

# ТЕОРИЯ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ



О. В. Кириченко

## Традиция с позиции православного мировоззрения

**Понятия: «традиция», «символ», «этническая традиция»**

В современной этнографической науке, занимающейся вопросами этнической истории и традиции, до сих пор преобладает отношение к традиции как к языческой архаике, периоду, когда закладывались важнейшие культурные и этнические архетипы каждого народа, в том числе русского. Все самое исконно народное, с этой точки зрения, идет от эпохи существования многобожия, а с христианской точки зрения (да и не только с христианской) — времени существования языческой религиозности. Считается, что отсюда у славян весь народный аграрный, праздничный и обрядовый календарь, просуществовавший в трансформированном виде вплоть до конца XX столетия, а период христианства — это эпоха деградации традиционности, сознательно «организованной» адептами этой религии.

Об условности научного знания писал А. Ф. Лосев в своей знаменитой книге «Диалектика мифа»<sup>1</sup>. По его мысли «чистое научное знание» — закон, формула, числовая или математическая закономерность не освобождают ученого от мифологизации этого знания, поэтому его научное знание обязательно будет вписано в некий условный ми-

ровоззренческий проект, исключающий другие картины мира, т.е. мифологизировано. Ньютона-ская картина мира мифологична и в этом смысле лишь деталями отличается от конкретной религиозной картины мира.

В статье мы обращаемся к основополагающему для этнографии понятию «традиция» и ставим задачу максимально возможно выделить в нем те признаки, которые отражают результат некоего *сортаботничества* Бога и человека. Это самое первое и важное для традиции. При сугубо *рациональном* исследовании (в картезианском смысле как рационального метода познания) понятия «традиция» выделяют некоторые внешние признаки «традиции» общего характера: архаичность, фиксируемую в культуре в орнаментальных мотивах, анимистических верованиях, космогонических сказаниях, календарных и семейно-бытовых обрядах и песнях, волшебных сказках, старинных преданиях<sup>2</sup>; народность традиционной культуры, бесписьменный характер литературы (фольклор) и т.д. Но при этом количество признаков, как бы оно не увеличивалось, на деле не будет приближать исследователя к пониманию того, чем же, по сути, является традиция, поскольку будет давать одномерное описание понятия.

«Существующая реально наука так или иначе мифологична. Чистая отвлеченная наука — немифологична. Немифологична механика Ньютона, взятая в чистом виде. Но реальное оперирование с механикой Ньютона привело к тому, что идея однородного пространства, лежащая в ее основе, оказалась *единственной значимой идеей*. А это есть вероучение и мифология. Геометрия Евклида сама по себе не мифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология, ибо положения этой геометрии ничего не говорят о реальном пространстве и о формах других возможных пространств, но только об одном определенном пространстве; и неизвестно, одно ли оно, соответствует ли оно или не соответствует всякому опыту и т.д. Наука сама по себе не мифологична. Но, повторяю, это — отвлеченная, никуда не применяемая наука. Как только мы заговорили о реальной науке, т.е. такой, которая характерна для той или другой конкретной исторической эпохи, то мы имеем дело уже с *применением чистой, отвлеченной науки*; и вот тут-то мы можем действовать и так и иначе. Управляет нами здесь исключительно мифология. — Итак, всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии», — пишет А. Ф. Лосев (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа / / Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 407*).

<sup>2</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 234.

«Традиция» сродни понятию «канон» в Церкви и поэтому важно в первую очередь понять первооснову каноничности традиции. Кто и когда заложил этот канон? Атеистическая этнография<sup>3</sup> не берется определенно отвечать на вопрос «кто» это сделал. Более того, при современном ее либеральном перерождении, вопрос о положительности традиции, ее жизненной необходимости для человеческого сообщества, вообще перестает подниматься. Этнографы традиционалисты-атеисты сегодня ведут себя пассивно и их противникам — ученым-либералам остается лишь торжественно заявлять, что «историческая (т. е. традиционная) этнография» исчерпала свой потенциал, что страна и народ завершили свой путь традиционности и сейчас мы живем в другом, посттрадиционном обществе, которое и следует изучать по-новому.

Действительно, сегодня есть основания говорить о кризисе традиционализма и в вопросах его изучения, и в сферах его бытования. Но традиционализм не умер. Живо и традиционное общество, хотя и вынуждено пребывать в несколько трансформированном виде. Православная Церковь в России продолжает питать традиционные основы в самых разных областях жизни, и это главная гарантia существования традиционности. После многих десятилетий открытых атеистических гонений Церковь внешне ослабела; к тому же до сих пор продолжается незаконный процесс отделения Церкви от общества под предлогом отделения от государства, что не может не сказываться на потенциале традиционности.

Кризис традиционализма в его познавательном аспекте связан с господством атеистического подхода в изучении традиций. Многие ученые продолжают ограничиваться изучением материальной культуры, а к духовной культуре относить ту сферу, которая ей не принадлежит или принадлежит только в малой степени. Духовная сфера, состоящая из религиозного и нравственного компонента, требует аутентичного подхода, языкового и смыслового соответствия ее уровню. Нельзя изучать памятник, созданный религиозно мотивированными творцами, с атеистических позиций. Это — ненаучно. Но это делается. Для гуманитарной науки в России, как нам кажется, наступил

«момент истины». Повернется ли она к традиции лицом, сделав поиски истины делом независимым от идеологической конъюнктуры, или окончательно перейдет на новую либеральную мировоззренческую методологию? — вот сегодня самый важный для науки вопрос.

Мы не считаем атеистическую науку неистинной. Но она страдает одной неисцелимой болезнью — она смертна. А наука теистическая (мы не имеем в виду богословие) — бессмертна. Смертность атеистической науки не в неумолимом законе жизни — «мы все когда-нибудь умрем», диктуемом «диалектикой жизни». Смертность ее в невозможности победить смерть — хаос, энтропию, невежество, незнание. Хотя в период расцвета советского атеизма в науке и совершались великие дела: происходили научный подъем, делались открытия, велись исследования, которые до сих пор имеют ценность. В советское время наука жила пафосом построения «светлого будущего» — идеального гармоничного общества, освященного чуть ли не религиозной идеей, когда «Бог Церкви» был отвержен и заменен «богом людей». Живя в ритме и энергии такого скрытого идеализма, советская наука была на подъеме. Эта эпоха закончилась и сегодня ученые-атеисты (а их до сих пор — большинство в науке), помнят о годах, когда люди по-настоящему горели научной работой, и время рождало настоящих титанов в науке. Казалось бы, вполне очевидна роль идеального фактора в развитии науки, но адепты материализма не хотят этого видеть, т. к. боятся проникновения религиозных идей в науку, считая, что религия и наука несовместимы. Недавнее письмо академиков-атеистов об опасности клерикализации школы и науки — свидетельство того, что спор дошел до своего логического конца<sup>4</sup>. Не только государство, но науку и общество предлагается законным образом отделить от Церкви. Что ж, дети выросли и не хотят больше знать своего родителя. Это в духе времени.

Наш исходный тезис таков: традиция<sup>5</sup> — это особый, фиксированный в символах опыт сверхсоциальности, которая получает свою жизненную силу от установления особой — символической связи человека с Богом. «Передача»

<sup>3</sup> Мы употребляем термин «атеистический» в значении «материалистический», мировоззрение, сводящее все к естественным процессам, при полном отсутствии Божественного домостроительства.

<sup>4</sup> Справедливости ради следует отметить, что в ноябре 2007 г. появилось и письмо верующих академиков и член-корреспондентов РАН, в котором заявлена позиция, противоположная атеистам.

<sup>5</sup> *Traditio* (лат.) — передача, повествование.

символического потенциала знаний от поколения к поколению имеет высшую степень социальной мотивации — традиционность, так как здесь фиксируются важнейшие социальные ориентиры, опыт общения Бога и человека (сверхсоциальный опыт). Между Богом и человеком существуют разные типы связей, и в первую очередь, личностные, точнее, (сверхличностные), реализуемые в религиозной жизни. Но символическая жизнь также реальна, как и религиозная: Она является результатом сверхсоциальных связей Бога с человеком.

Чтобы раскрыть специфику функционирования символической связи в ее онтологическом аспекте и на уровне метафизической глубины, воспользуемся теорией символа, разработанной Алексеем Федоровичем Лосевым. Человек рассматривается Лосевым не только как потенциально социальное существо (имеющее с рождения задатки для социальной деятельности), но в первую очередь как потенциально духовная личность, обладающая способностью видеть и творить мир во всей его рациональной и иррациональной глубине. Общая особенность лосевского подхода, объясняющего путь человеческой познавательной деятельности, состоит в разработке уникального и вполне оригинального подхода к изучению того, как дух человека становится «плотью», а мир идеального превращается в социальное явление. Необычность этого подхода, на наш взгляд, заключается в оригинальной исследовательской методике: телесный мир человека Лосев изучает как психолог; душевно-эмоциональный мир он исследует с помощью категориального аппарата философии, а для духа человека он обращается к православной богословской мысли и ее понятийному аппарату. Причем анализ ведется не раздельно, а совокупно, т.е. одновременно с трех точек зрения. Вот почему каждый рождающийся понятийный феномен, например, символ, проработан как реальный продукт личностного бытия, а не как абстрактная (только философская, или только богословская) категория.

Философ занимался теорией символа всю свою долгую и плодотворную жизнь, начиная с 1930-х годов — «Философия имени» (М., 1927), «Античный космос и современная наука» (М., 1927), «Диалектика художественной формы» (М., 1927), «Диалектика мифа» (М., 1930), «Очерки античного символизма и мифологии»

(М., 1930) — и заканчивая временем 1980-х — «Проблема символа и реалистическое искусство» (М., 1976). Понятию «символ» А. Ф. Лосев уделяет внимание и в многотомном труде «История античной эстетики» в числе «структурно-дифференциальной терминологии» античной эстетики. Важнейшее в содержательной стороне символа, по А. Ф. Лосеву, это *являемость истинного бытия* (т. е. божественного) в иnobытии, т.е. в тварном бытии. Являемость сущности в вещи (явление) и есть символичность<sup>6</sup>.

Из опыта православного богословия известно, что общение человека с Богом в Духе Святом происходит посредством божественных энергий. Христос — Богочеловек во плоти, покидая телесно своих учеников, сказал им, что пошлет им Духа Утешителя. Лосев отмечал: «В символе как раз струятся те самые энергии, которые не покидая сущности, тем не менее, частично являются ее всему окружающему». Философ делает вывод, исходя из логики исихастского богословия: «всякая энергема, как и энергия целиком, в самом существе своем всегда символична, поскольку она есть уже не сущность просто, но сущность, соотнесенная с тем или другим видом иnobытия и являющаяся так или иначе тем и другим видом иnobытия»<sup>7</sup>.

В специальной работе, посвященной символу, А. Ф. Лосев проводит границу между этим понятием и другими, близкими ему в обыденном сознании. В глубинности своего значения символ отражает не только философскую связь сущности и явления, но, в переводе на язык реальной жизни — символическую связь Бога (сущности) с человеком (явлением). Человек не только религиозно (как видит личность другую Личность) осознает присутствие Бога, но и *символично* видит и чувствует Своего Творца. Это главное в символе.

Важно и другое. Как человеку справиться с самим собой: ввести норму для *эмоционально-чувственной сферы*, дать *рациональным* способностям нужные границы бытия, а *сферу духа* подчинить религиозному началу? Нельзя было получать эти знания из опыта. Это был бы лишь животный опыт. В животном мире инстинкт самоохранения диктует меру отношений между животными. Ничего другого нет. Благодаря символической способности являть сущность человек был способен создавать необходимые *социальные границы* всем своим потенциальным возможностям,

<sup>6</sup> Traditio (лат.) — передача, повествование.

<sup>7</sup> Он же. Философия имени / / Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 80.

во всех сферах: эмоционально-чувственной, рациональной, духовной.

Человек имеет от Бога не только способность к *рациональному мышлению*, но и возможность распоряжаться этой способностью по-человечески. Для этого и существует *символическая среда*, состоящая из знаний о мире, речи, а также особых возможностей человека — субъектно (по имени) именовать всё окружающее. Рациональные способности человека реализуются благодаря создаваемым символической средой особым социальным границам. Понимание методологической

бытия, создавая для человека сверхсоциальные условия для всех видов его деятельности. Традиция складывается и существует как способность человека поддерживать символическую среду, символическое бытие. И в этом смысле это сотрудничество Бога и человека. Лишь осознавая Божественный замысел, человек во всей полноте реализует свою жизнь в социуме.

Есть свои особенности существования символической среды и традиции во времени. Можно выделить три крупных периода, значительно различающихся и характером передачи традиции, и особенностями организации и содержания символической среды.

Первый период: время райской символической среды. У человека была речь, он дал имена всему животному миру. Также был получен первый опыт иерархии и опыт религиозного общения. Традиция хранения символов строилась на личном и непосредственном общении с Богом. Иными словами, духовная чистота человека позволяла ему жить в благодати живого общения с Богом и со всем животным миром. Не само по себе называние животных по имени подчиняло их власти человека, а благодать, лежащая на нем, делала животный мир покорным. Это было время живой символической среды: человек начал созидать необходимые пределы для социального бытия, и он руководствовался Божиим благословением, духовной способностью понимать смысл вещей и возможностью непосредственно общаться с Творцом. «Живой» характер символической среды следует понимать в том смысле, что вся символическая среда находилась в непосредственной близости от человека: знания (не в шкафах и библиотеках); речь, которую понимал и принимал животный мир; иерархия, опирающаяся на общение с Творцом, и т.д. И Adam мог без внешних средств определять границы социальности — мира, адаптированного к жизнелюбию человека. Способность создавать символическую среду одним своим присутствием и можно назвать «живым символизмом». Мир понимался, чувствовался и оценивался человеком адекватно замыслу Творца об этом мире. Особая благодать, почивающая на человеке и дающая ему возможность не только правильно «видеть» окружающий мир, но и находиться с ним в особо доверительных отношениях, и была тем главным, что открывало человеку путь к «живому символизму».

Второй период: со времени изгнания людей из Рая и до Рождества Христова. Человек лишился благодати «духовного зрения», в результате чего он не мог далее продолжать особым образом познавать созданный Богом мир, а значит,



Адам нарекает имена животным.  
Воскресенский собор в г. Туле. 1679–1680

ценности этих символических реалий можно назвать сверхсоциальным опытом человека.

*Эмоционально-чувственная* сфера также, в свою очередь, подчинена особой символической среде — *социальной иерархии*. Именно иерархия организует и социализирует эти способности человека. Здесь устанавливаются законы соотношения полов, возрастов, достоинств и нейтрализуется животная практика господства слепой силы.

*Идеальная сфера* человеческого бытия, то, что мы связываем с духом, символически адаптируется благодаря такому символическому инструменту, как знаки-символы. Это огромная и важнейшая сверхсоциальная сфера, необходимая для того, чтобы религиозная потребность могла быть реализована по-человечески: посредством обряда, ритуала, через Церковь.

Таким образом, символическая среда покрывает все социальное пространство человеческого

и живо символически творить социальный окоём. В этот период символическая среда перестала быть живой, а образцы прежней символической среды постепенно деградировали по мере отступления разных (этнических и религиозных) групп людей от Бога. Ниже мы подробнее рассмотрим картину перемен, здесь же отметим нечто общее для всего этого времени. Из-за утери «духовного зрения» исчез и цельный взгляд на мир: рациональное, чувственное, духовное познание разделилось на самостоятельные области. Это привело, в первую очередь, к появлению дополнительного элемента (между человеком и миром), имеющего функции стимулятора символичности. В архаичном (мифопоэтическом) обществе такими элементами стимуляции были религиозные ритуалы. Чтобы создать уровень хотя бы искаженной символичности (а это давало прогнозируемый характер ситуации), человек совершал некие ритуальные действия и лишь потом делал то дело, которое хотел: охотился, сеял, собирая, лечил и т.д. В целом в этот период картина распределения символической активности в трех областях познавательной активности выглядела следующим образом.

В области *рациональной* наблюдалась две позитивные тенденции: с одной стороны, это стремление накапливать знания рациональным путем (что привело к выделению рациональности в особый тип (метод) познания в античном обществе, в процессе чего родилась наука); с другой стороны — путь *иррационального* познания, который был обусловлен получением знаний посредством Божьего откровения праотцам, пророкам и в целом святым людям дохристианской эпохи.

В *эмоционально-чувственной* сфере (в перспективах ее социализации) позитивные тенденции были связаны с опытом народа, родившегося от Авраама. Здесь мы можем говорить об этничности в ее исконном значении и в понимании иерархии в соответствии с такой вертикалью, которой не знал древний мир: Бог — духовный предводитель народа (пророк) — духовные отцы народа (священники) — отцы семейств — сыновья. У других народов мы наблюдаем искаженную картину понимания иерархии, хотя рациональное стремление к гармонии существовало (например, в ведической (веды), а затем и в индоевропейской, античной традиции).

В *духовной* сфере особенно глубоко был явлен разлад между человеком и Богом, отчего в большей степени страдала символическая (знак-символ) среда. Даже в избранном народе не было ясного духовного горения и постоянства в вере. Языческий символический мир проникал сюда и подтачивал, искажал



Сиф приносит больному отцу Адаму райскую ветвь.  
Миниатюра из Лицевой Библии XVII в.

то религиозное символическое поле, что создавалось пророками и верными Богу священниками.

В свете сказанного о символической среде в дохристианский период следует рассматривать и вопрос о традиции. Там, где не было естественного воспроизведения традиции (а оно отсутствовало, когда прерывалась связь почитания Истинного Бога), она искажалась, символическая среда превращалась в замкнутые области, доступные только избранным людям.

Третий период: христианский (связан с коренными переменами с области восстановления единства символической среды и абсолютных возможностей для существования традиции). Следует сделать оговорку: христианство дает только

возможность для человечества, и хотя это *абсолютная* возможность (если человек или народ ее использует), но все же возможность, а не созданная Богом идеальная действительность. Создание истинной символической среды — дело рук самих людей и народов. Только движение к святыни, или, как говорил преподобный Серафим Саровский, «к стяжанию Святого Духа», открывает каждому отдельному человеку и целому народу (в идеале целеполагания святыни) иметь цельность символического мировидения — знать меру рационального, чувственного, духовного видения и понимания одновременно. И хотя святых в христианстве гораздо меньше, чем обычных людей, но первые не только сами имеют благодать быть в мире и единстве с Богом (а значит, творить живой символический мир), но и всему церковному народу дают возможность приобщаться к символической среде, которая создана совместно ими. Святые и святость есть там, где существует христиански православно молящийся и стремящийся к Богу народ. Тогда традиция воспроизводится во всей цельности и глубине.

Итак, мы ставим себе цель по-новому взглянуть на теорию символа в свете существования традиции. Но было бы затруднительно в рамках статьи рассматривать и историографический аспект, поэтому мы эту задачу перед собой не ставим. Вкратце отметим, что работа по адаптации идей А. Ф. Лосева, (по-новому взглянувшего на символ, миф, имя) к конкретным темам и отраслям знания, сейчас только начинаются. Существуют уже труды, где символ представляется не просто как непривычный культурный знак конкретной культуры и эпохи, а как своего рода мистический образ, истоки которого следует искать именно в Божественных откровениях, а не в рациональном только опыте людей<sup>8</sup>. Но в целом, это новое направление, которое требует своего обстоятельный теоретического обоснования, к некоторым аспектам которого мы и приступаем в нашей статье.

Важным для этнографии является вопрос о появлении *этнической традиции*. Как и откуда по-

является этничность? На основе какого символического поля она возникает? Ответ на эти вопросы дает библейская книга Бытия.

Бога и человека в раю связывали не только отношения Творца и творения. В непосредственности общения мы видим намеки на отцовское отношение Бога к человеку, ведь Адам был сотворен по образу и подобию Божию. Святые отцы говорят даже о внешнем сходстве Адама со Христом<sup>9</sup>. Не случайно Христос — Сын Божий — потом будет назван «вторым Адамом». Именно *сыновство* становится выражением особого рода традиционности — этничности. На символизме «отца и сына» вырастает этногенез человечества. Отец передает сыну из рук в руки, из сердца в сердце заповедь о Боге, о Божественном мире, о смысле человеческого бытия. Передается живой свой опыт общения с Богом. Сфера «иерархии», куда входит комплекс символических отношений «отца и сына», как было отмечено выше, укрепляет и организует область эмоционально-чувственного бытия людей. Этничность тесно связана с телесной (душевной, психической) сферой человека и человечества.

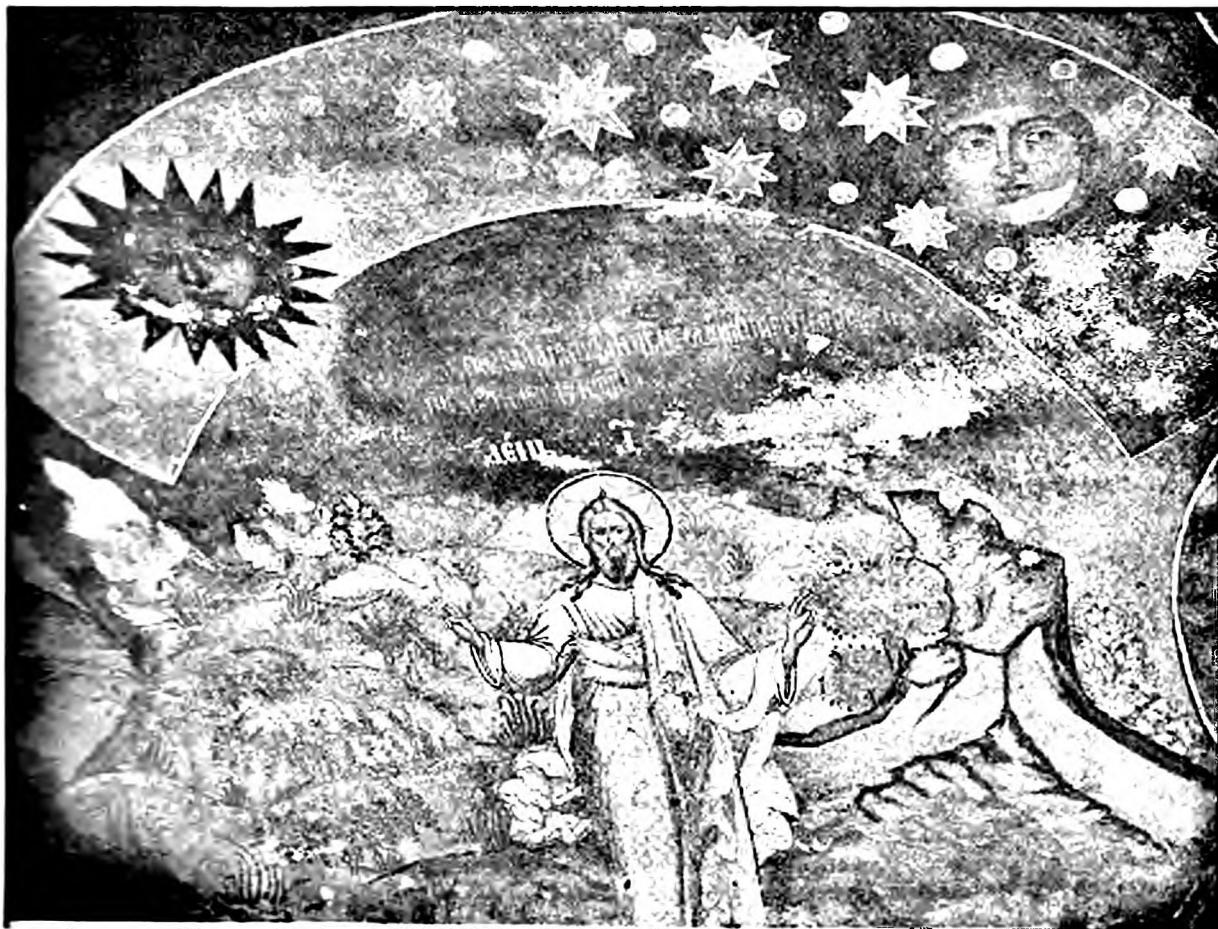
Как видно из книги Бытия, а также из святоотеческих толкований библейских страниц, изначально предполагался не путь этнического многообразия, а этногенез одного народа, на что указывает нам и Евангелие, говоря, что во Христе «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27-28). Искажение отцовско-сыновних отношений (Бог как Отец, Адам как сын) после грехопадения и нераскаяние в раю первых людей изменили и перспективу развития человечества. В книге Бытия о событиях после изгнания человека из рая сообщается следующее. Послерайское общение Адама с Богом было как с грозным, но справедливым Судьей, прогневавшимся, но смягчившим Свой гнев Отцом, в результате чего Адам, Сиф и их потомки получили благословение называться до поры особым племенем (этносом) — «сынами Божиими». Таким образом, идеальный вариант этногенеза еще сохранялся и в первые

<sup>8</sup> Багдасаров Р. В. Свастика: священный символ М.. 2001.

<sup>9</sup> Святитель Димитрий Ростовский в «Келейном летописце» пишет: «...Христос Господь наш, Новый Адам, желая облещись в ветхого, принял на Себя плоть, во всем подобную первому Адаму — возрастом, лицом, красотою, беседою, хождением, но кроме одного только греха» (Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М., 2000. С. 64. О сыновстве Адама святитель Амвросий Медиоланский рассуждает так: «Как Адам от земли-девы был создан, так и Христос от Марии-девы рожден. Как Адамова мать-земля никем не была еще ни вспахана и ни засеяна, так и Христова Матерь Дева не познала мужа. Адам руками Божиими из земли создан, — и Христос во утробе девической воображен Духом Святым. То и другое — дело единого Отца Бога, и у обоих девствующие матери; и каждый является Сыном Божиим, но Адам есть созданное, Христос же соприсносящий Отцу, по естеству Бог и Создатель» (Келейный летописец... Указ соч. С. 58).

времена после райского изгнания. Но уже развивалась и росла другая ветвь этногенеза. Каин, знавший о Боге из первых уст — от Адама, но не молившийся Ему и не каявшийся за убийство Авеля, скрывался от Него (как и от своего телесного отца Адама) в построенным им городе (как поначалу,

сколько сот лет, так как благодать отцовства сынов Божьих была столь велика, что распространялась на много поколений вперед и духовное сыновство, подкрепленное этой могучей силой, еще долго боролось с *телесным сыновством* а человеческая история долго не была «разбита» на пестроту язы-



Четвертый день творения.  
Воскресенский собор в г. Тутаеве. 1679-1680

до раскаяния, Адам скрывался за деревом, стыдясь наготы) и считал Его грозным, и несправедливым, карающим, страшным Богом. В этой ветви человечества наблюдаются произвол и подчинение стихии чувств, а не наоборот. Телесное здесь сразу взяло верх над человеком, за что Господь благословил кайнитов именоваться «сынами человеческими» — племенем, в котором осталась только плоть, а дух Божий все больше и больше пренебрегался. Здесь сыновство получило сугубо телесный смысл, и стала складываться своя символическая традиция. Библия указывает, что в конечном счете «сыны человеческие» поглотили (ассимилировали) «сынов Божьих». В первые века люди жили по не-

ков и народов. Из Библии известно, что многоязычие среди людей началось во время строительства Вавилонской башни (Быт. 11, 6-7), вскоре после Потопа. О предыстории многоэтничности говорится в том месте Библии, где описываются события первых поколений после Потопа, там, где пророк Ной благословляет сыновей Сима, Хама и Иафета тремя разными благословениями. Следующее знаменательное благословение отцом сына связано с именами пророка Авраама и его сына Исаака. С Авраама, которого Бог благословил быть «отцом народов», Библия начинает вести подробный отчет об отцах и сыновьях первого поколения великих пророков и отцов еврейского народа.

В другой ветви — среди потомков Хама и Иафета — сыновство духовное со временем теряет смысл и на основе господствующей телесности рождается новая модель этногенеза, строящаяся на культе материнства, а не отцовства. Так называемый матриархат, как свидетельствуют сохранившиеся образцы художественной культуры той эпохи, стал эпохой языческого поклонения женщине. В природной способности женщины к рождению детей виделся тот идеальный фактор, который был необъясним, таинственен и могуществен. Но матриархат, как показывает конкретный исторический и этнографический материал, не означал тотального господства женщины над мужчиной, он скорее указывал на исказенную символику положения женщины. В отдельных исторических культурах на первый план выступала родильная, материнская способность женщины, и в обществе закреплялось наследование по женской линии. При этом женщины могли покупаться, добываться кражей, военной силой и быть у мужа на правах полурабыни. По этнографическим данным ученых XIX в., у абсолютного большинства живущих вне цивилизации народов мира зафиксировано бесправное, низкое социальное положение женщины<sup>10</sup>.

Классический матриархат, как принято считать, существовал во времена палеолита, мезолита, неолита, и позднее в виде пережитков (материнский род). Эти суждения построены на многочисленных археологических находках каменных фигурок и наскальных изображений так называемых «венер». В культурных слоях последующих эпох такой материал исчезает. Однако и дальше сохраняется господство материнского рода, а потом — в религии и мифах — женщина сохраняет роль «первопредка», или культурного первопредка, как, например Афина, в античном полисе.

Чтобы завершить краткий экскурс в эту тему, отметим, что этничность чрезвычайно важная земная социальная ценность, но этногенез человечества находит свое определенное завершение с появлением на земле вочеловечшегося Бога — Иисуса Христа и тем обетованием, что христиане во Христе уже не будут иметь земной национальности, но будут одним народом. В идеале это возможно только в Царстве Небесном, тем более, что этносы будут существовать до кончины, ведь на Страшном суде Божьем будут народы (этносы), а не только люди сами по себе. «Когда же придет

Сын человеческий во славе Своей и святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей и соберутся пред ним все народы» (Мф 25, 31-32). На это же указывают слова Спасителя обращенные к городам (как место пребыванию там определенного рода): «Горе тебе Хоразин, горе тебе Вифсаида», «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков» (Лк 13, 34). Апостолы отправляли свои послания не просто к отдельным людям, отдельным общинам, а к народам — галатам, евреям, ефесянам и т.д.

Христос дал каждому члену Церкви образец (и перспективы духовного достижения) Сыновнего отношения к Отцу, покорности Его всемогущей и промыслительной воле, пример (и пути достижения) истинной любви Сыновней. На этой основе и созидаются один народ — христиане, новое человечество для Царства Небесного.

#### **Основные модели хранения традиции в дохристианский период**

Пока Адам был в раю, существовала одна традиция воспроизведения символического мира. Тогда сам человек мог, подобно Богу (благодаря непосредственному общению с Ним), творить живой символический мир и адекватно понимать его. Адам давал животным имена в соответствии с их характером и сущностью. Человеческая мысль не «проваливалась» в пустоту неизвестности, когда он сталкивался взглядом с каким-то природным существом, благодаря адекватному имени человек обращался к этому существу, и между ними устанавливалось понимание. Такое положение вещей позволяло первым людям пребывать в континууме особого символического мира. Человек был духовно спокоен, так как обо всем знал, все ему через это в животном мире было подчинено. Его власть и познания были ограничены только древом познания добра и зла. Оно единственное не было символически маркировано человеком. Путь его подчинения лежал, по воле Божьей, не через наименование, а через нравственный момент подчинения человека воле Бога, состоящей в заповеди не вкушать плодов от этого дерева. Сфера знания символически организует рациональное начало в человеке. Судя по всему именно она одна была неизвестна первому человеку.

После духовного поражения и изгнания из рая человек оказался в совершенной иной

<sup>10</sup> Плосс Г. Женщина. / Пер. с нем. В 3-х т. Т. 3. Сыктывкар; Киров, 1995. С. 277-315.

ситуации. Символический мир, указывающий на существование или присутствие Бога, сузился до ограниченного пространства, в то время как всё вокруг занял не маркированный символикой мир, страшный своей неизвестностью. Тот символический мир, который человек уже имел в раю с ним остался, но изменился взгляд самого человека на мир. Маленький сегмент непознанного в раю символического мира — мира знаний — оказался огромным страшным миром неизвестности. Как стена вырос он перед человеком и закрыл собой (из-за страха) известный символический мир, в результате чего человек почти потерял контроль над ним.

Итак, с одной стороны — море страшной пустоты незнания, неподконтрольного символического мира, а с другой — крохотный островок (жертвенник Богу и молитва покаяния) живой символической связи с Богом. Это была перспектива не только для Адама, но и для всего человечества. Человечество оказалось перед дилеммой: или в смирении и покаянии идти путем познания и возвращения к известному символическому миру, или создавать ложный символический мир — иллюзию укрытия от страшной и таинственной неизвестности окружающего мира. Как известно из Библии, путь познания оказался тернистым, люди сначала прошли дорогой созидания иллюзорного символического мира и лишь потом, постепенно, началось движение к системному рациональному познанию. С вочеловечиванием на земле Бога Иисуса Христа к человечеству вернулась возможность существования в живой символической реальности.

Создание символических суррогатов, которыми человек начал духовно защищаться от природы или другого человека, и стало, в религиозном смысле, созданием языческой системы природо- и человекообожения. Природо- и человекообожение появились как две ветви на одном древе язычества в тот момент, когда человечество (потомки сыновей Ноя) разделилось на тех, кто следовал логике ложного расширения символического мира, и тех, кто устремился концентрировать, собирать ложный символический мир, чтобы подчинить его себе. Живой символический мир в раю действительно в тенденции *расширялся* по мере того, как человек давал животным имена. Но здесь же, в раю, человек познакомился и с другим взглядом на символический мир. Аскетизм по отношению к непознанному древу добра и зла предполагал достижение цели путем *сужения* символического поля, через познания человеком самого себя как особого символа.



Падение вавилонской башни.  
Миниатюра из Русской Библии

Эти два пути и были реализованы в язычестве, однако, с искажением самой сути процесса сужения и расширения. В одном случае при выборе пути расширяющегося символического мира человек в своем рациональном, чувственном и духовном внимании приближался к природе, символами маркировал ее и тем самым якобы подчинял себе (*зооморфизм*); в другом варианте, когда язычник собирал символы себе на тело и одежду, видя в этом залог могущества и защиты, происходил процесс слияния символов с самим человеком, в результате чего возникал феномен *антропоморфной* религиозной символики. Слияние символического мира с природой приводило к обожествлению природы, и в этом случае символический мир превращался в мир религиозной *зооморфной* символики.

Чтобы проиллюстрировать мысль о существовании зооморфической и антропоморфической традиций во времени следует обратиться к ритуалу (специфике религиозного действия знаков-символов),

и в этом свете рассмотреть как в духовной области реализовывалась каждая из обозначенных тенденций символического бытия.

В отечественной школе структуралистов наиболее плодотворно и масштабно теорию ритуала разрабатывал В. Н. Топоров. Следует отметить такой важный коллективный труд, подготовленный В. Н. Топоровым, как «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках» (М., 1988), а также ряд статей этого автора в энциклопедии «Мифы народов мира». В. Н. Топоров исходит из посылки существования в древности единой «космологической эпохи», для которой характерны ряд обязательных признаков: наличие текстов, где отражается борьба с хаосом и утверждается гармония космоса как вновь сотворенного мира. В созидании гармоничного космоса, через возвращение ко времени первотворения, первостепенное значение имел ритуал. Также важнейшее значение ритуала состояло в его функции социализации общества, благодаря чему в общество смогли пройти искусство, наука, современный язык и т.д. Словом, ритуал являлся в архаичный период, по мысли В. Н. Топорова, главным структурообразующим элементом общества<sup>11</sup>.

Что нам кажется спорным в такой трактовке ритуала? Думается, нельзя время так называемой архаики сводить к «космологической эпохе»<sup>12</sup>. Космологизм был характерен для одной группы обществ (второй модели по нашей, нижеприводимой, классификации)<sup>13</sup>, в то время как для другой группы (третья модель) было характерно преимущественное внимание не к космосу, а к подземному миру. Здесь религиозный центр находился внутри социума и поэтому существовала своя религиозная дилемма: условно говоря — «ад и рай», а не «космос и хаос», как во второй модели. Специально мы остановимся на отличиях двух архаических моделей при характеристике каждой модели.

В целом в дохристианский период можно выделить четыре модели традиционности.

Первая модель. хранителей предания истинной традиции — ограничивалась одним народом — ветхозаветными евреями и одной верой — в истинного

Бога. Символические богооткровенные знания стали собираться человеком с тех пор, как люди были изгнаны из рая. Святитель Димитрий Ростовский в «Келейном летописце» обращает внимание на то, что самое первое откровение о тайнах природоустройства было получено Сифом — третьим сыном Адама и Евы, который был восхищен ангелом на небо, где ему было показано мироустройство. Церковное христианское предание так передает эти события: «После своего восхищения на высоту и научения от ангела, Сиф, рассказывая отцу и матери о виденном там, начал чертить на земле расположение небес и подобия планет — солнца, луны и звезд, а также их течения. Совершая же сие, он начал и письмена изобретать, которые окончательно были завершены после него его сыном Еносом и названы впоследствии еврейскими. И таким образом началось звездосчетное и книжное учение от Сифа, который вместе со своим отцом Адамом потрудился, изображая сие на камне, дабы вразумить последующие поколения... Адам и Сиф по данной им от Бога премудрости и разуму расположили год на дни, седмицы и месяцы и научили людей ведению годового круга, исчислению дней, седмиц, месяцев и лет»<sup>14</sup>. Сиф как свой Богу человек был посвящен в горнее устройство мира и передал эти знания людям, чтобы календарный закон вошел в жизнь людей, т.е. стал не только достоянием ума отдельного человека, но всего человечества на все века его существования.

Жизнь традиции зависит как от суммы истинных знаний, так и от возможности хранить эти знания, и от умения воспроизводить традицию. История растворения «сынов Божьих» в среде «сынов человеческих» весьма показательна. Увлекшись красотой дочерей «сынов человеческих», «сыны Божьи» стали брать их в жены, два общества смешались, из-за чего этническая традиция «сынобожества» (как народа) оказалось пресеченной. Ее хранителями, вплоть до появления избранного народа Божия, выступали лишь отдельные лица. Неспособность воспроизводить традицию, нравственная нестойкость прежних ее хранителей привели к тому, что Сам Бог сделался гарантом воспроизведения традиции у народа,

<sup>11</sup> Топоров В. Н. Геометрические символы / / Мифы народов мира. В 2 т. Т. 1. М.. 1980. С. 272-273.

<sup>12</sup> Космологическая эпоха, как считает В. Н. Топоров это — условное название «мифопоэтического» времени до возникновения цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая, когда жизнь человека была целиком подчинена «мифологическому мышлению».

<sup>13</sup> Во второй модели (антропоморфная) религиозный центр находился вне сопиума, в природе, что объясняет логику появления космологических систем в обществах этой традиции.

<sup>14</sup> «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М., Паломник, 2000. С. 116-119.

которого Он избрал для возрождения традиции. Но дело возрождения и хранения традиции велось в тайне от иных народов. Только евреи имели теперь пророков и через них получали новые откровения от Бога.

В этой модели хранения священного предания традиции существовали объективные условия (Богооткровения), не зависящие от воли людей механизмы воспроизведения традиции. Единственное, что продолжало тут быть таким же, как и во всем остальном мире, — это отсутствие возможностей для существования непрерывного символического бытия, такого, которое Адам имел в раю. Ветхозаветные евреи хранили райскую традицию как капитал в банке, не имея возможности воспользоваться им самим, и передать другим. Их миссия была хранить. В тоже время, они также не обладали рациональными знаниями о мире, из-за чего также как и другие народы искушались язычеством. Искушение к евреям подступало как изнутри (по человеческой немощи), так и извне — от язычников. Сохранять тайну традиции от других было легче, чем быть независимыми от отсутствия рациональных знаний о мире. Во всяком случае, Библия не указывает на то, что из-за несохранения тайны с кем-то из евреев приходилось серьезно бороться. Но сохранить символический мир внутри общества от самих себя, от своих нравственных немощей и пороков, было куда труднее. Люди не выдерживали, отступали, и Бог их силой возвращал на исконный путь, они опять какое-то время шли, спотыкались, падали, и людей опять нужно было силой поднимать на ноги.

Другие три модели, которые мы рассмотрим далее, связаны с языческой религиозностью и, соответственно, с языческой традиционностью и языческим символизмом. Язычество различа-

лось, но имело некоторые общие черты. Главная из них — отступление от Бога Живого, от истинного Богопочитания, замена его почитанием твари<sup>15</sup>. При отступлении от Бога язычники нравственно деградировали (индивидуально и коллективно), и эта деградация распространялась не только на социальную жизнь, но и на религиозную, в том числе, касаясь традиции. Традиция по-разному, в зависимости от характера коллективной нравственной деградации, искалась, приобретая языческий вид и служа не единению с Богом, а единению с падшими ангелами — миром демонов.

Ветхозаветное общество в этом смысле имело свою, отличную от своих современников — языческих обществ — ритуальную модель. Религиозный и ритуальный центр здесь был внутри социума, но источник веры — Бог, пребывал вне социума, явно показывая, что Он — не часть природы. Иными словами у древних евреев имелось два религиозных центра, которые должны были ограждать человека от него самого (как источника греховности, в том числе языческой) и от мертвей, бездуховой природы. Символическое знание в ветхозаветном обществе находилось у священства, т.е., по сути дела, было спрятано «в сундуки», как одежда до времени праздника<sup>16</sup>. Но в праздники и в дни особых исторических событий обычные люди имели возможность ознакомиться с комплексом символовических знаний и в какой-то мере приобщиться к ним. Поэтому в целом все общество выступало хранителем и защитником древней традиции. Символизм, хотя и имел внешний характер (хранился как знание), как и в языческих обществах, но люди постоянно ощущали благодаря пророкам и явлениям Божественных знамений, что символизм есть нечто живое, связывающее Бога и человека.

<sup>15</sup> Об этом пишет апостол Павел: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осудились в умствованиях своих и омрачились несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотех сердец их нечистоте, так, что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божью ложью и поклонялись служили и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах, делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение. И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так, что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречия, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (Рим. 1, 10-32).

<sup>16</sup> В обществах, которые мы обозначили как вторая и третья модели также существовали тайные знания жрецов (остатки календарных знаний от времени древних откровений). Но это были кастовые тайные знания, к которым другие члены общества не допускались.

Вторая модель. Это традиция появилась среди людей как следствие выбора внимания к тенденции сужения символического мира. Поэтому здесь символическим центром является так называемое мировое древо (райское древо жизни в библейском понимании), и все внимание сосредоточено на человеке как носителе символичности. Символы, «прилепившиеся» к человеку, превращали его в живого идола. В этом случае человек в значительной степени терял свою сверхсоциальную свободу и действовал в мире почти как «социальное животное». Природа, оставшаяся без символов, стала мистически таинственна своей неизвестностью, и человек, чтобы действовать в ее пределах, выносил сюда часть самого себя и ориентировался на эти символические маяки. В связи с этим человек потерял единство своей личности. Ядро человеческой личности размывалось, и получалось, что человек был только частью себя самого. Остальные части были спрятаны повсюду, где находились священные символы (например, у австралийцев в чурингах и других священных предметах, связанных с тотемами), т.е. в священных местах, где совершались религиозные ритуалы. Даже поедание человека человеком в таких обществах расценивалось не как удовольствие и насыщение голода, а как необходимый символический акт, призванный восполнить недостающее.

Ни о каких государствах в этих сообществах и речи не могло быть. Для создания государств просто не хватало социальной, человеческой свободы. Человек был, как сетью, опутан нитями слившегося с ним символического мира.

Но и в этом обществе в какой-то мере сохранялись те знания, которые мы относим к откровениям — достояние библейского прошлого (Сифово откровение). Благодаря им, в какой-то мере, поддерживался больший или меньший социальный (цивилизационный) порядок (календарный, иерархический, возрастной, культурный, политический). Итак, здесь царило самое примитивное язычество. Люди поклонялись природным духам, чтили колдунов, из-за чего повсеместно было распространено ведовство, вредоносная и защитная магия, процветал шаманизм. Это — Тропическая Америка, Африка, острова Юго-Восточной Азии, Австралия и т.д.

В рамках этой традиции и символической модели можно говорить о существовании ритуальных (религиозных) центров за пределами челове-

ческого общества, в природе. Этим объясняется пребывание в стороне от проживания людей священных тотемных хранилищ, мужских и союзов и т.д. Также люди «антропоморфной» языческой традиции использовали религиозный ритуал для воздействия на «космос» (в архаичном понимании), привлекая для этого космологические мифы. Цели ритуала были разные: обеспечить удачную охоту, выполнить необходимые для поддержания социальной иерархии действия (инициации, выбор вождя и т.п.), излечить человека от болезни посредством камлания шамана. Космосом являлся сам человек, ведь вся религиозная активность была направлена в ритуальном действе на него. В ритуале человек словно собирался в одно целое, в свое единство и в результате получался гармонично функционирующий космос, состоящий из ритуального центра (древа, идола и т.п.), жертвы, самого человека и священных действий, оживляющих весь окончательно. По сути, во время ритуала воссоздавалась космическая гармония<sup>17</sup>. Особое значение здесь имели знатоки и исполнители мифологических произведений (жрецы, вожди) профессионалы-организаторы мистерий (певцы-сказители) и особых мистериальных действий (шаманы, колдуны). Каждый из них по-своему возвращал миру в ритуале гармонию и порядок. В театрализованных мифах о первопредках не просто вспоминалось великое время героев или богов-демиургов; но на некоторое время восстанавливались, возвращалось, чтобы оживить, оживотворить этот мир.

В ритуале мир, разделенный на подземный, надземный и небесный, живет как одно целое. Участники священного действия проникали во все уголки единого космоса, и это самое главное. В этом состоит важнейшее отличие данной языческой символической модели: человек здесь соединяет космос в нечто целое, путешествуя по нему. Путешествие, соединение миров — главное. Вот почему для космологической модели характерен акцент на тщательную проработку направлений (векторы север — юг — восток — запад; верх — низ и т.д.), внимание к стихиям (воздух, вода, огонь и т.д.) и первенство небесного мира в иерархии внимания.

Знакам-символам нашлось в этой традиции специфическое применение. Поскольку космичность мира сводилась к самому человеку, к его телу, оно подвергалось специальной знаковой

<sup>17</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 16.

маркировке — татуировке. Татуировка существовала уже в палеолите. Ею были покрыты фигурки «венер» (ромбово-меандровый орнамент). Татуировка тесно увязывалась с символикой и существовала на всем протяжении каменного века<sup>18</sup>.

Этнографические материалы XIX столетия позволяют более четко увидеть символические границы существования татуировки в родоплеменном обществе. Н.Н. Миклухо-Маклай застает на островах Новая Гвинея, Полинезия именно такой мир. Повсеместно тут была распространена татуировка, хотя «миссионеры ведут (с ней) ожесточенную войну», как записал в дневнике Миклухо-Маклай. Мотивация нанесения татуировки на тело у женщин и мужчин была разной: у мужчин — социальное, иерархическое положение (фиксация возраста, военных и иных подвигов)<sup>19</sup>, у женщин — это элемент престижа и красоты (также связанный с возрастными стадиями).

В подобных обществах татуировка имела чисто ритуальное значение, так как всегда была связана с социальной иерархией. Татуировка входила в жизнь молодых людей в период инициации — обряда, сопровождающего подростков при переходе от детского возраста к взрослому, когда юноша или девушка утверждались в новом социальном статусе. Потом, по мере социального роста — подвигов, отличий, новая татуировка символически подчеркивала эти новые достижения мужчины или женщины. Таким образом, татуировка в обществе «без одежды» имела значение трудовой книжки с наглядным послужным списком человека, накрепко слитой с самим владельцем.

Не от того, что у дикарей отсутствовала письменность, сведения о личности попадали на его кожу, а наоборот: письменность им была не нужна по причине ее неактуальности. Дикарю важно было всего себя показать самому — здесь и сейчас. Лишь это было важно. Не было нужды в дополнительном — культурном времени знакомства с другим человеком; общение требовало мгновенной считки всей информации о человеке. Весь человек до дна открывался перед тобой, не оставляя за спиной никакой тайны, не давая даже намека собеседнику на какое-либо подсознание, культурный и духовный опыт. Дикарь весь был расписан во всей своей символической расчлененности тела. Этую же мысль проводит и сообщество уголовников

в тюрьмах в цивилизованном обществе, когда символически маркируют друг друга обильной татуировкой. Несомненно, здесь присутствует то же самое тяготение к примитивной простоте в общении друг с другом, что и у дикарей. Современная мода на татуировку несомненно является результатом деградации культурного, символического сознания у большой группы людей современного общества, что указывает на то, что цивилизация сама по себе не защищает человека от впадения в дикарство. Эти люди покинули традиционное поле христианства, а выйдя за границы родной традиции, нашли самую простейшую модель символического общения.

За татуировкой в дикарском обществе, кроме символического указания на социальный статус, стояло и другое: языческая вера в одушевленность природы, вера в ее самостоятельный ум, интеллект, душу и вообще вера в превосходство природы над человеком. Человек одушевлял природу в любом языческом обществе и в «зооморфном», и в «антропоморфном», но делал это по-разному. В «антропоморфном» язычестве природа в ее отдельных, символически выделенных деталях (например, через тотемы), являлась частью самого человека. В «зооморфном» языческом обществе она одушевлялась через сплошную символическую маркировку. Символом становился отраженный природный мир (звери, растения, камни, стихии).

Цивилизованное человеческое общество держится на нравственных социальных связях, «дикарское» же заменяет социальные связи природными. В нем главную роль играют связи с духами животных, гор, растений, земли и т.д., которых человек вызывает посредством обрядов, ритуалов. Люди в дикарском обществе общаются друг с другом не напрямую как человек с человеком, а опосредованно — через представителей природы, которых они избирают себе в духовные покровители. Отсюда в таких обществах и появляются на теле звериные и символические образы, звериные имена у людей, религиозный культ животных, иногда копируются звериные обычай, повадки, поведение.

Ритуальные маски, как и татуировка, были нужны, чтобы виртуально связать воедино разорванную личность человека. Маски, в отличие от татуировки, употреблялись во время ритуальных церемоний, главным образом плясок. Но функция их была

<sup>18</sup> Багдасаров Р. Указ соч. С. 57.

<sup>19</sup> Миклухо-Маклай Н.Н. Путешествия 1874-1887 гг. Дневники. Путевые заметки. Отчеты. / / Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 2. М., 1993. С. 311.

та же — достижение единства личности. Маски указывают еще на то, что это единство достигалось за счет обращения к потустороннему — миру злых духов, в том числе, как считали сами дикари, — духов усопших сродников. Изображая в танце злых духов, дикари реально запугивали тех, для кого он предназначался. Танцы со страшными масками предков также имели цели устрашения<sup>20</sup>.

У дикарей, живущих вне цивилизации, разрыв с миром Логоса-Слова произошел вследствие нравственной деградации. Поэтому эти народы отличались и каннибализмом, и ритуалами с человеческими жертвоприношениями, спецификой брака, жестоким отношением к детям, старикам, больным и умершим. Австралийцы-aborигены, например, могли изуродовать покойника, чтобы он не навредил, могли закоптить, могли съесть<sup>21</sup>.

Живя в такой символической реальности, которая готова от тебя ускользнуть, «дикарь» родового общества духовно переживал и ощущал это ускользающее бытие как мир с крайне нестабильной реальностью, мир, за который нельзя зацепиться, от чего сам он становился эмоционально уязвимым. Слияние символичного мира с телом делало последнее органом духовности, и чувственно-эмоциональная сфера становилась главной, психика приобретала доминирующее значение. Упрощенные формы социального общения — на уровне социальных рефлексов — определяли повседневность, хотя социальное общение не сводилось только к этому. Общества с родовым и так называемым первобытным строем исповедовали и некоторые религиозные верования. Человек не видел себя цельным человеком, чтил темы — покровителей-животных, благоговел перед «животной духовностью» (отсюда анимизм, аниматизм, фетишизм).<sup>22</sup> Не смея личностно приблизиться к природе, как цельный человек, «царь природы» чтил природу как часть самого себя.

Третья модель ложной традиционности — зооморфная — была связана с удаленностью мира

символов к природе, в результате чего природа приобрела священный статус за счет ее знаковой маркировки. Эта модель базировалась на сосредоточении внимания на процессе расширения символического мира. Природа еще в райское время имела ясную символическую маркировку; Адам знал ее, наделив ее обитателей именами. После изгнания человека из рая эти знания уже носили внешний характер. Данную символическую традицию знаний о природе и сделала главной для себя часть людского сообщества в послерайское время. Но, потеряв благодать живого символизма, человек потерял и благодатную связь с символическими знаниями о природном мире. Природа стала для человека частью социального мира (человек начал переносить в природу социальные формы, а социальные формы наполнять природными), однако это был мир таинственный и мало объяснимый, таинственный, хотя не так, как во второй традиции. Стихии, звери и растения начали восприниматься людьми зооморфной традиции как символы потустороннего мира.

Поклонение природе было общим явлением для всего языческого мира, но в третьей модели имелись свои особенности. Природа здесь была священна тем, что оказывалась символической границей в страшный и таинственный потусторонний мир. Символические врата в небесный и подземный мир совсем не были похожи на цельный мир космоса, связанный в одно целое мировым древом и самим человеком (в ритуале). В чем-то, однако, можно заметить сходство в отношении к природе во второй и третьей модели. Оно заключается, пожалуй, в том, что маркирующий природу символический мир являлся своего рода прозрачным зеркалом, через которое открывалось зазеркалье потустороннего мира.

В зооморфной традиции человек не считал себя частью природы, не маркировал себя татуировкой, чтобы провести символическую границу по очертанию своего тела<sup>23</sup>. Но он по-прежнему трепетно

<sup>20</sup> Токарев С.А. Религия в истории народов мира М., 1986. С. 80-81.

<sup>21</sup> Там же. С. 57.

<sup>22</sup> Современные защитники духовности природы (а движение «зеленых» имеет на Западе внушительную политическую силу) с позиции нового христианского (протестантского) богословия — экотеологии — в лице одного из крупных идеологов движения Л. Уайт говорят о живом, теплом, человеческом отношении к природе при анимизме и аниматизме и червством, бездушно-потребительском отношении к ней в христианстве и иудаизме.

<sup>23</sup> В пределах зооморфной традиции встречается обычай татуировки. Например, на египетских мумиях остались ее следы, но в целом для данной традиции это не характерно, подобное явление можно отнести, скорее, к рецидиву, чем к правилу. Эти факты, как и ряд других (например, тщательная проработка в китайской традиционной мифологии знаков сторон света, а также привязка их к стихиям и т.д.), указывают на то, что культуры с подобными рецидивами, возможно, поначалу развивались в рамках второй (антропоморфной) традиции, и лишь потом здесь случился переход к третьему варианту традиции. Почему и как это происходило, мы не беремся обсуждать в рамках настоящей статьи.

и внимательно относился к символике. Тут символический мир также следовало завоевать, однако военный размах был уже шире. Наличие государства, а, значит, и возможность ведения масштабных межгосударственных войн в третьей модели расширяли и границы символического мира, делали его более сложным и многогранным. С символами и за символы боролись, но в третьей традиции более масштабно и кровопролитно. Это касается и знаний, и понимания иерархии, и знаков-символов. Известна была практика при захвате другой страны перенимать ее религиозный опыт. Например, так поступали многие персидские цари при создании империи: Кир II, завоевав Вавилонию, принес жертвы верховному богу вавилонян Мардуку; Камбиз после захвата Египта, принял трон по египетскому ритуалу; в Иерусалиме персидские цари почитали Яхве<sup>24</sup>.

Возникает вопрос: «Почему в третьей модели было возможно существование государств? Египет, государства Междуречья, Индия, Китай из их числа. Поскольку здесь между человеком и символами существовало пространство, эта свобода позволяла людям зооморфной традиции действовать в природном мире более мобильно, духовно не регламентируя каждый свой шаг. Это давало силы и энергию на создании крупных политических объединений, какими являлись государства.

Классически эта традиция может быть проиллюстрирована на примере Древнего Египта (периода Древнего царства). Египет четко укладывается в эту модель. Здесь боги отождествлялись с явлениями природы<sup>25</sup> и при разделении потустороннего мира на миры небесный и подземный (загробный), именно на последний перенесли всю символическую полноту своих языческих представлений. Тут мы видим и символику имени, и символику статуи, и символику настенного изображения. И все это связано с вопросом личного бессмертия человека<sup>26</sup>, а не с проблемой упорядочения космоса. Основной цикл египетских мифов был связан с культом Осириса, бога растительности, царем загробного мира и владыки умерших. Почитание Осириса носило наиболее ритуально сложный характер, хотя в Древнем Египте существовали еще и циклы мифов о сотворении мира, и мифы

о солнечных богах (календарные). К тому же этот миф затрагивал интересы всех египтян, а не только отдельные группы. «Начиная с эпохи Среднего царства с Осирисом отождествляется не только фараон, но и каждый умерший египтянин, а в запечатленных текстах перед именем умершего обязательно ставится имя «Осирис»<sup>27</sup>.

В данной традиционной модели религиозный центр приходился на область человеческого социума. Здесь находились храмы и совершались жертвоприношения. В отличие от космологической символической второй модели эту модель, с точки зрения организации ритуалом сакрального бытия, можно обозначить как «нравственную». Здесь внимание человека было сосредоточено на правилах функционирования подземного мира (ада и рая в архаичном понимании).

Четвертая модель ложной языческой традиционности появилась почти за тысячу лет до христианства, в рамках античной цивилизации. Античный символизм, с точки зрения механизма его существования, обозначим как *рациональный символизм*. По своей форме он существенно отличался от второй и третьей модели. Античную традиционность нельзя отнести ни к зооморфному, ни к антропоморфному символизму. В то же время это не живой (духовный) символизм первой модели. Такой компетентный знаток античного символизма, как А. Ф. Лосев, определял его 1) в теории античной мысли как «осмысленно-телесное изваяние», присутствующее, в том числе в платоновских идеях-символах; 2) в понимании красоты как телесный и материальный мир, скульптура; 3) в духовном контексте — это «ум», место идей; 4) в понимании эстетики античность осуществляет принцип «бескорыстного наслаждения»<sup>28</sup>. «Телесность», «скульптурность», «пластичность», «самодостаточность» — все это указывает на крайний антропоморфизм данной символической модели традиционности. Но не живой антропоморфизм, а эстетический, художественно оформленный (в виде скульптуры из мрамора) и потому не требующий знаковой маркировки тела. Хотя следует учитывать то, что в древности эти скульптуры раскрашивались.

<sup>24</sup> Древние цивилизации. М., 1989. С. 154.

<sup>25</sup> История Древнего Востока. Зарождение древних классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988. С. 380.

<sup>26</sup> Там же. С. 381-390.

<sup>27</sup> Рубинштейн Н. И. Египетская мифология / / Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 426.

<sup>28</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 96-99.

В данной традиции одинаково присутствуют элементы и второй, и третьей модели — так словно соединились в одно целое «человек природный» из третьей модели и «человек знаковый» из второй модели. Происходит освобождение от «плена» старого символического мира, разрушение его и рациональное создание нового символического мира на основе рефлексии над природным миром (вторая модель) и над миром человека (третья модель). Каждый человек этого общества дерзновенно выступал как пророк, претендуя на способность творить живой символический мир постоянно. Но этого не происходило, так как творение происходило не в контакте с Богом или языческими богами, а в создании символической умственной дистанции от природы и другого человека. Итогом мировоззренческого компромисса стало, условно говоря, превращение человека «в скульптуру»<sup>29</sup>, из-за чего он и стал неподвижным, и старый символический мир потерял над ним власть. Этот мир уже не мог не зазывать человека в природу для ее обожествления и не мог «прилепляться» к самому человеку, так как тот перестал быть живым в силу своей скульптурности.

Что можно сказать о специфике понимания символа, его развития в этой традиции? Совершенно очевидно, что античные греки и римляне и в целом весь мир рационального традиционализма перестали интересоваться символом, как особой сакральной связью (человека с природой и человека с человеком), когда знаки представлялись как священные символы. А. Ф. Лосев, проанализировав бытование понятия «символ» в античности, пришел к выводу, что «вся греческая традиция до III века н. э. буквально не нуждается в символе и не представляет себе его ценности для искусства, языка или философии. То исконное, простейшее, прозрачное значение символа как результата соединения и слияния двух начал понимается в течение целых столетий совершенно буквально. Одна «половинка» так близка к другой (т. е. сущность к явлению. — О. К.), что может на нее указывать и ее заменять»<sup>30</sup>. Может показаться, что символ совсем исчез, растворился в чем-то ином, но не исчезла культура, культуротворчество. Наоборот, начался невиданный ранее расцвет художествен-

ной культуры, рациональной мысли, что привело к созданию научного знания. Значит, все-таки символический мир не ушел, но он так скрылся от глаз людей, что перестал быть видимым.

Рациональная традиционность опиралась, в отличие от иррациональной, не на богооткровенные знания, а на рационально опытные, в строгом смысле научно и художественно добытые сведения о природе и человеческом обществе. В античном обществе шел процесс строгого научного и художественного описания мира. Природа изучалась рационально, с нее снималась калька законов, человеческое общество гармонизировалось идеями философов, риторической деятельностью прагматичных политиков, к которым относились все граждане страны, эстетикой литераторов, спортсменов. Целью рациональной традиционности было достижение телесной гармонии человека в мире<sup>31</sup>. В античности не происходило цикличного воспроизведения священных текстов и преданий как основы традиционности из-за отсутствия механизма воспроизведения символической культуры — ритуала (он был только частью традиции), в то время как рациональность развивалась как цепь всех новых и новых открытий. Цель находилась все время впереди, так как важна была не столько цель, а азарт открывать и описывать все новое и новое. Причина этого была в том, что механизм традиционности в античности находился не в Боге, как источнике откровения, а в самом человеке, как продуцирующем начале традиционности. Для античного человека только будущее было потенциальной гарантией открытий, нововведений, творческих свершений и тем самым настоящей лабораторией жизни и творчества.

Но, как показало время, новая парадигма бытия не имела глубоких потенциальных возможностей в рамках социальных и особенно духовных ресурсов древнего мира. Античное *будущее* не обладало неисчерпаемыми ресурсами, оно отвоевывалось не коллективно единым духом, а индивидуально, людьми с разными духовными, политическими, научными, художественными вкусами и целями. Античность буквально раздиралась этой пестротой идей, мнений, пристрастий. Ее классический период — как в Греции, так и в Риме — был более

<sup>29</sup> О скульптурности античного мышления пишет А. Ф. Лосев, считая, что в этом была суть античной эстетики.

<sup>30</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994. С. 490.

<sup>31</sup> А. Ф. Лосев пишет об этом: «античная интуиция есть узрение тела с резкими и точеными формами, вырастающего на темном фоне и отчетливо вырисовывающегося на нем. На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма... С. 68).

или менее спокойным и цельным за счет некоей уравновешенности ритуала и рациональности, когда первый еще сохранял свой авторитет. Идейное разрушение античности происходило на почве неудержимой анархии рациональности, в попытках или вернуться к архаике ритуала (когда в религиозный ритуал включалось и символическое бытие), или соединить ритуал с рациональностью (что делалось неоплатониками). Но все самые гениальные человеческие философские и политические усилия (у греков — Платон, Аристотель, создание империи Александра Македонского, у римлян — империи Октавиана Цезаря) не могли остановить разрушения цивилизации, построенной на основе рациональной традиционности. Остановить летящий в пропасть мир смог только Творец его, Который вочеловечился в Иудее и после Своей трагической кончины и славного Воскресения дал то всецелое обетование будущего, которого недоставало античности.

Возникает вопрос: как античность смогла выйти на этот рубеж рациональной традиции? Представители третьей модели (зооморфный символизм), имея возможность создавать государство, имели возможность обеспечить себя на земле всем (по тем понятиям), кроме бессмертия. Механизм традиционности, который при этом существовал (ритуальный), и та застывшая масса символовических знаний не давали гарантii бессмертия ни в физическом, ни в умозрительном плане. Первая модель традиционности, где все эти гарантии имелись, была закрыта, поскольку являлась тайной. Поэтому шел напряженный поиск живой традиционности, менялись культуры и алтари, разрушались государства под ударами новых завоевателей, но до поры все усилия были напрасны.

Особый по своему значению текст античной культуры — эпос Гомера «Илиада» и «Одиссея», как мы считаем, приоткрывает завесу этой исторической тайны — тайну создания четвертой модели традиционности, тайну появления античной рациональности. Природо- и антропопоклонников соединил вместе *поединок*. Тот «эликсир» политического бессмертия, который искали правители кратковременных восточных царств-деспотий, не мог быть найден ни через магию, ни через лекарства древних лекарей, ни через религиозный языческий обряд поклонения и жертвоприношения кому-то из выбранных природных идолов.

Но он обнаружился, когда в военном поединке *равных* сошлись представители двух языческих ветвей, сошлись ради красоты и искусства владения телом и оружием. Принципиально важный момент — признание *равенства соперника*, когда за критерий истины было взято не родовое и религиозное, а нечто абстрактное — красота, мужество, честь<sup>32</sup>. И это было зафиксировано греками (постепенно) как традиционная ценность. Память о личном мужестве, память о герое — идеальна, она не умирает. Это не обычный герой, за которым стоит только сила (какими были титаны перед Потопом), а герой, нравственно побеждающий своим искусством, словом, красотой и умением. На этой выделившейся сверхценности построены оба произведения Гомера. Так была обозначена точка отсчета античной традиционности. Поединок потом перешел здесь в искусство, политику, спорт, хозяйство. На этом стрежне росло и развивалось новое античное общество. Все, кто разделял эту ценностную установку, начали созидать это общество сообща.

Античная традиция собрала в одно две разбежавшиеся ветви языческой традиции и придала новому явлению именно характер традиции, чего, по сути, были лишены вторая и третья модели. Там не завязывалась традиция, не оформлялась в идеальные формы. Античность нашла эту идеальную форму для язычества и зафиксировала языческую традицию как явление культуры. В античной традиции язычество достигло пика своего развития, человек сам для себя стал живым символом. На рациональном языке это означало, что греки приблизились к мысли, что символический мир рождается и существует только когда есть пара «человек-человек». Заметим, что до этого языческий мир «знакового» символизма (модели вторая и третья) считал, что мир состоит или из символической связки «знак-человек», или «человек-знак». Таким образом, античные греки почти вернули (rationально) то исконное понимание символа, точнее, жизнь в символе, которым человек обладал к райское время. Но с одним существенным отличием: человек здесь мог творить не живой символический мир, как это делал Адам в Раю, а застывающий в мраморе. Человек тут, хотя и был творцом, однако, не имея прямой символической связи с Богом, сам выступал от лица Бога и творил новый мир, но мир не живой, а застывший.

<sup>32</sup> Стоит отметить, что с поединка человека с Богом — праотца Иакова с ангелом, начинается история Израиля. Израиль — воин имя Иакова — означал «борющийся с Богом».

И еще важное дополнение. Священные знания здесь перестают быть привязанными к ритуалу. Ритуал остается, но его сфера сужается до чисто религиозных границ (жертвоприношения, гадания, вопросы), в то время как особые (научные, священные) знания оказываются вне компетенции жрецов (как это было в Египте, Вавилоне), а становятся элементом соревнования, поединка, особой символической формой социального единения, социальной связи. Тот символический мир, который мы описывали во второй и третьей моделях, здесь предстает в новом виде. Античный человек, соединивший воедино модели вторую и третью модель, сам обретает место посредине их, рефлексируя по поводу того и другого символического знания и создавая новое символическое знание и новую символическую модель. Уникальность этой ситуации была столь значительна, что, по сути, она напоминала ситуацию, когда Адам находился в раю. Но Адам не имел этих символических «фланговых ограничений», если употреблять современную военно-политическую терминологию; он *создавал (творил)* символический окоём духовным прозрением в суть животного мира. Греки же и римляне *объясняли* языческий символический мир, но не для того, чтобы получить новые знания, а для поиска истины — той суммы священных знаний, которую люди получили от Бога и которая постепенно потонула в море языческих наслаждений. Античность искала утерянную гармонию, и этой гармонией для нее стал человек, освобожденный от пут формального ритуализма, человек свободного гармоничного тела и свободных отношений с природой. Форма — это сам человек (и его идея), камень — материал, символизирующий природное начало. Так в статуе слились и природа и человек. Новая модель оказалась настолько грандиозной и главное — работающей на созидание живой традиционности (так, во всяком случае, казалось), что она захватила весь древний мир — все население земли.

Она разбивала в большей или меньшей степени оковы псевдотрадиционности, т.е. господство, как второй, так и третьей моделей. С появлением античности разразился настоящий кризис языческой псевдотрадиционности, и особенно он коснулся третьей модели. От ненужных ритуальных оков были освобождены такие сферы бытия человека, как хозяйство, праздник, политика, культура, и в результате религия (за счет рационализма) приобрела чисто религиозный характер.

Рациональность пронеслась по древнему миру сразу как вихрь моды, но в тоже время не сиюминутной моды, а долговременной, сильно изменив-

шей облик традиции в мире. Можно проследить ее действия по многим направлениям. Принято считать, что только с эллинизма, как системного античного влияния на всю жизнь Востока, начались эти перемены. Но рациональная революция разразилась гораздо раньше — со времени греко-персидских войн, а может, даже и раньше. Илиада и Одиссея уже говорят о новой ситуации в мире. Само появление гомеровского текста указывает на свободу от прежней религиозно-ритуальной традиции. А ведь это события X века до Р.Х. Это уже не сакрально-религиозный текст, выполняющий сугубо ритуальные цели, а чисто эстетический (внеритуальный) текст, где идет размышление о совершенстве и несовершенстве героев. Потом, это *огромный по размерам* текст, что также говорит в пользу его эстетичности; он описывал мир человека и природы в свободной манере, отстраненно; это настоящий трактат-манIFEST нового — античного — мировоззрения. Таким образом, мы можем говорить об античной рациональности, по крайней мере, с X–VIII вв. до Р.Х., а может быть и ранее.

В этой связи очень важные события происходили во второй половине II тысячелетия до Р.Х. в Северной Индии, когда здесь появились арии. Плодом символической деятельности пришельцев стало распространение огромного числа ведических текстов, где оказалась зафиксирована новая идеальная ценность — поединок. В эпосе присутствует уже отстраненность от чисто ритуальных целей, за счет духовно-эстетической драматургии. Это был первый шаг в сторону рационализма будущей античной рациональной традиции.

Во многих восточных цивилизациях происходят своего рода рациональные революции, но не везде они завершаются успешно. Только античная Греция дает образец превращения «цветка» в «плод». В большинстве же стран Востока следом идет процесс сворачивания рационалистических программ. В самой Индии в VI в. до Р.Х. появляются рационалистические учения Будды и Джяятрипуры, со временем ставшие религиями буддизмом и джайнизмом. В Китае в VI столетии до Р.Х. появляется конфуцианство — сначала как философия, а потом как религиозная доктрина. Здесь же по той же схеме в IV в. до Р.Х. рождается даосизм. В Иране в середине I тысячелетия до Р.Х. возникает зороастризм. И все же рационализм не совсем исчез из этих стран; память о нем сохранилась, о чем свидетельствуют успешность походов Александра Македонского и, прежде всего, сам феномен эллинизма. Античные ценности потому и оказались не чужды Востоку, что они были в какой-то степени

своими, близкими по духу. Рационализм второй раз пришел на Восток уже как образ жизни.

Открытым остается вопрос: почему у индоариев появился рационализм? Мы не сторонники точки зрения, что люди опытным путем дошли до этого изобретения. Скорее всего, это произошло как отклик на ветхозаветные события у древних евреев, когда общение Бога с этим народом, повлияло косвенно и на других. Возможно, толчок к появлению рационализма на рубеже II тысячелетия до Р.Х. был дан особо важными событиями — исходом евреев из египетского плена и синайским законодательством (1250 год до Р.Х.). Мы имеем в виду не рациональное влияние, а влияние по благодати (по евангельски «благодать на благодать»). Но как бы то ни было, именно греки кардинальным образом отреагировали на рациональность, отказавшись от соединения символического мира с религиозным ритуалом. Античность с самого начала создала не просто античную рациональность для себя самой и не просто соединила в одно целое вторую и третью модели, но сделала рациональность (с самого начала античности) всеобщим (общечеловеческим) достоянием всего древнего мира.

### Славянство в русле рационального традиционализма

Эра христианства подвела итог как иррациональной (дохристианской), так и рациональной традиционности. В одно мгновение были сняты оба противоречия: тайные знания об истинном Боге, которые имели ветхозаветные евреи, оставались по сути недоступными для других, несмотря на появление Септуагинты. В то же время открытые всему миру и объединившие его рациональные знания античности не давали увидеть истины, а только звали к ней. В христианстве традиционность соединилась в одном Имени, в одном Человеке, в одном Откровении и родилась новая данность — христианская традиционность.

Судьбы восточного славянства в этой связи следует рассматривать в контексте указанных процессов. В период дохристианский (в мире) славянство входило в ойкумену распространения античных идей рациональной традиционности, но, судя по всему, реализовало их не столь бурно и производительно, воспринимая некоторые античные образцы как «конечный продукт», как внешнюю форму ценностей, а не как саму методологию античности. Славянство жило облегченной формой рациональной традиционности, хотя и было заинтересовано в обновлении социальной и духовной парадигмы жизнедеятельности. На принадлежность славян к рациональной традиционности могут указывать как общие соображения, так и вполне конкретные. Славяне после завоеваний Александра Македонского, и после создания Римской империи и Византии, вошли в культурную ойкумену с античным миром. Об этом говорят археологические факты<sup>33</sup> и данные лингвистики<sup>34</sup>.

В период античной Греции Северное Причерноморье, скифский иранский мир стал посредником между греками и славянами. С этих времен Геракл вошел в круг почитания не только скифов, но и славян. Александр Македонский особенно почитался славянами как античный царь, который ввел славянский мир в пределы новой духовной и культурной традиции. На традиционный характер почитания Александра Македонского указывают многие факты и, прежде всего, включение этого образа в объект культурного внимания в христианское время. В литературе, в художественном творчестве подчеркивалась принципиальная важность этого исторического персонажа для славянской (а потом уже русской) традиционной культуры<sup>35</sup>. Неслучайным был и факт возникновения легенды (позднего времени)<sup>36</sup> об участии славян в воинстве великого полководца.

Накануне принятия христианства восточные славяне находились в непростом политическом положении, на что влиял, прежде всего, сложный конгломерат религиозных сил вокруг их территорий, как об этом повествует «Повесть временных лет».

<sup>33</sup> Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994. С. 101, 146, 180, 210, 233, 235, 274.

<sup>34</sup> Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002. С. 50. Автор пишет о контакте славян с иранскими племенами с середины I тысячелетия до Р.Х., но при этом считает, что в славянстве не было античной струи. «Здесь (у славян) еще нет острого осознанного интереса человека к самому себе (античные и общечеловеческие достижения «человек — мера всех вещей» и «познай самого себя» лишь дремлют в этой ранней идеологии), но здесь нет еще и развитой религии» (С. 218).

<sup>35</sup> Панкова Т. М. Олин из средневековых сюжетов декоративного искусства и его трансформация в русской народной вышивке XVII–XIX вв. / Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. № 2 (2) С. 83–93.

<sup>36</sup> Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, прототипы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996. С. 45.

Сначала восточное славянство было привлечено к политическому (и духовному) противостоянию нескольким традициям: христианской (греческой), иудейской (со стороны Хазарии), западнохристианской, архаично-языческой (западной) в лице язычников-викингов, архаично-языческой (восточной) в лице кочевников Степи. Можно сказать, на острие клинка происходил религиозный выбор восточных славян: жизнь или смерть, слава свободы или бесславие рабства — эти политические вопросы были поставлены вместе с религиозным выбором. Античная рациональная традиционность не давала сил для объединения народа, и тогда вопрос был решен по-другому. Чтобы создать крепкую военную машину для защиты и нападений, славянская элита (родовая и жреческая) поначалу выбрала для себя архаично-языческий (западный) вариант идентичности. Это был откат в сторону уже почти ушедшей архаики. По аналогии с позднеантичным миром выбор архаики происходил для сиюминутной защиты собственных быстро разрушающихся политических границ. Прагматичный выбор был сделан частью восточнославянского общества — волхвами, среди которых находились и князья.

Восточное славянство накануне принятия христианства искусственно реанимирует архаичные культы, укрепляя позиции ритуальной традиционности. Это была именно *реформа*, как правильно замечает Б. А. Рыбаков, и коснулась она только Киева и только дружины князя<sup>37</sup>. По сути дела, в этот период славянской истории речь может идти о мистической секте жрецов, которые занимались обслуживанием политической деятельности князей. Элитный ее характер, особый род мистики (волхование, ворожба) указывают на ее оккультный характер. Из ритуала выжимались последние соки, и этих «соков» хватало не на все общество, а только на узкую его прослойку. Остальное общество уже потеряло религиозную связь с ритуалом еще до принятия христианства. Несколько веков существования в условиях рациональной традиционности привели к тому, что религиозный ритуал постепенно перестал играть свою общесоциальную мобилизующую роль, им обслуживались лишь политические интересы элиты. Что касается аграрной народной религиозной традиции, на которую неустанно указывают современные ученые, занимающиеся реконструкцией древнеславянского об-

щества, то она отделилась от *религиозного ритуала* еще до принятия Русью христианства, т.е. стала религиозно немотивированной — прагматично аграрной, народной праздничной культурой, которая воспроизводилась населением как формальный обычай, но без той закваски, называют «продуцирующей магией».

К этому выводу нас приводят следующие размышления. Христианство было принято на Руси быстро и распространилось по славянским землям не насильственно, а мирно. «Огонь и меч» были употреблены против той части жреческой и политической элиты (новгородской), которая не желала менять элитную религиозность на общенародную веру. Но если бы народная вера имела к этому времени действительно крепкие языческие корни, то их нельзя было искоренить за столь короткий период, и народ бы не дал новой вере места под страхом смерти. Вера — это высшая ценность в древнем, традиционном обществе и, если она есть, ее защищают даже ценой жизни. Но у простого народа в то время уже не было *живой языческой веры* — вот почему новая вера была принята как данность, как выражение доверия слову крестившегося князя Владимира, а до того княгини Ольги.

У славян, несомненно, сохранялся в аграрной сфере комплекс сакральных знаний, передаваемых с самых древнейших времен, а именно со временем библейского праотца Сифа. Календарь был передан людям в Божьем откровении праотцу Сифу, эти знания были ритуализированы и носили, безусловно, священный характер для всех народов земли, независимо от времени и религии. Об этом свидетельствует множество фактов. Во-первых, аграрный календарь — народный месяцеслов — сохранился до нашего времени (хотя сегодня он уже выглядит очень фрагментарно). Во-вторых, в христианское время у русских крестьян существовало, ничем не объяснимое с точки зрения рациональной (это объясняли языческими рецидивами) отношение к календарному циклу как к некому священному процессу. Были поклонения «неделе»<sup>38</sup>, «матушке Параскеве-Пятнице»<sup>39</sup>, почтились те или иные цикличные даты (пусть даже они и не вписывались в православный календарь). В исследовании Р. В. Багдасарова о символике свастики на разных источниках, прослеживается как сакральные календарные знания

<sup>37</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 412-454.

<sup>38</sup> Рыбаков. Указ соч. С. 595.

<sup>39</sup> Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаяв рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 14-15.

со времен праотца Сифа передавались от поколения к поколению и дошли до славян. Автор пользуется письменными (хронографы, Палеи), археологическими и этнографическими источниками<sup>40</sup>. В третьих, у многих народов (например, индейцев Центральной Америки) вне зависимости от уровня развития математики, существовали астрономические и календарные знания «неизвестного» происхождения. В данном случае, ученым, занимающимся этим вопросом, легче верить в инопла-

магически рациональных действиях, которые были привязаны к календарной обрядности. Сохранялась не религия язычества, а лишь то, что ассоциировалось с древним, священным знанием, приросло к нему (к календарю) и освящалось его именем.

Религиозный аскетический опыт у русского народа в рамках новой православной традиции складывался постепенно. Более быстро шло христианское воспитание княжеской и околодокняжес-



«Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского.  
Рукопись на пергаменте. 1263

нетян, занесших сюда знания, чем оказать доверие библейскому тексту. Таким образом, календарные знания относились к числу наиболее защищенных символических знаний у всех народов земли независимо от уровня развития.

Тот комплекс археики, который застают российские ученые-этнографы в XVIII–XX вв. в народной (крестьянской) культуре, был связан с календарной обрядностью и никак не может в целом указывать на сохранение языческих комплексов в христианский период. В частностях же мы можем говорить об имеющих место и в христианской Руси (России) разного рода суевериях,

которые верхушки, имеющей возможность сразу же приобщиться к христианской книжности, иметь рядом опыт монастырской жизни. Но для простого народа премудрости веры открывались постепенно с ростом монастырей и храмов, с распространением проповеди, после долгих трудов миссионерства. Церковь не случайно долгое время относилась снисходительно к народным аграрным праздникам; для простых людей эти праздничные обряды уже не имели религиозного значения, не были инструментом «продуцирующей магии», ведь сутью праздника была сама стихия праздника, сам факт праздничного веселья, а не принесение жертвы,

<sup>40</sup> Багдасаров Р. В. Указ. соч. С. 55-57.

ворожба или колдовство. Праздничное веселье было открытым, не ритуальным, живым и внерелигиозным. Причина, по которой Церковь все же стала запрещать некоторые аграрные народные празднества (Купало, Ярило, Кострома), заключалась в *формальном*, но сохранении языческого прошлого. Например, наличие образов идолов-кумиров, которым народ хоть и не поклонялся, но устраивал с ними игрища и веселье. В целом же на Руси так называемая карнавальная народная праздничная культура являлась локальной (на селе, а не в городе) и не была так рационализирована, дополнена, расцвечена и усиlena интеллектуальными возможностями города, как это случилось на Западе.

Вопрос о двоеверии, или «народном православии», в христианстве был поставлен в этнографии теми учеными, которые отказываются видеть в «народной» вере церковную веру. Одни из них делают это потому, что считают народ исконным носителем языческой архаики<sup>41</sup>. Другие говорят о неспособности народа дорасти до «церковной веры» и рассматривают его как «серую массу», всегда склонную к суеверию. Известный церковный автор пишет на эту тему: «Да, можно говорить о народном «двоеверии», о пережитках язычества и магии в народном понимании церковной обрядности»<sup>42</sup>.

Такое огульное обвинение народа в маловерию не является новым. И в XIX в. отдельным дореволюционным исследователям приходилось защищать церковную честь русского народа, которой его лишили сторонники двоеверия. За этой проблемой стоит и другая: о сознательном и масштабном (или единичном) участии народа в церковной жизни. Исследовавший эту сторону вопроса Г. Троицкий писал о самих широких полномочиях церковного народа: «Роль мирян в жизни Церкви касается области вероучения, богослужения, церковного законодательства и административно-церковной деятельности». В статье приводится послание восточных патриархов от 6 мая 1846 г. папе Пию IX, где вполне определенно о народе говорится: «Хранитель благочестия у нас само Тело Церкви, то есть сам народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменной и согласной с верой отцов его»<sup>43</sup>. Важным в этом смысле является свидетельство М. А. Новоселова о народа в пору

революционного лихолетья: «Святыню истинной Церкви против живоцерковного нечестия отстаивал, главным образом, народ».<sup>44</sup>

Ни Церковь, ни христианское государство в России до 1917 г. не исповедовали двоеверие. не были лояльны к исповедованию христианами двух вер, поэтому легально двух вер не существовало, как это было в античной Греции. Но и нелегально языческая вера в христианском обществе параллельно христианству не могла существовать. Если вторая вера — языческая — у народа была, то у нее должны были быть все атрибуты, присущие любой вере: жрецы, места религиозного поклонения, религиозные ритуалы, обряды, жертвоприношения. Ничего этого у простого русского народа после принятия христианства не было. Все то, что можно отнести к непониманию каких-то элементов веры, незнанию церковных текстов, маловерие, суеверие — все это указывает только на степень овладения верой. Кто-то был более верующим, кто-то — менее. Были святые, подвижники, были просто благочестивые христиане. Но существовали и маловеры, теплохладные, неверующие. Но даже у последних не было условий жить в язычестве, одновременно являясь формально христианами. Между тем исследователи «народного православия» и «официального православия» безапелляционно говорят, что народ в целом исповедовал народное — полуязыческое православие, а церковные деятели представляли «официальное православие». Святые и подвижники были выходцами из самых разных социальных слоев. Мог ли народ-двоевер породить целый сонм святых и подвижников, а потом — новомучеников, если такие не являлись именно из гущи народной?

#### **Опыт православной традиции в Древней Руси**

Чтобы проиллюстрировать нашу мысль о существовании на заре христианства на Руси вместе с рациональной традиционностью ограниченного комплекса архаичного язычества, с которым и проходила наиболее серьезная война, обратимся к «Слову о полку Игореве».

Уникальный памятник Древней Руси «Слово о полку Игореве», обладая высочайшими художественными достоинствами, удивителен еще тем,

<sup>41</sup> Критика этого направления осуществлена в статье М. М. Громыко «О единстве православия в Церкви и в народной жизни русских». См: Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 1. С. 25-28.

<sup>42</sup> Кураев Андрей, дьякон Оккультизм в православии. М., 1998. С. 5.

<sup>43</sup> Троицкий Г. Роль мирян в жизни и миссии Церкви / / Журнал Московской патриархии. 1969. № 9. С. 70-71.

<sup>44</sup> Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 159, 174.

что рисует Русь на переломе ее традиций, всего ее символического мира. Мы исходим из того, что это произведение написал человек не только чрезвычайно литературно одаренный, но и православный богослов уровня не ниже митрополита Илариона.

На христианское мировоззрение автора «Слова» указывали многие авторитетные исследователи этого произведения и прежде всего самый известный из них — Д. С. Лихачев<sup>45</sup>. Убедительность доводов сторонников этой точки зрения заставила не сомневаться в христианских убеждениях автора «Слова» даже человека, который в принципе не считал это произведение памятником древнерусской литературы. Мы имеем в виду А. А. Зимина. Его особенно поразили доводы, приведенные А. И. Клибановым и В. Н. Перетцем, — о наличии в репертуаре автора «Слова» огромного числа скрытых цитат из Библии. Лексика «Слова» изобилует свидетельствами прекрасного знания Ветхого и Нового Завета, и указывает на высокую церковную культуру автора. Зимин делает вывод: «Язычником или двоевером такой образованнейший книжник быть не мог»<sup>46</sup>. Но этим признанием вопрос о конфессиональных корнях «Слова» до конца не решается, потому что остается нерешенной проблема объяснения специфического языка этого загадочного произведения, наличия множества мифологических или языческих реминисценций. Объяснить их существование особенностью поэтики автора, означает, допускать наличие у него модернистски свободного мировоззрения, позволяющего по личному произволению избирать язык поэтики. Но это исключено.

В недавно вышедшей книге Л. А. Гурченко довольно убедительно обосновывается авторство «Слова» личностью игумена Киево-Печерского монастыря Василия. Начальные буквы конца текста «Слова» позволили выявить тайнопись: «Василия игумена християне напсане»<sup>47</sup>. Автор книги делает важное разыскание о судьбе митрополита Илариона, автора «Слова о законе и благодати», который после смещения с кафедры, принял схиму с именем Никон в Киево-Печерском монастыре и был поставлен потом игуменом этой обители. Летописец Нестор называет его Великим Никоном. Имя последнего ставится рядом с отцами-основателями монастыря — преподобными Антонием и Феодосием. Никон был не только ис-

кусным в книжном деле, в том числе летописном, но и известен как активный миссионер, дипломат, основатель монастыря в Тмутаракани, откуда был родом. Однако связывать имя митрополита Илариона — игумена Никона с личностью «гудца» Бояна, не беремся, как это делает Л. А. Гурченко, по одной простой причине: как будет показано ниже, Боян — чрезвычайно талантливый и известный сказитель, но мастер языческой манеры исполнения. Присутствие в разные годы в Киево-Печерском монастыре игумена Никона и игумена Василия, (митрополит Иларион принимает схиму и уходит к преподобному Антонию в 1058 г., а белого священника Василия из Щековиц делают игуменом Печерским в 1183 г.), может оцениваться с точки зрения их особой книжной близости. Как мы покажем ниже, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Слово о полку Игореве» отличает глубокая внутренняя — концептуальная — близость.

История любого народа подчиняется выбранному этим народом *образу*. Образ — не только символ поэтического мира, это еще и икона слова. Как только на православной Руси прозвучало вдохновенное «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, конечно, как богословское сочинение, а не как церковная проповедь, полный впечатлений от этого *этносозидающего* (как покажет время) богоухновенного труда, новый творческий гений напишет свой литературно-богословский труд о державности на Руси, страдающей от усобиц — «Слово о полку Игореве». Разрушение этнических соборных начал межбратьскими распрями — внутренняя мысль «Слова». Автор будет опираться на то же оппозиционное ядро, которое так ярко обозначил митрополит Иларион, — на «закон и благодать», но только с другими векторами. Автора «Слово о законе и благодати» волновала смысловая протяженность «Ветхий Завет — Новый Завет» и отсюда — «закон и благодать», а автора «Слово о полку Игореве» интересует вектор «языческое — христианское». У митрополита Илариона перспектива Закона и Благодати разворачивается на фоне библейской истории. Она служит богослову языком повествования, и с ее помощью конструируется историзм христианской истории, т.е. обозначается человеческий, а точнее социальный характер истории.

<sup>45</sup> Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 159, 174.

<sup>46</sup> Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006. С. 314.

<sup>47</sup> Гурченко Л. А. Русские древности «Слова о полку Игореве». М., 2004. С. 123.

Автор «Слова о полку Игореве» ставит в центр повествования не историю людей, а природный мир. Путь Богом сотворенной природы требует такого же христианского осмысления, как и исторический путь людей. «Слово о полку Игореве» несет такой же емкий и этносозидающий для русского народа образ, как и «Слово о законе и благодати».

Итак, природа лежит в плоскости смысловой оппозиции «языческое — христианское» и объясняет драматургию *политической истории* Руси. Сложный вопрос: почему природа связана с политикой? На этот вопрос может ответить, заявленная автором «Слова о полку Игорев» позиция излагать свое повествование не так, как это делал знаменитый песнётворец Боян. Тот создавал свои песнопения во славу князей и делал это как языческий жрец-волхв, за что автор называет его «вещим»<sup>48</sup>: «Боян вещий если кому хотел сложить хвалебную песнь, то растекался мыслью по древу, серым волком по земле, сизым орлом под облаками. Ведь помнил он рассказы о битвах давних времен»<sup>49</sup>. Легендарный викинг Один, был известен, кроме чисто военных подвигов, умением перевоплощаться, владением магии слова и образа. Сага об инглингах повествует о нем: «Но в бою он казался своим недругам ужасным. И все потому, что владел искусством менять свое обличие как хотел. Он также владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так складно, как в том, что теперь называется поэзией. Он и его жрецы зовутся мастерами песней, потому что от них пошло это искусство в Северных Странах. Один мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми и глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки, и его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками»<sup>50</sup>.

Русские великие князья, ведущие свой корень

от викинга Рюрика, пока были язычниками, не забывали этой культуры, судя по некоторым свидетельствам. Так у князя Олега Вещего его прозвище было, скорее всего, связано с такими же способностями. «В позднейшей практике древнерусского исповедника слово «вещий» имело почти столь же широкое распространение, как и «волхв» или «кудесник»; это были синонимы, лишь с незначительными, неуловимыми теперь оттенками значений... Прозвище Олега, данное ему невеслами, говорило о сверхчестственной силе и знаниях этого князя-кудесника»<sup>51</sup>. На нередкое сочетание у славянских князей жреческих и властных функций обращал внимание Б. А. Рыбаков<sup>52</sup>. Свое прозвище Вещий князь Олег получил за предвидение действий византийцев, пытавшихся его отравить<sup>53</sup>. А ведь до этого был еще хорошо сыгранный князем Олегом спектакль с киевскими князьями Аскольдом и Диром (тогда уже христианами), позволивший устранить этих правителей. Продолжали существовать в языческий период викинговой Руси и особые певцы-сказители, причем именно в функции волхвов, каким представляется Боян — певец, живший во времена Ярослава Мудрого. Конечно, Боян уже не был волхвом в религиозном смысле (не имел жреческих функций), но был волхвом-песнётворцем — *литературным*, сохранившим лишь культурную форму прежней мистической драматургии. Наверняка он был даже не язычником, а христианином, именно потому что его песни слушали и восхищались ими князья-христиане. И все же за ним стояла уходящая в прошлое культура мистически-литературного прославления подвигов князей, мистерия военного подвига, воспевание *славы князя*, а не Бога за подвиги на войне.

Автор «Слова о полку Игореве» противопоставляет себя именно Вещему Бояну, а никакому-то известному певцу-сказителю. Ему важно подчеркнуть эту противоположность: он отталкивается от Слова Божия и он — служитель Слова Божия, а Боян отталкивался от противоположного (хотя и по вдохновению) слова и служил ему как волхв в близкие языческие времена, хотя по статусу и (наверняка) крещению уже таковым не являлся.

<sup>48</sup> Быть вешим означало умение показывать в мистическом действии (мистерии) то, что рассказывается. Причем показывать так, как это мог делать только шаман, впадая в состояние транса, уносясь духом вверх, скользя по древу, общаясь с духами.

<sup>49</sup> Слово о полку Игореве. Пер Н. А. Мещерского. Л., 1985.

<sup>50</sup> Стурлусон Снорри. Круг земной. М., 1980. С. 13.

<sup>51</sup> Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. Т.16. М., 1960. С. 93.

<sup>52</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. М., 1949. С. 34.

<sup>53</sup> Повесть временных лет. / Полготвока текста, пер., статьи и комментарии Д. С. Лихачева СПб.. 1996. С. 153.

Наблюдается у автора и противопоставление форме исполнения Бояна: тот «рокотал князьям славу», а автор «Слова» рисует картины *позора поражения* на поле брани, но победы нравственной в сердце, где гнездились страсти, и этим он поет Богу славу и этим величает князей-христиан-победителей.

В «Слове о полку Игореве» описываются две модели язычества. Одна из них существовала у славян в прошлом; для обозначения которой используется как рефрен слово «внук»: «Боян — внук Велеса», «ветры — Стрибожьи внуки», «гибло достояние Даждьбожьих внуков». Отметим пока эти примеры как факт. Писателю важно зафиксировать дистанционную близость современных ему — описываемых событий — к ушедшему, но недавнему языческому прошлому. Для этого и вспоминаются вещий волхв Боян, и воспроизводится семантический ряд языческих богов и языческий природный мир, отличный от христианского по динамике и характеру активности его. Зачем это нужно православному автору, разберем позже.

Есть в «Слове» и вторая модель языческого мира, и относится она к обществу кочевников-половцев. В отношении к этому — живому — язычеству употребляются слова «поганые»; есть указания на существование языческих идолов (тмутараканский болван), но в целом это иноэтническое язычество не описывается в конкретных персонажах, оно скорее абстрактно. Мы видим, что данный чуждый этнозыческий мир подается посредством образов, персонажей и динамику славянского язычества. Вот откуда здесь — в христианском произведении — столько языческой мифологии. Но думаем, что автор все же этим не ограничился, и у произведения есть второй план, где язычество представлено как драматургически необходимый по идеологии замысла материал.

Получается, что славяне-христиане противостоят тут не просто реальным половецким полкам, но по замыслу автора «Слова», и собственному языческому миру, который находит отражение в язычески оформленной природной стихии. На сознательность драматургии автора указывает вектор направления событий в тексте. Если говорить об общей концепции, то, как нам кажется, автору важно показать и гибельность политических раздоров, междуусобиц русских князей, и их религиозные (духовные) последствия, величайший, космически вселенский характер этой трагедии

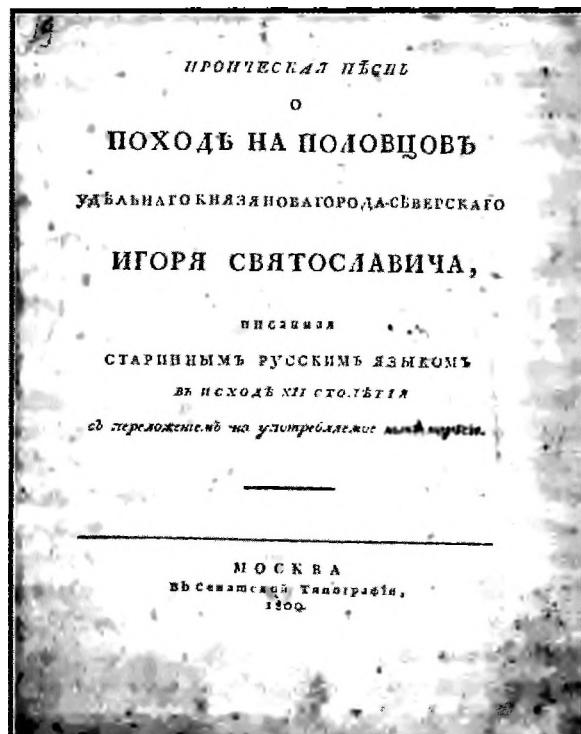
на православной Руси. Мир упокоенной христианской природы, возрожденной земли обетования, становится в результате вражды правителей миром языческого хаоса и звериного противостояния друг другу.

Движение в языческий мир, в мир Дива и всего остального — брешущих лисиц, скрипящих, как лебеди, телег, разнообразных вещих птичьих криков, мутно текущих рек и т.д. — начинается с момента, когда «страсть князя ум охватила». Страсть, охватившая ум князя Игоря была столь сильной, что он не останавливается и после Божьего предзнаменования — затмения солнца. Затмение — христианский зов природы (на что часто указывали русские летописцы, рассматривая затмение как знак, посланный от Бога) — князь не захотел принять, так как его сердце уже было охвачено затмением страсти. Автор посредством этого образа подчеркивает всю глубину страсти, овладевшей князем. Тогда из «тьмы египетской» и начинает выплывать навстречу князю мир языческой природной стихии. Князь вступает, таким образом, в мир иной духовности, и в какой-то степени можно сказать, что этот мир уже имеет черты загробного чертога. Присутствие в начале текста певца языческого мира — Бояна-соловья — также подчеркивает посторонний его характер. Птица соловей в мифологии, как и Орфей у греков, тесно связана с двумя мирами: она может залетать в иной мир и может возвращаться в мир людей. Образ Соловья-Разбойника — анти-Орфея, птицы убивающей свистом, также возник на мотивационной языческой ноте. Важно отметить, что «соловьиность» присуща шаманам как общая типологическая черта. Например, у шаманов некоторых северных народов России «звук-слово воспринимается... как некое самостоятельное живое существо и вместе с тем как энергия, дающая возможность передвижения»<sup>54</sup> шаману в период его транс-путешествия по иному миру. Звуковая часть шаманского действия носит вполне самостоятельный характер. Так, при анализе селькупской шаманской лексики удалось выяснить, что она делится на две группы: одну «семантическую доминанту можно определить как музыкальные звуки, издаваемые голосом; высокий звук, производимый движением воздуха через сжатые губы, т.е. пение или свист; в другой — действия, производимые служителем культа (шаманить, ворожить, бить в бубен, сопровождая пением и т.п.)»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. С. 37.

<sup>55</sup> Там же. Указ. соч. С. 78.

Дальше имеются еще важные разъяснения автора общего характера о причинах происшедшего: «княжеская непокорность вспять времена повернули», Игорь и Всеволод непокорством зла пробудили, которое усыпал было отец их Святослав Грозный, великий князь киевский. Интересно описание автором «усыпления зла» Святославом Грозным. Приставка «Грозный» к имени употребляется не случайно, а как указание на над-социальность и над-политичность князя. Он грозен как может быть грозна высшая организованная стихия возмездия и покорения хаоса, как Бог. «Грозою своею усмирил своими сильными полками и булатными мечами, вступил на землю Полоцкую, пропотпал холмы и яруги, взмутил реки и озера, иссушил потоки и болота (процесс покорения языческой природы — *O.K.*). А поганого Кобяка (словно тот — дерево или идол деревянный — *O.K.*) из Лукоморья, из железных великих полков полоцких, словно вихрем вырвал». Здесь присутствует тоже «взмутнение рек», «иссушение потоков», но характер активности в этом случае иной. И сама природа ведет себя как субъект, как лицо, возмущающееся приходом в ее мир христианского князя, оттого здесь «мутно текут реки» и все дышит ненавистью к нему и непокорством. В случае со Святославом — он возмущает своей волей природные стихии, выступая как Творец и повелитель стихий. Усмирение Святославом языческих стихий, находящихся на полоцкой территории, было (кроме политического акта) религиозным действием обновления земли и актом культурным, так как сразу после «покорения Кобяка» в Киев «Святославу пришли воздать хвалу немцы и венецианцы, греки и моравы» — почти вся Европа, которая обрела покой и возможность продолжать жить в поле культуры. Д. С. Лихачев заметил, что реальный политический деятель Святослав — великий князь киевский — не соответствовал книжному Святославу из «Слова о полку Игореве»<sup>56</sup>. В действительности Святослав был политически слабым правителем, но автор «Слова», усиливающий его значение до самых высших степеней, делает это для выполнения своей драматургической задачи. Точнее сказать, автор создает поле, где действуют



Первое издание «Слова о полку Игореве». 1800

не политические механизмы, а нравственные коллизии. Он поступает как поэт и драматург.

Покорение языческой природы — вот главное, что совершают, по мысли автора «Слова», Святослав, и это величайшее завоевание разрушает своими ребячливо неосторожными действиями его племянник Игорь Новгород-Северский. Автор не раз обращает свое внимание на следующую закономерность: как только по грехам княжеским природа освобождалась от благодатного христианского плена, сразу вырывались на свободу и начинали бесчинствовать разбойники-полоццы.

Подведем некоторый итог. Если «закон и благодать» позиционируются на протяженности «Ветхий — Новый завет», то какому вектору соответствует оппозиционная пара «языческое — христианское», начем построено «Слово о полку Игореве»?<sup>57</sup> Как свидетельствует замысел автора «Слова о полку Игоре-

<sup>56</sup> Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси / / Лихачев Д. С. Избр. Работы. В 3 т. Т. 2. Л., 1987. С. 188.

<sup>57</sup> Митрополит Иларион рассматривает эпохи Закона и Благодати как противоположные по духу эпохи, как могут быть противоположны свет и тьма. Его интересует не «избранность», не выделение людей закона из языческого мира, а принципиальное различие двух времен: времени до Христа и времени после Него. По сути дела время Закона для митрополита Илариона — это не только ветхозаветный Израиль, а все человечество. Автор «Слова о полку Игореве» дифференцирует эпоху до вочеловечения Христа и выделяет в качестве начала, противоположного христианству, язычество.

ве», для этой оппозиции существует перспектива «мир языческих князей-волхвов — мир единодержавных христианских правителей». С первыми в «Слове» ассоциируется Всеслав, со вторыми — великий киевский князь Святослав, с признаками Грозного Бога Вседержителя. Чрезвычайно важно, что персонаж князя Всеслава берется не из истории прошлых веков (не Вещий Олег), а из современности. Это сделано намеренно, чтобы подчеркнуть, что зло имеет актуальный, злободневно-современный характер. Зло язычества описывается вполне определенными характеристиками: как религиозное *оборотничество*, которое является причиной политической не-предсказуемости. Всеслав — христианин-язычник — не двоеверец, а тайный язычник, он верит по-язычески в судьбу, в удачу, для этого сам помогает судьбе — «рыщет» и занимается волхованием. Этот князь сегодня здесь, а завтра он может появиться далеко-далеко отсюда. А христианство для него не вера, а что-то внешнее, как дневная одежда.

Обращает на себя внимание и евангельская *страстная тема*, зримо присутствующая в драматургии «Слова», которая придает всему тексту исключительно промыслительный характер. «Слоп-заранку, в пятницу, потоптали они (русские) поганые полки половецкие». Вступление на путь Голгофы начинается с победы над половцами. Потом проходят два дня непрерывной сечи и к полудню третьего дня — «пали Игоревы стяги». Совершенно очевиден, по логике заявленного «возвращения времени вспять», что происходит обратное тому, о чем написано в Евангелии про события Великой Пятницы. В «Слове» в пятницу происходит мнимая победа и в последующие три дня идет движение в сторону полного поражения русского войска и пленения князя. В Евангельском тексте все наоборот: Пятница — мнимое поражение и временная смерть. А дальнейшие три дня — движение к Вечной Победе — в сторону Воскресения.

Автор не случайно, как нам кажется, несколько раз вспоминает «внуков» Стрибожьих, Белесовых и др. Ему важно показать, как еще близко язычество, как опасно поддаваться страстям, как велики могут быть последствия для всей Земли Русской. Отсюда и начинается разговор о Всеславе-оборотне, могущем хитростью и удачливостью победить любого врага. Двойная жизнь князя была неизвестна людям, но была ведома Богу: «Всеслав-князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам ночью

волком рыскал: из Киева до рассвета дорыскивал до Тмуторакани, великому Хорсу волком путь перебегал». «Рыскающие» таким образом князья оказываются в ином — неправославном, нехристианском пространстве-времени при передвижении. Их не может догнать колокольный звон, зовущий «к заутренне» (намек на Пасхальную заутренню), но им открываются ушедшие в прошлое идолы, как реальные географические точки: Хорс в Тмутаракани (он же, возможно, обозначен как Тмутараканский болван), открывается «тропа Троянова», т.е. дорога к известному идолу; «ветры — Стрибожьи внуки веют с моря» — оттуда, где находятся половцы и где потом затонули два солнца и два месяца — четыре русских князя.

Географические привязки идолов к определенной территории лишь указывают на однополярность происходящего, что в духовной реальности указывают на схождение во ад, но не «Христа-Победителя», а побежденного грехами князя, без надежды на воскресение. На отсутствие воскресения в этом случае автор «Слова» указывает несколько раз. Эта мысль звучит и в общем тексте (в словах от автора), и от лица князя Святослава: «А Игорева храброго полка не воскресить!» «Не-воскресение» коснулось тех, кто воевал под княжескими стягами Игоря. Двойственное положение и у оставшегося в живых самого князя Игоря. Его плен обозначен в символическом ключе, как пленение морем солнца — образ, определенно читаемый в христианской символике. Море — символ страстей или же лежащего во грехах мира, а по Псалтири — место, где пребывает змей-искуситель. Как вернуться князю к жизни из этого *анти-страстного* (страстная Пятница в Евангелии) движения в сторону вечной смерти? Автор выбирает в качестве поручителей князя (пред Богом и людьми) двух людей: великого князя Святослава, имеющего как мы отметили выше, черты Грозного Бога Судьи. Это он призывает русских князей отомстить за раны Игоревы, т.е. совершить *акт возмездия* (не языческой мести), восстановить справедливость и закон<sup>58</sup>. Еще одним поручителем Игоря выступает его жена Ярославна, с символической доминантой Божьей Матери. Об этом говорит тот факт, что князь из плена возвращается не домой, а в Киев, направляясь «по Боричеву к Святой Богородице Пирогощей». Именно после плача Ярославны, за которой символически и стоит Небесное заступничество Богородицы, происходит

<sup>58</sup> Несомненно, что оппозиция «закон — благодать» присутствует и в «Слове о полку Игореве», но она не является здесь главным, ключевым механизмом развития действия. Закон — князь Святослав, Благодать — князь Игорь находятся рядом друг с другом, но не в системе координат «Ветхий — Новый завет», а внутри новозаветного пространства.

соединение разорванной грехом реальности: «Вспенилось море в полуночи». Полночь — особое время, когда, по некоторым преданиям, Господь благословляет землю<sup>59</sup>. Тогда отверзаются и рай, и ад. Князь Игорь получает от Бога духовное освобождение, точнее благословение на освобождение из плена. И автор с этого момента *перестает говорить притчами*: «Иgorю-князю Бог путь указует из земли Половецкой на землю Русскую, к отчиму золотому престолу». Но пока князь не пришел в Киев, в храм Божьей Матери, пока не принес священнику покаяние, он продолжает бежать домой в язычески обнаженном природном мире: прыгает горностаем в тростники, белым гоголем падает на воду, соскаивает с коня босым волком, разговаривает с Донцом-рекой, пререкаясь.

Итак, автор «Слова» вполне сознательно, как он говорит в самом начале своего повествования, «старыми словами ратных повестей», но о «былях нашего времени». Здесь звучит противопоставление вещему Бояну «внуку Велесову» — «слагать песни не по обычю Боянову», который реально изображал в театрализованном волховании — шаманском действии — происходившие события. Задачи той поэзии были в психологическом воздействии на слушателей. Волхв-поэт Боян «скользил по мысленному древу» и все смотрящие на него видели прошедшие события через шаманский мимезис, причем столь реальный, что перевоплощение оказывало гипнотическое воздействие на слушателей.

Для автора «Слова» старинный язык языческих образов — своего рода притчевая форма, необходимая для того, чтобы сильнее обнажить злободневные реалии своего времени. Произведение поэтому имеет не только красивую поэтическую основу, но и тщательно продуманный богословский подтекст. Художественная форма понадобилась автору, чтобы напрямую обратиться к русским князьям с критическим словом и оброзно показать всю духовную гибельность (не политическую!) междуусобиц, коварства и взаимной вражды православных христиан.

Выскажем еще одно соображение по поводу авторства «Слова». Князь Игорь показан как человек,

который немотивированно, с точки зрения христианской, освобождается из плена. Нигде не звучат его предваряющие освобождение *покаянные слова*, скорее даже наоборот, его пререкания с рекой Донцом после освобождения показывают, что Игорь воспринимает происходящее как должное. И тогда его путь в Богородичный храм может расцениваться как знак его благодарности Божией Матери, но не как акт покаяния. И это тем более странно, что летописец, освещая эти же события, останавливается специально на покаянии князя Игоря. На «летописное покаяние» обращает внимание Д. С. Лихачев: «Летописец (в Ипатьевской летописи под 1185 г. — О. К.) дважды вкладывает в уста Игоря Святославича покаянный счет своих княжеских преступлений, знаменующий необычно смелый по тому времени отказ от своей предшествующей политики: «Помянух аз грехы своя пред Господем Богом моим, яко много убийство, кровопролитие створих в земле крестьянстей, яко же бо аз не пощадех хрестьян, но взях на щит (то есть приступом) город Глебов у Переяславля: тогда бо не мало зло подъяша безвинни хрестьяни, отлучаеми отец от рождений (то есть детей) своих, брат от брата, друг от друга своего, и жены от подружий своих, и дщери от матерей своих, и подруга от подруги своея, и все сметено пленом и скорбью тогда бывшию, живии мертвым завидять, а мертвии радовахуся, аки мученицы святеи огнем от жизни сея искушение приемши... и та вся сотворив аз, рече Игорь»<sup>60</sup>.

В связи с этим стоит вспомнить, что в XII в. появляется на Руси апокриф «Хождение Богородицы по мукам»<sup>61</sup> — произведение чрезвычайно популярное до XX столетия у простого народа. В этом произведении звучит тема немотивированного прощения Божией Матерью грешников в ад. Богородица молится Сыну Божию три дня. Здесь же в произведении упоминаются языческие персонажи Троян, Хорс, Велес, Перун. Заметим также, что в апокрифе присутствует географическая локализация. Ангелы с юга открывают ад, где мучаются те, кто «не веровал во Отца и Сына и Святаго Духа, забыли Бога и веровали в то, что сотворил нам Бог для трудов наших. Прозвав

<sup>59</sup> Мы записали это предание от духовных детей воронежского старца схиигумена Митрофана (Мякинина). Существует много свидетельств из жизнеописаний подвижников благочестия, указывающих на полуночный час, как на время подъема на молитву. Среди православных верующих в сельской местности широко бытовало мнение, что в 12 часов ночи на Крещение можно увидеть свидетельство благословения Божия: вода в колодце или иорданской проруби три раза зrimо колыхается.

<sup>60</sup> Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» / / Лихачев Д. С. Избр. работы в 3 т. Т. 2. С. 166.

<sup>61</sup> Рождественская М. В. Хождение богородицы по мукам. / / Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 463-465.

это богами... и были одержимы злым бесом» («бежал, словно лютый зверь в полночь из Белгорода, бесом одержим в ночной мгле», — говорится в «Слове»). Несомненно, автору «Слова» «Хождение» оказалось весьма близким по духу произведением. «Слово» написано с такой страстью обличения княжеских пороков, что автор даже использует особый литературный прием — возвращение язычества в христианский мир. Возвращению язычества посвящен и апокриф «Хождение», с той лишь разницей, что в апокрифе показан финал для тех, кто соратился в разные формы язычества и теперь мучается в аду. В апокрифе Богородица и все святые молятся только за падших христиан, другие из поля зрения выпадают. Так же в апокрифе есть разделение Святой Троицы на Лица. Божия Матерь обращается не к Сыну, а к Богу-Отцу. В «Слове» образ Святослава также близок Богу, знающему сроки, Богу возмездия — Богу Отцу. В «Слове» есть, как и в апокрифе, непрощенные люди — не получающие обетов воскресения, есть плач Ярославны, находящий соответствие тому, что в апокрифе Богородица тоже больше плачет о грешниках, в этом ее молитва. Множество таких типологически близких позиций «Слова» и апокрифа заставляет предположить, что произведения создавал или один автор, или люди близкого круга.

Исследователями «Слова» отмечалась его связь с идеальными установками «Слова о законе и благодати». Мы отметим в этой связи два новых момента: произведение митрополита Илариона, особенно в заключительной части напоминает акафист, когда в заключении звучит хвала князю Владимиру, а в основной части излагается борьба нового со старым — христианского с языческим.

У митрополита Илариона славянское язычество сравнивается с жизнью по-звериному: «Прежде были мы как звери и скоты». Тему близости звериного мира к людям при совершении человеком греха образно развивает и автор «Слова о полку Игореве». «Звериность» проявлялась в языческое время, к примеру, в том, что некоторые князья-викинги обращались к слепой психической энергии (как берсерки) для объединения своей дружины в бою. Использование «звериной силы» для политических целей — вот, что волнует автора «Слова». Но звериным духом можно было объединить *малую дружину* для крат-

*ковременной* победы (что и показано на примере первой победы Игоря над половцами, где сам факт грабежа после победы подчеркивает звериность этого действия), но для длительных политических целей, для объединения огромной массы людей необходим был нравственный принцип единения, чего язычество не имело, однако имело христианство. Эту мысль ясно проводит автор «Слова о полку Игореве».

Тему «звериности» можно увидеть во многих произведениях древнерусской литературы. Например, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского» его убийцы характеризуются как «дикие звери», которых мучат чисто психические переживания: «пронзил их страх, и трепет». И укрепляет этих диких зверей, которыми овладел страх, сам сатана, «служа им незримо». Превратившись в «свирепых зверей», убийцы устремляются на князя. Малая земная победа малой горстки людей ради ничтожной цели отомстить и ограбить.

Звериность — это не только слепой дух ярости, которая у викингов, достиглась путем употребления мухоморов перед битвой или через психический транс посредством специальным шаманских действий. Вхождением в роль для самих воинов-шаманов было перевоплощение в тот или иной образ животного. Современные исследователи сибирского шаманизма указывают на *оборотничество* шамана в ходе камлания, на состояние «контролируемой одержимости», на «восприятие виртуальности как бы в облике другого существа: какого-либо животного или даже растения»<sup>62</sup>.

Автор «Слова о законе и благодати» активно пользуется образом «холма», который «сравняется и будут кривизны прямыми». Вступивший в языческий мир князь Игорь с дружиной (и в буквальном, и в символическом смысле) становится отрезанным от православной Руси «холмами»: «О Русь, ты уже за холмами». И этот рефрен очень важный в мистической топографии «Слова». За холмом у автора лежит пустыня, на краю которой — море<sup>63</sup>. Холм здесь мистическая граница, отделяющая мир крещеный, православный от мира пустынного — языческого. Судя по контексту «Слова о законе и благодати», границу (стену) из холмов воздвигли не христиане, а язычники, а в символике «Слова о полку Игореве» — это сделала страсть князя Игоря. Князь не уничтожил холмы, идя на врага.

<sup>62</sup> Харитонова В.И. Указ. соч. С. 36.

<sup>63</sup> Харитонова В.И. Указ. соч. С. 36.

и потому Русь — духовная и военная опора — осталась за холмами<sup>64</sup>.

Несомненно, что автор «Слова о полку Игореве», воспользовался еще одним образом, взятым у митрополита Илариона. У последнего читаем: «И пустой пресухой земле нашей, идольским зноем иссущенной». В «Слове о полку Игореве» есть образ *пустыни*, где русских воинов окончательно разбили идолопоклонники-половцы. Тема «хулы, побеждающей хвалу», у митрополита Илариона звучит как контанаминация: «И не по-иудейски хулим, но по-христиански благословим». Есть в произведении митрополита Илариона указание «на четыре концы земли», что также воспринимается образным мышлением автора «Слова о полку Игореве».

На драматургическую связку в «Слове о полку Игореве» повлияли дерзновенно-пророческие обращения митрополита Илариона к умершему князю Владимиру: «Восстань, отряхни сон и увидь перемены в твоей стране»<sup>65</sup>. «Восстание» князя Игоря из плена духовной смерти происходит не как акт воскресения, а как момент отрещения ото сна. Князь Святослав до похода Игоря видит сон, предвещающий несчастье. В «Слове о законе и благодати» звучит призыв к умершему князю Владимиру временно пробудиться ото сна, и этот призыв идет от авторского лица. Автор «Слова о полку Игореве» передает полномочия пробудителя ото сна двум людям — князю Святославу киевскому и жене князя Игоря — Ярославне. Последняя в символическом ряду автора обозначает Богородицу. Ярославна со стены Путивля (город, по слову митр. Илариона, живой и он во власти Божией Матери) обращается к природным стихиям (со властью, но женской) спасти и уберечь ее суженого. У митрополита Илариона христианское покорение природного мира достигается посредством «завета с птицами небесными и зверями земными», и эту миссию в «Слове о полку Игореве» выполняет плач Ярославны, символически свя-

занной с образом Божией Матери. Пророческое авторское одноголосье «Слова о законе и благодати» заменяется полифонией голосов, находящихся за пределами авторского голоса.

Подведем итоги. Можно подумать, читая «Слово о полку Игореве», что перед нами произведение, лежащее на стыке православной и языческой культур. Образный мир языческого песнетворца-скальда, каким вспоминается в начале текста певец Боян, еще так близок, что автор-христианин словно не может не пользоваться тем образным поэтическим строем, который оставила предшествующая эпоха. Но в действительности автор «Слова о полку Игореве» вполне свободен и вполне христианин в своем творческом решении. Не скучность поэтических возможностей христианина-поэта заставляет его обратиться в выборе образных средств к языческой мифологии, а сознательная богословская цель — описать мир политического хаоса как соприкосновение с язычески звучной природой, где политик перевоплощается в зверя: «ныряет», «рыщет», «летит» и не видит для себя никаких нравственных ориентиров. Христианский образный мир автора позволяет ему сознательно отказаться от Боянова наследства — языческой драматургии, в пользу нового языка, новых образов, которые мы видим в нравственной доминанте образов героев, а не их природно-родовых качествах.

Яркостью образного строя «Слово о полку Игореве» обязано в первую очередь глубокой богословской идеи, положенной в канву текста. Язычество, полемизирующее с христианством на поле политической борьбы, заставляет автора сделать говорящими своим языком и природу, и «природных» людей — язычников. Язычники есть и среди христиан. Даже сам князь Игорь, которого, в отличие от Всеслава, к тайным язычникам не отнесешь, становится на некоторое время язычником в силу страсти им овладевшей. Идея автора настолько неискусственна, а напротив, богодухновенна, что ее

<sup>64</sup> Эту тему озвучивает А. С. Пушкин устами своего героя «скупого рыцаря»:

Читал я где-то,  
Что царь однажды воинам своим  
Велел снести земли по горсти в кучу,  
И гордый холм возвысился — и царь  
Мог с вышины с весельем озирать  
И дол, покрытый белыми шатрами,  
И море, где бежали корабли.  
Так я, по горсти бедной принося  
Привычну дань мою сюда в подвал...

<sup>65</sup> Как ярко этот прием будет потом использован в проповеднической риторике многих великих святителей Русской Православной Церкви — архиепископа Платона (Левшина), святителя Филарета Московского и других.

в полной мере обеспечивают и цельность содержания, и естественность происходящего в тексте.

Не рациональная, а духовная логика творца «Слова» позволила избежать ему и дидактического морализма, и отстраненного художественного эстетизма. Он особенно старался не быть певцов-эстетом — таким, каким был Боян. Он даже отстранился от авторства, лишь зашифровав свое имя в тексте. Для него драма поражения князя Игоря от половцев — не предмет эстетически-психического наслаждения, а повод для всех русских людей нравственно воспрянуть, отрешиться от сна, духовно взбодриться, найти в себе духовные силы выдержать позор поражения, чтобы вернуться домой и устремиться опять в сражение с реальным врагом. А самым главным врагом для князя Игоря оказался его собственный греховный мир: гордость, самонадеянность, маловерие. Вместе с тем автор «Слова» не поучает только, он выражает свои человеческие симпатии князю за его беззаветный патриотизм, храброе сердце, душу, видящую добро и умеющую благодарить. И за эту живость читатель ценит самого автора, верит ему, идет за ним.

Поучителен пример деяний князя Игоря еще и тем, что здесь раскрывается весьма важная мысль о специфике враждебности звериного языческого мира миру очеловеченному — христианскому. Автор «Слова» показывает, что христианин князь Игорь, согрехивший гордыней, оказывается *несвободным* в зверином языческом мире. В то же время тайный язычник, но внешний христианин князь Всеслав совершенно свободно передвигается по всей территории Руси и Степи. И эти две духовные ипостаси, погруженные в одну и ту же стихию, нарочито сравниваются автором. И выигрывает «несвободный» Игорь, а «свободный» Всеслав явно проигрывает в этом незримом поединке. Князь Игорь возвращается домой, идет в церковь к Богородице, Всеслав же не имеет этого завершающего этапа, духовно спасительного для каждого христианина. Всеслав только на короткое время может объединять свою небольшую дружину силой звериного перевоплощения и достичь победы. Его жизнь состоит из маленьких побед малыми силами. Но не к этому призывает нас автор «Слова». Он зовет читателей к Большой Победе и едиными силами Руси, а эта Победа может быть достигнута не на «звериной», а на

христианской основе.

Нельзя сказать, что «Слово», выношенное и написанное в XII в., оставалось безвестным литературным памятником для последующих поколений. Оно, несомненно, влияло на воспитание христианской политической культуры в велиокняжеской среде. Не случаен факт литературного обращения к «Слову» в XV в. в связи с событиями на Куликовом поле. При этом наблюдается не очень понятная на первый взгляд вещь: автор «Задонщины», пользуясь поэтикой «Слова», как хрестоматийной матрицей жанра, не справляется со своей задачей: он создает произведение, несравненно более слабое по художественным достоинствам. И как нам кажется, по одной простой причине: он уже не может правильно читать поэтику «Слова», хотя и чувствует весь его пафос. Для него мифологический язык природы уже не является собранием живых символов (отражающим существование колеблющейся реальности: или христианской, или языческой), а лишь красивыми и старинными поэтизмами, и поэтому эти рыхлые места в структуре Задонщины делают текст не динамичным, а художественно вялым.

Как можно при сравнительном прочтении «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» считать, как это делал А. А. Зимин, «Задоншину» первичным произведением для «Слова»<sup>66</sup>? В «Задонщине» при минимуме реминисценций из «Слова», при неправильно прочитанных Софронием Рязанцем отдельных местах, нет этого главного, что отличает глубоко оригинальное и цельно созданное великое произведение, — в нем нет подлинного размаха драматургии, которым отличается «Слово». Оригинальность драматургии и цельность текста ничем не отнять у великого произведения. Можно пытаться написать нечто подражательное «Ревизору» или «Горю от ума», но это будет не богодухновенный замысел, а лишь использование пафоса имеющегося произведения для написания какого-то другого вторичного текста. Повтор будет налицо. Совершенно очевидно, что Софроний Рязанец текст «Слова» вдохновил особым образом именно христианской логикой и метафорической яркостью воспетой моральной победы князя Игоря над половцами. Иначе зачем было автору, желавшему воспеть победу на Куликовом поле, брать за основу произведение, где

<sup>66</sup> Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006. В фундаментальном исследовании А. А. Зализняка «Слово о полку Игореве: взгляд лингвиста» (М., 2004) блестяще доказывается древность создания «Слова».

описывается, по сути, поражение русского войска. При этом совершенно очевидно, что Софроний даже не мог грамотно распорядиться всем символическим строем «Слова», он просто использовал некоторые его места для украшения своего текста древними словесами, близкими временам «Бориса и Глеба». И текст невольно испортил в ряде мест «Задонщины», как нам думается, не переписчик Софрония, а сам Софроний, не сумевший разобраться во всех тонкостях содержания.

Более удачно с художественной точки зрения события Куликовской битвы были обобщены в летописном тексте, на основе которого позднее было создано «Сказание о Мамаевом побоище», а потом и различные исторические «кronики», в том числе популярнейший в свое время «Синопсис» архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля, созданный в конце XVII столетия<sup>67</sup>.

Вдохновение, которое испытал Софроний Рязанец и автор «Сказания о Мамаевом побоище» и через которое, несомненно, прошли многие русские князья, — особым образом влияло на этносозидательные процессы на Руси, и, конечно, на складывание единства русских как православных. О религиозно-политическом контексте «Слова» приходится говорить как о его центральной составляющей. Оно входит в число немногих первостепенных произведений, формировавших политическую культуру русской государственной элиты средневековья и в первую очередь княжескую и велиkokняжескую. «Слово» воспитывало в князьях православных патриотов, совестливых политиков, *русскость* которых была тесно связана с христианской, православной нравственностью, так что русскость и православность постепенно слились. И не случайно один из важнейших выводов, которые сделала русская аскетическая мысль из опыта монголо-татарского нашествия, состоял в необходимости *воцерковления земли (природы) русской*, в обилии лежащей за пределами обитания человека, за пределами городов и селений. И преподобный Сергий Радонежский, яснее других выразивший эту мысль, стал главным проводником новых процессов этносозидания русского народа на многие столетия.

### **Внутри мира христианского традиционализма**

Главная особенность современной традиционной эпохи, имеющей возраст более 2000 лет, состоит в том, что она христианская по своему характеру. Весь мир сегодня живет внутри христианской традиционности, хочет он того или нет. Это не означает иллюзорности всех других религий, они реальны. Но ведь и в дохристианскую эпоху была одна истинная традиция, а все остальные — ложные. Так и сейчас, с той лишь существенной разницей, что христианство не скрывает лица своей традиции, как это делала ветхозаветная традиция, оно открыто всему человечеству. И в этой открытости, а также в свободе есть внешний залог всеохватности христианства. Христианская (Православная) Церковь не требует от человека никаких специфических предварительных условий: знания другого языка, подстраивания под определенные этнические, расовые, культурные, родовые, экономико-политические особенности и ограничения. Она принимает человека в том качестве, в котором он пребывает. Лишь бы в нем была готовность верить во Христа и в Его дело. Вера «любви к врагам», а именно таково в общечеловеческой сути христианство, обезоруживает любую религию, любое сообщество. Но если бы это была просто человеческая открытость — это было бы безумием, непротивлением злу насилием, как того хотел Лев Толстой. Верующие во Христа-Бога опираются в своей открытости на Его открытость (и человек, и Церковь), следуют Его жертвенным, крестным путем, и потому христиане и Церковь подвержены в своем земном пути самым жестоким и тяжелым испытаниям. Православная Церковь поддерживает живую традицию, основанную на Богообщении, и сохраняет самое главное в христианской традиции — святую и жертвенную открытость всему миру, всему человечеству.

Нам возразят, что к традиционным обществам сейчас относят не христианские общества, где традиционные связи сильно нарушены, а скорее мусульманские и родо-племенные, поскольку там еще наблюдается столь сильное влияние религии на общество и даже государство, что и те и другие защищают религиозно освященные быт, хозяйство, социальные отношения. На это можно ответить так: они заботятся о своем, родовом, этническом, внутривероисповедном,

<sup>67</sup> Кириченко О. В. «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского и «Киевский синопсис» архимандрита Иннокентия Гизеля. М., 2000.

но не всечеловеческом. Их традиционность направлена на чисто земные заботы, поэтому лишь условно ее можно назвать традиционностью. Даже если обратиться к такому распространенному сегодня понятию, как «толерантность», то мы увидим, что оно возникло из арсенала христианства, из христианского «терпения», «терпимости» и является христианским, по сути. Ни в одной религии ни до, ни после христианства, терпимость не провозглашалась основополагающей ценностью. Человечество сегодня живет внутри ценностного мира, созданного христианством и потому — мира, состоящего из христианских основополагающих понятий, христианского символического знания: терпения, любви, свободы, равенства, братства. Пусть эти базовые основы современного мира живут как правовые понятия (из-за их религиозной и отчасти нравственной выхолощенности после безудержной гонки западной христианской цивилизации, стремящейся к земным успехам), но они еще есть и они создают всечеловеческое христианское правовое поле, без которого не могло бы сегодня существовать человечество.

Живы и нравственно-религиозные константы веры, любви, терпения, свободы, равенства, братства в Православной Церкви и православном церковном мире. Они менее внешне заметны, но их значение еще более велико, чем значение правовых понятий. Они хранят христианскую традицию изнутри, распространяя терпение, любовь, свободу как образ жизни, как молитву о мире во всем мире, как надежду для всего человечества на победу добра над злом.

В христианстве традиция возвращается к своим истокам, человек обретает возможность реального воссоединения с Богом. Для созидания символического мира это принципиальный момент. Быть таким носителем благодати, какую имел Адам в раю, значило уметь ежечасно, ежеминутно творить духовно осознанный символический мир. На это человек опять стал способен с приходом Нового Адама — Богочеловека Иисуса Христа. С одной лишь разницей: Адам имел эту благодать от Бога в раю, новое же человечество получило ее от Бога на грешной и терзаемой человеческими страстями земле. Благодать воссоединения с Богом во Христе — это дар Божий людям, однако такой дар, который способен раскрыться лишь при духовном старании человека.

В христианской традиции путь воссоединения с Богом, хотя и обеспечивается участием в церковных таинствах и облегчается многими дарами христианину, но это путь Христов, узкий, тернистый, жертвенный. Путь к святыне лежит через самоотвержение и самопожертвование ради Бога и ради ближнего (человека нуждающегося в твоей помо-

щи). Самоотвержение может проявляться в аскетике подвижничества ради Бога, а самопожертвование — в добровольном принятии мученичества. «Святость» и «святой» в христианстве — понятия, однозначно связанные с высокой нравственностью и глубочайшей духовностью.

Внутри христианского традиционного мира сегодня живет много нехристианских традиций, однако их взаимоотношения с христианством прогнозируемые. Это общение религиозных субъектов друг с другом по самым разным вопросам имеет чисто правовой характер. Все, что описывалось выше как духовное влияние христианства, имеет место не на поле дипломатических межконфессиональных отношений, а на уровне «общечеловеческого климата», «общечеловеческой среды», созданным христианством. Благодаря этому у разных религий и религиозно организованных сообществ появилась возможность вести диалог и жить в мире друг с другом.

Иное дело — контакт христианства с противниками традиции. Его осуществляют борцы с христианской традицией. Ни о каких «дипломатических отношениях» здесь нет и речи. Правовых отношений на этом уровне просто не существует. Христианство рассматривается нетрадиционалистами как объект для достижения каких-то своих целей. Это постмодернистский подход к бытию. Традиция, цельность мира тут цепны тем, что их можно публично убить, расчленить, высмеять и получить из этого геростратового действия свою трагедию или комедию. Борьба с традицией сегодня — это борьба с христианством, но внутри мировой христианской ойкумены. Мы вкратце коснемся одного аспекта современного антитрадиционализма: разрушение традиционного для христианства отношения к образу святого и понятию святости.

Мы уже обращали внимание при анализе «Слова о полку Игореве» на образ князя-оборотня Всеслава, достигавшего своих жизненных целей путем, противоположным христианскому. Этот князь шел путем так называемой *характеристической личности*, для которой символическое поле — средство достижения своих корыстных эгоистических целей. Сегодня круг харизматических личностей так разросся и стал таким разнообразным, что впору говорить об альтернативном христианскому проекте традиционности. Мы остановимся на двух современных типах харизматиков: психологах и неошаманах.

Психологи включаются нами в круг харизматических личностей по одной простой причине: сегодня они начинают все более активно и повсеместно заменять в обществе (в сфере образования, медицины, семейных отношений) место священника, как духовника и законоучителя.

Психолог в современной школе такая же обязательная фигура как педагог. И это безальтернативно, без предварительного обсуждения с общественностью, родителями, без ориентации на тысячелетнюю традицию в стране. В то время как священник так же безальтернативно рассматривается как фигура, нарушающая права учащихся, среди которых есть люди неверующие и иноверцы. А ведь разница в подходе к человеку у священника и психолога принципиальная. Священник, получивший апостольскую благодать совершать таинства, адресуется не к подсознанию человека, не к сложной запутанной картине его психических эмоций, немотивированных страхов, он взвывает к совести, к сознанию, к вере человека, к самому человеку. Для психолога человек — это только сгусток подсознания, комок нервов не имеющий внутренней связи, ни с какой духовностью и религиозностью.

Не священник, а психолог, как представитель государства, присутствует в государственных медицинских учреждениях, в реабилитационных центрах для оказания психологической помощи людям, получившим шок в результате какого-то чрезвычайного несчастья. Психолог работает в женских консультациях, и лишь современная государственная ориентация на исправление демографической ситуации должна была понизить их столь значительную роль в «планировании» деторождаемости в России. Хотя возможно, что теперь они начнут действовать более скрытно.

В статье, посвященной истории толерантности, мы приводили данные масштабного участия современных психологов в реализации в России программы ЮНЕСКО по «толерантизации» московских школьников. Задача психологов, работающих в учебных заведениях, — внедрить в сознание и подсознание детей некие «положительные» установки терпимости «к другому». Благая цель — обучение терпимости — достигается (достигается ли?) через сомнительные и неопробованные методики. О многом говорит уже одно то, что прежде чем запустить в подсознание сумму положительной информации, сознание ребенка подвергают десоциализации с помощью специальных игр и техники, близкой к гипнозу<sup>68</sup>.

Вопрос, конечно, не в отрицании психологии как науки и психологической помощи как одному из медицинских средств — проблема в узурпации психологией не своих прав. Психика — не область

для воспитания, а область медицинского и околомедицинского воздействия на человека. Психика не воспитывается, а лечится. А если и воспитывается, то не сама по себе, а благодаря воспитанию личности. Сегодня личность хотят свести к «психическому субъекту». Такого не было даже в годы большевистского идеологического эксперимента над людьми.

Психически обнаженным, беззащитным, нуждающимся в психологической помощи человек остается, если с него сняли и духовные, и душевые одежды. Духовные одежды дает человеку религия, душевые — традиционное общественное воспитание. Отсутствие того и другого приводит к ситуации, когда человек сам себе становится воспитателем. Он воспитывается в соответствии с телесными рефлексами, ориентируясь на окружающую среду как на источник телесных интересов.

В мире, где люди освобождены от духовности и душевности, но живут только психическим уровнем, они являются, друг для друга, источниками боли, как будто они обнажены до нервов и уже не имеют кожи, им трудно переносить любое нравственное прикосновение. С другой стороны, «психический человек» *бесчувственен* к бесконтактному общению, на этом уровне он *равнодушен* к другому (потому что не видит его) и отсутствие вокруг него некоего духовно осязаемого социального поля ставит его в пределы страшного одиночества.

На рынке психологических услуг ныне самая перспективно развивающаяся отрасль — неошаманизм, представляющий «специфический нерелигиозный опыт живого погружения человека в глубины подсознания». Шаманизм возрождается в больших масштабах, чем он существовал в XIX в., при этом он возрождается на новой основе и при несоизмеримом прошлому расширении сферы участников шаманского камлания. Шаманизм сегодня — это и инновации в туристский бизнес, привлекающий внимание и средства иностранных туристов, и некая реабилитация всего комплекса «знахарства», поскольку шаманизм представляют как культурообразующую традицию и, соответственно, как уникальный психотренинговый традиционный опыт. Опыт этот можно использовать где угодно: в медицине, в социальных и интимных отношениях. Каким видит современного шамана нынешний иссле-

<sup>68</sup> Кириченко О. В. Толерантность как нравственная и религиозная проблема современности // Традиции и современность. 2006. № 5. С. 33-40.

дователь? Для В.И. Харитоновой путь шамана во время транса — это чисто психологический акт: «путешествие через подсознание в глубины бессознательного и сверхсознание». Она считает, что все связанное с мистическим опытом не только шамана, но и верующего христианина, скажем, совершается внутри мозга, это иллюзия мозга. «Шаман путешествует внутри тела, воспринимая его как огромную вселенную, или несколько таковых». «Естественно предположение, что погружение в ИСС (измененное состояние сознания) отключает поздно развившиеся зоны коры головного мозга и таким образом актуализирует более ранние состояния и способности организма, «превращая» человека в предков, животных, растения и даже давая полный покой. Не это ли позволяет ему получить то, что теперь воспринимаем как необычные способности, имевшиеся у предков человека и его предшественников? Например, включиться в коллективное сознание — теперь это принято именовать носферой, вслед за В.И. Вернадским..., либо (в зависимости от убеждений и мировоззрения говорящего) общаться с Абсолютом, Богом, Христом, святыми и т.п. Или обрести небывалое «собачье» восприятие запахов, резкость слуха, необычные варианты зрения и зрительных эффектов, как у насекомых, например?»<sup>69</sup>. Далее исследователь отмечает, что у современных шаманов, пользующихся современной техникой погружения в ИСС, виртуальное путешествие может быть или в нижний мир — здесь встреча «с животным силы», или в верхний мир — «контакт с Учителем, зарядка амулетов и необходимые действия в сфере любовной магии и т.п.»<sup>70</sup>. Вопрос о специфике духовных «контактов» шамана в процессе его работы немаловажен. Автора не пугают ни возможности «оборотничества и превращения» шамана, ни его одержимость — для нее это лишь рабочее состояние шамана. Исследователь так интерпретирует язык шамана в тот момент, когда он контактирует с духами: погружение на «глубинный психофизиологический «энергоинформационный» уровень». Также В.И. Харитонова не скрыва-

ет, что «шаману, действительно, порой бывает трудно понять, кто формирует его волевые посылы...».<sup>71</sup> Глубинные основы становления шамана и колдуна очень близки<sup>72</sup>. Сейчас происходит их все более тесное сближение. Отмечается и то, что современный шаманизм очень близок оккультизму. К шаманизму тяготеют ньюэйджевцы и контактеры<sup>73</sup>.

Очень важно отметить в позиции автора переоценку понимания шаманизма. В.И. Харитонова настаивает на том, что шаманизм — это не религия: «мировоззрение типа шаманского или колдовского, как и практика соответствующих объектов, успешно уживаются с различными религиозными системами, приспособливаясь к ним и используя их элементы»<sup>74</sup>. «Шаманизм не является собственно религией». Далее идут еще более откровенные признания о братании современной науки, как ее понимает автор, с магическим опытом шаманов: «Магия, основанная на уверенности человека в том, что он обретет прямое господство над природой, если только будет знать управляющие ею магические законы, в этом аспекте сродни науке... С позиции современного знания следует указать, что именно магия дает сейчас основательную подпитку естественнонаучным концепциям, пытающимся объяснить многое (и уже кое-что объяснившим) на уровне современной науки». Дар шамана «предельно рационален и рационалистичен». «Магико-мистическое восприятие мира и постоянная практика «контактов с запредельным» направляет шамана на «научное» осмысление реальности и попытки практического освоения того, что для непосвященных является табу, ведь то, что для профанной среды есть сфера поклонения, для шамана — сфера его реального общения»<sup>75</sup>.

И, конечно, без панегирика шаману было не обойтись. В.И. Харитонова подчеркивает вслед за Малиновским, что магия — удел совершенных, а религия «в примитивных условиях — дело всех». Так и шаман. Он сам — «являет собой сакральный центр, сакральное начало»<sup>76</sup>. Таким образом, автор утверждает, что до сих пор шаман — продуцирующий центр

<sup>69</sup> Там же. С. 37-38.

<sup>70</sup> Там же С. 301.

<sup>71</sup> Там же. С. 55.

<sup>72</sup> Там же С. 98.

<sup>73</sup> Там же С. 98.

<sup>74</sup> Там же. С.93.

<sup>75</sup> Там же.. 94-95.

<sup>76</sup> Там же. С. 95-96.

традиционности. «Путь шамана — это путь развития личности именно в направлении становления и совершенствования таких качеств, как суперсенситивное восприятие и экстрасенсорное воздействие»<sup>77</sup>.

Задумаемся над тем, насколько нравственен тот мир, который не столько реанимируется, сколько заново и в новом виде воссоздается в различных научных столичных лабораториях России и за рубежом. Мы уверены, что даже ушедшее традиционное шаманство у некоторых северных народов опиралось на определенные нравственные нормы, поскольку оно не могло идти вразрез с интересами и проблемами всего общества. Это был единый с обществом организм, конечно, несовершенный и не просвещенный светом подлинной религиозной Истины, но он был цельным и религиозно традиционным. И цельность его опиралась на общий (у шамана и народа) уровень природных знаний, на единство судьбы, на совместную зависимость от сил природы, и успехов хозяйственной деятельности. А что представляет собой нынешний шаман? Рационалиста-атеиста, иногда ловкого политика, обучившегося в высшей школе rationalным знаниям и считающего себя на голову выше своего народа. Свою шамансскую специальность эти люди осваивают в психотренинговых лабораториях, но даже не это важно. Важно, что они вырастают не из своего народа, а на стороне, и зовут свой народ туда, откуда он, слава Богу, давно ушел. Не стоит забывать при этом, что народы, вырванные из плена шаманских практик величайшей самоотверженностью сотен миссионеров, — опять толкают на путь *вне цивилизации*. Современный шаман своими оккультными действиями зачеркивает опыт христианской духовности, как нечто чуждое, он словно оголяет личность до телесности, чтобы легче манипулировать ее психическим состоянием. И это с христианской точки зрения следует расценивать как род духовного убийства личности, ведь человек состоит из духа, души и тела. Уничтожение духа и души, уничтожает большую и главнейшую часть человека.

Ученые, которые пропагандируют шаманизм, остаются в городских квартирах, народам же, которые продолжают жить среди тягот вечной мерзлоты, тундры, среди долгих зим с коротким световым летом они уготавливают ограниченный мир «психической» духовности, опять возвращающей человека в сферу архаичной языческой традиционности.

Локальный когда-то шаманизм усилиями и средствами многих людей сегодня превращается в серьезное и широко распространенное явление; происходит его глобализация как комплекса магико-мистических практик<sup>78</sup>. Исследователь шаманизма иронизирует: «Призрак шаманизма бродит по Европе», хотя и отмечает, что идеологический центр шаманизма сегодня находится в США. Там был создан и функционирует Фонд шаманских исследований, возглавляемый М. Харнером, — главным шаманом мира, прошедшим школу шаманского посвящения у индейцев. Современные неошаманы «в большинстве своем — это люди с довольно высоким образовательным статусом», некоторые стипендиаты Фонда шаманских исследований США<sup>79</sup>. «В последнее десятилетие шаманизм вернулся в общественную жизнь и даже захватил такие урбанистические крепости западной цивилизации, как Нью-Йорк и Вена. Ряды сторонником шаманизма быстро растут во всем мире». В. И. Харитонова отмечает, что интерес к шаманизму на Западе появился после выхода книги Мирчи Элиаде «Шаманизм: архаичные техники экстаза» в 1951 г. на французском, в 1964 на английском языках. Потом начались исследования в области трансперсональной психологии, были напечатаны романы Карлоса Кастанеды. В США кроме фонда Харнера есть еще Центр адаптированных шаманских практик в Сан-Франциско (руководитель Энджелес Эрриен). В России, в Москве, открыт центр А. Л. Слободовой (психолог из МГУ, кандидат наук) — ученицы Харнера.

Серьезной является проблема «возвращения долга» народам, у которых когда-то существовал шаманизм. И надо отдавать себе отчет в том, что если мы собираемся возвращать отдельным малым народам шаманизм, значит, мы собираемся вычеркивать эти малые группы из числа наших современников, для которых нынешний высокотехнологичный мир уже будет закрыт, и они превратятся со временем в живые музейные этнографические экспонаты под открытым небом на потеху иностранным туристам. Они, может быть, и будут на этом хорошо зарабатывать, как некоторые современные североамериканские индейцы, но это будет безнравственно по отношению к ним, потому что такое шоу будет напоминать человеческий зоопарк. На туристическую индустрию (а не на высокотехнологичную) сегодня уже ориентируются, например, неко-

<sup>77</sup> Там же. С. 196.

<sup>78</sup> Харитонова В. И.. Указ. соч. С. 65.

<sup>79</sup> Там же. С. 215-216.

торые народы и даже государства Азии. Например, в Монголии государственная и финансовая элита специально воссоздает среди населенных пунктов архаичный быт, где народ играет театральную роль «древнего кочевого племени». Сами же местные руководители этого шоу-бизнеса разъезжают по пустыне на джипах и контролируют ситуацию. К этому же нас зовут авторы проектов восстановления шаманизма в тех местах, где он когда-то существовал, и к этому же зовут московские организаторы славянских народных праздников «Ивана Купалы», «Костромы» и т.п. Славянскую архаику также сегодня активно включают в мегапроекты этнографического шоу-бизнеса. Государственные власти, исходя из неутешительных выводов по мониторингу современной праздничной культуры русских РФ, уже формируют ответ на социальный заказ возрождения народной праздничной культуры. Но что это будет за фейерверк праздников, пока неизвестно, хотя, судя по наметившейся в Санкт-Петербурге тенденции, это будет, скорее всего, разработка специалистами-этнографами и культурологами карнавальных шоу в виде специфических народных гуляний.

Какое общество оставил шаманизм в прошлом у северных народов, чего они достигли на этой вершине духа? Вот, что должно быть отправной точкой в этом вопросе, а не какие-то суетные и своекорыстные современные интересы. Это общегосударственная проблема, а не прерогатива некоторых групп ученых, которые пишут новый *манифест бродящему по Европе призраку шаманизма и стараются внедрить его в жизнь*.

Если говорить в целом, то сегодня активно реанимируются языческие модели традиционности, существовавшие в дохристианское время, которые мы отмечали как вторая и третья. Идет рациональное воссоздание давно ушедшей в прошлое языческой архаики в самых разных вариантах. Искусственно возрождается и религиозный языческий ритуал, как о том свидетельствуют многочисленные материалы из Интернета<sup>80</sup>; при этом религиозный пафос неоязычников носит антихристианский характер. Например, массовое обращение внешне цивилизованных молодых жителей современной Москвы к татуировке, пирсингу следует рассматривать уже не в контексте религиозной традиции общества с родовым строем (в рамках традиции дохристианской второй модели), а как антихрис-

тианский специальный рациональный символический жест, смысл которого совершенно иной. Это уже не статусный знак и символ социального общения, а символический *жест виртуального самоубийства тела* как сосуда, где, по учению христианской Церкви, живет Дух Святой, и поэтому тело в христианстве особо оберегается и хранится в целомудрии. Причем татуировки демонстрируются всем, что указывает на рекламный характер этого символического акта, т.е. его обращенность к обществу, к его сознанию максимально высокая (рекламная).

Итак, мы констатируем, что ныне сознательно созидаются мир без духовной традиции. Такого варианта еще не было в истории, не было в древности, сюда не подходит ни одна из четырех перечисленных выше дохристианских моделей традиционности. И одновременно это не христианская модель. Она скорее вместо христианская модель нового — антисимволического мироустройства. Отказ от живого символизма свидетельствует о *демонстративном отказе от социального (нерелигиозного) общения с Богом*. «Нам не нужна символическая действительность как таковая, она не является социальной ценностью, она не будет поддерживаться медиаресурсами», — словно декларируют созиатели нового мира. Каковы последствия этого?

Когда символический мир в период существования архаичного язычества был слит с религиозным ритуалом, человек находился в плена символа. Сейчас, когда символический мир выходит за пределы ритуала и используется для манипуляции сознанием, человек попадает в еще более страшный и опасный плен, из которого уже нельзя будет выбраться, так как в результате этих действий будет разрушаться сам человек, его дух и душа.

Остается надеяться на то, что христианскую традицию, пока существует Вселенская Православная Церковь, нельзя отменить, ее можно замолчать, локализовать и скрыть за шумом шоу-представлений. Ведь это не просто ценность — народная одежда, фольклор и т.д. — это сверхценность, организующая в целом социальное бытие всей земли. И она сегодня единственная не только хранит традицию, но и поддерживает ее, постоянно созидает живое символическое поле социального бытия, в котором живут все — и добрые, и злые, и христиане, и нехристиане, и антихристиане.

<sup>80</sup> Существует множество языческих порталов. Из этих материалов ясно, что современное интеллектуально развитое язычество собирается дать бой христианству и вытеснить его.