

XXVII. ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
БОЖЕСТВЕННОГО В РАЗЛИЧНЫХ
ЭТНИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Руководитель Шевченко Ю.Ю.

*Баруткина Л.П.
Санкт-Петербург*

ОБОДНОЙ ФОРМЕ СВЯЩЕННОГО СОСУДА
СЕВЕРОКАВКАЗСКОГО РЕГИОНА

Роль священного сосуда для Северокавказского региона отмечена в трех источниках:

1) у Геродота Галикарнасского («История», кн. IV: 5–10), в рассказах о скифах, оказавших определяющее влияние на Северный Кавказ в VII–IV вв. до н.э.;

2) в легендах о Сатаник V–VII вв. н.э., в раннесредневековых записях армянского историка Мовсеса Хорентваца (Моисея Хорентского);

3) в средневековом нартском (аланском) эпосе, – магическим предметом для выявления подвигов героя служила предназначенная для этого – чаша. Предание о магической чаше, связанной со скифо-сарматским миром приведено и у Диодора Сицилийского в I в. н.э. (II: 43). Наличие священных чаш на всей территории Юга Евразии и Средиземноморья, свидетельствует, что образ этого священного сосуда сложился в эпоху единства индоевропейского уровня. Это чаша Амриты, с собранной при пахтанье океана сомой; это чаши оракулов (и «чаша Мойр») в эллинистическом мире; многочисленные образцы от керамических расписных чаш Самарры 5-го тыс. до н.э. в Двуречье, до египетских алебастровых чаш с эпохи энеолита до римского времени. В эпоху от железного века до римского времени включительно по территории всего Ближневосточного региона с прилегающими территориями (Малой Азии и Кавказа), наблюдается обилие чаш унифицированной полусферической формы, выточенных из полудрагоценных камней (халцедон, агат), и наследующих эту форму сосуда в керамике. Этот тип чаши, ставшей не позднее II в. н.э. особо почитаемой, с эпохи раннего средневековья получает в христианской традиции наименование «чаши Грааля». Именно такая чаша хранится в музее кафедрального собора Валенсии («Валенсийский Грааль»). По сделанному Ю.Ю. Шевченко наблюдению, по форме не только самой полусферической чаши, но и по профилировке выполненных в металле (серебро) – ручек и подставки, – «Валенсийский Грааль» идеально совпадает с ритуальными заупокойными чашами коптов, в частности, с изображенной на одном из фаюмских портрете I в. н.э.

*Богомазова Т.Г.
Шевченко Ю.Ю.
Санкт-Петербург*

«ПО ОБРАЗУ И ПОДОБИЮ»:
«ТРЕТИЙ РИМ – ЧЕТВЕРТЫЙ ИЕРУСАЛИМ»

После разгрома крестоносцами Константинополя в 1204 г. новгородец Добрыня вывез из грабщей столицы Византии в Софию Новгородскую святыню, названную летописью «Гроб Господень». Ее невероятная значимость для всего христианского мира принесла Добрыне сан архиепископа и Новгородскую кафедру (1211 г.), а также вызвала буллу папы Римского о крестовом походе на Русь, с целью «возврата» святыни «столице апостола Петра». Наличие этой святыни вызвало изменения в Типиконах и в чинопоследовании на литургии в предпасхальную Великую Субботу (позднее, и в иные праздники), что привело к новой структуре продвижения по храму и, следовательно, иному ранжированию верующих по причастности к службе. Вначале эти изменения проявились в храмах Новгорода (зафиксированы «Чином архиепископа Новгорода и Пскова» 1540-х гг.), а к началу XVII в. распространились по всей Руси.

Предположения о святыне, вызвавшей столь кардинальные перемены, сводятся к двум равновероятным версиям. Это могла быть Плащаница, или «Пелены Христовы», виденные в Константинополе Добрыней (архиепископом Антонием Новгородским) и крестоносцем Робером де Кларри, сообщившем об их исчезновении из грабившегося Константинополя. Эта святыня вновь объявилась под именем «Туринской Плащаницы» (к чему, не исключено, приложили руки алчные западные купцы и не уступавшие им «гости новгородские»). Возможно «Пелены Христовы» покинули Русь уже после перемещения их в Москву при Иоанне III. Тогда к акции имеют отношение ломбардские финансисты, сопровождавшие итальянских архитекторов Аристотеля Фиоравенти или Пьетро Антонио Солари, проводивших строительные работы в Московском Кремле. Этой святыней, названной «Гроб Господень» могла быть и первая трансенна – плита возложенная при возведении Анастасиса Константином и Еленой (до 337 г.), и покрывшая «лавицу» в пещере Гроба Господня – места, где три дня пребывало Тело. В этом случае, неизъятие этого предмета из Софии Новгородской при Иоанне Грозном, когда из Новгорода были вывезены в Москву дру-

гие священные реликвии (например, образ Богородицы Иерусалимской), свидетельствует о ее сокрытии местным духовенством.

Валева З.Р.
Уфа

**ХРИСТИАНСТВО И ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО
ОТЧУЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА**

Проблема духовного восхождения человека как следствие преодоления его нравственного отчуждения имеет длительную историю своего осмысления в различных религиозных и светских концепциях. В частности, нравственное отчуждение осмысливалось в религиозной форме как отчуждение земного существования человека от божественного первоисточника, его снятие усматривалось в слиянии с Богом в «спасительной вере». Еще ап. Павел в «Послании к римлянам» говорил о сути отчуждения, как о моральном противоречии между законом Божьим (духовным) и законом природы (плоти): «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Римл. 7: 15, 18-19). Христианско-религиозное сознание объясняло отчуждение исключительно сквозь призму понятий добра и зла как проявление первородного греха человека.

В основе христианского понимания отчуждения лежит миф о грехопадении первых людей. В соответствии с ним состояние отчужденного существования человека, отпадения его от Бога, став естественным состоянием, вносит боль и трагедию в его эмпирическую жизнь. Жизнь человека (в том числе и нравственная) становится ложной, не подлинной, не истинной. Суть этого модуса бытия человека (бытия без Бога) обозначается как грех. Тот объективный факт, что религия, например христианство, зафиксировало наличие в обществе отчужденного (греховного) человека, является его великой заслугой в истории осмысления отчужденного социального бытия человека, поисков его смысла и причин.

Христианство предложило свой выход из отчуждения (состояния, при котором человек не может быть самим собой). Обратившись к Богу, человек должен сказать: «...не как я хочу, но как Ты». Тогда христианство – один из вариантов морально-этического конфликта («метафизического бунта», по терминологии А. Камю) человека с миром и самим собой. Однако мы считаем, что исход «этот» в мир сакральный из «трагедии бытия» возникает как нечто «другое», вторичное и производное от действительно существующих отношений социального отчуждения (зависимости, несвободы, одиночества, «тревоги и отчая-

ния», боли и ограниченности, несовершенства) человека. Объективные аспекты и факторы отчуждения остаются в религии в тени, рассматриваются как производные от неизменных антропологических и духовных аспектов и факторов.

Мокишина Е.Н.
Саранск

**МОКШЭРЗЯНСКОЕ ЛЮТЕРАНСТВО-НОВАЦИЯ В
РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МОРДВЫ КОНЦА XX –
НАЧАЛА XXI ВВ**

Одной из новаций в религиозной жизни мордвы в конце XX – начале XXI вв. является внедрение лютеранства, ведущего богослужения на родных языках мордвы – эрзянском и мокшанском. Официальное открытие первого прихода Мокшэрзянской (лютеранской) церкви состоялось в Саранске в 1991 г. Сейчас в Мордовии действуют три небольших лютеранских общины – две в Саранске и одна в Ковылкине. Ковылкинская община наиболее многочисленна, на ее богослужения приходят также из мокша-мордовских сел Вечкенино и Парапино. Оба прихода автономно входят в Консistorию Эстонской Евангелическо-лютеранской церкви. В другом лютеранском приходе «Вельмема», находящемся в Саранске, богослужения ведутся на эрзя-мордовском языке. Он принадлежит к другому централизованному религиозному объединению – Уральскому пробству Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, действующей в г. Санкт-Петербурге.

Существенное содействие становлению Мокшэрзянской церкви в Мордовии оказывает Финская лютеранская церковь и ее ингерманландские организации, функционирующие в Ленинградской области. Они снабжают мордовских лютеран богослужебной литературой на мордовских языках, помогают материально. Ими в Саранске построен лютеранский собор.

Взаимоотношения православной и лютеранской церковью в Мордовии складываются непросто. По мнению православного духовенства, лютеране занимаются «расколом мордовского народа, прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа». Они считают, что в республике «у лютеранской веры нет перспектив. Возможно будут существовать небольшие группы лютеран, но не более того».

В то же время деятельность Мокшэрзянской церкви не стоит оценивать столь однозначно отрицательно, как это делает местное православное духовенство. Их работа в некоторой степени способствует процессу возрождения мордовских языков, заставляет и саму РПЦ уделять больше внимания проблемам духовности мордовского народа, особенно ее этнокультурного аспекта.

*Осинова Л.Н.
Уфа*

**«ТРАДИЦИОННЫЕ» И «НЕТРАДИЦИОННЫЕ»
РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ**

Одним из признаков светского государства является равенство всех религиозных объединений перед законом, что подтверждено ст. 14 Конституции Российской Федерации. В последнее время в российском обществе стали разгораться споры относительно введения разграничения совокупности всех религиозных организаций в России на «традиционные» и «нетрадиционные». Одни считают, что выделение перечня «традиционных» для России религиозных организаций коренным образом изменит отношения между государством и конфессиями и не будет противоречить Конституции РФ, другие – категорически против такого деления.

Зарубежная практика показывает, что одним из приоритетных направлений политики государства в сфере отношений с религиозными объединениями является законодательное закрепление статуса «традиционных» для данной страны религиозных организаций. Подобная практика позволяет государству опереться на «традиционные» религиозные организации в сферах культурного воспитания населения, развития национально-культурных традиций, повышения нравственной и, как следствие, правовой культуры, духовно-нравственного и патриотического воспитания.

*Рыйгас Е.В.
Санкт-Петербург*

**ПРИНЦИПЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С САКРАЛЬНОЙ
РЕАЛЬНОСТЬЮ В КУЛЬТОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ
ХРАМА И СИНАГОГИ**

Доклад посвящен принципам взаимодействия религиозной общности с сакральной реальностью в границах культового здания. Сопоставляются религиозные ритуалы христианского храма и синагоги. Основное внимание уделяется рассмотрению способов легитимации божественного присутствия. В случае литургии реальность сакрализуется священнической иерархией, в синагоге же наблюдается конвенциональный и неиерархический принцип молитвенного общения с Богом.

Наличествуемый в христианстве институт священнической иерархии констатирует значительность дистанции между Богом и человеком. Призванная выполнять посреднические функции, иерархия дополняется также системой сакральных артефактов, играющих медиаторскую роль в коммуникации. В то же время, сакральные артефакты (иконы, мощи, богослужебные предметы) дублируют сакральную реальность своей немотивированной множественностью. Последнее

обстоятельство более всего способствует расфокусированию внимания молящегося. Однако подобная сакральная разфрагментированность усиливает визуальное воздействие, сводящееся преимущественно к эстетическим впечатлениям.

Отсутствие в иудаизме института священнической иерархии объясняется, возможно, единственностью сакрального артефакта – Горы – и отсутствием дистанции между человеком и Богом. Тора, как и всякая сакральная реальность, мыслится обладающими той степенью чистоты, соприкосновение с которой по парадоксальному определению иудаизма «оскверняет руки». Поэтому в синагоге бытие Бога никак не локализуется, а весь ритуал выстроен как способ организации слухового взаимодействия с читаемым текстом Торы. Поскольку молитвенное собрание легитимируется миньяном, интенция сакральной коммуникации полностью исходит от человека. Это подтверждается и знаменитой талмудической притчей о двух спорящих рабби [Вавилонский талмуд, Бава Мециа, 59b], согласно которой после дарования Горы актуализация бытия Бога начинает зависеть от этической самостоятельности индивида и его вотивных интенций.

*Цеханская К.В.
Москва*

**К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФЕНОМЕНА
ПРАВОСЛАВНОЙ ЛИЧНОСТИ**

Вопрос сохранения российской государственности в глобальных проектах современности уже в ближайшем будущем будет тесно связан с проблемой этнической и религиозной самоидентификации русских. В этой связи представляет интерес исследование формирования православной личности в комплексе церковной и мирской жизни; «православное» понимание основополагающих жизненных принципов; особенности религиозного сознания, определяющего самобытное лицо русского этноса, его такие составляющие как убежденность в истинности вероучительных догм, идея спасения и преображения, стремление к претворению церковного учения в мирскую жизнь, которые влияют на верующего и становятся его органической частью.

В социально-культурном окружении личность православного христианина традиционно складывалась в благочестивой семье, на богослужениях в храме, в общении с единоверцами и людьми высокой праведной жизни. Особое место в воспитании детей играла мать; повседневный быт сопровождался молитвой, иконопочитанием, соблюдением постов, чтением святоотеческой литературы, паломничествами к святым местам и другими особенностями духовной жизни, сложившимися в ходе многовековой истории России.

Шевченко Ю.Ю.
Санкт-Петербург

Шевченко Ю.Ю.
Санкт-Петербург

ПРООБРАЗЫ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ
ПЕЩЕРНЫХ КОМПЛЕКСОВ ЮГА ВОСТОЧНОЙ
ЕВРОПЫ – СВЯТЫНИ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Величайшие святыни Ближнего Востока прообразовывали создаваемые храмовые комплексы, в том числе подземные, на территории расширявшейся христианской Эйкумены. Планиметрия больших склепов Херсонеса VI–VII вв. моделирует «Гробницу Синедры» (склеп 2814 у башни Зинона), или «гробницы Давидовы» (склеп 1663). В раннем средневековье (VIII–X вв.) в этих больших склепах Херсонеса были обустроены пещерные храмы с монашескими кимитириями (общими усыпальницами, куда, зачастую, отбирались только черепа). Подобные ближневосточным кимитириям в лавре Саввы Освященного или в Синайском монастыре (V–VIII вв.) усыпальницы создавались 13-ю сирийскими преподобными, бывшими в VI в. миссионерами на Кавказе (пещерный кимитирий Козифского монастыря VI в. в Дзамасском ущелье). Такие же усыпальницы были устроены в раннесредневековых пещерных монастырях Крыма, а с XI в. – известны в Киево-Печерском, а также в Ильинском пещерном монастыре Чернигова. Думается, многие элементы занесены не монахами-иконопочитателями, скрывавшимися на Юге Восточной Европы (VIII–IX вв), а волной православного монашества, изгнанного из Египта в VII в.

В пещерном монастыре Тепе-Кермен (Крым) VIII в. (?) алтарь выполнен в виде модели первоначального Кувуклия – навеса-ротонды над скалой с пещерой Воскресенья, поставленного при постройке Анастасиса во времена Константина и Елены (до 337 г.). Сам подземный храм Тепе-Кермена выполненный в прямоугольной планировке, не имеет притвора, и развернут длинной осью по трансепту, а не по нефу. Так построены некоторые подземные храмы в бассейне Дона, функционировавшие уже в XI в., как Холковский пещерный скит. Его прихрамовая часть выполнена в прямоугольной системе планиметрии, как были спланированы и иные подземные памятники Подонья (например, Калачевская пещера). Та же прямоугольная планиметрия свойственна нижнему ярусу Ильинских пещер в Чернигове, что корреспондирует с находкой здесь палестинской евлогии – стеклянной ампулы конца XI – XII вв. для миро от святых мощей, связанной с паломничеством в Святую землю, возможно, самого «игумена Русской земли» – Даниила. Прямоугольно-столбовая планиметрия, заданная выходцами из Палестины, имеется и на участке Дальних пещер Киево-Печерской Лавры, куда были помещены иерусалимскими сопровождающими мощи княжны Евфросинии Полоцкой.

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗЛИЧИЯ ДВУХ
ВЕТВЕЙ АНТРОПОГЕНЕЗА В УСЛОВИЯХ
ПЕЩЕРНОГО ОБИТАНИЯ

Наибольшее количество обитаемых пещер приходится на среднепалеолитический период мустье, во время которого в популяциях палеоантропов формируется новая ветвь в антропогенезе. Использование пещер в качестве жилья, наблюдавшееся со времени существования австралопитековых Р.Дарта, имело место во все периоды существования рода *Homo erectus*. Соматические различия в морфологии черепа палео- и неоантропов, разделившихся около 100 тыс. лет назад (пещера в устье реки Клосис на побережье Южной Африки), были основой различий в психофизиологической организации. Пещерное обитание для палеоантропов, с их суперсенсорной сферой (сверхразвитыми затылочными зонами мозга), способствовало входу в измененные состояния сознания, наступавшие в самые краткие периоды сенсорной депривации (в темноте и тишине под землей) и чрезвычайно быстро. Подобные состояния, ассоциативно аккумулировали опыт, выстраивая модели поведения. Неоантропы имели в передних правых зонах лобных долей центры, фильтрующие лавину ассоциативных комплексов и сенсорная депривация, в этом случае, была призвана преодолеть их работу. Вход в измененные состояния сознания для неолитов требовал усилий и практики, по сути, изменявших физиологическую структуру их нервной деятельности (сохранилось в виде различных психотехник в юго-восточной Азии). С этим связано различное отношение к смерти у представителей этих двух ветвей в антропогенезе. Палеоантропу, выходящему в иллюзорный мир собственного сознания почти автоматически, умерший представлялся не «вечно спящим», как это хотелось представить некоторым исследователям советского времени, упрощавшим реальную картину, а «вечно медитирующим», «ушедшим в странствие по духовным мирам». Поэтому палеоантропы существовали рядом со смертью (одионые погребения в пещерах Тепе-Кермен, Староселье и т.д.), ибо вместо смерти они знали уход в иллюзорные миры собственного сознания. Для неолита, связанного «логическим прессингом лобных долей», смерть была психологически неприемлема. Они старались дистанцироваться (и стремиться к этому ныне) от смысла этого последнего явления в каждом онтогенезе.