
КУРС ПО ВЫБОРУ

OPTION COURSE

В предыдущей статье (см. Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. 2017. № 4. С. 162–167) было рассмотрено своего рода «эротическое подполье» средневековой культуры, т. е. те культурные формы и жанры, в которых находит свое выражение вытесненный за пределы легитимности эротизм. Однако инвективы со смакованием, лирико-эротическая поэзия Овидианского возрождения и т. п. – это лишь периферические версии адаптации эротизма культурой Средневековья (хотя, надо признать, сыгравшие существенную роль в развитии трактовки любви европейской традицией). Главной же и наиболее значимой версией этой адаптации является, как это ни парадоксально, мистическая традиция средневекового христианства. В этой традиции эротизм обретает как новые понятийные средства своего выражения, так и статус сакральной неприкосновенности, заплатив за это, однако, особой – трансцендентальной – нагруженностью своего содержания.

М. А. Можейко

УДК 177.6:130.2-047.48(4-15)

О САМОМ ГРЕХОВНОМ: МИСТИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ КАК ФОРМА ПРОЯВЛЕНИЯ ЭРОТИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

М. А. МОЖЕЙКО¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабковская, 17, 220007, г. Минск, Беларусь

Посвящена анализу мистического символизма, характерного для средневековой культуры и отличающегося тенденцией к использованию весьма специфической терминологии и достаточно неожиданных для данного контекста сюжетов, отличающихся очевидной эротической окрашенностью и объясняющихся тем обстоятельством, что эротизм как таковой изгнан средневековой культурой за пределы традиционных для него сфер проявления, в силу чего его манифестация обретает причудливые и экзотические формы, находя для себя сферы проявления даже внутри церковных и богословских текстов.

Ключевые слова: мистика; символизм; манифестация; иносказание; эротическая терминология; брачная символика; эротизм; натурализм.

Образец цитирования:

Можейко М. А. О самом греховном: мистический символизм как форма проявления эротизма в средневековой Европе // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. 2018. № 1. С. 113–124.

For citation:

Mojeiko M. A. About the most sinful: mystical symbolism as a form of manifestation of eroticism in Medieval Europe. *J. Belarus. State Univ. Sociol.* 2018. No. 1. P. 113–124 (in Russ.).

Автор:

Марина Александровна Можейко – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

Author:

Marina A. Mojeiko, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of humanities, faculty of culturology and sociocultural activities.
marina-mojeiko@yandex.by

ABOUT THE MOST SINFUL: MYSTICAL SYMBOLISM AS A FORM OF MANIFESTATION OF EROTICISM IN MEDIEVAL EUROPE

M. A. MOJEIKO^a

^aBelarusian State University of Culture and Arts, 17 Rabkorawskaia Street, Minsk 220007, Belarus

It is devoted to the analysis of mystical symbolism, inherent in medieval culture and characterized by a tendency to use very specific terminology and plots that are unexpected enough for the mystical context, which are distinguished by an apparent erotic coloration and are explained by the fact that eroticism as such is cast out by medieval culture beyond the traditional spheres of manifestation, that's why his manifestation acquires bizarre and exotic forms, finding for himself a sphere of manifestation even inside of theological texts.

Key words: mysticism; symbolism; manifestation; allegory; erotic terminology; marriage symbolism; eroticism; naturalism.

Пристально и подозрительно всматривается средневековая ортодоксия во все проявления культуры: а не таятся ли в их содержании опасные моменты? Не скрывается ли там какой-нибудь намек на эротизм, на земную греховную любовь, на телесность? И если это так, то не лучше ли объявить этот культурный феномен еретичным и подлежащим элиминации из культурного контекста? И желательнее целиком: в масштабах ликвидации всей традиции вообще, запрета жанра как такового или уж хотя бы физического уничтожения автора.

Вместе с тем внутри самой культурной ортодоксии, в самой сердцевине религиозной традиции таится самое еретичное, самое греховное... Изгнанный за пределы легитимности эротизм, ища и находя нетрадиционные формы культурной презентации, проникает и туда, где менее всего можно его ожидать, а именно – в содержание богословских текстов.

Собственно, вся символика христианского образа носит брачный характер, что обнаруживается уже в библейских текстах. Так, в Книге пророка Осии читаем: «И будет этот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня “муж мой”, и не будешь более звать Меня “Ваали” (господин – М. М.)... И обречу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа»

(Ос., 2:16–20). Нельзя не отметить, что данная тенденция уходит своими корнями в неоплатонизм. Подобная терминология в описании Бога используется и у ареопагитиков: «...это благо прославляется... и как прекрасное и красота, и как любовь и возлюбленная» [1, с. 615].

Средневековые тексты демонстрируют ту же тенденцию. Например, у Иеронима данный акцент даже выходит за рамки брачной символики, обретая (при всей символичности и метафоричности) неожиданно тактильный оттенок: «Станем же и мы любить Христа, станем искать постоянно его объятий» [2, с. 41].

Неслучайно для средневековой традиции характерны многочисленные интерпретационные тексты, настойчиво прилагающие усилия в направлении сугубо символического толкования деликатных (скольких в глазах Средневековья) библейских формулировок, например: «Мировой пучок – возлюбленный мой у меня; у груди моих пребывает <...> На ложе моем ночью искала я того, которого любит душа моя. <...> Я скинула хитон мой; как же мне опять надевать его?» (Песн. 1:12, 3:1, 5:3). Типичным культурным памятником средневековья является в этом плане «Надпись на книге “Песнь Песней”» Алкуина:

В книгу сию Соломон вложил несказанную сладость:
Все в ней полно Жениха и Невесты возвышенных песен,
Сиречь же Церкви с Христом, славословящих попеременно,
Дружек венчальных своих и верных подруг поминая... [3, с. 259–260].

Любовь к Богу нередко обретает в средневековых текстах неожиданную конкретизацию: например, герои, описываемые как святые, устремляются к Богу

«в страхе Божьем в лобызании любви» [4, с. 325]. В «Секвенции об одиннадцати тысячах дев» Хильдегарды Бингенской об одной из героинь говорится:

...Урсула Сына Божия возлюбила,
и мужа совместно с миром сим оставила,
и на солнце воззрела,
и прекраснейшего юношу призвала, глаголя:
Многим желанием
возжелала я прийти к тебе,
и в небесном браке воссесть с тобою... [5, с. 326].

В текстах средневековой культуры встречаются достаточно неожиданные эквиваленты стойкости в вере: одна из героинь Хротсвиты Гендерсгейм-

ской, истово верующая Друзиана, «ради божеского долга воздерживалась и от супружеского долга», дав обет Господу «блюсти для тебя мое целомудрие»:

...единому Господу всею душой предана.
Даже к мужу,
Христианнейшему Адронику, не всходит она на ложе... [6, с. 88–89].

Принятие сана интерпретируется как обручение со Святой Церковью, и монах, отвергнувший земной брак, вступает в символический брак с Пречистой Девой. Так, Петр Дамиани в «Гимне святому апостолу Иоанну» использует обращения «Девственник» и «служитель Девы» [7, с. 193]. Аналогично при пострижении в монахини женщина обретает статус *невесты Христовой*, причем стереотип мо-

нашеского поведения, подчиненного соблюдению целомудрия, дабы монахиня чистой девой отдаться *небесному жениху*, осмысливается средневековым сознанием и переживается в индивидуальном плане отнюдь не абстрактно, в силу чего религиозные тексты Средневековья напоминают подчас любовную лирику. Так, например, в «Песнопении хора девственниц» Хильдегарды Бингенской читаем:

О сладчайший Жених,
сладчайший Лобызатель,
охрани, огради девство наше. <...>
Ныне призываем Тебя,
Жениха нашего и Утешителя. <...>
...обручением сочетались мы с Тобою отвергнув мужа,
избрав же Тебя, Сына Божия в прекраснейшем лике,
сладчайшее благоухание уст возделенных...
Ты в мире
и Ты в уме нашем,
и обнимаем Тебя в сердце,
как бы имея Тебя с собою.
Ты, о Лев, сильный во бранях,
Расторг небе пределы, прянув в ограду Девы...
Даруй нам ...
...пребыть в Тебе,
о сладчайший Жених... [8, с. 328–329].

Готовившаяся к постригу и увлекшаяся мирской тщетой девушка осуждается не как нарушив-

шая обет монахиня, а как по-женски изменившая:

Боже мой, боже правый,
Какая ужасная слава:
Невеста, уготованная тебе,
Других любовников ищет себе.
Так о блудницах ведомо с древних дней:
Чужая любовь им всегда милей [9, с. 96].

Знаменательно, что, даже когда речь идет не о монахинях – невестах Христовых, – а о мирянках, их стойкость в вере все равно интерпретируется как соблюдение целомудрия, понимаемое как со-

хранение верности Христу. Интересен в этом отношении «Гимн о святой Евлалии», записанный в начале IX в. в бенедиктинском монастыре Эльнон:

...Хотели ее Божьи враги победить,
Заставить диаволу послужить,
Не слушает дева, что враг говорит,
Чтоб оставила Бога, что в небе царит.
Ни нарядом, ни золотом, ни серебром,
Ни угрозой, ни лаской, ни злом, ни добром,
Ничем заставить ее не могли,
Чтобы Богу она не служила все дни.
Идти ей к царю приказ был дан,
Царем тогда был царь Максимиан.
Уговаривал он, чтоб послушна была,

Чтоб от Бога-Христа отречение дала.
Она собирает все силы свои
И хочет лучше оковы нести,
Чем отречься и девство потерять свое... [10, с. 181].

Именно в такой системе ценностей Хротсвита Гандерсгеймская, описывая в одной из пьес муче-ничество святых девственниц, объясняет их *моральную устойчивость* следующим образом:

Дульциций. Какие чудесные девицы!
Воины. Истинные красавицы.
Дульциций. Жажду их привлечь для своей утехы.
Воины. Сомневаемся в успехе.
Дульциций. А почему?
Воины. Верны богу своему... [11, с. 85].

То же касается и мирян-мужчин: *exempla* содержит сюжет об очистившемся духовно рыцаре, которому возле храма показалась прекрасная женщина со словами: «Я – твоя жена. Подойди, поцелуй меня. Теперь состоялась наша помолвка». Мужчина повиновался, а когда поцеловал ее, понял, что это – Богоматерь. В названный день рыцарь скончался и вошел в царствие небесное (см. [12, с. 285]).

Нельзя не отметить, что метафоричность мистических текстов может быть оценена как достаточно раскрепощенная в оборотах и прозрачная в дескрипциях. Так, Деве Марии (олицетворенной чистоте и воплощенному целомудрию), о которой и говорить, казалось бы, можно лишь в рамках адсорбированного асексуального поклонения, посвящаются тексты, звучащие подчас неожиданно натуралистично:

О прекраснейшая и сладчайшая,
Сколь дивно Бог о тебе умилился,
Если ласкание жара Своего
Так в тебе положил,
Что Божий Сын
От сосцов твоих кормился.
Ибо чрево твое имело радование. <...>
Утроба твоя имела радование,
как трава, росой прохлажденная... [13, с. 324].

Интересно, что почти натуралистический физиологизм в полной мере осознается в рамках средневекового сознания, причем внутри его аксиологической системы он не только не осуждается, но и оценивается чрезвычайно высоко, о чем свидетельствует, например, доведение авторами *exempla* аллегорического сюжета о зачатии Христа непорочной душой до полной физиологической достоверности. Так, в трактате Жака де Витри один из *exempla* посвящен чрезвычайно набожной девушке, которая якобы ежегодно со дня зачатия Пресвятой Девой начинала полнеть и испытывала движения младенца в утробе, пребывая в *блаженстве неизъяснимом*, в ночь же на Рождество ее живот опадал и в груди в изобилии появлялось молоко (цит. по: [12, с. 163]).

Обозначенная тенденция, что важно, характерна не только для поэтических текстов или *exempla*, адресованных прихожанам-простецам. Метафоры даже адсорбированных интеллектуально-концептуальных построений средневековой схоластики при всем своем рафинированном символизме также используют весьма специфическую терминологию.

Так, в «Книге размышлений и молитвословий» Ансельм Кентерберийский, рассуждая о Создателе, пишет: «Уразумей же, каким величием, каким достоинством почтил он тебя в самом начале творения; и взвесь, какою любовью, каким почтением должны мы воздать ему! <...> Усмотри же, сколь высоко твое сотворение и поразмысли, какой долг любви лежит на тебе. “Сотворим, – говорит Господь, – человека по образу и подобию нашему”. Если такое речение Создателя твоего не понудит тебя пробудиться... не подвигнет тебя всецело возгореться любовью к нему, если все недра твои не воспылают томлением по нему, – что сказать мне?..» [14, с. 246–247].

В «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского читаем: «Молю Тебя, Господи! Даруй мне познать Тебя, даруй мне возможность любить Тебя, дабы возрадоваться о Тебе. <...> Так да получу я, что обещал Ты через Истину Твою... Да взалкает ее душа моя, да возжаждет плоть моя, да возгорится все существо мое, доколе не вниду в радость Господина моего...» [15, с. 256].

Особое место занимают в средневековой культуре мистические тексты: в рассматриваемом

контексте именно мистику следует обозначить в качестве наиболее яркой формы проявления эротизации религиозного сознания в европейском Средневековье.

В гносеологическом плане мистика предполагает возможность непосредственного узрения истины в акте соприкосновения души с открывающимся ей трансцендентным оригиналом – в отличие от стадияльного и принципиально асимптотичного приближения к истине посредством постижения тварного мира (понятого как *книга* божественных символов и знаков). В отличие от богословской схоластики как формализованно-рационалистической составляющей религиозного сознания, предполагающей рассудочно-понятийный способ постижения истины, мистика представляет собой чувственно-иррационалистический компонент теологии.

В плане экзистенциальном мистика предполагает трансгрессию за пределы, очерченные наличным опытом (см. [16, с. 639]). При этом важно, что постижение сакральной истины выступает для мистики не финальной целью, а лишь ступенью к ней: мистицизм как религиозная мировоззренческая парадигма предполагает возможность непосредственного личного, интимного общения и даже единения с Абсолютом. Соответственно, мистика как сакральная религиозная практика направлена на достижение непосредственного сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте Откровения. Мистика как система теологических доктрин ставит своей задачей концептуализацию и регулирование этой практики.

В нашем контексте важно, что хотя для мистики всех направлений, начиная от практики йоги в индуизме, характерно наличие специальных психологических приемов, имеющих своей целью формирование пограничных состояний сознания, однако именно (и только) в теистических традициях, центрированных вокруг образа личного, персонифицированного Бога как субъекта (иудаизм, христианство и ислам), мистические практики обретают коммуникативную окрашенность. И хотя метафора искры, вливающейся в Пламя, весьма характерна для христианской мистики, однако конкретный смысл, скрывающийся за ней, отнюдь не тождественен восточным фигурам слияния брахмана с Атманом, – речь идет об индивидуальной субъект-субъектной коммуникации, сакральном контакте индивидуального субъекта с Субъектом абсолютным.

Постижение Бога на путях мистики в иудаизме, христианстве и исламе предполагает непосредственно переживаемое единение с Абсолютом: Бог открывает мистику лик свой, и тот непосредственно узревает (переживает) Истину. Таким образом, цен-

тральным понятием теистической мистики является Откровение (см. [17, с. 750–752]), выражающее акт непосредственного волеизъявления персонифицированного Бога, открывающего себя субъекту как абсолютную истину (см. [18, с. 110–113]). Последняя мыслится в данном контексте как явленная в своей полноте и автохтонности вне воплощения в феноменах творения, требующего неизбежно редуцирующего рационального усилия по дешифровке эйдосов (от библейского Моисея, простодушно молящего Бога явить ему себя – «...не в такой только мере, в какой он может вместить, но каков Бог Сам в Себе» – до теоретизирующего Мейстера Экхарта, клянущегося отдать все за то, чтобы «Бог хоть на одно мгновение открылся бы ему, таким, каков Он» [19, с. 44]).

Согласно установкам мистицизма это доступно далеко не каждому и требует особого очищающего образа жизни, предполагающего полное самоуглубление и абсолютное сосредоточение и основанного на полном отказе от мирской суеты и внешних благ. Данный мотив, характерный для христианства в целом и прекрасно выраженный Ансельмом Кентерберийским в формуле «к Богу поспешал я и преткнулся о самого себя» [15, с. 249], в мистицизме приобретает абсолютное значение. Как пишет Мейстер Экхарт, «отрешенное сердце свободно от всякой твари», так как «в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно его налить вином, надобно сперва вылить воду, – он должен стать пустым. Поэтому, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей» [19, с. 65–67]. Весьма показательна в этом плане легенда о том, что Бернард Клервоский якобы заливал себе уши воском, дабы мирской шум не нарушал его отрешенности (см. [20, с. 31]).

Мистик должен подготовить себя к акту Откровения: аскетические практики включают в себя пост как отказ от пищи, бдение как отказ от сна, отшельничество как отказ от общения, воздержание как отказ от сексуального удовлетворения и т. д. – вплоть до полного умерщвления плоти. Особое внимание уделяется практикам подготовки сознания к восприятию Откровения (техникам сосредоточения и отрешения): в православии это *Иисусова молитва* исихазма с бесконечным повторением одних и тех же слов при абсолютной концентрации всех душевных и интеллектуальных сил на имени Христовом, в католицизме – тысячекратно воспроизводимые восклицание с гипнотическим сосредоточением внимания на символической фигуре креста, не говоря уже об ассасинах (гашишинах) в исламе и танцах дервишей с продолжительными вращениями, а затем резкими наклонами влево и вправо, которые приводят к перепадам внутричерепного давления с последующими галлюцинациями.

Однако при всей готовности мистика к сакральному контакту *решение* всегда остается за субъектом-Абсолютом: он может открыть себя невинным детям-пастушкам и не ответить на призыв монашествующего аскета, ибо «чистые сердцем Бога узрят» (ср. Мф. 5:8).

Это связано с тем, что все аскетические практики в контексте оценки готовности мистика в восприятию Откровения выступают лишь как вспомогательные: главным условием постижения божества в христианской мистике является любовь. Как пишет Бернанд Клервоский, «да будет любовь твоя пламеннее, и да постучишься ты увереннее за тем, чего тебе, по чувству твоему недостает... И уже в том высшем лобзании, в коем высочайшее достоинство и дивная сладость, верую, не будет отказано столь любящему...» [21, с. 310–312]. В одной из своих проповедей на Песнь песней, которая имеет название «О лобзании стопы, длани и уст Господних и пр.», Бернанд пишет: «...я указую душе... место во спасении, ей подобающее. Да не воздвигнется она опрометчиво до уст пресветлого Жениха, но к стопам престрогого владыки... <...> Когда же принято будет первое лобзание стопы, то и тогда ты не возомнишь тотчас до лобзаний уст воздвигнуться, но будет тебе к оному ступенью иное посредствующее лобзание – лобзание длани... <...> Держим поднимать голову к самым устами славы, дабы в трепете к робости не только воссозерцать, но и облобызать: ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к коему припадаем в священном лобзании...» [21, с. 310–312].

Тот факт, что средневековая мистика приобретает ощутимый оттенок эротизма, детерминирован не только нереализованностью и нереализуемостью в адекватной форме эротической составляющей средневековой культуры, аксиологически дискредитированной и отлученной от некогда присущих ей в архаических культурах сакрально-мистериальных моментов. Не менее важно, что прозреваемая в Откровении сакральная истина понимается мистикой как принципиально невербализуемая и потому неинтерсубъективная.

Истина Откровения есть, согласно Библии, «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12:4): божественный взгляд проникает в душу, и, по словам Мейстера Экхарта, «чей дух ощутил этот взгляд, тот не может его выразить, а кто его не ощутил, тот не может этому поверить» [19, с. 97].

Это остро ставит проблему передачи мистического опыта, и ортодоксальная традиция констатирует полную невозможность последней: адекватным способом презентации пережитого Откровения может быть лишь молчание, поскольку, как пишет Мейстер Экхарт, «глубина эта – одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой» [19, с. 39].

Следует отметить, что данная установка универсальна для всех теистических традиций (ср. с термином «благородное молчание» в буддизме и именованием аскета «безмолвником» в православной традиции; базовой для суфизма формулировкой Омара Ибн аль-Фарида «Дышит глубина, неизреченной мудрости полна»; рассуждением Джалал ад-Дина Мухаммада Руми о том, что как по реке нельзя ехать верхом, а нужно «пересечь на деревянную лошадку (лодку – М. М.)», так и мистику нужна «деревянная лошадка молчания» и др. (см.: [17, с. 751]). И коль скоро безмолвие является принципиально единственным адекватным способом объективации результатов Откровения, то любая попытка вербализовать его оценивается в мистике не более как метафорическая. Потому тексты мистиков, в которых описывается феномен Откровения, всегда либо апофатичны, либо прибегают к символизму, пытаясь передать состояния, принципиально невыразимые в *земном языке*.

Представитель «блестящей петербургской школы медиевистики» [22, с. VII] П. М. Бицилли отмечал в этом контексте «постоянное пользование терминологией, относящейся к области земной любви и сексуальных связей, для воспроизведения мистических восторгов»: так, в текстах средневековых мистиков «Бог именуется Небесным Женихом, а субъект мистического опыта – Невестой или Новобрачной», и авторы, «описывающие мистические восторги, исчерпав запасы эротических образов, находимых в Песни Песней, обращаются иной раз к Овидию» [23, с. 34, 36].

Фактически речь идет не только об использовании брачной символики в религиозных текстах, но о том, что эротическая терминология наполняется в мистицизме всей полнотой исходного смысла и фактически перестает быть аллегорией. Мистика изначально основана на постулате возможности чувственного ощущения сверхъестественного, и на уровне фанатизма иносказания и аллегории напрямую насыщаются физиологией: по оценке выдающегося русского медиевиста начала XX в. Л. П. Карсавина, экстатические состояния мистиков часто сопровождаются эротическими эффектами [24, с. 231].

Процессуально Откровение переживается мистиком как экстатическое озарение, и, как отмечали исследователи, в эмоциях, которые «испытываются в момент мистического акта очень и очень определенно выражен сексуальный момент» [23, с. 35]. Мейстер Экхарт пишет о том, что «в объятиях Небесного Отца, полных любви, но слишком бурных» возможна потеря сознания [19, с. 113].

Гюго Сен-Викторский описывает это состояние следующим образом: «...ликует дух, светлеет разум, озаряется сердце, желания наслаждаются; уже вижу я себя в другом месте – не знаю, где – и как бы внутри себя держу что-то объятиями любви, и не

знаю, что это такое, но всеми силами стремлюсь навсегда его удержать и никогда не утратить. Как-то сладостно мучается дух, чтобы не отступить от того, что хочет он всегда обнимать. Возвышенно и несказанно ликует дух, как будто найдет он в нем предел всех желаний, и ничего больше не ищет, ничего больше не жаждет, навсегда желает остаться таким. Неужто это возлюбленный мой?...» (цит. по: [24, с. 54]).

В этом контексте, по оценке Л. П. Карсавина, «понятие мистического экстаза – *extasis* или *raptus* – не обозначает непременно акта восприятия Божества, чаще – проникновение в душу благодати, сопровождаемое особым несказанным наслаждением» [24, с. 55].

Рассуждая о переживании мистиками откровения, зафиксированном в средневековых текстах, П. М. Бицилли также находит у агиографов «параллелизм в действиях любящего и любимого, “Жениха” и “Невесты”» [23, с. 34]. В комментариях Мейстера Экхарта к Дионисию Ареопагиту душа – невеста – говорит: «Он – мой, и я – Его!» [19, с. 101].

Анализируя специфику средневековой религиозности, Л. П. Карсавин описывает психическое состояние мистика на стадии экзальтации: «Любовное томление понимают как страстное, но пассивное томление, как мучительную, но безмолвную и недвижную жажду поцелуя “Жениха”. Не деятельная мужская страсть, а пассивное женское алкание чужой активности... которое... жадно примет лобзание, отличает мистика. <...> Он жаждет мучительно-сладостного прикосновения Божества, добивается всеми своими силами рабского положения супруги... В наступающей тишине действует и говорит один только Бог, в которого погрузилась душа. В страстном трепете самозабвения принимает супруга на лоно возлюбленного и забывается чутким, но – увы! – кратким сном» [24, с. 52–53].

Так, в описаниях мистических экстазов праведной Анджели из Фолиньо, например, присутствует следующее выражение: «“После того как я лег и опочил в тебе, то теперь ложись и опочни во мне”, – говорит Христос Анджеле» [23, с. 34].

В исторической литературе зафиксированы мистические экстазы монахинь, переживающих фантомный брак души с Христом в формах почти неприкрытой сексуальности и даже признаки «несомненного полового психоза» у некоторых визионерок [23, с. 36].

В исторической литературе есть сведения не только о стихийных всплесках эротизма, но и о сознательно культивируемой сексуальности мистической практики, вплоть до достаточно экстравагантных способах достижения экстатических состояний мистиками. Как пишет Л. П. Карсавин, в этом плане «может показаться нужной аскезы, но,

может быть, еще лучше половое перевозбуждение, лучше лежать вместе с нагою женщиной, ласкать и гладить ее, но воздерживаться от соития. Может быть, лучше раздражать свою стыдливость, нагою молясь среди нагих...» [24, с. 78].

Нередко тексты мистиков неожиданно напрямую насыщаются физиологией: так, например, в средневековой мистической традиции широко распространен сюжет о том, что Христос, однажды зачатый Приснодевой, как бы каждый раз заново зачинается девственной (то есть отрешенной от мирского тлена) душой. Мистический акт символизируется как зачатие и рождение Божества в душе. В одной из своих работ П. М. Бицилли реконструирует процесс усиления этого сюжета в ходе развития средневековой мистики: так, впервые он встречается у Ришара еще в «смягченном выражении» (автор говорил лишь о «зачатии» и «рождении» Духом способности созерцания), однако «у его ученика доминиканца Петра Датского, биографа Христины Штоммельнской, речь идет уже прямо о рождении Бога: “О, если бы грешной душе моей дано было зачать в себе новую чистоту и, подобно Деве, родить Сына”...» [23, с. 32]. В зрелой мистике метафоры приобретают уже отчетливо физиологическую окраску и оказываются достаточно натуралистичными. Так, Бернард Клервоский пишет: «...в мистическом экстазе душа, жаждущая вечно покоиться на лоне Супруга, чувствует, как перси ее наливаются током сострадания: только надави их – и дивное брызнет молоко» (см. [24, с. 206]).

В контексте сказанного необходимо сделать три существенных замечания.

Во-первых, в оценке ряда исследователей эротизация мистики может в определенном смысле рассматриваться и как оборотная сторона обета безбрачия, и в контексте трактовки религиозной психологии как переориентация естественных человеческих чувств на трансцендентный объект. Так, комментируя фразу Бернарда Клервоского «Великое дело любовь, но много в ней ступеней; выше всего же стоит в любви жена», В. И. Герье пишет: «Всю силу той любви, на которую он был способен, Бернард перенес на мифический союз души с Христом в аллегории невесты и жениха» [20, с. 42]. Между тем необходимо помнить, что речь идет только о *форме* передачи мистического опыта, но никак не о его *содержании*, которое с точки зрения феноменологического метода в отношении изучения религиозного сознания (от П. Шантепи де ля Соссе, Г. ван дер Леува и Р. Отто до Ж. Ваарденбурга) практически не может быть оценено извне (см. [25–29]). Верно предупреждал в свое время П. М. Бицилли: «Необходимо всячески остерегаться произвольных догадок насчет сущности мистических переживаний, составляя суждение о них единственно по той словесной передаче их, которая находится в нашем

распоряжении» [23, с. 34]. Действительно, сведя содержание опыта Откровения к неудовлетворенной сексуальности монашествующего мистика, мы можем существенно исказить и редуцировать реальную сущность данного феномена.

Во-вторых, сомнительность – на грани греховности – мистических текстов, основанных на эротической метафорике, заключается отнюдь не только в их сексуальной окрашенности. Не говоря уже о кощунственности брачного оттенка трактовки общения с Богом, мистицизм как таковой с его презумпцией возможности духовного слияния человека с Богом изначально находится на грани ереси, ибо чреват далеко идущими теоретическими выводами. Согласно принципиально важной для мистической традиции идее, «познавая Бога в духе и истине, исполняясь Богом, субъект сам становится Богом, преображается в Бога. Такая трансформация субъекта возможна при содействии любви, имеющей ассимилирующее свойство: путем любви любящий во всем становится подобен любимому, *переходит* в него, делается таким же, как любимый, *сравнивается* с ним. Любящий Бога отождествляется с Богом» [23, с. 31]. Так, по формулировке Мейстера Экхарта, «молитва... состоит лишь в одном: чтобы уподобиться Богу» [19, с. 64] и «мое вечное блаженство заключается в том, чтобы Бог и я стали одно» [19, с. 53].

Проблема, таким образом, состоит не только и даже не столько в трактовке деликатного момента, касающегося конкретных механизмов того, как именно мистик *сливается в экстазе* с сакральным Возлюбленным (в рассуждениях мистиков, конечно, трудно не усмотреть греха *luxuria*: например, у Мейстера Экхарта читаем: «Бог может лучше войти в меня и соединиться со мной, нежели я с Ним» [19, с. 55]). Проблема гораздо глубже, и заключается она в том, что семантическая фигура слияния с Абсолютом полностью открыта для трактовки в контексте греха *superbia* – гордыни. Более того, здесь возможно усмотрение и еще одного аспекта – уже не *на грани*, а *за гранью* ереси: любое тождество может быть прочитано как в прямом, так и в обратном направлении, а это значит, что если человек в сакраментальный момент Откровения становится тождественен Богу, то не оказывается ли Бог низведен до статуса человека? В «Духовных проповедях и рассуждениях» Мейстера Экхарта, например, встречаются рассуждения, весьма неудобные в этом плане для интерпретации: «Чем больше человек отрекается ради Бога от самого себя и становится единым с Богом, тем больше он Бог, и тем меньше он творение. <...> Тогда воистину станет он... то самое, что Бог есть по природе Своей, и Бог не знает никакого различия между собой

и таким человеком» [19, с. 120]. По оценке средневековой мистической традиции, сформулированной П. М. Бицилли, при таком сближении субъекта и Божества Божество снисходит до субъекта и «в известной степени деградирует» [23, с. 33].

Фиксируя неразрывную слитность в религиозной поэзии XII в. благочестивого рвения и духовной дерзости, С. С. Аверинцев образно замечает: «Когда стрельчатая готическая башенка, поднимаясь выше всякого вероятия, в последнем усилии восходит в небо, – что это: религиозный порыв, или гордый вызов, или неразличимое единство того и другого?» [30, с. 313]. Примечательно, что в мусульманском контексте мистик Х в. аль-Халладж, воскликнувший в экстазе: «Я есть Истина» (т. е. Бог), был казнен как еретик. Но это уже к третьему замечанию.

Итак, в-третьих, не закрывая глаза на эротизм мистической практики, средневековая культура тем не менее совершенно не замечает его явной еретичности с точки зрения ее же ценностных основ.

В ходе развития любой теистической религии, чье вероучение базируется на персонифицированной трактовке Бога, рано или поздно возникает идея о возможности личного общения с ним, а значит, оформление мистики не только возможно, но и вероятно. По наблюдению Э. Фромма, последовательное разворачивание догматов монотеизма непременно должно логически подвести к мистицизму [31, с. 21].

Так, например, в исламе возникает во многом изоморфное христианской мистике направление – суфизм¹. Однако как только в суфизме (ныне вполне уважаемом направлении ислама) оформляется специфическая для мистики идея о возможности экстатического соединения с Богом, ортодоксальный ислам весьма резко реагирует на это: ранний суфизм фактически имеет статус ереси, суфии подвергаются суровым гонениям. Так, уже упоминавшийся выше аль-Халладж был не просто казнен, но и проклят, подвергнут чудовищным пыткам: его публично бичевали, отсекали кисти рук, повесили вниз головой на виселице, затем побивали камнями, а после отсечения головы, тело было предано огню [32, с. 320]. Таким образом, в рамках ислама опасность мистических идей в плане возможности развития *superbia* была замечена официальной церковью, причемотреагировала она незамедлительно и жестко.

В полную противоположность этому христианский средневековый мистицизм не только не встречает препятствий к развитию со стороны отцов церкви, но, напротив, сам его основоположник и классик Бернард Клервоский фактически

¹Подробное исследование суфизма у нас впереди, поскольку его развитие оказалось небезразличным для эволюции европейских трактовок любви в чуть более поздний период истории Средневековья.

выявляется как наиболее влиятельная фигура своего времени. Сознательно отказавшись от церковной карьеры и не занимая официально значимых постов в иерархии клира, он тем не менее имел непосредственное влияние на папский престол (Иннокентий I обязан ему своим избранием, Евгений III был его учеником) и фактически вершил дела большой европейской политики (реализация теократической идеи в разрешении конфликта между папой и Людовиком VII по поводу папской инвеституры, инициатива проведения ряда Крестовых походов и т. п.) (см. [20, с. 58–141]). По оценке В. И. Герье, «история его века совершалась под его влиянием... Бернард сделался духовным вождем своего времени» [20, с. 46].

Фактически можно говорить о разных судьбах мистики на Востоке и на Западе [33, с. 19–27]. Такое различие в статусе у мусульманского и христианского мистицизма во многом порождено тем, что в противоположность христианству в исламе аскетизм не только не культивируется, но особенно и не акцентируется (Мухаммеду приписывается хадис «Нет дервишества в исламе» [32, с. 318]). Соответственно, в исламе, в отличие от средневековой христианской Европы, не разворачивается с такой мощью тенденция адсорбированной асексуальности культуры, не оформляются жесткие – до полной элиминации – запреты на любые поползновения эротизма как такового. Коран не только не содержит требования аскезы, но и осуждает монашество: «В сердца тех, которые последовали за ним, мы вселили сострадание и милосердие, а монаше-

ство они выдумали сами. Мы не предписывали им этого...» (сура 57, аят 27). Осуждая прелюбодеяние, Коран тем не менее призывает правоверных жениться «на тех, что приятны вам, женщинах – и двух, и трех, и четырех», а также брать наложниц «из тех, которыми овладели десницы ваши» (сура 4, аят 3). Сказано в Коране: «Ваши жены являются пашней для вас. Приходите же на вашу пашню, когда и как пожелаете» (сура 2, аят 223), и абу Хамид аль-Газали делает из этого вывод: «Ясно, что брак – одна из основ религии» (см. [34, с. 1]). В целом, опираясь на слова Пророка, ислам формулирует общую максиму: «Супружество – половина религии» (см. [35, с. 118]).

Более того, в исламе «запрещено безбрачие и отрешенность от законных половых отношений» [36, с. 146], и теологи осуждают как безбрачие вообще, так и, в частности, безбрачие по религиозным мотивам (см. [34, с. 176–178; 37, с. 32]), утверждая, что важно лишь блюсти в браке «религиозный этикет» (см. [38, с. 2–125]).

Таким образом, как отмечается в коллективной работе современных мусульманских философов и богословов «Любовь и секс в исламе», «ислам поощряет секс, если человек при этом не нарушает требований Шариата и не забывает обо всем остальном» [34, с. 123].

Исламская интерпретация рая вообще достаточно вдохновляющая в этом плане: тюркская поэма «Мухаммедите» суммирует все разбросанные в Коране данные о том, что ожидает праведника в раю:

Что до места, то райские будут жилища.
И раздолье там будет насчет всякой пищи!
А в любовницы будут даны все лишь хури,
Кои блещут сияньем чистейшей лазури.
Говорят: «Коль они световые созданья,
Как возможны им будут объятья, лобзанья?»
Но на этот вопрос нам готов уж ответ:
Их субстанция есть осязательный свет.
Так что можно от них наслажденье вкушать,
Целовать, обнимать, душу негой питать...
И не портят рожденьем детей своих тел;
Чувство ревности вовсе не есть их удел;
Вновь становятся девами каждую ночь, –
Этой сладости мыслям постигнуть невмочь!
По пяти сотен хурий всем будет дано... (цит. по: [39, с. 16]).

В таком культурном контексте суфизм как мистическое течение в исламе с его духовным пафосом трансцендентальной любви к Богу не имел под собой такого мощного фундамента в форме подавленного эротического компонента культуры, как мистицизм средневековой Европы.

Что же касается Европы, то средневековый мистицизм с его специфическим, на грани кошмара, символизмом и – весьма часто – достаточно

откровенным натурализмом, отнюдь не был понят как ересь, хотя объективно еретичен вдвойне: фактически и *superbia*, и *luxuria* – в одном флаконе. Однако мистик, мыслящий о символическом браке с Абсолютом, не замечает своей имплицитной греховности: должно быть, занят ощущениями...

В заключение надо заметить, что описанная ситуация не прошла бесследно для развития трактовки любви в европейской культуре. Сплетаясь

теснейшим образом с мистической традицией, эротизм как феномен обретает не только искомый легитимный статус в культуре, – дополнительно он обретает сакральную окрашенность и едва ли не ритуальный характер.

Платой за этот оказавшийся весьма успешным способ выживания в культуре для эротизма стала неразрывная (хотя и неожиданная) сопряженность с ценностями благочестия, а также трансцен-

тальная нагруженность трактовки любви как таковой.

О как неожиданно и ярко развернется это в европейской поэзии – от трубадуров до Александра Блока!

О сколько проблем и бед принесет это тем, кому доведется полюбить (а главное – размышлять о своей любви), в европейском культурном контексте – уже и после Александра Блока...

Библиографические ссылки

1. Ареопагитики. Об именах Божиих // Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1, ч. 2. М., 1977. С. 611–620.
2. Иероним. Письмо к Евстохии // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М. : Наука, 1970. С. 36–42.
3. Алкуин. Надпись на книге «Песнь Песней» // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М., 1970. С. 259–260.
4. Хильдегарда Бингенская. Секвенция о святом Руперте // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 325–326.
5. Хильдегарда Бингенская. Секвенция об одиннадцати тысячах дев // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 326–327.
6. Хротсвита Гандерсгеймская. Каллимах // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 87–92.
7. Петр Дамиани. Гимн святому апостолу Иоанну // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 193.
8. Хильдегарда Бингенская. Песнопение хора девственниц // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 328–329.
9. Хротсвита Гандерсгеймская. Авраам // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 92–103.
10. Песнь о святой Евлалии // Зарубежная литература средних веков: латинская, кельтская, скандинавская, провансальская, французская литературы. М., 1974. С. 181.
11. Хротсвита Гандерсгеймская. Дульций // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 85–87.
12. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М. : Искусство, 1989.
13. Хильдегарда Бингенская. Гимн Святой Деве Марии // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 324.
14. Ансельм Кентерберийский. Книга размышлений и молитвословий // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 246–248.
15. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 248–256.
16. Можейко М. А. Мистика // Всемирная энциклопедия. Философия. М. ; Минск, 2001. С. 639–643.
17. Можейко М. А. Откровение // Всемирная энциклопедия. Философия. М. ; Минск, 2001. С. 750–752.
18. Можейко М. А. Бог // Новейший философский словарь. 2-е изд. Минск, 2001. С. 110–113.
19. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / пер. со средне-верхне-немецкого и вступ. ст. М. В. Сабашниковой. М. : Политиздат, 1991. [Репринт. изд. 1912 г.].
20. Герье В. И. Западное монашество и папство. М. : Печатня С. П. Яковлева, 1913.
21. Бернард Клервоский. Проповедь третья на Песнь песней // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 310–313.
22. Каганович Б. С. П. М. Бицилли и его книга «Элементы средневековой культуры» // Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. VII–XXVII.
23. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб. : ТОО «МИФРИЛ», 1995.
24. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Записки Историко-филологического факультета императорского петербургского университета. Петербург : Науч. дело, 1915. Ч. CXXXV.
25. Шантепи де ла Соссе П. Д. Учебник по истории религий // Классики мирового религиоведения : антология / пер., сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 1996. Т. 1. С. 197–216.
26. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. А. М. Руткевича. СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2008.
27. Ван дер Леув Г. Введение в феноменологию (фрагмент) // Религиоведение. 2015. № 2. С. 132–139.
28. Waardenburg J. Religionsphänomenologie 2000 // Michaels A., Pezzoli-Olgiate D., Stolz F. Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Bern, 2001. S. 441–488.
29. Мэлони Г. Н. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Человек. 1992. № 4. С. 15–21.

30. Аверинцев С. С. Религиозная поэзия XII века // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. С. 313–315.
31. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / пер. с англ. Л. А. Чернышовой. Минск : Полифакт, 1990.
32. Петрушевский И. П. Ислам в Иране VII–XV вв. Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1966.
33. Можейко М. А. Религиозная традиция как фактор культурного процесса // Всемирная энциклопедия. Религия. М., 2003. С. 5–30.
34. Любовь и секс в Исламе : сб. ст. М. : Изд. дом «Ансар», 2004.
35. Фрэйджер Р. Мудрость ислама: знакомство с жизненным опытом исламской веры и практики. М. : Омега, 2005.
36. Кардави Ю. Дозволенное и запретное в Исламе. М. : Андалус, 2004.
37. Бухари Хаджи Абдулгафур Раззок. Введение в суфизм / пер. Равиль ибн Ханафий (Чепкунов). М. : Имидж Пресс, 2010.
38. Мухаммад Насыр ад-Дин аль-Альбани, шейх-мухаддис. Этикет бракосочетания согласно пречистой сунне / пер. с арабск. Дамир Хайруддин. [Электронный ресурс]. URL: https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_The_Etiquettes_of_Marriage_and_Wedding.pdf (дата обращения: 01.02.2018).
39. Крымский А. Е. Мусульманство и его будущее. М. : Книж. дело, 1899.

References

- [Areopagitics. On the names of God]. In: *Antologiya mirovoi filosofii* [Anthology of world philosophy] : in 4 vols. Vol. 1, part 2. Moscow, 1977. P. 611–620 (in Russ.).
- Hieronymus. [Letter to Eustochia]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the IV–IX centuries]. Moscow, 1970. P. 36–42 (in Russ.).
- Alcuin [The inscription on the book «Song of Songs»]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the IV–IX centuries]. Moscow, 1970. P. 259–260 (in Russ.).
- Hildegard of Bingen. [Sequence on the Saint Rupert]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 325–326 (in Russ.).
- Hildegard of Bingen. [Sequence on eleven thousand of Maidens]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 326–327 (in Russ.).
- Hrotsvita of Gandersheim. [Kallimakh]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 87–92 (in Russ.).
- Peter Damiani. [Gimn to St. Apostle John]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 193 (in Russ.).
- Hildegard of Bingen. [Chant of the virgin's chorus]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 328–329 (in Russ.).
- Hrotsvita of Gandersheim. [Abraham]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 92–103.
- [Song of Saint Eulalia]. In: *Zarubezhnaya literatura srednikh vekov: latinskaya, kel'tskaya, skandinavskaya, provansal'skaya, frantsuzskaya literatury* [Foreign literature of the Middle Ages: Latin, Celtic, Scandinavian, Provencal, French literatures]. Moscow, 1974. P. 181 (in Russ.).
- Hrotsvita of Gandersheim. [Dulcitius]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 85–87.
- Gurevich A. Y. *Kul'tura i obshchestvo srednevekovoi Evropy glazami sovremennikov* (Exempla XIII veka) [Culture and society of medieval Europe through the eyes of contemporaries (Exempla of the XIII century)]. Moscow : Iskustvo, 1989 (in Russ.).
- Hildegard of Bingens. [Hymn to the Blessed Virgin Mary]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 324 (in Russ.).
- Anselm of Canterbury. [The book of meditations and prayers]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 246–248 (in Russ.).
- Anselm of Canterbury. [Proslogion]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 248–256.
- Mojeiko M. A. [Mystic]. In: *Vsemirnaya entsiklopediya. Filosofiya* [The world encyclopedia. Philosophy]. Moscow ; Minsk, 2001. P. 639–643 (in Russ.).
- Mojeiko M. A. [Revelation]. In: *Vsemirnaya entsiklopediya. Filosofiya* [The World Encyclopedia. Philosophy]. Moscow ; Minsk, 2001. P. 750–752 (in Russ.).
- Mojeiko M. A. [God]. In: *Noveishii filosofskii slovar'* [The newest philosophical dictionary]. 2nd ed. Minsk, 2001. P. 110–113 (in Russ.).
- Meister Eckhart. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual preachings and reasonings]. Moscow : Politizdat, 1991 (in Russ.).
- Gerie V. I. *Zapadnoe monashestvo i papstvo* [Western monasticism and the papacy]. Moscow : Pechatnya S. P. Yakovleva, 1913 (in Russ.).
- Bernard of Clairvaux. [Preaching the third to Song of Songs]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 310–313 (in Russ.).
- Kaganovich B. S. [P. M. Bitsilli and his book «Elements of Medieval Culture»]. In: Bitsilli P. M. *Elementy srednevekovoi kul'tury* [Elements of Medieval culture]. Saint Petersburg, 1995. P. VII–XXVII (in Russ.).
- Bicilli P. M. *Elementy srednevekovoi kul'tury* [Elements of medieval culture]. Saint Petersburg : TOO «Mifril», 1995 (in Russ.).

24. Karsavin L. P. Osnovy srednevekovoi religioznosti v XII–XIII vekakh preimushchestvenno v Italii [Basics of medieval religiosity in the XII–XIII centuries, mainly in Italy]. Petersburg : Nauch. delo, 1915 (in Russ.).
25. Chantepie de la Saussaye P. D. [Textbook on the history of religions]. In: *Klassiki mirovogo religiovedeniya : antologiya* [Classics of world religious studies: anthology]. Moscow, 1996. Vol. 1. P. 197–216 (in Russ.).
26. Otto R. Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym [The Sacred. On the irrational in the idea of the divine and its relationship with the rational]. Saint Petersburg : Publ. house of the Saint Petersburg Univ., 2008 (in Russ.).
27. Van der Leeuw G. [Introduction to Phenomenology (fragment)]. *Religiovedenie* [Relig. stud.]. 2015. No. 2. P. 132–139 (in Russ.).
28. Waardenburg J. Phenomenology of Religion 2000. In: Michaels A., Pezzoli-Olgati D., Stolz F. Another chance of religious phenomenology? Bern, 2001. P. 441–488 (in Ger.).
29. Malony G. N. [Religious experience: a phenomenological analysis of a unique behavioral event.]. *Chelovek* [Man]. 1992. No. 4. P. 15–21 (in Russ.).
30. Averintsev S. S. [Religious poetry of the XII century]. In: *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Memorable texts of medieval Latin literature of the X–XII centuries]. Moscow, 1972. P. 313–315 (in Russ.).
31. Fromm E. Iskustvo lyubit'. Issledovanie prirody lyubvi [The art of loving: an inquiry into the nature of love]. Minsk : Polyfact, 1990 (in Russ.).
32. Petrushevsky I. P. Islam v Irane VII–XV vv. [Islam in Iran of VII–XV centuries]. Leningrad : Leningr. Univ. Publ. House, 1966 (in Russ.).
33. Mojeiko M. A. [Religious tradition as a factor of the cultural process]. In: *Vsemirnaya entsiklopediya. Religiya* [The world encyclopedia. Religion]. Moscow, 2003. P. 5–30 (in Russ.).
34. Lyubov' i seks v Islame [Love and sex in Islam] : collect. of articles. Moscow : Publ. House «Ansar», 2004 (in Russ.).
35. Frejger R. Mudrost' islama: znakomstvo s zhiznennym opytom islamskoj very i praktiki [Wisdom of Islam: acquaintance with the life experience of Islamic faith and practice]. Moscow : Omega, 2005 (in Russ.).
36. Kardavi Y. Dozvolennoe i zapretnoe v Islame [The Permitted and the Forbidden in Islam]. Moscow : Andalus, 2004 (in Russ.).
37. Bukhari Haji Abdulgafur Rassok. *Vvedenie v sufizm* [Introduction to Sufism]. Moscow : Imidzh Press, 2010 (in Russ.).
38. Sheikh Muhaddad Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Etiket brakosochetaniya soglasno prehistoi sunne [Etiquette of marriage according to the most pure Sunnah] URL: https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_The_Etiquettes_of_Marriage_and_Wedding.pdf (date of access: 01.02.2018) (in Russ.).
39. Krymsky A. E. Musul'manstvo i ego budushchnost' [Islam and its future]. Moscow : Knizhnoe delo, 1899 (in Russ.).

Статья поступила в редколлегию 12.02.2018.
Received by editorial board 12.02.2018.

Р. С. Марина Александровна Можейко, известный белорусский философ, выпускница Белорусского государственного университета, воспитанница Минской методологической школы академика В. С. Стёпина, доктор философских наук, профессор 16 марта отметила свой юбилей. О ее профессионализме и больших успехах в науке и преподавательской деятельности говорят ее публичные выступления, курсы лекций, научные труды, монографии и энциклопедии. Она постоянный автор нашего журнала, подвижник, необыкновенно душевный и порядочный человек.

Дорогая Марина Александровна, примите наши самые искренние поздравления и пожелания добра и процветания! Для многих наших студентов и преподавателей Вы настоящий кумир и объект для подражания... Так держать!