенджамина Ли Уорфа (1897—1941).

Поражаясь, насколько весь уклад жизни и языки североамериканских индейцев непохожи на культуру и языки народов Ев-

* *Areopagite* (греч. *Areopagites*) — член Ареопага, высшего суда в древних Афинах, состоявшего из пожизненных членов, представителей родовой аристократии.

ропы, они усматривали первоисточник этих различий в своеобразии языков. В подтверждение своей гипотезе они находили множество фактов.

Например, в европейских языках некоторое количество вещества невозможно назвать одним словом — нужна двучленная конструкция, где одно слово указывает на количество (форму, вместимость), а второе — на само вещество (содержание): *стакан воды, ведро воды, лужа воды*. Уорф писал, что в данном случае сам язык заставляет говорящих различать форму и содержание, таким образом навязывая им особое видение мира. По Уорфу, это обусловило такую характерную для западной культуры категорию, как противопоставление формы и содержания. В отличие от «средне-европейского стандарта», в языке индейцев хопи названия вещества являются вместе с тем и названиями сосудов, вместимости различных форм, в которых эти вещества пребывают; таким образом, двучленной конструкции европейских языков здесь соответствует однословное обозначение. С этим связана неактуальность противопоставления «форма — содержание» в культуре хопи.

Уорф, далее, находил связь между тем, как передается объективное время в системах глагольных времен в европейских языках, и такими чертами европейской культуры, как датировка, календари, летописи, хроники, дневники, часы, а также исчисление зарплаты по затраченному времени, физические представления о времени. Очевидность ньютоновских понятий пространства, времени, материи Уорф объяснял тем, что они даны, как бы навязаны «среднеевропейской» культуре языками (Новое в лингвистике. Вып. 1. 1960. С. 135—168).

Однако эксперименты психологов не подтверждают эту «удивительно красивую» гипотезу, как писал о ней Ю.Д. Апресян. Но и не опровергают вполне, потому что могут сопоставлять значимости для сознания отдельных языковых фактов, но не громады языков в целом.

«Лингвистическая относительность», зависимость сознания человека от языка продолжает волновать людей, о ней по-прежнему спорят. Потому что многие убеждены: язык — это один из главных наставников человечества.

130. Лингвистическая философия Людвиг Витгенштейна и Джорджа Мура

Казалось бы, в неопозитивизме, доверяющем только строгой логике и фактам, невозможны преувеличения на почве «веры в слово». И тем не менее.

Людвиг Витгенштейн (1889—1951) еще в Австрии в раннем «Логико-философском трактате» (1921) развивал идею структурного сходства языка и мира: язык — это образ (проекция) мира, представляющего собой мозаику атомарных фактов. При этом под «фактами» понимались те объективно регистрируемые данные, с которыми имеют дело естественные науки, идеальным языком признавалась символика математической логики, а подлинный предмет философии виделся в логическом анализе языка науки. В свое время эти идеи потрясли логиков и философов, они вызвали бурное развитие математической логики и структурных исследований в разных науках. У Витгенштейна, конечно, были предшественники и вдохновители: не только Бертран Рассел, но и более отдаленные — Лейбниц, Декарт, Луллий. Однако главный источник аналогий между структурой языка и структурой мира — это вера в язык и в его значимость для понимания мира.

Позже глава английских «аналитиков языка» Джордж Мур (1873—1958) и под его влиянием Витгенштейн (уже «поздний», в Англии) переходят от анализа символического логико-математического языка к логическому анализу естественного языка и тех наивных смыслов, из которых складывается языковая картина мира и обыденное сознание человека. Это течение аналитической философии (иногда его называют «лингвистическая философия») видит свою задачу в том, чтобы путем «терапевтического» анализа обычного языка устранять недоразумения, возникающие между людьми из-за «неправильного» употребления языка. Мур, Витгенштейн и их последователи постоянно пишут об опасной власти языка над людьми, о его «вине» и «недугах» как источниках человеческих заблуждений и псевдопроблем. В «Философских исследованиях» Витгенштейна (1953) язык не раз сравнивается с чем-то обманчивым, враждебным, держащим человека в плену*

Какие же «недуги», чреватые для людей «обманом», «пленом» и «ссадинами», усматривают в языке лингвистические философы? Например, такой «подлог»: мы употребляем глагол

* Ср. несколько тезисов: «Философия есть битва против околдования нашего разума средствами нашего языка» (№ 109); «Мы в плену у образа. А наружу мы не можем выйти, потому что он лежал в нашем языке, и казалось, что язык лишь непреклонно повторяет его нам» (№ 115); «Результат философии — это обнаружение тех или иных проявлений простой бессмыслицы и ссадин, которые мы получаем в процессе понимания, наталкиваясь на границы языка» (№ 120). Цит. по публикации в издании: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. ХУ1. Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985.

знать для обозначения фактически совершенно разных познавательных процессов и состояний, ср.: *Я знаю, что это яблоныя; Я знаю, что он уехал; Я знаю урок; Я знаю, что делать; Я знаю, что Земля круглая; Я знаю — город будет!; Я знаю этого человека* и т.д. В самом деле, в приведенных высказываниях нет двух одинаковых значений или употреблений слова *знать*. Однако эта многозначность давно известна, а для языков, имеющих толковые словари, с той или иной степенью подробности — описана* Что касается логической и психологической характеристики тех процессов и состояний, которые люди обозначают словом *знать*, то, судя по работам Мура и Витгенштейна, они с блеском и не без самоиронии освобождались от «оков» языкового «плена».

В целом лингвистическая философия и связанный с ней концептуальный анализ обыденного сознания — это перспективные области гуманитарного знания, в которых уже сделаны замечательные открытия в лингвистической семантике, теории коммуникации, социальной психологии; предложены реалистические концепции в теории этики** При этом рассуждения о «недугах» и «вине» языка можно понять отчасти как риторику и «украшательство», отчасти — как наследие фидеистических традиций в оценке роли языка в познании.

131. Философско-поэтическая герменевтика Мартина Хайдеггера

Образ языка, найденный Хайдеггером, привлекает своей мудростью, человеческой теплотой и богатством следствий: *Язык есть дом бытия*. В «Письме о гуманизме» (1947) эти слова не раз повторены автором — почти как поэтический рефрен. Есть повторы с вариациями, и глубина видения языка становится бездонной, почти мистической: «Язык — дом истины Бытия», «В жилище языка обитает человек», «Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия», «Язык есть вместе дом бытия и жи-

* Например, в 4-томном Словаре русского языка под редакцией А.П. Евгеньевой (М.: Русский язык, 1981) в слове *знать* выделено 7 основных значений, несколько употреблений и более десятка фразеологически связанных значений (вроде значения 'ничего другого не делает, кроме... возникающего в высказываниях модели *Только и знает, что...*).

** Подробно см.: Мур Дж. Принципы этики. М. 1984; Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988; публикации Проблемной группы «Логический анализ языка» (Институт языкознания РАН). М. 1987-1995 гг.

лице человеческого существа», «Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе».

Мартин Хайдеггер (1889—1976), один из основоположников немецкого экзистенциализма, видит в языке «самое интимное лоно культуры» и истинным познанием считает «вслушивание в язык». Традиционное определение языка как средства общения кажется ему слишком техническим и плоским. Смыслы, аккумулярованные в языке, значительнее того, что люди могут сказать друг другу. Не люди «говорят языком», а язык говорит людям и «людьми» — пишет Хайдеггер.

Романтической ностальгии Хайдеггера по утраченной цельности человеческого бытия созвучен и его пессимизм в оценках эволюции языка: «Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. <...> Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием нашего господства над сущим» (Хайдеггер, 1993, 195).

Язык, открывающий «истину бытия», продолжает жить прежде всего в поэзии — уверен Хайдеггер. Однако здесь понятие «язык» становится у Хайдеггера размытым, и тот язык, который есть «дом и истина Бытия», противопоставляется «просто языку» или «традиционному языку с его грамматикой». Ср.: «Только этот Язык — не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме — душу, в семантике — дух языка». Однако, продолжает Хайдеггер, такое «метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе» (Хайдеггер, 1993, 203).

Понятно, что хайдеггеровский Язык «с большой буквы» — это, в сущности, уже не язык, а поэтический символ «всего высокого и прекрасного», может быть, и лестный для «традиционного языка с его грамматикой», но и уводящий проблему «язык и познание» в область поэзии и мифологии.

В стремлении назвать Языком все лучшее, что есть в человеческом духе, Хайдеггер не одинок. Германско-швейцарский философ Ойген Розеншток-Хюсси (1888—1973), развивая образы «Евангелия от Иоанна», пишет: «Бог — это сила, дающая человеку способность говорить и

объединяющая его со всеми людьми. Поэтому вера в Бога, и право говорить, и долг говорить — это одно и то же»* Дарованное людям Божье Слово-Логос Розеншток-Хюсси противопоставляет этническим языкам, разделяющим людей на разноязыкие изолированные группы. Но именно христианский Логос создает общность, единство человечества; это и есть «язык языков» внутри каждого языка, говорит Розеншток-Хюсси. И предвидя возражения тех, кто не отождествляет язык и Евангелие, язык и поэзию, т.е. язык и сказанное на языке, он пишет: языковеды «остаются приверженными к своим грамматическим орудиям пытки», поэтому «от них ускользает нечто такое, что мне кажется самым главным. От них ускользает отношение между Богом и человеком, между силой языка и способностью к языку, т.е. между Отцом, Сыном и Святым Духом» (Розеншток-Хюсси О. «Идет дождь» С. 55—56).

Такова «лингвистическая философия» поэтов. Ср. строки из «Нобелевской лекции» Иосифа Бродского: «Кто-кто, а поэт всегда знает, что то, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка; что не язык является его инструментом, а он — средством языка к продолжению своего существования. <...> Поэт, повторяю, есть средство существования языка».

132. «Диалогические мыслители» XX века

Новый взлет в философско-поэтическом осмыслении языка связан с обращением к некоторым социально-психологическим аспектам языка. Особый интерес вызывает роль языка в социализации личности и природа коммуникативных процессов в истории и в современном мире. В философско-лингвистической проблематике сместились центры внимания: статические концепции языка (как системы знаков и отношений между знаками) уступили место динамическим: язык трактуется как психофизиологическая способность к общению, а речь — как коммуникативная деятельность.

* Розеншток-Хюсси О. «Идет дождь», или язык стоит на голове. В электрической сети языка // Философские науки. 1994. № 1—3. С. 43. «Идет дождь» — это полемический выпад против неопозитивистов-аналитиков языка: цитата сразу из целой серии работ, в которых высказывание *Идет дождь* и подобные заурядные фразы обыденной речи послужили материалом для ряда важных логико-лингвистических наблюдений, в том числе открытия тех «скрытых» правил организации смысла, которые оказались бы нарушены в высказывании: **Идет дождь, но я ток не считаю* (знаменитый парадокс Мура).

«Философия диалога» связана с творчеством таких мыслителей, как Н.А. Бердяев (1874—1948), Мартин Бубер (1878-1965), Ойген Розеншток-Хюсси (1888—1973), Франц Розенцвейг (1886-1929), Ганс Эренберг (1883—1954), М.М. Бахтин (1895—1975). Они были полномочными наследниками религиозных и культурно-философских традиций своих народов, но, видимо, сами их идеи были в духе и в «атмосфере» времени, поэтому «философия диалога» стала так популярна в широких интеллектуальных кругах Европы и Америки. Бубер, Розенцвейг и Эренберг признавали, что в 20-х гг. испытывали влияние Бердяева. Философия самого Бердяева связана с идеями В.С. Соловьева, а если говорить шире, — с философией Хомякова и Ивана Киреевского. Не известно, знали ли Бахтин и Бубер друг о друге, но многое в их видении языка и человека удивительно созвучно, вплоть до лексических совпадений.

Суть «диалогической философии» состоит в признании того, что человек формируется и осуществляется в общении. Только вступая в диалог с другим человеком, Богом, природой, человек становится субъектом истории и субъектом познания. В познавательной деятельности человечества основную роль играет не абстрактно-логическое мышление-монолог, но речевое жизненно-практическое мышление, имеющее диалогическую природу, т.е. ориентированное на взаимодействие с другими людьми и направляемое таким взаимодействием.

Знаменитое сочинение Бубера с характерным для диалога «местоименным» заглавием «Я и Ты» (1922) учило видеть сущность человека в поиске диалога со своими ближними и дальними. Оно начинается такими словами:

«Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать. Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово — это сочетание *Я — Ты*. Другое основное слово — это сочетание *Я — Оно*. <...> Основные слова исходят от существа человека. Когда говорится *Ты*, говорится и *Я* сочетания *Я — Ты*. Когда говорится *Оно*, говорится и #сочетания *Я — Оно*. <...> Нет *У* самого по себе, есть только *Я* основного слова *Я — Ты* и *Я* основного слова *Я — Оно*» (Бубер, 1995, 16).

Бубер видит начало диалога в инициативе *Я*. становясь *Я*, я говорю *Ты*. Иначе у М.М. Бахтина: формирование человеческой души начинается с чужого голоса, с обращения ко мне другого человека.

Раскрывая диалогическую устремленность человеческого бытия, Бахтин писал о «несамодостаточности, невозможности су-

ществования одного сознания»: «Я осознаю себя и становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого. Важнейшие акты, конституирующие самосознание, определяются отношением к другому сознанию (к *ты*). Отрыв, отъединение, замыкание в себя как основная причина потери себя самого. <...> Само бытие человека (и внешнее, и внутреннее) есть *глубочайшее общение*. *Быть* — значит *общаться*. Абсолютная смерть (небытие) есть неслышанность, непризнанность, неупомянутасть (Ипполит). *Быть* — значит *быть для другого и через него — для себя*. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в *глаза другому* или *глазами другого*» (Бахтин, 1979, 311 — 312).

Таким образом, общение предшествует сознанию. Более того, языковая коммуникация созидает сознание. Перефразируя декартовское *Cogito, ergo sum* ('Я мыслю, следовательно, я существую'), сторонник «диалогической философии» К. Гарднер писал: «Известное высказывание Декарта в нашей интерпретации прозвучит так: «Я был окликнут чужой речью, услышал и откликнулся сам, следовательно, я существую». *Audio* предшествует *cogito*» [т.е. *«Я слушаю предшествует я осознаю...»*] Речь служит не столько для того, чтобы выражать идеи, сколько для того, чтобы устанавливать отношения» (Гарднер, 1994, 17).

* * *

Мы назвали только некоторые, самые популярные и влиятельные концепции «лингвистического детерминизма». Помимо общей идеи, их сближает еще одна черта. Почти о каждой концепции, отстаивающей приоритет язык в познании и культуре, можно было бы повторить слова, сказанные Ю.Д. Апресяном о теории «лингвистической относительности» Сепира-Уорфа: все это «удивительно красивые» гипотезы — поэтичные, увлекательные, с неисчерпаемыми глубинами смыслов, загадки без разгадок. И как бы ни были они новы в своих сегодняшних терминах, все же у них общий источник — фидеистическое отношение к слову. Это побеги одного дерева, многовековой традиции, привитой человеку религиями Писания, —вглядываться в Слово и исповедовать собственную зависимость от Слова.

IX

РЕЗЮМЕ. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЯЗЫКА И РЕЛИГИИ

1. Содержательную (смысловую) основу религий составляют жизненно важные для человека и общества этические смыслы. Они мыслятся как заповеди, которые Бог (Абсолют) открыл людям. Откровение содержит главные нравственно-религиозные и юридические нормы общества, необходимые для его самосохранения.

2. В сфере религиозной коммуникации формируются специальные средства защиты Откровения, способные обеспечить, во-первых, максимально высокий авторитет заповедей Откровения в глазах социума; во-вторых, передачу заповедей подрастающим поколениям, а также, при распространении религии вширь, — новым народам; в-третьих, требовались средства, способные обеспечить смысловую сохранность заповедей при их трансляции в пространстве и времени.

3. Основа информационной защиты Откровения состоит в том, что религиозное сознание наделяет Откровение свойством святости (сакральности): священные слова, заповеди, записанное людьми Откровение Бога мыслится как дарованное Богом священное знание — полное, совершенное и главное.

4. Сакрализация Откровения, записанного в Писании, создает феномен неконвенционального (безусловного) восприятия знака в Писании: свят не только Бог, но и его записанное слово, его имя, буква в имени; святые и должны быть неизменны те слова, которыми пророк или ученики славилы Бога и говорили ему о своей любви и верности. В глубинах религиозного сознания и подсознания вера в Св. Писание сливалась с архетипическим фидеизмом — с тем ощущением «волшебства» слова, которое жило в древнейшей дописьменной магии и ритуале.

5. Устные и письменные произведения, в которых выражено священное знание (мифы или запись Откровения в Св. Писа-

нии), являются смысловым центром, порождающим новые, производные смыслы (тексты), которыми наполняется информационное пространство культуры. Основные мифы или Писание задают и е р а р х и ю текстов, циркулирующих в культуре, при этом сами они, будучи носителями главных смыслов, составляют вершину иерархии.

6. Эволюция мифолого-религиозного содержания и своеобразие религиозного общения являются теми главными факторами, которые определили историю фольклорных жанров и книжно-письменных культур, формируемых религиями Писания. Постепенная десакрализация священного знания мифов обуславливала постепенную трансформацию мифов в произведения словесного художественного творчества народа. Литературный процесс, который порождается Писанием и существует в его орбите, представляет собой с а м о р а з в и т и е религиозного общения. Его основные закономерности состоят в следующем.

Во-первых, происходит внутренняя структуризация религиозного учения: в нем обнаруживается та или иная иерархия слов и текстов (жанров); при этом содержательное ядро учения догматизируется, начинает осознаваться как общеобязательное и неизменное, в то время как остальные смыслы и жанры осознаются в их отношении к смысловому центру учения.

Во-вторых, складывается религиозный канон — особо почитаемый корпус текстов, содержащих смысловое ядро учения.

В-третьих, складываются коммуникативные механизмы, позволяющие распространять учение вширь и вместе с тем сохранять неизменными его основные смыслы (передача учения подрастающим поколениям, популярное изложение, специальное комментирование).

В-четвертых, создаются механизмы контроля за тем, как осуществляется религиозная коммуникация (церковная цензура, специальное редактирование; правила, регулирующие циркуляцию конфессиональных текстов в социуме).

7. Религиозная коммуникация и ее заботы явились главным фактором в социальной истории языков. Все древние письменности и подавляющее большинство новых систем письма создавались для культово-религиозных целей. В древности и средние века религиозные (не языковые) трудности с переводами Писания обусловили многовековое двуязычие культового и народного языка, распространенное в основных культурно-религиозных ареалах мира. Переводы конфессиональных книг становились крупнейшими событиями в социальной истории многих языков. Пи-

сание и литургия на народном языке способствовали его авторитету и утверждению в качестве ведущего канала коммуникации в обществе. Переводы Писания часто становились материально-языковой базой наддиалектного (общенационального) литературного языка и всесторонне обогащали язык.

8. В культурах религий Писания филология зародилась и развивалась как конфессиональная служба «при священном тексте» — для сохранения и трансляции сакральных смыслов в неизменном виде. В истории филологии неконвенциональная трактовка знака стала предпосылкой особо пристального внимания к языку и тексту, что стимулировало создание достаточно тонких методов и «инструментов» изучения языка — филологической критики текста, лексикографии, систематического и разнообразного толкования, тщательного редактирования. Мифопоэтические представления о языке, вековые традиции неконвенционального отношения к слову и тексту оказали воздействие на раннюю и современную философию языка.

9. В истории отношения людей к форме (языку и тексту) Писания есть ряд закономерностей, в том числе разнонаправленных. Консервативно-догматические установки не изначальны. Они возникают после записи Откровения и особенно усиливаются после определения религиозного канона. Для времени пика консерватизма характерны максимальные ограничения и буквализм в переводах; реставрационная направленность в редактировании; господство цитат и догматизм в толкованиях; ограничения в доступности Писания для тех или иных групп верующих.

Однако еще в средние века и особенно с началом перехода к новому времени, по мере секуляризации, возникают и постепенно усиливаются либеральные тенденции в отношении к языку и тексту Писания. Впрочем, уже в «Новом Завете» священность Божьего слова понимается несколько иначе, чем в «Ветхом», менее буквально, и апостолы призывают к верности духу, а не букве. Священные книги все шире переводятся на новые языки, при этом возможны неофициальные варианты переиздания, издаются авторские версии и художественные переложения. Писание доступно всем желающим, у церкви все меньше боязни перед его самостоятельным чтением и толкованием верующими. Умолкли некогда острые дискуссии об атрибуции отдельных книг Писания: сейчас это вопрос не вероисповедный, а историко-филологический. Распространяется литургия на народных языках. Все свободнее и шире звучит проповедь.

Сакрализация слова и буквы Писания уходит в прошлое. Человечество прошло многовековую школу филологической выучки «возле Писания» и «над Писанием». Вчитываясь и вглядываясь в каждое слово и каждую букву Писания, человечество научилось с необходимой точностью понимать мысль, облеченную в слово, и выражать в слове новую мысль. Эти уроки понимания вошли в плоть и кровь культуры, как бы растворились в ней, стали ее необходимым и повседневным компонентом, бытом. Словарь, грамматика, практикум по стилистике, разговорник... — что может быть обычнее?

А священные смыслы? Люди все больше уверены, что священные не буквы и слова, а именно с м ы с л ы Откровения Бога, и эти смыслы могут быть выражены и поняты на любом из языков человечества.

ЛИТЕРАТУРА

Список условных сокращений

- БПБ — Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. — 479 с.
- ИВЛ — История всемирной литературы в 9 томах. Т. 1—8. М.: Наука, 1983—1994 [издание продолжается].
- МНМ — Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. Т. I, 1987. — 672 с; т. II, 1988. — 720 с.
- ППБЭС — Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. I — II. М., 1992. — 2464 стлб. [Репринтное издание].
- СКК — Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука. Вып.1 (XI — первая половина XIV вв.), 1987. — 494 с. Вып. 2 (вторая половина XIV - XVI вв.). Ч. 1. А - К, 1988. - 517 с; Ч. 2. Л - Я, 1989. - 528 с.
- Соловьев — Соловьев В.С. Собр. соч. Т.1 — 10. 2-е изд. СПб. 1911-1914.
- ФЭ — Философская энциклопедия. Т 1—5. М.: Сов. Энциклопедия, 1960—1970.

Аверинцев С.С. Православие // ФЭ. М. 1967. Т. 4. С. 333—335.

Аверинцев С.С. Теология // ФЭ. М. 1970. Т. 5. С. 200—202.

Аверинцев С.С. Язычество // ФЭ. М. 1970. Т. 5, С. 611—612.

***Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. - 320 с**

Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // ИВЛ. Т. 1, 1983. С. 271-302.

* Двумя звездочками отмечены классические труды.

Аверинцев С. С. Л стоки и развитие раннехристианской литературы // ИВЛ. Т. 1, 1983[a]. С. 501-515.

Аверинцев С.С. Иудаистическая мифология // МНМ. Т. 1, 1987. С. 581-590.

Аверинцев С.С. Иоанн Богослов // МНМ. Т. 1, 1987[a]. С. 549-551.

Авеста: Избранные гимны. Из Видевдата / Пер. с авест. И. Стеблин-Каменского. М. Дружба народов, 1993. — 208 с.

Алексеев А.А. Священное Писание как памятник древнерусской письменности // Русская литература. 1994. № 4. С. 202—213.

Амусин И.Д. Кумранская община. М.: Наука, 1983. — 328 с.

Античные теории языка и стиля. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. — 344 с.

Апокрифы древних христиан / Исследования, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. — 336 с.

Атхарваведа. Избранное / Пер. коммент. и вступит, ст. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1976. — 407 с.

Афанасьев А.Н. [составитель] Народные русские сказки. Т. I—III / Под ред. М.К. Азадовского, Н.П. Андреева, Ю.М. Соколова. М.: Гослитиздат, 1936—1940.

Афанасьева В. К. Литература Шумера и Вавилонии / Поэзия. 1973. С. 115—126 [см. соответствующую позицию в данном списке].

Байбуриш А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. - 240 с.

БарташэвЫ Г.А. Вершаваныя жанры беларускага дзшычага фальклору. Мшск: Навука і тэхнжа, 1976. — 168 с.

БарташэвЫ Г.А. (складальншца). Бабуля так лячыла... Замовы ад хвароб. Мшск: Навука і тэхнпса, 1992. — 54 с.

****Бартольд В.В.** Соч. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. — 784 с.

****Бартольд В.В.** Ислам / Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. М.: Изд-во МГУ, [1918] 1992. С. 3—51.

Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: Стиль жизни и стиль мышления. М.: Наука, 1978. — 200 с.

****Бахтин ММ.** Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. - 424 с.

Белла Р.Н. Социология религии / Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М.: Прогресс, [1968] 1972. С. 265 — 281. [Фрагменты из указанной статьи напечатаны в работах: Религия. 1994, с. 116—118 (под заглавием «Религия как сим-

волическая модель, формирующая человеческий опыт»); Гараджа. 1995, с. 306-308.

Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, [1949] 1991. - 448 с.

Бодуэн де Куртенэ И.А. Национальный и территориальный признак в автономии. СПб., 1913. — V, 84 с.

БПБ — Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. — 479 с

Борхес Х.Л. Письмена Бога. М.: Республика, [1977] 1992. — 512 с.

Брагинский И.С. Древнеиранская литература // ИВЛ. Т. 1, 1983. С. 252-271.

**Брук СИ* Население мира: Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1986. - 830 с.

Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. — 464 с.

Булгаков С.Н. Философия имени. Париж: Умса-Press, 1953. — 279 с.

Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, [1964] 1991. - 416 с.

***Буслаев Ф.И.* О литературе: Исследования; Статьи. М.: Худож. лит. 1990. — 512 с.

* *Васильев Л.С.* История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М.: Высш. шк., 1983. — 368 с.

* Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Мшск: Навука і тэхнжа, 1993. — 479 с.

***Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 224 с.

***Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. I — II. Тбилиси: Изд-во Тбилисск. ун-та. — 1984. — ХСVI+1328 с.

**Гараджа В.И.* Религиоведение. М.: Аспект-Пресс, 1995. — 350 с.

Гарднер К. К философии третьего тысячелетия: Бахтин и другие // Философские науки. 1994. № 1—3. С. 3—25.

Гаспаров Б.М. Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986. С. 91-169.

Гельб И.Е. Опыт изучения письма (Основы грамматики). М.: Радуга, 1982. - 367 с.

* Звездочкой отмечена учебная и справочная литература.

Голенищев-Кутузов И.Н. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV-XVI вв. М.: Изд-во АН СССР, 1963. - 416 с.

Горфункель А.Х. Гуманизм — Реформация — контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л.: Наука, 1981. С. 7-19.

Гринцер П.А. Древнеиндийская литература // ИВЛ. 1983, Т. 1. С. 204-251.

Грюнебаум фон Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры: Статьи разных лет. М.: Наука, 1981. — 228 с.

***Гумбольдт В.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества [1830—1835] // В кн.: *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. С. 37-298.

***Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. — 398 с.

Гуревич А.Я. Народная магия и церковный ритуал // Механизмы культуры. М.: Наука, 1990 [а]. С. 3—27.

Гуревич П.С. Роптания души и мистический опыт (Феноменология религии У Джеймса) // *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 411—424.

***Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I — IV. М.: Русский язык, 1978.

***Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, [1902] 1993. - 432 с.

**Догматическое богословие: Курс лекций / Сост. архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин) и архимандрит Исая (Белов). Свято-Троицкая Лавра, 1994. — 288 с.*

Дронов Михаил, протоиерей. Писание и Предание // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 11. С. 9—25.

Елеонская Е. К изучению заговора и колдовства в России. Вып. 1 / Типография Шамординской Пустыни, 1917. — 64 с.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа *brahmodu* // Паремнологические исследования. Сб. ст. М.: Наука, 1984. С. 14-46.

Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М.: Наука, 1976. — 368 с.

Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929. - 151 с.

Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, [1950] 1991. Т. II. Ч. 2. - 270 с.

Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сектантство: Сравнительное богословие. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. - 208 с.

Иванов Вяч.Вс. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности (Сб. ст.). М.: Наука, 1964. С. 85—94.

***Иванов Вяч.Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР М.: Наука, 1976. - 304 с.

Иванов Вяч.Вс. Примечания // *Лей-Строе К* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 340—364.

Иванов Вяч.Вс. О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1986. № 6. С. 69—87.

Ислам: Краткий справочник. М.: Наука, 1983. — 160 с.

Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. — 316 с.

История древнего мира. М.: Наука, 1989. Кн. 3. Упадок древних обществ. 3-е изд., исправл. и доп. — 407 с.

История индийских литератур / Под ред. д-ра Нагендры / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1964. — 808 с.

История лингвистических учений: Древний мир. Л.: Наука, 1980. - 259 с.

Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М.: Наука, 1991. Т. I — 704 с. Т. II — 576 с. [Репринтное воспроизведение парижского издания 1959 г.].

Климовин Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М.: Политиздат, 1986. — 270 с.

***Клюневский В. О.* Курс русской истории. М.: Мысль, 1988. Ч. III. - 416 с.

Ковтун Л. С. Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л: Изд-во АН СССР, 1963. - 446 с.

Ковтун Л.С. Азбковники XVI—XVII вв. (Старшая разновидность). Л.: Наука, 1989. — 296 с.

***Конрад Н.Н* Очерк истории культуры средневековой Японии VII—XVI века. М.: Искусство, 1980. — 144 с.

*** Коростовцев М.А.* Писцы древнего Египта. М.: Изд-во восточной литературы, 1962. — • 176 с.

***Коростовцев М.А.* Введение в египетскую филологию. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. — 280 с.

Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987 - 271 с.

Конетков, священник Георгий. О русском языке в богослужении // Независимая газета. 14 янв.1993 г.

***Крачковский И.Ю.* Изучение избранных отрывков Корана в подлиннике // Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986. С. 671-694.

Культура Византии: IV — первая половина VII в. М.: Наука, 1984. - 726 с..

ЛШветоуская А. Г. Элементы падиусу у структуры беларусюх лчылак // Весшк Белдзяржшверспэта. Сер. 4. 1992. № 1. С. 38—50.

Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 95-151.

***Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Л.: Наука, 1973. - 254 с.

Лосев А. Ф. Философия имени. М.: Изд-во Моск. ун-та, [1927] 1990. - 269 с.

***Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. — 766 с.

[*Лосев А.Ф.*] П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева: Публикация Ю.А. Ростовцева и П.В. Флоренского // Контекст-90. Литературно-критические исследования. М.: Наука, 1990. С. 6-24.

Лосский И.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991.-480 с.

Маркиш СП. Знакомство с Эразмом из Роттердама. М.: Художественная литература, 1971.— 224 с.

Мартынау В.У. Этнагезес славян: Мова і міф. Мшск: Навука і тэхніса, 1993. — 23 с.

Маслов СИ. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Киев: Наукова думка, 1984. — 346 с.

Массэ А. Ислам: Очерк истории. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. — 230 с.

Мелетинский ЕМ. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. — 408 с.

Мелетинский ЕМ. Один // МНМ, 1988. Т. П. С. 241-243.

Мелетинский ЕМ. Мед поэзии // МНМ, 1988[a]. Т. II. С. 127—128.

Менар Р. Мифы в искусстве старом и новом / Репринтное воспроизведение издания 1900 года. М.: Молодая гвардия, 1992. - 280 с.

Мень А. [В.] К истории русской православной библеистики // Богословские труды. Т. 28, 1987. С. 272-289.

Мень А. [В.] История религии в 7 томах. М.: Слово, 1991. Т. 2.

Магизм и Единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. — 464 с.

Мень А. [В.] Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. М.: Слово, 1991[а]. — 192 с.

Мень А. [В.] История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. По книгам протоиерея Александра Меня: Книга для чтения в старших классах средней школы. М.: Мирос, 1994. 184 с.

Мечковская Н.Б. Ранние восточнославянские грамматики. Минск: Университетское, 1984. — 160 с.

**Мечковская Н.Б.* Социальная лингвистика. М.: Аспект-Пресс, 1994. - 207 с.

Мечковская Н.Б., Супрун А.Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян // История лингвистических учений: Позднее средневековье. СПб.: Наука, 1991. С. 125-181.

Миркина З.А., Померанц Г.С. Великие религии мира / М.: РИПОЛ, 1995. - 403 с.

*Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991. - 736 с.

*МНМ: Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: -Советская энциклопедия. Т. I, 1987. - 672 с. Т. II, 1988. — 720 с.

Новик Е.С Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). М.: Наука, 1984. — 304 с.

Пачынальнш. 3 гюторыка-лггаратурных матэрыялау XIX ст. / Укладальнпс Г.В. Юсялёу. Рэд. В.В. Барысенка, АЛ. Мальдзю. Мшск: Навука і тэхніса, 1977. — 544 с.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. - 219 с.

Померанц Г.С. Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма // Идеологические течения современной Индии. М.: Наука, 1965. С. 138-160.

Померанцева Э.В., Миц С.И. (составители). Русское народное поэтическое творчество: Хрестоматия. М.: Учпедгиз, 1963. 576^с.

***Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М.: Искусство, [1895] 1976. - 614 с.

Поэзия и проза древнего Востока (Б-ка Всемирной литературы. Сер. первая. Т. I) / Общ. ред. и вступит, ст. И. Брагинского. М.: Худож. лит., 1973. — 736 с.

ППБЭС — Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. I — II. М., 1992. — 2464 стлб. [Репринтное издание.]

****Протт В.Я.** Фольклор и действительность. Избр. ст. М.: Наука, 1976. - 325 с.

****Протт В.Я.** Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, [1946] 1986. — 366 с.

Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. 2-е изд. - 182 с.

Рабинович В.С. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979. - 392 с.

Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства: Материалы и документы. М.: ОГИЗ, 1933. — 191 с. [В 1990 г. в Москве вышло переиздание книги вместе с работой того же автора «Античные критики христианства»(1935) с предисловием И.С. Свенцицкой].

Ранович А.Б. Очерк истории древнееврейской религии. Вводи, ст. Н. Никольского. М.: Гос. антирелигозн. изд-во, 1937. — 400 с.

*Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. Часть I: Для высших учебных заведений / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Наука, 1994. — 300 с.

****Реформатский А.Л.** Введение в языковедение. М.: Просвещение, 1967. — 544 с.

Ригведа. Избранные гимны / Пер. коммент. и вступит, ст. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1972. — 418 с.

Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск: Наука, 1978. — 208 с.

Розанов В.В. Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб., 1914. - 208 с.

Розанов В.В. Избранное. Уединенное. Опавшие листья. Ми-молетное. Апокалипсис нашего времени. Письма к Э. Голлербаху. Мюнхен, 1970. — XLI, 564 с.

Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи / Собрал Е.Р. Романов. Витебск, 1891. - XVI, 452 с.

Рубинштейн Р.И. Птах // МНМ. 1988. II. - 345 с.

Рубинштейн Р.И. Тот // МНМ. 1988[a]. II. С. 521-522.

Сказания о начале славянской письменности / Вступит, ст. пер. и коммент. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981. — 199 с.

Слобин Д., Грин Дж. Психоллингвистика. М.: Прогресс, 1976. — 350 с.

*Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Брюссель, 1990. — 1287 4- X с.

****Соловьев В.С.** Ориген // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб. [б/г]. Т. 43. С. 141 — 145.

****Соловьев В.С.** «Талмуд» и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Соловьев. Т. 6, [1885] 1911. С. 3-32.

****Соловьев В.С.** Магомет, его жизнь и религиозное учение // Соловьев. Т. 7, [1896] 1911. С. 201-281.

****Соловьев В.С.** Кабала // Соловьев. Т. 10, 1911. С. 339-343.

**** Соссюр Ф. де.** Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. — 696 с.

Стеблин-Каменский ИМ. Предисловие // Авеста: Избранные гимны. Из Видевдата / Перевод с авест. И. Стеблин-Каменского. М. Дружба народов, 1993. С. 3—12.

Субботин Н.И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. IV; 1881. Т. VI; 1885. Т. VII.

Талмуд. Мишна и Тосефта. Т. I—VI / Критич. пер. Н. Переферковича. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1902—1904.

***Телушкин, раби Йосеф.** Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии [Рус. пер.]. Иерусалим — Москва, 1992. — 575 с.

Тихонравов Н.С. Отреченные книги древней России: Соч. Николая Саввича Тихонравова. М., 1898. Т. 1. Древняя русская литература. С. 13—84; 127—255.

**** Толстой Н.И.** История и структура славянских литературных языков. М.: Наука, 1988. — 240 с.

Толстой Н.И., Толстая СМ. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сент. 1988 г. Доклады сов. делегации. М.: Наука, 1988. С. 250—264.

Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М.: Наука, 1985. С. 5—29.

Топоров В.Н. Indo-Iranica: К связи грамматического и мифо-ритуального // Переднеазиатский сборник. IУ Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока. М.: Наука, 1986. С. 122-137.

Топоров В.Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М.: Наука, 1987. С. 193-238.

Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7-60.

Топоров В.Н. Река // МНМ, 1988[a]. Т. II. С. 274-276.

Топоров В.Н. Об одном образце «говорения языками» в рус-

ской мистической традиции // Этнолингвистика, 1988 [6]. С. 160-164.

Топоров В.Н. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium): К реконструкции архаичного ритуально-го «анатомического» прототекста // Этнолингвистика, 1988[в]. С. 26-31.

Третьяковский В. К. Разговор между чужестранным человеком и российским об орфографии старинной и новой и о всем что принадлежит к сей материи // Соч. Третьяковского. СПб., [1748] 1849. Т. 3. Изд. Александра Смирдина. С. 1—316.

Трофимова М.К. Из рукописей Наг-Хаммади // Античность и современность. М: Наука, 1972. С. 369—379.

Трубачев О.Н. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. Т. I—XX. М.: Наука, 1974—1994 (издание продолжается).

Трубецкой Н. С. Общеславянский элемент в русской культуре // Вопросы языкознания. [1927] 1990. № 2. С. 123-139; № 3. С. 114-134.

***Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Т. I—IV. 2-е изд. М.: Прогресс, 1986-1992.

Флоренский, священник Павел. Имена. Б/м.: Изд-во «Купина», 1993. - 320 с,

Флоровский, протоиерей Георгий. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. — 602 с. [Факсимильное воспроизведение парижского издания 1937 г.]

Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведшк. Мшск: Беларуская Савецкая Энцыклапедыя, 1988. — 608 с.

Фридрих И. История письма. М.: Наука, 1979. — 463 с.

***Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политическая литература, 1980. — 832 с.

***Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Политическая литература, 1985. — 512 с.

Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. — 447 с.

Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герменевтической, каббалистической и роценкрейцеровской символической философии: Интерпретация Секретных учений, скрытых за ритуалами, аллегориями и мистериями всех времен / Пер. с англ. изд. 1937 г. Новосибирск: Наука, 1992. —793 с.

Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990. - 207 с.

Экономцев, игумен Иоанн. Православие, Византия, Россия. Сб. ст. М.: Христианская литература, 1992. — 233 с.

Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1988. — 204 с.

****Ягич И.В.** Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // Исследования по русскому языку. СПб., 1885-1895. Т. I. С. 289-1070.

****Ягич И.В.** История славянской филологии. СПб. 1910. — 961 с.

****Якобсон Р.** Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: Сб. ст. М.: Прогресс, [1960] 1975. С. 193—230.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ*

- Агиография § 89
Адзорнаменто § 96
азбуковник § 122
академическое издание произведения § 55
анаграмма § 19
анафема § 29
анимизм § 2.2
антропософия § 5.3
апокриф § 44
апофатическое богословие § 66
арианство § 97
атрибуция § 56
аутентичный текст § 90
- Благопожелание § 40
- Vernaculae (народные языки) § 107
видение (фольклорно-мифологический жанр) § 77
второканонические (дейтероканонические) книги Ветхого Завета § 61
- Герменевтика § 83
гlossa § 122
глоссарий § 122
глоссология § 37
гомилетика § 81
гомилия § 81
гуманизм § 102
- Двуязычие § 107
- деизм § 2.1
дейтероканонические (второканонические) книги Ветхого Завета § 61
демиург § 41
диэреза § 121
догмат § 67
духоборы § 77
духовные стихи § 44
духовные христиане § 77
- Евхаристия § 74
- Заговор-абракадабра § 37
- Иероглифика § 23
имяславие § 76
инициация § 34
инкунабулы § 102
исихазм § 26, 76, 126
иснад § 56
исповедание веры (жанр книги) § 69
- Канон § 54
канонический текст § 54
каноническое право § 86
катафатическое богословие § 66
катехизация § 69
катехизис § 41
квакеры § 77
квиевисты § 77
кодификация § 54

* Указан номер параграфа, в котором дано определение термина.

- койне § 3.2
 контаминация § 40
 континуум языковой § 2.1
 конфессия § 1
 космогония § 41
 критика текста § 55
 критическое издание произведения § 55
 Лексикализация § 37
 лингвистической относительно-ти гипотеза § 10
 литературный язык § 3.2
 литургия § 74
 Маздаизм § 49
 макаронический стиль § 37
 мамотрект (чешек., польск. *mamotrekt*, лат. *mammotrectus*) § 122
 маркиониты § 90
 масора § 110
 масореты § 110
matres lectionis (матрес лекционис) § ПО
 Минея § 74
 мистерия § 15
 мистика § 5.3
 мисты § 15
 мифопоэтическое сознание § 14
 модальность § 29
 молокоане § 77
 (моно)теизм § 2.2
 Оберег § 22
 обмирание § 77
 огнепоклонничество § 49
 окказионализм § 68
 ономастика § 127
 ономастикой § 122
 ономатология § 127
 онтогейез § 16
 орация (рация) § 40
 отреченные книги см. апокриф
 Пантеизм § 2.2
 паралингвистика § 28
 Паремийник § 74
 паремиология § 74
 паремия § 74
 патристика § 5.3.
 пиетизм § 77
 Письменный закон (иудаист.) § 85
 полисемия § 121
 политеизм § 2.2
 порождающая (генеративная) грамматика § 117
 праславянский язык § 18
 праязык § 15
 приточник § 122
 пророческие (профетические) языки § 3.2
 Сакральный § 3.1
 Священное Писание — *passim*
 Священное Предание — *passim*
 секуляризация § 4.1
 семантика § 5.1
 семасиология § 116
 семиотика § 5.1
 Символ веры § 56
 символические книги § 69
 скопцы § 77
Slavia Latina § 108
Slavia Orthodoxa § 95
 славословие (доксология) § 29
 Служебник § 74
 старославянский язык § 94
 Сунна (пророка Мухаммада) § 65
 суннизм § 65
 суфизм § 79
 Тарика § 79
 тафсир § 87
 теизм § 2.2.
 текстология § 54
 теология § 5.3.
 тёсей теория § 125
 титул § 25
 тотемизм § 2.2
 транслитерация § 54
 Требник § 74
 трикстер § 34
 Устав (род почерка) § 25
 Устный закон (иудаист.) § 85
 Фаворский свет § 126
 фасцинация § 14

фетиш § 2.2
фетишизм § 2.2
филиокве § 69
филогенез § 16
фикх § 87
фюсей теория § 125
Хадисы § 65
харизма § 47
хлысты § 77
Церковное право § 86
церковнославянский язык § 94
Шаманизм § 2.2

шариат § 87
Эзотерический § 76
экзегетика § 83
экзорцизм § 29
экзотерический § 76
эсхатология § 29
этимология § 16
этимология народная § 39
этимология поэтическая § 39
этиологические мифы § 33
этнос § 1
Янсенисты § 77

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абу Ханифа (699-767) § 71
- Августин Аврелий, святой, епископ Гипонский (354—430) § 64,67, 98, 125
- Аверинцев С.С. Предисловие, § 2.2, 5.3, 8, 24, 25, 67, 69, 76, 77, 78,92, 100, 105, 115, 127, 128, Л-ра
- Аверкий, архиепископ (XX в.) § 83
- Авраам (ветхозаветн.) § 78
- Авраамий, инок (XVII в.) § 13
- Александр I (1777-1825) § 95
- Алексеев А.А. § 83, Л-ра
- Алексей Михайлович (Романов) (1629-1676) § 32
- Альберти (Alberti) Леон Батиста (1404-1472) § 120
- Альбертус (Albertus) Лаврентиус (XVI в.) § 120
- Альбрехт, герцог Пруссии (1490—1568) § 104
- Амусин И.Д. § 61, 62, Л-ра
- Аноним Галл (XII в.) § 108
- Анучин ВТ. § 29
- Антоний Великий, преподобный (260-365) § 7
- Антонович А.К. § 27
- Апресян Ю.Д. § 129, 132
- Аракчеев А.А. (1769-1834) § 95
- Арий (256-336) § 13, 88, 97 (см. арианство)
- Аристотель (384—322 до н.э.) § 66, 103, 108, 125
- Арутюнова Н.Д. § 131
- Афанасьев А.Н. (1826-1871) § 34, 45, 114, Л-ра
- Афанасьева В.К. § 23, Л-ра
- Ахмадулина Б.А. § 14
- Ахматова А.А. (1889-1966) § 23
- Бабичев Н.Т. § 56
- Байбурин А.К. § 15, Л-ра
- Барсов М. § 83
- Баргашэвіч Г.А. § 36, Л-ра
- Бартольд В.В. (1869-1930) § 49, 50,51, 55, 71, Л-ра
- Басилов В.П. § 8
- Бастид (Bastide) Р. § 67
- Баткин Л.М. § 102, Л-ра
- Бахтин М.М. (1895-1975) § 132, Л-ра
- Белла (Bella) Роберт § 5.1, 5.3, 7, Л-ра
- Бембо (Bembo) Пьетро (1470—1547) § 120
- Бердяев Н.А. (1874-1948) § 5.3, 66, 78, 99, 126, 132, Л-ра
- Берында Памва (ум. 1632) § 122
- Бёме (Bohme) Якоб (1575-1624) § 5.3, 77
- Благослав (Blahoslav) Ян (1523—1571) § 120
- БлокАЛ. (1880-1921) § 76
- Богушевич Франтишек (1840—1900) § 27
- Бодуэн де Куртене И.А. (1845—1929) § 1, Л-ра
- Боровский Я.М. § 56
- Борхес (Borges) Хорхе Луис (1899-1986) § 4.2, 57, 78, Л-ра
- Бохорич Адам (ум. 1598) § 120
- Боэций (ок. 480-524) § 108
- Брагинский И.С. § 49, Л-ра
- Бродский И.А. § 131
- Бродский Н.Л. § 82
- Брук С.И. § 4.2, 4.1, Л-ра
- Брюкнер (Bruckner) Александр (1856-1939) § 16
- Брянчанинов, епископ Игнатий (1807-1867) § 3.2

- Бубер (Buber) Мартин (1878-1965) § 66, 78, 105, 132, Л-ра
Будда § 4.2, 47, 50, 54, 55, 56, 57, 58
Будный Сымон (1530-1593) § 69
Булатович Антоний (Александр) (ум. 1919) § 126
Булгаков С.Н. (1871-1944) § 66, 77, 126, Л-ра
Буслаев Ф.И. (1818-1897) § 44, Л-ра
- Вагнер (Wagner) Рихард (1813—1883) § 8
Вазари (Vazari) Джорджо (1511—1574) § 120
Вайян (Vaillant) Андре (1890—1977) § 4.2.
Валентин (II в.) § 62
Валла Лоренцо (Valla Lorenzo) (1405 или 1407-1457) § 120
Варсонофий Великий (VI в.) § 67
Василий Великий, архиепископ Кессарийский (329-379) § 44, 64, 120
Василий III (1479-1533) § 101
Васильев Л.С. § 57, Л-ра
Вергилий (Vergilius) Марон Публий (70—19 до н.э.) § 108
Веселовский А.Н. (1838—1906) § 41
Введенский А.И. (род. 1861) § 67
Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг (1889-1951) § 130
Виноградов В.В. (1894/5-1969) § Ю9
Владимир, св. равноапостольный, киевский князь (ум. 1015) § 23, 31, 33
Вознесенский А.А. § 39
Вундт (Wundt) Вильгельм (1832—1920) § 7
Выготский Л.С. (1896-1934) § 2.3, Л-ра
Вяземский П.А. (1792-1878) § 18
Газали (Абу Хамида Газали) (XI в.) § 79
Галятовский Иоанникий (ум. 1688) § 81
- Гамкрелидзе Т.В. § 114, Л-ра
Гараджа В.И. § 4.3, Л-ра
Гарднер (Gardner) К. § 132, Л-ра
Гаспаров Б.М. § 81, Л-ра
Гегель (Hegel) Георг Вильгельм (1770-1831) § 78
Гельб (Gelb) И.Е. § 25, ПО, Л-ра
Геннадий, архиепископ Новгородский (ум. 1506) § 94, 104
Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н.э.) § 125
Герасимов Дмитрий (ум. после 1530) § 100
Герман Ю.П. (1910-1967) § 18
Гермоген (IV в. до н.э.) § 125
Гесиод (VIII—VII в. до н.э.) § 121
Гзель (Gzel) Петр (XVI в.) § 120
Плевч Н.С. § 43
Глухарев, архимандрит Макарий (1792-1847) § 95
Говоров, епископ Феофан (Затворник) (1815-1894) § 3.2, 95
Голенищев-Кутузов И.Н. (1904—1969) § 108, Л-ра
Гомер (IX—VIII в. до н.э.) § 33, 121
Гораций (Horatio) Квинт Флакк (65-8 до н.э.) § 108
Горфункель А.Х. § 102, Л-ра
Григорий Богослов, епископ (Назианзин) (ок. 330 — ок. 390) § 41, 58, 64, 67, 120
Григорий Великий, св., папа (ок. 540-604) § 64, 67, 81
Григорий Нисский (ок. 335—после 394) § 64
Григорий Палама — см. Палама Григорий
Григорий Синаит, преподобный (ум. после 1340 г.) § 126
Грин (Green) Дж. § 10, Л-ра
Гринцер П.А. § 41, 50, 57, Л-ра
Грюнебаум (Grunebaum) Густав Эдмунд фон (1909-1972) § 65, 67, 68, 76, 86, Л-ра
Грязневич П.А. § 8

- Гумбольдт (Humboldt) Вильгельм фон (1767-1835) § 10, 129, Л-ра
 Гуревич А.Я. § 28, 38, Л-ра
 Гуревич П.С. § 5.3, Л-ра
 Гус (Hus) Ян (1371-1415) § 64, 91, 102, 119, 122
 Гутенберг (Gutenberg) Иоанн (ок. 1399-1468) § 102
- Давид, царь иудеев (X в. до н.э.) § 73
 Даль В.И. (1801-1972) § 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 25, 33, 34, 36, 37, 43, 114, Л-ра
 Данте Алигьери (Dante Alighieri) (1265-1321) § 77, 120
 Дворецкий И.Х. § 25
 Джеймс (James) Уильям (1842—1910) § 5.3, Л-ра
 Декарт (Descartes) Рене (1596—1650) § 130, 132
 Демокрит (460-370) § 125
 Дорогов А.А. § 127
 Дроздов, архимандрит Афанасий (XIX в.) § 64
 Дронов, протоиерей Михаил (XX в.) § 64, Л-ра
 Дунин-Марцинкевич Винцент (1808-1884) § 27
 Дюбуа (Dubois) Жак (Сильвиус) (1478-1555) § 120
- Евгеньева А.П. (1899-1985) § 6, 130
 Евсевий, епископ Кесарийский (ок. 263-339) § 64
 Евфимий, патриарх Тырновский (ок. 1325 - ок. 1420) § 26, 100
 Егоров Д.Н. § 121
 Езра ^Эзра, ветхозаветн.) § 58, 80
 Елеонская Е. § 38, Л-ра
 Елизаренкова Т.Я. § 20, 41, 44, Л-ра
 Еремин И.П. § 120
- Жданов А. § 83
 Жуковский В.А. (1783-1852) § 19
 Заратуштра (Заратустра) (между X и 1-й пол. VI в. до н.э.) § 29, 49, 52, 56, 58, 65
 Зеленин Д.К. (1878-1954) § 22, Л-ра
 Зеньковский, протоиерей Василий (В.) (1881-1962) § 127, Л-ра
 Зизаний Лаврентий (ум. 1634) § 69, 120, 122
 Зизаний Стефан (ок. 1570 — после 1600) § 69
 Зноско-Боровский, протоиерей Митрофан § 64, Л-ра
- Иван Федоров (ок. 1510—1583) § 94, 104
 Иван IV (1530-1584) § 104
 Иванов Вяч. Вс. § 14, 15, 16, 19, 41, 114, 127, Л-ра
 Иероним, святой (342—420) § 93, 94, 103, 106, 122
 Иисус Христос — passim
 Иннокентий I, папа (ум. 417) § 88
 Иоанн Богослов, св. апостол и евангелист § 58, 77, 83
 Иоанн Вишенский (ок. 1550 — после 1620) § 120
 Иоанн Дамаскин, св. (ок. 650 — до 754) § 64, 67
 Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский (между 344 и 354-407) § 44, 64, 120
 о. Иоанн Кронштадтский (Сергиев) (1829-1908) § 3.2
 Иоанн Лествичник (VI в.) § 67
 Иоанн Схоластик (565—577) § 86
 Иоанн экзарх Болгарский (IX — начало X в.) § 67
 Иринея, святой, епископ Лионский (ум. 202 г.) § 67
 Иустин, святой (II в.) § 81
- Каганец Карусь (1868-1918) § 27
 Кадлубек (Kadlubek) Винцент (XII в.) § 108
 Калайдович К.Ф. (1792-1832) § 25
 Калиновский Викентий (Кастусь) (1838-1864) § 27

- Кальвин (Calvin) Жан (1509—1564) § 47, 69
- Канизий (Canisius) Петр (ум. 1597) § 69
- Кантемир А. Д. (1708-1744) § 19
- Караджич Вук Ст. (1787—1864) § 39
- Карамзин Н.М. (1766-1826) § 120
- Карл Великий (742-814) § 33, 86
- Карсавин Л. П. (1882-1952) § 98
- Кашич (Kašić) Бартоломей (1575-1650) § 120
- Киплинг (Kipling) Редьярд (1865—1936) § 33
- Киприан, митрополит Киевский и Литовский, позже Московский (ум. 1406) § 100
- Киреевский И. В. (1806-1856) § 132
- Киреевский П.В. (1808-1856) § 44
- Кирилл, епископ Туровский (ок. 130-ок. 1182) § 32
- Кирилл (Константин) Философ, святой равноапостольный (827-869) § 3.2, 23, 86, 91, 94, 95, 108, 109
- Ключевский В.О. (1841—1911) § 14, Л-ра
- Климович Л.И. § 51, 52, 68, Л-ра
- Ковтун Л.С. § 122, Л-ра
- Колет (Colet) Джон (1466-1519) § 120
- Конрад Н.И. (1891-1970) § 4.2, 57, Л-ра
- Константин Костенечский (ум. ок. 1439) § 24, 26, 100, 119, 126
- Константин Философ — см. Кирилл (Константин) Философ
- Конфуций (551—479 г. до н.э.) § 3.2; 4.2, 47, 54, 57, 58, 106, 121, 124
- Коростовцев М.А. (1900- 1980) § 23, Л-ра
- Костюхин Е.А. § 34, Л-ра
- Кочетков, священник Георгий § 81, 96, Л-ра
- Кравчук Л.М. § 95
- Кратил (IV в. до н.э.) § 125
- Крачковский И.Ю. (1883-1951) § 51, 52, Л-ра
- Кришнамурти Джидду (1895 или 1897-1985) § 5.3, 57
- Лао цзы (VI—V вв. до н.э.) § 57, 58
- Ластовский Власт (1883-1938) § 27
- Лейбниц (Leibniz) Готфрид В. (1646-1716) § 130
- Лёнрот (Lonnrot) Элиас (1802—1884) § 33
- Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci) (1452-1519) § 120
- Лили (Lily) Вильям (1468—1523) § 120
- Литвиноуская А.Г. § 40, Л-ра
- Лихачев Д.С. § 24, 55, 100, Л-ра
- Лойола (Loyola) Игнатий (ок. 1491-1556) § 77
- Лосев А.Ф. (1893-1988) § 8, 121, 127, Л-ра
- Лосский Н.О. (1870-1965) § 98, Л-ра
- Лотман Ю.М. (1922-1994) § 82
- Лукиан (ок. 120 - ок. 190) § 108
- Луллий (Lullius) Раймонд (1235—1315) § 77, 130
- Лурия А.Р. (1902-1977) § 2.3, 114, Л-ра
- Лютер (Luther) Мартин (1483—1546) § 58, 64, 69, 91, 93, 104
- Маймонид Моисей (1135—1204) § 66, 71, 73, 85
- Макарий Египетский (301—391) § 7
- Макарий, иеросвященник Черногорский, первопечатник (2-я половина XV в. — начало XVI в.) § 102
- Макарий, румынский первопечатник (2-я половина XV в. — начало XVI в.) § 102
- Максим Грек (ок. 1475—1556) § 101, 120

- Мандельштам О.Э. (1891—1938) § 126
- Маркион (II в.) § 90
- Маркиш С.П. § 103, Л-ра
- Мартынау В.У. § 31, Л-ра
- Маслов С.И. (1880-1957) § 69, 81, Л-ра
- Массэ (Masse) Анри § 52, 55, 65, 75, 79, Л-ра
- Маяковский В.В. (1893-1930) § 68
- Медоварцев Максим (XVI в.) § 101
- Мейе (Meillet) Антуан (1866—1936) § 4.2
- Меланхтон (Melanchton) Филипп (1497-1560) § 69, 104
- Мелетинский Е.М. § 14, 33, 34, 114, Л-ра
- Мельников-Печерский Андрей (1818-1883) § 37
- Менар Рене § 24, Л-ра
- Мень, протоиерей Александр В. (1935—1990) § 2.1; 2.2, 2.3, 28, 29, 49, 69, 81, Л-ра
- Месроп Маштоц (361—440) § 23
- Мефодий, св. равноапостольный (ок. 815-885) § 3.2, 23, 86, 91, 94, 95, 108, 109
- Мечковская Н.Б. § 100, 108, Л-ра
- Минь Ж.-П. (Migne J.-P.) (1800—1875) § 64
- Миклухо-Маклай Н.Н. (1846—1888) § 2
- Милль (Mill) Джон Стюарт (1806-1873) § 7
- Миц С.И. § 34, 36, 38, Л-ра
- Миркина З.А. § 76, Л-ра
- Мицкевич (Mickiewicz) Адам (1798-1855) § 27
- Могила Петр (1596/7-1647) § 64, 69
- Моисей (Моше, ветхозаветн.) § 58, 65, 66, 80
- Мухаммад (ок. 567-632) § 29, 47, 55, 65, 68, 76, 86
- Мур (Моог) Джордж (1873—1958) § 130, 131
- Мэн цзы (372-289 до н.э.) § 58, 71
- Нарбут В.И. (1888-1944) § 25
- Небриха (Nebrija) Антонио де (ок. 1442-1522) § 120
- Недецкий (Nedecki) Патриций (1522-1587) § 108
- Никольский Н. § 83
- Никон, патриарх (1605—1681) § 13, 69, 101, 119
- Ницше (Nitzsche) Фридрих (1844-1900) § 29
- Новик Е.С. § 29, 33, Л-ра
- Ной (ветхозаветн.) § 82
- Ньютон (Newton) Исаак (1643—1727) § 47, 57
- Овидий (Ovidius) Публий Назон (43 до н.э. - 18 н.э.) § 25, 102
- Оплат (Optat) Бенеш (ум. 1559) § 120
- Ориген (185-254), § 55, 58, 64, 67, 93, 102, 103
- Осман (ум. 856) § 55
- Островский А.Н. (1823-1886) § 21, 36
- Острожский, князь Константин К. (1526-1608) § 94, 104
- Павел, св. апостол § 47, 77, 81, 88, 91, 96, 128
- Павский, протоиерей Герасим П. (1787-1863) § 95
- Палама Григорий, святой (1296—1359) § 76, 77, 100, 126
- Панини (V— IV вв. до н.э.) § 117
- Парацельс (Paracelsus) Теофраст (1493-1541) § 77
- Пастернак Б.Л. (1890-1960) § 128
- Переферкович Н.А. (2-я половина XIX - начало XX в.) § 63, Л-ра
- Персии (Persius) Флакк (34—42 н.э.) § 108
- Петр, св. апостол § 77, 88
- Петр I Великий (1672-1725) § 25, 95, 104
- Пиотровский М.Б. § 51, 52, 65, 86, Л-ра
- Пиккио (Pikkio) Рикардо § 100

- Пифагор (ок. 540 -* 500 до н.э.) § 56, 57, 121
- Плотин (204-270) § 100
- Платон (427—348 до н.э.) § 125
- Померанц Г.С. § 5.3, 57, 76, Л-ра
- Померанцева Э.В. § 34, 36, 38, Л-ра
- Прокопович Феофан (1681 — 1736) § 95
- Попов А.А. § 33
- Потебня А.А. (1835-1891) § 10, Л-ра
- Пропп В.Я. (1895-1970) § 34, Л-ра
- Псевдо-Дионисий Ареопagit (V или начало VI в.) § 76, 128
- Птолеми, царская династия в эллинистическом Египте (305—30 до н.э.) § 92
- Публий Стаций (I в. н.э.) § 14
- Пушкин А.С. (1799-1837) § 18, 27, 79, 82, 109
- Пьеро делла Франческа (Piero della Francesca) (ок. 1420-1492) § 120
- Рабинович В.С. § 24, Л-ра
- Ранович А.Б. (1885-1948) § 63, Л-ра
- Рассел (Russell) Бертран (1872—1970) § 130
- Реформатский А.А. (1900—1978) § 22, Л-ра
- Рижский М.И. § 95, Л-ра
- Рифтин Б.Л. § 8, 24, Л-ра
- Розанов В.В. (1856- 1919) § 7, Л-ра
- Розенцвейг (Rosenzweig) Франц (1886-1929) § 105, 132
- Розеншток-Хюсси Ойген (1888—1973) § 131, 132
- Романов Е.Р. § 37, 38, Л-ра
- Ростислав, князь Великой Моравии (IX в.) § 94
- Рубинштейн Р.И. § 23, Л-ра
- Савонарола (Savonarola) Джироламо (1452-1498) § 121
- Саллюстий (Sallustius) Гай Крисп (86-35 до н.э.) § 108
- Сенека (Seneca) Луций Анней (ок. 4 до н.э. — 65 н.э.) § 103, 108
- Сепир (Sapir) Эдвард (1884—1939) § 10, 129, 132
- Серафим, митрополит Петербургский (1763-1843) § 95
- Симеон-Богоприемец (новозаветн.) § 92
- Скорина Франтишек (до 1490 — ок. 1541) § 104
- Славинецкий Епифаний (ум. 1675) § 94
- Слобин (Slobin) § 10, Л-ра
- Смотрицкий Мелетий (ок. 1578—1633) § 81, 104, 120
- Сократ (470—399 до н.э.) § 125
- Соловьев В. С. (1853-1900) § 2.3, 47, 55, 63, 78, 132, Л-ра
- Соссюр (Saussure) Фердинанд де (1857—1913) предисловие, § 5.1, 19, Л-ра
- Срезневский И.И. (1812-1880) § 119
- Сталин И.В. (1979-1953) § 22
- Статориус-Стоеньский (Statorius-Stoje/iski) Петр (ум. 1591) § 120
- Стеблин-Каменский И.М § 49, Л-ра
- Стефан, епископ Пермский (ок. 1345-1396) § 23, 91
- Стефан Лазаревич (1377—1427) § 100
- Субботин Н.И. (род. 1830) § 13, 101, Л-ра
- Супрун А.Е. § 100, 108, Л-ра
- Тайлер (Tyler, Tiler) Уот (ум. 1381) § 91
- Телушкин Йосеф § 66, 70, 73, 78, 82, 85, 88, Л-ра
- Теренций (Terentius) Публий (ок. 195- 159 до н.э.) § 103
- Тертуллиан (Tertullianus), пресвитер Карфагенский (160—220) § 64, 67
- Тиндаль (Tyndall) Уильям (1477—1536) § 91

- Тихонравов Н.С. (1832-1893) § 25, 62, Л-ра
- Топоров В.Н. § 14, 16, 18, 19, 20, 21, 25, 31, 37, 38, 41, 44, 117, Л-ра
- Толстая С.М. § 39, Л-ра
- Толстой Н.И. § 39, 88, 101, 108, Л-ра
- Третьяковский В.К. (1703—1768) § 26, Л-ра
- Троицкий С.В. § 126
- Трофимова М.К. § 62, Л-ра
- Трубачев О.Н. § 16, 21, Л-ра
- Трубецкой Н.С. (1890-1938) § 95, 109, Л-ра
- Трубецкой С.Н. (1862-1905) § 121
- Тяпинский Василий Е. (ок. 1530—ок. 1600) § 95
- Ужевич Иоанн (XVII в.) § 120
- Уиклиф (Wycliffe, Wiclif) Джон (1320-1384) § 64, 91
- Ульфила (Wulfila), готский епископ (ок. 311 - ок. 383) § 23
- Уорф (Whorf) Бенджамин Ли (1897-1941) § 10, 129, 132
- Успенский Б.А. § 127
- Фасмер (Vasmer) Макс (1886—1962) § 4.2, 16, 21, 114, Л-ра
- Федотов Г.П. (1886-1951) § 108
- Феодор, дьякон (XVII в.) § 13
- Филарет (Дроздов), митрополит Московский (1783—1867) § 69
- Филомат (Philomates) Вацлав (XVI в.) § 120
- Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. — ок. 50 н.э.) § 121
- Фиоль (Fiol) Швайпольт (ум. 1525) § 102
- Фирс в Авраамий (XVII в.) § 95
- Флоренский, священник Павел Н. (1882-1937) § 126, 127, Л-ра *
- Флоровский, протоиерей Георгий В. § 3.2, 64, 67, 76, 95, 108
- Фотий (Щиревский), архимандрит (1811-1877) § 95
- Фотий, патриарх Константинопольский (820-891) § 86
- Фрейденоберг О.М. (1890-1955) § 20, 41
- Фридрих (Friedrich) Иоганнес (1893-1972) § ПО, Л-ра
- Фрэзер (Frazer) Джеймс (1854—1941) § 22, 23, Л-ра
- Хаунеррей (Heidegger) Мартин (1889-1976) § 10, 131, Л-ра
- Халладж (аль-Халлядж) (X в.) § 79
- Харт М. § 47
- Хлебников Велимир (В.В.) (1885-1922) § 76
- Ходжа Насреддин § 79
- Ходкевич, князь Григорий А., гетман (ум. 1572) § 104
- Холл (Hall) Мэнли П. § 23, 25, 78
- Хомяков А.С. (1804-1860) § 132
- Храбр, черноризец (IX в.) § 23, 119
- Христос — passim
- Цветева М.И. (1982-1941) § 39, 102
- Цвингли (Zwingli) Ульрих (1481—1531) § 47, 69
- Цивьян Т.В. § 39, Л-ра
- Цицерон (Cicero) Марк Туллий (106-43 до н.э.) § 102, 108
- Чехов А.П. (1860-1904) § 14
- Чиприано Р. § 4.3
- Чуковский К.И. (1882-1969) § 13
- Шахматов А.А. (1864-1920) § 109
- Шиллер (Schiller) Иоганн Ф. (1759-1805) § 24
- Широков О.С. § 126
- Шичалин Ю. А. § 14
- Шишков А.С. (1754-1841) § 95
- Шломо бен Ицхак (1040-1105) § 82
- Шпет Г.Г. (1879-1940) § 108
- Штейнер (Steiner) Рудольф (1861-1925) § 5.3
- Шерба Л.В. (1880-1944) § 6
- Эдельман Д.И. § 49

Эзоп (VI в. до н.э.), § 103
Эзра — см. Езра
Экономцев, игумен Иоанн § 126,
Л-ра
Экхарт (Eckhart) Иоганн (Майс-
тер Экхарт) (ок. 1260—1327)
§ 5.3, 77
Элиаде (Eliade) Мирче (1907—
1986) § 58, 90
Эразм Роттердамский (1469—
1536) § 55
Эренберг Ганс (1883-1954) § 132

Эрн В.Ф. (1882-1917) § 126
Эсхил (ок. 525 - 456 до н.э.) § 19
Юнг (Jung) Карл Густав (1875—
1961) § 16, 17, 31,78
Ягич И.В. (1838-1923) § 25, 26,
100, 101, 116, 119, 122, Л-ра
Якобсон Р.О. (1896-1982) § 13,
14,32
Якушкин П.И. § 44
Ярошенко В. § 22

**УКАЗАТЕЛЬ
СЛОВ, ОБОРОТОВ, ПОГОВОРОК,
ПОСЛОВИЦ, ПРОИЗВЕДЕНИЙ**

- «*Авеста*» (I тыс. до н.э.) § 3.2, 47,
52, 54, 56, 106
- «*Аггада*» («*Гаггада*») § 63
- Адам* § 19, 115
- «*Адельфотис. Грамматика доброгла-
голиваго еллинословенскаго языка*»
(Львов, 1591) § 120
- Аллаху акбар! {Аллах всемогущий!}*
§ 71, 75
- Аллилуйя!* § 13
- «*Аалилуйя*» (сборник стихов Вл.
Нарбута, 1912) § 25
- «*Алматыш*» («*Алып-Манаиш*») § 33
- альфа и омега* § 112
- ахль аль-китаб* (люди Писания) § 51
- Аминем квашни не замесишь* § 20
- Аминь!* § 37
- Аминь дело вершит* § 20
- Аминь человека спасает* § 20
- «*Антверпенская полиглотта*»
(1569-1572) § 102
- «*Апокалипсис*» см. «*Откровение
Иоанна Богослова*»
- «*Апостол*» § 74, 88
- «*Апостол*» печати Ивана Федорова
(Москва, 1564) § 102
- «*Апостол*» печати Фр. Скорины
(Вильна, 1525) § 104
- апракос* § 74
- «*Атхарваведа*» (I тыс. до н.э.) § 38
- Балий* § 21
- басня* § 21
- «*Беларуси лемантар*» Каруся Ка-
ганца (СПб. 1906) § 27
- «*Беседа о учении грамоте*» (XVI в.)
§ И6
- «*Беседа трех святителей*» (XII в.)
§ 25, 44, 62, 64
- Библия* — *passim*
- «*Бивлия Руска*» печати Фр. Скори-
ны (Прага, 1517-1519) § 102
- «*Божественная комедия*» Данте
(1307-1321) § 8, 77
- бразды правления* § 112
- «*Бывайце здаровы, жывецце бага-
та ...*» (белорусская песня) § 40
- Былина старину любит* § 33
- В плоть и кровь* § 112
- в поте лица* § 112
- вавилонское столпотворение* § 112,
115
- Василий Парийский землю парит*
§ 39
- «*Веды*» § 3.2, 106, 114, 117
- ведьма* § 21
- верую* § 69, 71
- «*Верую*» § 69
- Верую, потому что абсурдно (Credo,
quia absurdum)* § 67
- «*Ветус Латина*» (лат. *Vetus Latina*)
§ 93
- Ветхий Завет* (см. также *Танах*)
§ 3.2, 56, 63, 66, 74, 80, 81, 82, 83,
88, 90, 93, 95, 104, 106, 111, 115,
121
- вещун* § 21
- взявшие меч — мечом погибнут* § 112
- влазины* § 15
- внешние, или посторонние, книги* (в
иудаизме) см. *сеферим хиционим*
§ 61
- во время дню* § 112

- Во имя Книги Аллаха и Сунны его пророка** § 65
- Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь** § 38
- волк в овечьей шкуре** § 112
- волхв** § 21
- волхвовать** § 21
- волшебник** § 21
- «Вопросы Иоанна Богослова Господу на Фаворской Горе»** § 44
- ворожба** § 21
- ворчать** § 21
- «Восьмикнижие»** Панини (V в. до н.э.) § 117
- врать** § 21
- врач** § 21
- всей душой** § 112
- всем сердцем** § 112
- Всем страстям мать** — мнение § 64
- всемирный потоп** § 112
- всему свое время** § 112
- всякой твари по паре** § 112
- «Второзаконие»** (ветхозаветн.) § 80
- «Вульгата»** § 69, 93, 94, 95, 102, 103, 106, 122
- «Гагада»** — см. **«Агада»**
- гадалка** § 21
- «Гекзапла»** Оригена § 55, 93
- «Гемара»** (часть «Талмуда») — § 85
- «Геннадиевская Библия»** (рукопись 1499) § 94, 104, 120
- «Голубиная книга»** § 44
- Гражданская грамота от антихриста** § 25
- «Грамматика словенская»** Лаврентия Зизания (Вильна, 1596) § 69, 120
- заговор** § 21
- «Грамматикки славенския правильное синтагма»** Мелетия Смотрицкого (Евье, 1619) § 120
- «Грамматика словенская»** Иоанна Ужевича (1643) § 120
- «Грецкий язык»** (рукописный разговорник XV - XVI в.) § 122
- «Давид Сасунский»** (армянский эпос) § 33
- «Десятословие»** (десять заповедей) § 47, 81, 85
- «Деяния и послания святых апостолов»** (новозаветн.) § 62, 74
- Добры дзень ухату!** § 40
- допотопные времена** § 112
- дума** § 114
- Евангелие-апракос** см. **апракос**
- «Евангелие Истины»** Валентина (апокриф.) § 62
- «Евангелие от Евы»** (апокриф.) § 62
- «Евангелие от Египтян»** (апокриф.) § 62
- «Евангелие от Иоанна»** (новозаветн.) § 64, 67, 74, 77, 116, 131
- «Евангелие от Иуды»** (апокриф.) § 62
- «Евангелие от Луки»** (новозаветн.) § 90
- «Евангелие от Марка»** (новозаветн.) § 62
- «Евангелие от Матфея»** (новозаветн.) § 62, 77, 95, 122
- «Евангелие от Филиппа»** (апокриф.) § 62
- «Евангелие от Фомы»** (апокриф.) § 62
- «Евгений Онегин»** А.С. Пушкина § 83
- Елизаветинская (Петровско-Елизаветинская) Библия** (1751) § 94, 95
- Ждать манны небесной** § 112
- «Житие Константина»** (к. IX в.) § 94
- Загадка, разгадка да семь верст правды** (в ней) § 43
- «Заговор на возвращение коров»** (из «Ригведы») § 19
- «Заговор против ведьм»** (из «Ригведы») § 36
- «Заговор против страха»** (из «Атхарваведы», I тыс. до н.э.) § 38
- замова** § 21
- запретный плод** § 112
- запрещенные книги** § 56
- Заратуштра** § 22
- зарок** § 21

зарыть талант в землю § 112
зачала § 74

Здоровеньки булы! § 40
земля обетованная § 112
злачное место, корень зла § 112
злоба дня § 112

знамение времени § 112
знатливый человек § 21

знахарь § 21
«Зогар» («Книга сияния») § 78

И от Сына (филиоквѣ) § 69
Иегова — см. Яхве

иерейская молитва § 74
Изборник Святослава 1073 г. § 88

изурочить § 21
«Илиада» § 25
г/жат* (исламск.) §§ 71, 74

шшя § 12, 74
Index librorum prohibitorum § 56, 88

Ipse dixit (Сам сказал) § 56, 61, 63,
64, 65, 67, 88, 121

«Источник знания» Иоанна Дамаскина (рубеж IX—X вв.) § 67

Каб не прагаварыць § 20
как зеницу ока § 112

«Как состави святыи Кирил Философ азбуку по языку словенску и книги преведе от греческих на словенский язык» § 23

«Калевала» (карело-финский эпос) § 33

«Короткая гкторыя Беларуси Власта Ластовского (Вильня, 1910) § 27

«Катехизис пространный христианский» (1823) митрополита Филарета (Дроздова) § 69

«Катехисис, то есть наука стародавняя хрктъаньская, от светого писма для простых людей языка руского в пытатах и отказех сърбана» (1562) Сымона Будного § 69

«Кириллова книга» (Москва, 1644) § 88

«Кти разумения» Иоанникия Галатовского (Киев, 1659) § 81

клятва § 16

«Книга глаголемая Донату с меньшей, в ней же беседует о осмих частех вещаниа...» Дмитрия Герасимова (рукопись нач. ХУI в.) § 120

книга за семью печатями § 112

Книга Ездры (ветхозаветн.) § 61

«Книга ^Екклесиаста, или Проповедника» (ветхозаветн.) § 61

Книга Неемии (ветхозаветн.) § 61

«Книга о писменах» Константина Костенечского (после 1410 г.) § 26, 100, 119, 126

«Книга Песни Песней Соломона» (ветхозаветн.) § 61

«Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова» (ветхозаветн.) § 61

«Книга Премудрости Соломона» (ветхозаветн.) § 61, 74

«Книга Притчей Соломоновых» (ветхозаветн.) § 61

«Книга пророка Исайи» (ветхозаветн.) § 73

«Книга творения» («Сефер иецира») § 25, 78

«Книга Тота» § 23

«Книги Паралипоменон» (ветхозаветн.) § 61

Cogito, ergo sum ('Я мыслю, следовательно, я существую') § 131

козел отпущения § 112

колдовать § 21

колдун § 21

Колдун не колдун, а слово знает (А. Островский) § 21, 36

«Колосс на глиняных ногах» § 112

«Комплютензийская полиглотта» (1514) § 102

Ао/юк § 3.1, 4.1, 29, 47, 51, 52, 54, 55, 65, 76, 79, 86, 87, 106, 118

«Кормчая книга» (XIII в.) § 63, 64, 122

Корова без клочки — мясо § 20

«Corpus juris canonice/» (1582) § 86

«Corpus scriptorum ecclesiasticorum» (1867) § 64

«Кошка, которая гуляла сама по себе» Р. Киплинга § 33

- краугольный камень* § 112
 край поля (в «Талмуде») § 85
 Кралицкая Библия (1579—1593) § 111
 «Кратил» Платона § 125
 «Краткое изложение Десяти заповедей и молитвы Господней» Мартина Лютера (1520) § 69
 Credo § 69, 71
 Кредо § 69
 Credo, quia absurdum (Верую, потому что абсурдно) § 67
 Кто на Палея работает, у того гроза хлеб спалит § 39
 кудесник § 21
- Легок на помине § 20
 «Лиса-повитуха» § 46
 ложные книги § 56
 люди Писания {ахль аль-китаб} § 51
- «Малая подорожная книжица» Фр. Скорины (Вильна, 1522) § 104
 Мать Сыра Земля § 2.2
 «Махабхарата» § 106
 мед поэзии § 114
 «Мерило праведное» § 86
 месса § 12
 метать бисер перед свиньями § 112
 «Мидраш» § 82
 «Минута» М. Цветаевой § 39
 миф § 17
 «Мишина» (часть «Талмуда») § 63, 78, 82, 85, 87, 121
 «Мишэ-Тора» (Письменный закон) § 85
 «Младшая Эдда» (XIII в.) § 114, см. также «Эдда»
 Мнение — второе падение § 64
 молево § 17
 моленина § 17
 молины § 17
 «Молитвенник, или Требник» печати Макария (Цегин, 1494—1495) § Ю2
 молитвить птицу § 17
 молить (кашу, убоинку) § 17
 Москва — третий Рим, а четвертому не бывать § 101, 109
- Московская первопечатная Библия (1663) § 94
 «Мудрая дева» § 45
 «Мудрые ответы» § 45
 «Мизускаја Правда» Кастуся Калиновского (1862-1863) § 27
 мулла § 74
 муэдзин § 74
- «На горах» А. Мельникова-Печерского (1875-1881) § 37
 На Карна карпы ловятся § 39
 На крытую середу не можно полоць, бо покрывее стебло у жыти § 39
 На Маковея мак святят § 39
 на сон грядущий § 112
 На Феклу копей свеклу § 39
 «Нагорная проповедь» (новозаветн.) § 29, 81, 105
 намаз § 74
 «Наставник заблудших» Моисея Маймонида (XII в.) § 66, 70
 «Наука, албо способ зложения казаня» Иоанникия Галятовского (Киев, 1659) § 81
 «Начинательная молитва» § 37
 «Наша Нива» (белорусская газета, Вильна, 1906-1912) § 27
 не от мира сего § 112
 не хлебом единым § 112
 неопалимая купина § 47
 нет пророка в своем отечестве § 112
 Новый Завет § 3.2, 47, 56, 61, 62, 64, 65, 74, 76, 81, 83, 88, 91, 93, 95, 103, 104, 106, 111, 121
 «Номоканон» § 86
 ныне отпускаеши (лат. *nunc dimittis*) § 92
 нядзеля § 15
- «О божественных именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита (V или начало VI в.) § 128
 «О писменах» черноризца Храбра (к. IX в.) § 23, 119
 «О пользе книг церковных в российском языке» М.В. Ломоносова (1757) § 109

- обедня § 12, 74
 «Обмен загадками» § 41
 оглашение § 69
 оглашенные § 69
 оглашенные словеса § 69
 «Одиссея» Гомера § 18, 25
 «Октоих» печати Ш. Фиоля (Кравков, 1491) § 102
opomatothetes (греч. 'установитель имен') § 19
 орация (рация) § 40
 «*Orthographia Bohemica*» Яна Гуса (1406) § 119
 Осанна! § 13
 «Осмогласник» печати Макария Щетин, 1494-1495) § 102
 «Острожская Библия» печати Ивана Федорова (Острог, 1581) § 102, 104, 120
 «Осьмь нестии слова» (XIV в.) § 120
 От аминя не прибудет § 20
 От слова станется § 20
 «Откровение Иоанна Богослова» {«Апокалипсис») § 62, 74, 77, 83, 88
 «Откуда у Кита такая глотка» Р Киплинга § 33
 «Откуда у Носорога шкура» Р Киплинга § 33
 отреченные книги § 56
 Отсохни рука (если неправду говорю) § 21
 отцы церкви § 64, 66
 «Отче наш» § 29, 110
 «Отчего у верблюда горб» Р Киплинга § 33
 «Очищение (веры)» (сура Корана) § 71
 «Парижская полиглотта» (1629—1645) § 102
 «Пастырское попечение (правило)» св. папы Григория Великого (ок. 591) § 64, 81
 «*Patrologiae cursus completus, series Graeca*» § 64
 «*Patrologiae cursus completus, series Latina*» § 64
 перебор, переборка § 15
 Пересопнищкое Евангелие (1551—1561) § 95
 переходины § 15
 «Песня песней» § 83
 Петровско-Елизаветинская (Елизаветинская) Библия (1751) § 94
 Письметый закон (см. Мишэ-Тора) § 85
 плоть от плоти § 112
 по образу и подобию § 112
 По щучьему веленью, по моему хотенью § 32
 «Повесть временных лет» (XI в.) § 31
 «Повесть о Болоте Воловиче» § 44
 «Повесть собравшаго сия буквы» (рукопись XVI в.) § 119
 польнь § 77
 Помяни по имени, а он тут § 20
 «Портрет Плисецкой» А. Вознесенского § 39
 «Послания апостола Павла к коринфянам» (новозаветн.) § 62
 «Послания святых апостолов» (новозаветн.) § 74
 посторонние, или внешние книги (в иудаизме) см. сеферим хиционим § 61
 «Похвала глупости» Эразма Роттердамского § 103
 «Православное исповедание кафедральной и апостольской церкви Восточной» Петра Могилы (Киев, 1640) § 64, 69
 «Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием катехизиса» (рукопись XVII в.) § 69
 праздник § 15
 присяга § 16
 проицатель § 21
 пророк § 21
 «Псалтирь» (ветхозаветн.) § 73, 74, 83, 88, 94, 95, 122

- «Псалтирь с по&иддванием» печати
Макария (Цетин, 1494—1495)
§ 102
- птичий язык § 114
- Пуруша § 41
- «Пятикнижие Моисеево» § 92, 95,
121 (см. также «Тора»)
- Ради бога § 112
- «Разговоры запросто» Эразма Роттердамского § 103
- «Разговоры Иисуса с учениками»
(апокриф.) § 62
- рак'ат § 74
- «Рамаяна» § 106
- рация (орация) § 40
- Ребенок без имени — чертенок § 20
- рёкло § 22
- «Речь жидовьскаго языка» (глоссарий 1282 г.) § 122
- «Речь тонкословия греческого» (рукописный разговорник XV—XVI в.) § 122
- «Ригведа» § 18, 19
- рота, ротьба § 21
- «Русская Правда» § 86
- С гуся вода, а с тебя худоба! § 32
- саят § 74
- Сам сказал — см. *ipse dixit*
- святая святых § 112
- семь смертных грехов § 67
- «Семьдесят имен Богу» (апокриф XVI—XVII вв.) § 25
- «Септуагинта» § 56, 57, 58, 61, 66, 74, 90, 92, 93, 95, 102, 106
- «Сефер иецира» («Книга творения») § 25, 78
- сеферим хиционим (внешние, или посторонние, книги в иудаизме) § 61
- Сиди тихо, не поминай лиха! § 20
- Символ веры § 13, 64
- символические книги § 69
- Сим-сим, открой дверь! § 32
- «Сказание како сотвори Бог Адама» (XII в.) § 19, 62
- «Сказание о Соломоне и Китоврасе» § 44
- «Сказание отца нашего Агапия, за-
чем оставляют свои семьи, и дома,
и жен, и детей, и взяв крест, сле-
дуют за Господом, как велит Еван-
гелие» § 62
- Скрижаль § 47
- «Следованная Псалтирь» § 74
- «Слово о видении апостола Павла»
(апокриф.) § 77
- «Слово о полку Игореве» (XII в.)
§ 55, 108
- Службеник § 64
- «Службеник» печати Макария
(Тырговиште, 1508) § 102
- «Слушай, Израиль!...» § 70
- смертный грех § 112
- «Солдатская загадка» § 46
- соль земли § 112
- Спасибо! § 17
- Сравнил бутылку с Иваном-великим!
§ 38
- «Старшая Эдда» § 41, 114, см. так-
же «Эдда»
- «Стих о Голубиной книге» § 44
- стишок лечебный § 37
- стишок уговорный § 37
- «Стоглав» (1551) § 101
- строить на песке § 112
- суета сует § 112
- «Сунна» § 65
- сунниты, «люди Сунны» § 65
- сурочить § 21
- «Таинственное богословие» Псевдо-
Дионисия Ареопагита (V или на-
чало VI в.) § 128
- «Так говорил Заратустра» Ф. Ниц-
ше (1884) § 29
- «Талмуд» § 63, 64, 65, 66, 73, 82,
85, 87, 88, 121
- Танах (см. также *Ветхий Завет*)
§ 3.2, 47, 61, 63, 65, 66, 73, 80, 82,
86, 92, 106
- «Творений святых отцев, в русском
переводе» § 64
- «Тексты пирамид» (2700—2400 до
н.э.) § 23
- терновый венец § 112

- Типун тебе на язык!* § 20
толк, толковать § 114
«Толкование неудобь познаваемом речем» (словарь XIV в.) § 122
«Толкования на Иова или XXXV книги о нравственности» св. папы Григория Великого § 64
«Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета» (1904—1912; репринт 1987) § 83
«Толковая Псалтирь» (так называемая «Толстовская Псалтирь» XI—XII вв.) § 122
«Тора» («Пятикнижие Моисеево») § 47, 63, 65, 66, 70, 73, 78, 80, 82, 87, 88, 91, 92,
«Тосафот» (XII в.) § 82
«Тосефта» § 63
треязычная ересь § 94
«Триодь» печати Ш. Фиоля (Краков, 1491) § 102
тьма кромешная § 112
У кошки боли, а у Пети зажиwi § 40
Упадъ не зачинають робить, як бы падае усе, шо будеш робить § 39
«Упанишадъ» § 106
- урок* § 21
Устный закон (см. «Мишна») § 85
Феодор Студит землю студит § 39
филиокве (filioque, и от Сына) § 69
«Хитрая наука» (русская сказка) § 114
хлеб насущный § 112
«Хожделение Богородицы по мукам» § 62, 77
«Часослов» § 74
«Часослов» печати Ш. Фиоля (Краков, 1491) § 102
чернобыль, чернобыльник § 77
чинопоследование § 74
Чтоб мне провалиться (если неправду говорю) § 21
«Шахада» § 71
шептун, шептунья § 21
шэпты § 21
«Эдда» (XIII в.) § 114 (см. также «Старшая Эдда»)
Язык есть дом бытия (Мартин Хайдеггер) § 131
Як прошла Прэчыста, то стала у рэцэ вода чыста § 39
Яхве (Иегова) § 66, 80, 85

^ СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
I. ЯЗЫК И РЕЛИГИЯ КАК ПЕРВЫЕ МОДЕЛИРУЮЩИЕ СИСТЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ	7
Историческое введение: народы, языки и религии на карте мира в прошлом и настоящем	7
1. Язык, религия и смежные «измерения» человечества	7
2. Первобытная эпоха	9
2.1. В каждом селении — свой язык	
2.2. Основные формы мифолого-религиозного мировосприятия: всеобщий культ Богини-Матери, анимизм, тотемизм, фетишизм, шаманизм, политеизм, (моно)теизм.....	11
2.3. Первобытный фидеизм и язык: некоторые аналогии в структуре содержания	13
3. Время ранних государств и средние века	14
3.1. Надэтнические религии.....	14
3.2. Пророческие и апостольские языки	15
4. Новое время.....	18
4.1. Секуляризация и расцвет этнических литературных языков.....	18
4.2. Является ли язык обязательным признаком этноса?	19
4.3. Этнос и религиозная принадлежность.....	20
4.4. Конфессиональный признак в самоидентификации государств	22
Две картины мира: языковая семантика и мифолого-религиозное сознание	23
5. Психологическая структура языкового и религиозного сознания.....	23
5.1. Методологический экскурс о пользе семиотики	23
5.2. Языковое значение: между представлением и понятием	25
5.3. Многообразие форм религиозного знания (образы, логика и иррационализм, мистика)	26
6. Что «знают» о мире языки?.....	30

7	Содержание мифолого-религиозной картины мира.....	32
8.	Терминологический экскурс: о границах терминов <i>мифологическое и религиозное сознание</i>	34
9.	Язык и религия в структуре общественного сознания.....	36
	Язык, религия и народный менталитет	37
	10. Воздействует ли язык на культуру?	
4	Идеи В. Гумбольдта и А.А. Потебни ..?.....	37
11.	Надэтнический характер вероисповеданий.....	39
12.	Религия как фактор культурно-психологического своеобразия народов.....	40
	П. ФИДЕИСТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К СЛОВУ	41
	Безусловное восприятие знака как предпосылка и первоэлемент словесной магии.....	41
13.	Магическая («заклинательная») функция языка и неконвенциональное (безусловное) отношение к знаку.....	41
14.	Магия, святость и красота слова (о близости фидеистического и эстетического).....	44
	Слово в ритуале	47
15.	Ритуал как единство фидеистического действия и слова.....	47
16.	Что древнее: ритуал, миф или язык?.....	49
17.	Почему язык долговечнее ритуала?.....	53
	Мифология речи	54
18.	Река — древнейший образ речи.....	54
19.	Мифология имени.....	56
20.	<i>От слова — станется?</i> (Фольклорные представления о магии имени).....	59
21.	Лексико-фразеологические свидетельства словесной магии. . .	60
22.	Табу и эвфемизмы.....	62
	Мифы о букве и магия письма	66
23.	Создатели письма: боги, герои, святые.....	66
24.	Сакрализация письма в религиях Писания.....	70
25.	Мистика и магия букв	71
26.	Некоторые следствия поклонения письму: орфографические распри"	74
27.	Еще одно следствие культа письма: алфавит как элемент геральдики	75
	Коммуникация в мифолого-религиозной практике	77
28.	Особенности фидеистического общения.....	77
29.	Жанры «вещего» слова.....	79

III. ФИДЕИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕНИЕ И ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ.....	83
Мифы и фольклор	83 ^
30. Различие между мифологией и фольклором.....	83
31. «Предмифы»: архетипические доязыковые структуры сознания	84
32. Динамика мифологического и художественного (эстетического) начал в фольклоре	86
33. От мифологического эпоса к народным сказаниям о героях.....	88
34. От священного знания к бабушкиным сказкам	92
Заговор: шаг в потусторонний мир.....	94 *-
35. Как начинают колдовать? (Психологические механизмы фасцинации).....	94
36. Кто колдует и к кому обращен заговор?	95
37. Лучшее время для колдовства.....	98
38. Словесные ключи и отмычки, припарки и снадобья.....	100
39. Народная этимология как инструмент магии.....	102
40. Считалки и другие фольклорные потомки заговоров.....	104
Эволюция коммуникативно-познавательных возможностей загадки	106-
41. Древнейшие загадки как мифологический катехизис	106
42. О дидактической ценности вопросно-ответного изложения	109
43. Азбука образного мышления	ПО
44. «Диалогические» картины мира в апокрифах и духовных стихах	112
45. Состязания умов: загадки вместо палиц	115
46. Загадки-насмешки.....	116
IV. РЕЛИГИОЗНЫЕ КНИГИ.....	118
Информационный «первотолчок»: Откровение как «главное знание» о мире и смысловой центр Священного Писания	118
47. Харизма религиозного гения	118
48. Призвание Моисея и «Тора»	119
49. У истоков зороастризма. «Авеста»	122
50. Проповедь Будды: дхарма, дорога к нирване	124
51. Структура Откровения в Священном Писании христиан.....	125
52. Коран: несотворенная Книга, ниспосланная с Неба	127
53. Откровение, вероисповедная ось Писания.....	131

Кодификация Писания и сложение религиозного канона	132
54. Два аспекта кодификации Священного Писания: правильность текста и правильность корпуса текстов	132
55. Канонический текст произведения. «Собиратель Корана» Осман (856 г.). Ориген (185–254), его «Гекзапла» и зарождение текстологии.....	134
56. Какие вероисповедные книги, кем и почему признаются священными? Коммуникативный смысл принципа <i>ipse dixit</i> в истории культуры	137
57. Существует ли религиозный канон в конфуцианстве, буддизме и даосизме?	141
58. Основные этапы сложения религиозного канона в ряде исповеданий. Сводная хронологическая таблица	144
Книжное море за границами канона: жанровое разнообразие конфессиональной литературы	147
59. Экспансия смыслов и текстов Писания в коммуникативное пространство социума.....	147
60. Общая типология книжных жанров в религиях Писания.....	149
Внеканонические современники Танаха и Нового Завета	151
61. Иудейские апокрифы: иноязычные истории о евреях до и после Вавилонского плена; иноязычные «книги Премудрости»; рукописи Мертвого моря	151
62. Ранние христианские апокрифы: новозаветные парафразы и «гностиическая ересь»	154
Почему Священное Писание дополняется Священным Преданием?	158
63. «Талмуд», Священное Предание иудаизма.....	158
64. Святые отцы церкви и Патристика. Что важнее: Писание или Предание?	161
65. «Сунна» пророка Мухаммада и хадисы. <i>Иснад</i> , связующая нить традиции	167
Богословие и догматика	171
66. «Ограда Закону» в теологии раввинов. Апофатические тенденции в «Талмуде».....	171
67. Христианская богословская мысль и догматическое богословие	174
68. «Духовная броня» исламской теологии	178
Символы веры и катехизисы	181
69. Что каждый христианин должен знать	181
70. Квинтэссенция иудаизма: « <i>Слушай, Израиль!</i> ..	185
71. Как принимают ислам. « <i>Шахада</i> ».....	186

Богослужбные* книги и молитвенники	187
72. Слово в храме	187
73. Какую «Тору» читают в синагоге.....	188
74. Круговорот чтений в христианской церкви. Служебник, Типикон, Минеи, Требник.....	190
75. Молитвенный канон ислама. Кульминация молитвы — в молчанье.....	193
Коммуникативные особенности мистических текстов	195
76. Мистический выход за пределы слова: «мрак, который выше ума»	195
77. Мистика или назидание? Выбор апостола Павла и «Откровение» Иоанна Богослова. Христианская мистика за церковной оградой	198
78. Каббала, «душа души Закона» Израиля. Алфавитная мистика каббалы: буквы как первовещество мира.....	202
79. Исламский мистицизм: ересь, ставшая ортодоксией.....	203
Проповедь и дидактические жанры	205
80. Коммуникативные функции проповеди. Первые иудейские проповедники.....	205
81. «Нагорная проповедь» и раннехристианская гомилия. Судьбы церковного красноречия.....	206
82. Комментаторская культура иудаизма.....	210
83. Христианская экзегетика и герменевтика. Толковые евангелия и псалтири.....	213
84. Пятничная проповедь у мусульман. Коран не толкуется в мечети.....	216
Юридические темы и жанры в конфессиональной книжности	217
85. Мишна, «душа Закона Израиля», и Талмуд.....	217
86. Судьбы канонического права в христианстве.....	219
87 «Арабский судебник» Коран и хадисы.....	221
Конфессиональная литература как коммуникативное пространство	224
88. Логика и антиномии религиозной коммуникации.....	224
89. Конфессиональная иерархия религиозных жанров и ее влияние на письменную культуру.....	226
V. ЯЗЫКОВЫЕ КОЛЛИЗИИ В ИСТОРИИ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ	231
Споры о переводах Писания	231
90. Герменевтические коллизии в церковных конфликтах.....	231

91. Почему опасались переводить Св. Писание?.....	233
92. «Септуагинта» (285 — II в. до н.э.), греческий «Ветхий Завет» в переводе семидесяти	234
93. Знаменитые библейские переводы: «Вульгата» (384—405 гг.), перевод Мартина Лютера (1522—1534).....	236
94. Долгий путь к церковнославянской Библии (863—1499).....	237
95. Почему русская Библия (1876) появляется позже болгарской (1840) и сербской (1868)?.....	239
96. Будет ли православное богослужение на русском языке?.....	241
Споры о толковании слова как фактор церковных распрей	243
97. Догмат о Святой Троице и «арианская ересь».....	243
98. Православный и католический взгляд на Святую Троицу. О философском смысле <i>филюкве</i>	244
99. Бердяев об Откровении историческом и духовном.....	245
«Исправление книжное» в истории православия	246
100. Тырновская литературная школа (вторая половина XIV — начало XV в.). «Книга о писменах» Константина Костенечского (после 1410 г.)	246
101. «Книжная справа» в Московской Руси. Реформа патриарха Никона и раскол Русской Православной церкви (вторая половина XVII в.).....	250
Библейская герменевтика и книгопечатание	251
102. Гуманисты, «Гутенбергов пресс» и Библия.....	251
103. Эразм Роттердамский (1469—1536) как филолог	253
104. Восточнославянские первопечатники Франтишек Скорина (до 1490 — ок. 1541) и Иван Федоров (ок. 1510—1583) в конфессиональных и языковых ситуациях своего времени.....	254
105. Вечные смыслы и герменевтический поиск.....	258
VI. СУДЬБЫ ЯЗЫКОВ В РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ НАРОДОВ	259
Функциональное двуязычие священного (культового) и народного языков	259
106. Конфессиональный статус языка в качестве его социолингвистического параметра.....	259
107. Культурно-религиозные двуязычные миры.....	261
108. Две модели двуязычия у славян: мир <i>Slavia Orthodoxa</i> и мир <i>Slavia Latina</i>	262
109. «О пользе книг церковных в российском языке».....	265

Конфессиональные факторы в истории языков.....	269
ПО. Создание алфавитов. Реформы письменности	269
111. Переводы Писания и национальные литературные языки.....	270
112. Обогащение лексики и фразеологии.....	270
ИЗ. Начало стилистики.....	272
VII. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ КАК ПЕРВОИСТОЧНИК ФИЛОЛОГИИ.....	273
Мифопоэтические истоки первых концепций языка.....	273
114. Дар речи в картине мира древних индоевропейцев	273
115. Мифопоэтическое сознание о происхождении языка. Почему на свете языков много?.....	275
116. Почему одно из имен Иисуса Христа — <i>Логос (Слово)!</i>	277
Фонетика и орфография. Грамматика.....	278
117. Грамматик-жрец в ведической религии. Древнеиндийская грамматика Панини (V в. до н.э.).....	278
118. Фонетические открытия арабов-мусульман в VIII в.....	279
119. Славянские орфографические трактаты	279
120. Европейские грамматики XV — начала XVII вв. в их связи с гуманизмом и Реформацией.....	281
От глоссы к семасиологии и искусству лексикографии.....	285
121. Истоки семасиологии. Пифагор, Конфуций, Филон Александрийский.....	285
122. Сложение основных лексикографических жанров в славянских культурах (XI—XVII вв.).....	288
VIII. ТРАДИЦИИ ФИДЕИСТИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К СЛОВУ В ФИЛОСОФИИ И ЯЗЫКОЗНАНИИ.....	292
Фидеистические решения в спорах о природе имени	292
123. Об органичности веры в слово.....	292
124. Конфуцианская идея «исправления имен» в Китае.....	293
125. Теория <i>фюсей</i> в древнегреческой философии	293
126. Исихазм в Византии и у православных славян: мысленная молитва и <i>имяславцы</i>	295
127 <i>Имяславие</i> отца Павла Флоренского и философия имени в трудах А.Ф. Лосева.....	297
Фидеистическая линия в оценке роли языка в познании.....	301
128. Отрицательное богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита.....	301

129. Теория «лингвистической относительности» Эдварда Сепира и Бенджамина Ли Уорфа.....	302 •
130. Лингвистическая философия Людвиг Витгенштейна и Джорджа Мура.....	303
131. Философско-поэтическая герменевтика Мартина Хайдеггера.....	305
132. «Диалогические мыслители» XX века.....	307

IX. РЕЗЮМЕ. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИСТОРИИ

ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЯЗЫКА И РЕЛИГИИ.....	310
ЛИТЕРАТУРА.....	314
УКАЗАТЕЛИ.....	325
Указатель терминов.....	325
Именной указатель.....	328
Указатель слов, оборотов, поговорок, пословиц, произведений.....	336

—————**КНИГИ**—————

Издательско-торгового дома
«ГРАНА»

можно приобрести

—————в московских магазинах:—————

1. Московский Дом Книги

Адрес: г. Москва, ул. Новый Арбат, д. 8
(м. Арбатская)

Справочные тел.: **290-35-80, 290-45-07**

2. Торговый Дом «Москва»

Адрес: г. Москва, ул. Тверская, д. 8
(м. Тверская)

Справочный тел.: **229-64-83**

3. «Библио-Глобус»

Адрес: г. Москва, ул. Мясницкая, д. 6
(м. Лубянка)

Справочный тел.: **928-35-67**

4. «Молодая Гвардия»

Адрес: г. Москва, ул. Большая Полянка,
д. 28 (м. Полянка)

Справочный тел.: **238-50-01**

5. «Книга»

Адрес: г. Москва, ул. Воронцовская,
д. 2/10 (м. Таганская)

Справочный тел.: **911-14-03**

6. «Фолиорус»

Адрес: г. Москва, ул. Саянская, д. 7а

Справочный тел.: **307-82-54**