

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ

ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ

Сборник материалов научной конференции
(20–21 ноября 2020 г., Санкт-Петербург)



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 2
ББК 86.2+63.3(2)
НЗ4

Ответственные редакторы: *М. М. Шахнович; Е. А. Терюкова*

Рецензенты: д-р филос. наук *Е. Г. Соколов* (С.-Петербург. гос. ун-т);
канд. ист. наук *А. В. Карнов* (Гос. музей истории религии)

Наука о религии в России: от прошлого к будущему:
НЗ4 сборник материалов научной конференции (20–21 ноября
2020 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2020. — 174 с.
ISBN 978-5-288-06074-8

В книге опубликованы материалы научной конференции «Наука о религии в России: от прошлого к будущему», состоявшейся 20–21 ноября 2020 г. в Санкт-Петербурге. Представленные статьи посвящены изучению памятников религиозной культуры, истории и антропологии религии, проблемам сопряжения религии и философии. Особое внимание в сборнике уделено источниковедческим и историографическим исследованиям, связанным с историей науки о религии в России.

Издание предназначено для специалистов в области религиоведения, а также для всех, кто интересуется историей религии и историей ее изучения в России.

УДК 2
ББК 86.2+63.3(2)



Российский
научный фонд

Издание подготовлено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX в.»

ISBN 978-5-288-06074-8

© Санкт-Петербургский
государственный университет, 2020
© Авторы, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

<i>Стецкевич М. С., Стецкевич Е. С.</i> Церковь Англии в конце XVIII — первой трети XIX века: основные историографические тенденции и оценки	5
<i>Вебер Д. И.</i> Кальвинизм в исследованиях Р. Ю. Виппера (конец XIX века — 1940 год). Эволюция взглядов?	14
<i>Чумакова Т. В.</i> Проблема религиозного модернизма в трудах российских исследователей второй половины XIX — начала XX века	24
<i>Осинов Ф. С.</i> К вопросу об изучении подходов в исследовании западноевропейской средневековой литургии	33

ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ И НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В ИСТОРИИ РОССИИ

<i>Овчинникова Е. А., Чумакова Т. В.</i> Этика и нравственное богословие в России в конце XIX — начале XX века	41
<i>Барташевич Т. Ю.</i> Крушение «старой веры» и новый общественный идеал	49
<i>Каиль М. В.</i> Как менялось православие в России 1914–1964 годов: ключевые проблемы и историографические подходы	60
<i>Кучерявый Д. М.</i> Феномен духоборчества в Российской империи (по материалам Научно-исторического архива Государственного музея истории религии)	67

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В СССР В 1920–1930-Х ГОДАХ

<i>Терюкова Е. А. Н. А.</i> Пупышев как собиратель и исследователь предметов буддийского культа (по материалам Научно-исторического архива Государственного музея истории религии)	73
<i>Мунькова Ю. В.</i> Центральный антирелигиозный музей в Москве: этапы трансформации (1926–1946 годы)	80
<i>Шахнович М. М.</i> Указатель «Антирелигиозная литература за 12 лет (1917–1929)» как культурный мемориал	89

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

<i>Пересторонин В. А.</i> Платон из Евангелий: риторика Цельса в поисках философских корней христианства	95
<i>Попов Д. С.</i> Стоический нарратив в религиозном дискурсе и дискурсе о религии	103
<i>Зубковская А. А.</i> Современные философские подходы к проблеме религиозного мышления.....	111

ПРОБЛЕМЫ РЕЦЕПЦИИ АНТИЧНОЙ МИФОЛОГИИ

<i>Кислин К. Б.</i> Античный идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса.....	117
<i>Брук Е. Г.</i> Образы античной мифологии в пространстве европейской культуры XVII–XVIII веков: символическая и историческая интерпретация элементов графического листа	124

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

<i>Хорина В. В.</i> Выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве	134
<i>Поляков Н. С.</i> Религия в фильмах постапокалиптического жанра.....	143
<i>Михельсон О. К.</i> Новая религиозность и стоицизм в современной культуре: От популярной философии и психотерапии до «Игры престолов»	149

МИСТИКА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

<i>Баленко Т. В.</i> Исследование викки: методологические особенности	157
<i>Рыжик М. Т.</i> Коммерциализация индуизма и современная индийская литература.....	166

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Церковь Англии в конце XVIII — первой трети XIX века: основные историографические тенденции и оценки*

М. С. Стецкевич

канд. ист. наук, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
m.steckevich@spbu.ru

Е. С. Стецкевич

канд. ист. наук, доц.,
Северо-Западный институт управления —
филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
stetskevich-es@ranepa.ru

Аннотация: В историографии последних десятилетий «долгого XVIII века» доминировала точка зрения, согласно которой Церковь Англии находилась в состоянии упадка, выражавшегося как в утрате контроля над значительной частью среднего класса, так и в акцентировании внимания на апологии существующей социальной иерархии (Дж. Бест, Р. Соловей, А. Джилберт). Сложившееся под влиянием концепции Дж. Кларка о конфессиональном государстве ревизионистское направление (У. Гибсон, У. Джейкоб) сконцентрировало усилия на реабилитации Церкви Англии, решительно отвергнув тезис о ее упадке. Приводимые ревизионистами данные позволяют пересмотреть возникшее еще в Викторианский период представление о «спящей Церкви», но не дают ответа на вопросы, почему современники оценивали ее состояние как критическое, а начало 1830-х гг. ознаменовалось беспрецедентной вспышкой антиклерикализма.

Ключевые слова: Церковь Англии, англиканство, долгий XVIII век, историография, ревизионизм, Дж. Кларк, конфессиональное государство.

* Публикация подготовлена в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-011-00241.

Историки, изучавшие процессы развития Церкви Англии в Новое время, всегда сосредотачивали внимание на эпохе перемен и трансформаций, характерных для Викторианского времени (1837–1901 гг.). Этот период отмечен обострением противоречий между различными течениями в англиканстве, ставшим очевидным после начала Оксфордского (трактарианского) движения в 1833 г., осуществлением достаточно глубоких внутренних реформ, спорами о взаимоотношениях и границах науки и теологии, приобретшими ожесточенный характер после публикации «Происхождения видов» Ч. Дарвина (1859 г.). Количество работ, посвященных рассмотрению религиозных проблем Викторианской эпохи, огромно. Достаточно сказать, что изданная в 2009 г. Л. Крамом библиография Оксфордского движения включает более трех тысяч публикаций, увидевших свет только в XX в. [1].

По сравнению с Викторианским периодом рубеж XVIII и XIX вв. долгое время вызывал меньший интерес у историков Церкви Англии. Отчасти это можно объяснить тем, что данный период менее богат яркими событиями и историческими фигурами, но имелась и еще одна существенная тому причина. Для Викторианской эпохи был характерен весьма критический взгляд на Церковь Англии конца «долгого XVIII века». Представители различных течений в англиканстве, полемизируя друг с другом, одновременно были солидарны в том, что в это время Церковь Англии находилась в состоянии духовного упадка, теологическая мысль едва пульсировала, епископы и рядовые священники пренебрегали своими обязанностями, абсентеизм (отсутствие священника в приходе) и плюрализм (обслуживание пастором двух и более приходов одновременно) достигли крайнего предела. В то же время современный период рассматривался и высокоцерковниками, и евангеликами как время духовного возрождения. Так, выдающийся британский политик У. Э. Гладстон, придерживавшийся высокоцерковных взглядов, в 1868 г. писал, что Церковь Англии «волнуется и трепещет с головы до ног»*, но тем не менее «религиозная жизнь пульсирует в ней все более интенсивно» [2, р. 55], и ни один здравомыслящий англиканин не захочет возвращения ко времени «глубокой и хронической религиозной летаргии» и «застывшей индифферентности», существовавших до 1830-х гг. [2, р. 48–49].

* Здесь и далее все переводы приводимых цитат из трудов на иностранных языках выполнены авторами статей данного сборника.

Крайне негативная оценка Церкви Англии начала XIX в. присутствовала прежде всего в сочинениях, авторы которых в той или иной степени разделяли взгляды участников Оксфордского движения, представляя их в качестве «спасителей» англиканства. В изданной в начале 1890-х гг. книге «Оксфордское движение, 1833–1845», считающейся классической историей трактарианства, декан собора Святого Павла в Лондоне Р. Чёрч представлял его в качестве реакции на «вялость», «скудость», «обмирщение», «ослабление чувства истины», царивших в Церкви Англии [3, р. 21–22]. Еще более жесткий приговор был вынесен С. Олларом, полагавшим, что к моменту начала Оксфордского движения Церковь Англии была «почти мертва духовно» [4, р. 16]. Авторы обобщающих трудов по церковной истории в большей или меньшей степени разделяли этот тезис. У. Молсворт в «Истории Церкви Англии с 1660 г.», увидевшей свет в 1881 г., отметив преобладание в период между 1717 и 1832 гг. «печального, раболепного эрастианизма» [5, р. 313], приведшего к утрате высшим духовенством контроля над духовной жизнью [5, р. 308–309], уделил повествованию об этом времени лишь около тридцати страниц из более чем четырехсот [5, р. 290–316]. Дж. Овертон и Ю. Сток, отмечая, что XVIII в. оказался временем своеобразной «духовной лэтаргии», выразившейся в пренебрежении духовенства своими непосредственными обязанностями, начало возрождения датировали не 1830-ми гг., а началом XIX столетия [6, р. 3–17; 7, р. V, 12–18]. Таким образом, можно говорить о том, что в Викторианскую эпоху сложилась схема, которую можно назвать «от падения к возрождению». Согласно ей, находившаяся на рубеже XVIII и XIX вв. в состоянии нравственного и структурного упадка Церковь Англии затем преобразилась и сумела хотя бы отчасти восстановить свои позиции.

Первым по-настоящему глубоким и фундированным трудом, основанным на изучении источников, явилась книга Н. Сайкса «Церковь и государство в Англии в XVIII в.» [8]. Главным достоинством этой работы явилось стремление избежать столь характерных для викторианской историографии эмоциональных оценок и представить объективное положение Церкви Англии. Через всю монографию красной нитью проводится мысль о том, что такие проблемы, как абсентеизм, плюрализм, колоссальное различие в доходах духовных лиц, небрежное исполнение священниками своих обязанностей, существовали и раньше, и поэтому говорить о резком контрасте между положением Церкви Англии в XVIII в. и в более ран-

ний период не представляется возможным. Сосредоточив внимание на анализе административной деятельности епископата и других вопросов внутрицерковного управления, Сайкс подчеркнул возросшую роль мирян в его осуществлении, употребив термин «лаицизация» [8, р. 379]. Отметим он и неготовность Церкви дать ответ на изменение «лица страны» в результате индустриализации [8, р. 405]. Но главную ответственность за «плохую репутацию», которую имела Церковь XVIII столетия, Сайкс возложил на «несчастное поколение» англикан рубежа XVIII и XIX вв., которое, опасаясь повторения в Англии событий Французской революции, стало рассматривать «наихудшие злоупотребления и аномалии церковного управления как священные символы традиции и преемственности» [8, р. 407].

Конец 1950-х — 1980-е гг. отмечены появлением большого количества трудов, затрагивающих те или иные аспекты деятельности Церкви Англии интересующего нас периода. В рамках данной статьи можно упомянуть только самые важные из них. В объемной монографии Дж. Беста «Временные опоры. Подарок королевы Анны, Комиссия церковных уполномоченных и Церковь Англии», посвященной прежде всего анализу церковных реформ 1830–1840-х гг., детально рассмотрен и предшествующий период [9, р. 137–184]. Бест уже избегает таких формулировок, как «сонная», еще употреблявшихся в литературе того времени применительно к Церкви рубежа веков [10, р. 351], но при этом убедительно показывает, что духовенство было сосредоточено не столько на исполнении собственно духовных функций, сколько на поддержании существующего общественного порядка, полагая эту задачу важнейшей.

Именно анализ этого аспекта деятельности англиканского духовенства окажется в центре внимания многих сочинений, увидевших свет в конце XX в. Чрезвычайно значимым остается исследование американского историка Р. Соловея, в центре внимания которого находится эволюция социальных воззрений англиканского епископата конца XVIII — первой половины XIX в. [11]. Помимо различного рода трактатов и памфлетов Соловей использовал огромное число епископских посланий (charges), обращенных прелатами к духовенству своих епархий. Он явился первым исследователем, предпринявшим столь масштабное изучение данного источника, ранее лишь в небольшой степени привлекавшего внимание историков.

Отвечая на вопрос о том, какие представления имело высшее англиканское духовенство о современном им обществе, каково было его

отношение к важнейшим социальным, экономическим и политическим проблемам, Соловей подробно рассматривает позицию прелатов по самым различным вопросам. Показано, в частности, отношение епископов к Французской революции и войнам, существующему порядку, радикальному движению 1816–1820 гг., парламентской реформе 1832 г. Соловей подчеркнул тесную связь епископата с землевладельческой элитой, особенно сильную в завершающие десятилетия «долгого XVIII века», но не исчезнувшую и позже [11, р. 7–9]. Первоначально, утверждает автор, епископы концентрировали внимание на апологии существующей социальной иерархии [11, р. 19–84], но в 1830–1840-х сместили акценты и стали предлагать меры по решению социальных вопросов. Однако, в отличие от тех авторов, которые следовали викторианской схеме «от падения к возрождению», Соловей занимает куда более пессимистическую позицию, полагая, что изменение социальной позиции епископата, по-прежнему нацеленного в большей степени на обеспечение социальной безопасности, чем на спасение душ [11, р. 446], было не слишком значительным, а среди рабочих преодолеть индифферентное, если не враждебное, отношение к англиканству так и не удалось [11, р. 443–445].

Опубликованные в 1973 г. отдельным изданием курсы лекций Дж. Китсона Кларка [12] затрагивают тот же круг проблем, что и труды Дж. Беста и Р. Соловея, но при этом внимание акцентируется на анализе социальных представлений как англиканского клира, так и мирян, включая политических деятелей. Китсон Кларк более решительно, чем его предшественники, пользуется термином «старый порядок» для характеристики положения, существовавшего в Англии до парламентской реформы 1832 г. [12, р. XII, 3, 53]. В это время, отмечает исследователь, духовенство не только концентрировало внимание на апологии сложившегося порядка вещей, но и несло моральную ответственность за все население прихода, включая неангликан, а также выполняло различные административные функции, в том числе заседал в магистратах [12, р. XV–XVII, 24–57]. На следующем этапе, который Китсон Кларк датирует 1832–1865 гг., начинается «духовное возрождение» и происходят медленные изменения, выражающиеся, в частности, в концентрации внимания англиканских священников на исполнении по преимуществу собственно религиозных функций [12, р. 59–209].

К сожалению, не была издана в виде монографии диссертация Н. Мюррей, защищенная в 1975 г. В ней убедительно показано, что

после начала Французской революции основная масса англиканского духовенства, рассматривая ее как разрушение «божественного порядка», сосредоточила внимание на апологии социальной иерархии и недопустимости ее изменения, отодвинув на задний план доктринальные вопросы [13, р. 3–356]. Также примечательным представляется и добавление к трем традиционно выделяемым в литературе церковным «партиям» (латитудинарианской, евангелической и высокоцерковной) четвертой, именуемой ортодоксальной. К партии «ортодоксов» Мюррей относит тех священников, которые ставили во главу угла сохранение «установленного» статуса Церкви Англии и существующего порядка вещей [13, р. 3–9].

Австралийский исследователь А. Д. Джилберт выделяет в качестве важнейшей следуюшую тенденцию в развитии Церкви Англии: начиная с середины XVIII в. шел процесс снижения количества ее активных прихожан, а претензии на монопольное место в религиозной жизни страны все в большей степени расходились с действительностью [14, р. 8–12]. Параллельный рост влияния находившихся за пределами государственной Церкви радикальных протестантов (диссентёров) привел к тому, что, согласно произведенным подсчетам, удельный вес англикан в религиозной жизни страны к 1830 г. сократился на 50 % по сравнению с 1740 г. Затем началось медленное восстановление позиций, хотя о возвращении прежних показателей речь уже не шла [14, р. 29]. Рассматривая причины упадка, Джилберт отмечает неспособность приходской системы англиканства адаптироваться к индустриализации и росту городов, ориентацию духовенства на союз с землевладельцами и джентльменами, а не с торговыми и промышленными слоями [14, р. 69–81].

Завершая рассмотрение работ 1950–1980-х гг., можно отметить, что схема «падение и возрождение» была несколько скорректирована. И хотя слабость англиканства в начале XIX в. отмечалась практически единодушно, далеко не все исследователи разделяли тезис о восстановлении Церковью утраченных позиций в Викторианскую эпоху.

Значительное влияние на дальнейшую историографию Церкви Англии интересующего нас периода оказало первое издание книги Дж. Кларка «Английское общество. Идеология, социальная структура и политическая практика при старом порядке» [15]. Суть концепции Кларка заключается в следующем: «долгий XVIII век» был не эпохой прогресса, а временем, когда в английской культуре доми-

нировали стандарты сельского общества, иерархичность и патернализм. Исходя из того, что английское общество было англиканским, аристократическим и монархическим [15, р. 7], Кларк полагает возможным говорить о существовании «старого порядка», естественно, отличая его от классического французского дореволюционного варианта. Кларк считает, что на протяжении всего «долгого XVIII века» Англия была «конфессиональным государством», а государственная Церковь, приоритет и влияние которой были неоспоримыми, являлась важнейшей опорой «старого порядка» [15, р. 70–103, 122–132, 265–273].

Книга Дж. Кларка породила острые дискуссии, в ходе которых выяснилось, что очень немногие исследователи поддержали непосредственно сам концепт «конфессионального государства» [16; 17, р. 198–199]. Однако тезис Кларка об англиканском доминировании и в значительной степени случайном характере «конституционной революции» 1828–1832 гг., положившей конец «старому порядку» [15, р. 383], был взят на вооружение целой группой историков, приступивших к ревизии устоявшихся еще с середины XIX в. критических оценок состояния Церкви Англии рубежа XVIII и XIX вв. В своем стремлении реабилитировать государственную Церковь они зашли гораздо дальше, чем Н. Сайкс. Можно отметить, например, У. Гибсона, в трех монографиях развивающего мысль о том, что Церковь Англии обладала внутренним единством, была адекватна потребностям эпохи, справлялась с функцией общественного стабилизатора, давала чувство общности и идентичности, пользовалась моральным авторитетом, а процесс ее реформирования спокойно и пошагово осуществлялся с конца XVIII в. Решительно отвергая тезис о XVIII — начале XIX в. как времени духовного упадка и равнодушия, Гибсон настаивает на том, что вовлечение Церкви в политику было естественным, духовенство вполне справлялось со своими обязанностями, а масштабы абсентеизма и плюрализма сильно преувеличены [16, р. 33, 44, 195–197; 18, р. 19–22; 19, р. 216–244].

У. Джейкоб, рассматривая духовенство как профессиональную группу и опираясь на такой источник, как дневники священников, рисует почти пасторальную картину единства пастыря и паствы в сельской Англии «долгого XVIII века» [20, р. 383]. По его мнению, система подготовки священников по сравнению с другими профессиями была не хуже [20, р. 309], обучение в Оксфордском и Кембриджском университетах способствовало чувству единства клири-

ков [20, р.306], в целом справлявшихся со своими обязанностями [20, р.229–234]. «Пятна на Солнце» имелись, но они не определяли ситуацию [20, р.315]. Посвятив целую главу анализу антиклерикализма, Джейкоб считает его незначительным, а о масштабной вспышке антицерковных настроений осенью 1831 г. даже не упоминает [20, р.291–303].

В целом в ревизионистском ключе выдержана и диссертация Н. Диксона — последнее на настоящий момент крупное исследование о Церкви Англии первой трети XIX в. [21]. В отличие от большинства исследователей, концентрировавших внимание на изучении процесса реагирования Церкви на общественно-политические изменения, Диксон рассматривает ее как непосредственного актора политической жизни, анализируя, в частности, деятельность епископов в Палате лордов [21, р.65–127], участие низшего духовенства в избирательных кампаниях [21, р.128–181], функционирование церковных обществ и прессы [21, р.238–293]. Основанная на архивных источниках, диссертация Диксона окончательно развеивает миф о «сонной Церкви», однако итоговые выводы автора, полагающего, что она «успешно завоевывала все большее влияние и популярность» [21, р.299], а рост активности духовенства и сохранение им контроля над значительной частью общества был одним из факторов, позволивших Англии избежать революции [21, р.297], представляются более чем спорными.

Несомненно, историки-ревизионисты опираются на разнообразные источники, в том числе на статистические данные, позволяющие сделать вывод о том, что масштабы абсентеизма и плюрализма были меньшими, чем это представлялось ранее. Однако, стремясь реабилитировать Церковь Англии, ревизионисты не в состоянии дать ответ на вопрос: почему, если все обстояло хорошо, современники оценивали ее состояние в начале 1830-х гг. как кризисное, а проявления антиклерикализма в период борьбы за парламентскую реформу 1832 г. были крупнейшими в английской истории Нового времени? В связи с этим представляется очевидным, что работы историков второй половины XX в., акцентировавших внимание на приоритетности для духовенства апологии социальной иерархии, обернувшейся расплатой при частичном демонтаже старого порядка в начале 1830-х гг., отнюдь не утратили актуальность. В любом случае процесс изучения Церкви Англии будет продолжаться, неизбежно приводя к появлению новых концепций и последующих дискуссий.

Список литературы

1. *Crumb L.* The Oxford Movement and Its Leaders: A Bibliography of Secondary and Lesser Primary Sources. 2nd ed. Lanham, 2009.
2. *Gladstone W. E.* A Chapter of Autobiography. London, 1868.
3. *Church R. W.* The Oxford Movement: Twelve years 1833–1845. London, 1897.
4. *Ollard S.* A Short History of the Oxford Movement. London, 1915.
5. *Molesworth W. N.* History of the Church of England from 1660. London, 1882.
6. *Overton J. H.* The English Church in the Nineteenth century, 1800–1833. London, 1894.
7. *Stock E.* The History of the English Church in the Nineteenth century. London, 1910.
8. *Sykes N.* Church and State in England in the XVIII Century. Hamden, 1962.
9. *Best G. F. A.* Temporal Pillars. Queen Anne's Bounty, the Ecclesiastical Commissioners and the Church of England. Cambridge, 1964.
10. *Moorman J. R. H.* A History of the Church in England. London, 1973.
11. *Soloway R. A.* Prelates and People: Ecclesiastical Social Thought in England, 1783–1852. London, 1969.
12. *Kitson Clark G.* Churchmen and Condition of England, 1832–1885: A Study in the Development of Social Ideas and Practice from the Old Regime to the Modern State. London, 1973.
13. *Murray N. U.* The Influence of the French Revolution on the Church of England and its Rivals, 1789–1802. PhD Thesis. Oxford, 1975.
14. *Gilbert A. D.* Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change, 1740–1914. London, 1976.
15. *Clark J. C. D.* English Society, 1688–1832. Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime. Cambridge, 1985.
16. *Gibson W.* The Achievement of the Anglican Church, 1689–1800: The Confessional State in Eighteenth-Century England. Lewiston, 1995.
17. *Yates N.* Eighteenth-Century Britain: Religion and Politics, 1714–1815. London, 2014.
18. *Gibson W.* Church, State and Society, 1760–1850. London, 1994.
19. *Gibson W.* The Church of England 1688–1832: Unity and Accord. London, 2001.
20. *Jacob W. M.* The Clerical Profession in the Long Eighteenth Century, 1680–1840. Oxford, 2007.
21. *Dixon N.* The Activity and Influence of the Established Church in England, 1800–1837. PhD Thesis. Cambridge, 2018.

Кальвинизм в исследованиях Р. Ю. Виппера (конец XIX в. — 1940 г.). Эволюция взглядов?*

Д. И. Вебер

канд., ист. наук, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
d.veber@spbu.ru

Аннотация: Рассматриваются взгляды Роберта Юрьевича Виппера на распространение кальвинизма в Женеве. Основное внимание обращается на его магистерскую диссертацию и позднюю статью, опубликованную в 1940 г. Проводится сравнение не только основных идей, высказанных им, но и используемых исследований, что позволяет увидеть, с кем из коллег Виппер дискутировал. В первую очередь, данный анализ относится к магистерской диссертации. Кроме того, обращено внимание на использованный понятийный аппарат и смещение акцентов в сферу социальной истории. Такой подход обусловлен необходимостью сравнить раннюю и позднюю работы исследователя, изданные не только в совершенно разные периоды его научной деятельности, но и на фоне сменившейся политической обстановки, также повлекшей корректировку и в научной сфере.

Ключевые слова: Виппер, Кальвин, кальвинизм, историография.

Одним из наиболее крупных историков в российской историографии, обратившихся к вопросу распространения кальвинизма, можно назвать Роберта Виппера, внесшего серьезный вклад в изучение реформационных процессов в Женеве. Особый интерес представляет трансформация его взглядов на данную проблематику, что было связано как с естественным для научной среды пересмотром идей, так и со сменой политической ситуации, повлекшей смену исследовательских парадигм. Для рассмотрения взглядов Виппера на кальвинизм в Женеве предполагается использовать его магистерскую диссертацию (за которую исследователь получил не только магистерскую, но и докторскую степень) «Церковь и государство в Женеве XVI в.» [1], опубликованную им вступительную речь с аналогичным названием перед диспутом в Московском университете [2] и его позднюю статью «Жан Кальвин и протестантская республика в Женеве» [3]. Магистерская диссертация и статья 1940 г. представ-

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10083.

ляют интерес, поскольку созданы в начале и в конце научной карьеры исследователя. Важно отметить и то, что каждая из работ написана в совершенно разных социально-политических обстоятельствах и, следовательно, они отражают различные исследовательские подходы в контексте разных историографических школ. В Российской империи к концу XIX столетия можно выделить разные направления исследований протестантизма в Российской империи, представленной главным образом балтийско-немецкими (см., например, [4–9] и др.) и польскими историками (см., например, [10–14] и др.).

Публикация в период с 1863 по 1900 г. нескольких десятков томов реформатора в рамках так называемого *Corpus reformatorum* [15] не могла не повлиять на увеличение количества работ, посвященных кальвинизму и в российской историографии, одним из ярких представителей которой был Роберт Юрьевич Виппер. Он рассматривал фигуру Кальвина и кальвинизм в Женеве с разных точек зрения. Работа Виппера написана в полемике с этими сочинениями, в особенности с работами Фази и Галиффа, которые он критикует за некоторую политическую ангажированность. Характеризуя европейскую историографию, исследователь отметил односторонность в оценке Кальвина и его роли в истории Женевы: реформатор оценивался либо как злой гений, погубивший свободную республику, либо как святой и творец Женевы. В качестве примера он показал идеализированную картину деятельности Кальвина, нарисованную в работах «протестантских панегиристов» [1, с. IV], например таких, как Жан-Пьер Габерель, считавший Кальвина «творцом новой Женевы», спасшим город от анархии [16, р. 202]. В противовес данному направлению Виппер привел работы Анри Гази [17] и Мартина Галиффе [18; 19], которые в большей степени выступали с критикой Кальвина. Особенно негативный образ реформатора и его сторонников показал Галиффе. По его мнению, именно Кальвин религиозными и политическими ограничениями поставил под угрозу свободы Женевы. Насколько негативным был образ Кальвина, настолько же положительными, патриотически настроенными изображались его противники. Галиффе также затрагивал и национальный вопрос, подчеркивая, что основную поддержку Кальвину оказывали французы, выступавшие в противовес женевам [18, р. 5]. Фази выступал со схожими идеями, противопоставляя свободные традиции Женевы и церковных деятелей, пришедших извне. Эти рассуждения были высказаны более корректно, чем у Галиффа. Виппер выступил

с критикой как сторонников, так и противников Кальвина, подчеркивая их предвзятость и одностороннее освещение фактов.

Однако он высоко оценивал сочинение Абея Лефрана [20], связанного с идеями Эрнста Ренана, поскольку в нем дается «достаточно верная и беспристрастная оценка» фигуры Кальвина. Как и этот исследователь, Виппер использовал работы Франца Вильгельма Кампшульте [21] и Амедея Роже [22]. Сложно сказать, было ли обращение к данным трудам влиянием Лефрана или же российский историк пришел к ним независимо. Виппер достаточно высоко оценивал работы Кампшульте, на которого он активно ссылается на протяжении всего своего исследования, хотя и он не избежали критики. Например, положительно оценивая в целом работу немецкого исследователя, Виппер критиковал отсутствие серьезного анализа женевских институций, тем не менее оправдывая это отсутствием в распоряжении Кампшульте ряда важных источников, к которым другие исследователи получили доступ лишь позже.

При этом Виппер подчеркивал влияние политической ситуации в Женеве XIX в. на транслирование исследователями искаженного образа реформатора [1, с. III]. Например, он отметил влияние борьбы религиозных и политических партий в то время, в результате которой проявили себя и сторонники, и противники Кальвина, а «в их спорах воспроизводится борьба Кальвина с “либертинами”» [1, с. IV]. Виппер подчеркивал, что беспристрастная оценка фигуры Кальвина характерна для немногих европейских историков, вроде Капмшульте или Роже, которых он положительно охарактеризовал как исследователей [1, с. IV].

Отмечая наличие легендарных представлений о Кальвине и Женеве, Виппер не ставил цель непосредственно развенчивать мифы [1, с. 355]. Однако, поскольку взаимоотношения церкви и государства в Женеве XVI в. были основной проблемой исследования, Виппер не мог не высказать своего мнения по вопросу о характере установившейся при Кальвине системы правления. Распространенный тезис о диктатуре Кальвина в Женеве, по мнению историка, не соответствовал действительности, хотя влияние реформатора на дела республики было значительным [1, с. 306–308].

Относительно воздействия Кальвина на изменение республиканского управления в сторону ограничения прав народного собрания Виппер был не согласен, например, с точкой зрения Лучиц-

кого, считавшего такое влияние очень серьезным [23, с. 85]. Виппер со своей стороны показал, что Кальвин вернулся в Женеву только в 1541 г. и его положение в тот момент сложно было назвать устойчивым [1, с. 131]. Кроме того, усиление магистрата скорее противоречило планам Кальвина в отношении церкви [1, с. 227–237]. Записки и наброски, сделанные его рукой, свидетельствуют о том, что он нередко выступал как консультант или редактор эдиктов или кодексов, но в этом не было ничего особенного. К подобной практике привлекались и другие пасторы, имевшие, как и Кальвин, юридическое образование [1, с. 276–277].

В церковной сфере руководящая роль Кальвина была более очевидной. Виппер замечал, что уже в 1540-х гг. в его компетенции находились назначение и смещение священнослужителей, забота о дисциплине горожан, составление эдиктов, касающихся религиозной и нравственной жизни Женевы [1, с. 310–312]. Однако и здесь Кальвин не повелевающий или «распоряжающийся», ведь даже в этой сфере огромную роль играло мнение светской власти Женевы [1, с. 241]. Например, разработанный Кальвином в 1541 г. проект женевской церковной организации был реализован в исправленном и отредактированном представителями магистрата варианте. Сравнив теорию устройства церкви, представленную в главном труде Кальвина «Наставление в христианской вере» и окончательный вариант «Ордонансов», Виппер констатировал отсутствие точек соприкосновения по таким вопросам, как церковная организация, роль духовенства, отношения его с общиной, взаимоотношения церкви и государства [1, с. 287].

Виппер признавал, что благодаря кальвинистской реформации, религиозная идея в Женевской республике была выражена ярче, чем где-либо. Он констатировал глубокое взаимопроникновение религиозной и политической жизни, особенно в последние годы деятельности Кальвина в Женеве, когда дело доходило до того, что в протоколы городского совета заносились проповеди, а пасторы восхваляли «благотворное для церкви значение республиканских учреждений» [1, с. 480–481]. Церковь и магистрат взаимовыгодно сотрудничали в достижении своих целей [1, с. 483]. Согласно Випперу, исключительность Женевы была преувеличена, а установившийся там во времена Кальвина режим соответствовал общей для швейцарских городов модели отношений церкви и магистрата, в которой доминировала светская власть [1, с. 612].

Впоследствии Виппер подчеркивал, что кальвинизм на определенном этапе развития по уровню нетерпимости сравнивался с католицизмом, приводя в пример «дело Сервета» [1, с. 79]. В 1553 г. Мигель Сервет во Вьенне анонимно опубликовал труд «*Christianismi Restitutio*», содержащий основы антитринитарных идей. Он отрицал догмат о Троице. По его мнению, Бог един и непознаваем, но открывается человеку в Духе, который при этом не признавался им Божественной ипостасью. Христа он считал Сыном Божиим, чья душа была соединением Святого Духа, т.е. Божественным дыханием, с дыханием земным. Христос, согласно Сервету, Сын Бога, но не его ипостась [24, р. 34]. Несмотря на анонимность публикации, именно Кальвин, не согласный с данным утверждением [25, S. 113], установил авторство труда, а в августе 1553 г. арестовал его автора в Женеве [25, S. 13]. Сервету был предоставлен выбор быть выданным во Вьенн или согласиться быть судимым в Женеве. Он выбрал последний вариант [27]. На судебном процессе, проходившем с 14 августа по 26 октября, Сервету был вынесен смертный приговор через сожжение на костре. Данный аспект деятельности Кальвина в ряде исследований выступал как «лакмусовая бумажка» формирования образа реформатора. По замечанию Марко Хофхайнца, участие в том числе и в этом судебном процессе послужило причиной формирования негативных черт образа Кальвина [28, S. 278], который рассматривался или как «женевский диктатор» (*Diktator von Genf*) [29, S. 403] или же как «архиинквизитор протестантизма» (*Erzinquisitor des Protestantismus*) [28, S. 278]. Схожая оценка встречалась и в российской историографии, накануне выхода работы Виппера. В качестве примера можно привести сочинение Евлампия Будрина [30, с. 74–77; 31, с. 74–77], отметившего, что Кальвин благодаря изменениям в женевских законах 1541 г. сделался фактически полновластным правителем, ограничив свободы горожан [1, с. 11]. Вместе с тем он назвал кальвинистов новым типом реформаторов за их большую радикальность по сравнению с немецкими реформаторами, приводя в пример отношение не только к церкви, но и к светской власти [1, с. 80].

Следует отметить, что Роберт Виппер в своей магистерской диссертации ссылался главным образом на труды, написанные во второй половине XIX в. Безусловно, им упоминаются и более ранние исследования, что говорит нам о внимательном изучении историографии, однако большая часть справочного аппарата представляет

собой современную ему научную литературу. Отсутствие ссылок на российские исследования свидетельствует, с одной стороны, о недостаточном уровне разработки данной проблематики в российской исторической науке, а с другой, — принимая во внимание существование нескольких работ, о которых говорилось выше, об отсутствии у Виппера к ним научного интереса. Несмотря на то что он пользовался только зарубежными исследованиями, серьезное методологическое влияние оказала на него школа Василия Ключевского, что проявилось в сочетании социологического и исторического подходов в изучении истории [32; 33, с. 165; 34, с. 170], однако впоследствии можно наблюдать их некоторое переосмысление, что прослеживается в поздней работе Виппера, также посвященной Кальвину.

Речь в данном случае идет о статье, опубликованной в «Историческом журнале» в декабре 1940 г. [3], т. е. в промежутке между вводом советских войск в Латвию летом того года и его приездом в Москву. Как уже говорилось выше, это иной формат, нежели специальная работа конца XIX в. Тем не менее важно обратить внимание на некоторые изменения. Как и в ранней работе, рассматривается общественная ситуация в Женеве в момент распространения кальвинизма. Терминологический аппарат несколько трансформируется. «Общественные отношения», «строение классов», а также другие понятия и ранее использовались Виппером. Например, рассматривая кризис исторической науки в одноименном сочинении, он значительное внимание отвел именно «социальной истории», связанной к тому же с «круговоротом» истории. Циклическая концепция Вико трактовалась им как теория развития и обновления культуры, которое происходит после падения общества [35, с. 360]. Однако подобные идеи шли вразрез с формирующейся в советской исторической науке марксистской концепцией (в том числе с ее трактовкой В. Лениным), предполагающей теорию линейного прогресса [36].

Термин «класс» в статье играет достаточно важную самостоятельную роль, не обязательно прямым образом совпадающую с его применением в советской историографии того периода. Виппер неоднократно использовал не только это понятие, но и производные от него: «классовые основы» [3, с. 99–100], «классовая среда» [3, с. 103], также появился термин «церковное плебейство» [3, с. 99]. Основное внимание уделено не столько религиозным вопросам, сколько политической борьбе внутри Женевы. При этом несколько раз в различных контекстах используется термин «коммунизм». В первый раз

речь идет о различных течениях во время распространения реформационных учений. Виппер выделил Мюнцера, Шапеллера, Ротмана, вставших на сторону «бедного крестьянства и городского пролетариата» [3, с. 100] и понимавших коммунистический строй как реальное осуществление «божьей правды» на Земле [3, с. 100]. Кроме того, он именовал меннонитов и моравских братьев коммунистическими сектами [3, с. 102]. В самом конце статьи он упоминает о неприятии Кальвином анабаптистского учения об общности имущества. Из этого Виппер делал вывод о его отрицательном отношении к коммунизму, подчеркивая сближение с идеями «буржуазии» [3, с. 111]. Принимая во внимание и появившуюся ссылку на сочинение К. Маркса и Ф. Энгельса, можно с уверенностью говорить, что стилистика этой работы находилась под влиянием меняющейся политической обстановки.

Дополнительным тому свидетельством может служить упоминание в статье отношения Кальвина к рабству — упоминание, которое не кажется случайным, поскольку в это время при активной поддержке И. Сталина активно развивалась дискуссия о рабстве [3, с. 110; 37]. Несмотря на то что изучение социальных аспектов не было для Виппера новой темой, ведь даже в процессе написания магистерской диссертации им затрагивались социально-экономические аспекты, заметен сдвиг в сторону «классовой» истории описания кальвинизма в Женеве.

Обе рассмотренные работы Виппера, посвященные изучению феномена кальвинизма, представляют интерес, поскольку позволяют сравнить если не изменение взглядов, то разные подходы, в том числе и методологические.

В своей магистерской диссертации исследователь нарисовал картину политической жизни Женевы при Кальвине в ее хронологическом развитии, показывая далеко не идеальные взаимоотношения церкви и государства, уделяя большое внимание теме оппозиции, различные течения которой противостояли реформатору с конца 1530-х до середины 1550-х гг. [3]. Тем самым историк развенчивал легенду о Женеве как «святом городе», где духовный вождь и паства живут в согласии, а магистрат и народ в едином порыве преклоняются перед гением реформатора [1, с. 453–454; 38, с. 262].

Легенда о кальвиновской Женеве была Виппером несколько скорректирована. Он показал, что строгость нравов и наказаний в Женеве вполне соответствовала духу того времени [38, с. 264]. Знаменитая казнь Сервета была на совести не только Кальвина, по-

скольку судьбу «еретика» решал в том числе и женеvский магистрат, который был крайне отрицательно настроен по отношению к испанскому антитринитарию, а решение властей Женевы поддержали реформаторы других швейцарских городов.

В статье 1940 г. делается акцент на описании политической составляющей процессов внутри Женевы, сопровождавших распространение кальвинизма. При этом используется марксистская риторика, проявляющаяся не только в терминологическом аппарате, но и в общей трактовке вопроса, о чем свидетельствует отдельное упоминание отношения Кальвина к рабству.

Существующие различия в описании Виппером кальвинизма в Женеве и деятельности самого Кальвина зависят от ряда обстоятельств. Во-первых, это формат работы. Безусловно, диссертация написана более подробно, чем статья. Однако практически полное отсутствие справочного аппарата (кстати, как и в других статьях этого номера журнала), за исключением сноски на собрание сочинений Маркса и Энгельса, позволяет сделать предположение, что характер статьи носил в большей степени научно-популярный характер. Сложно определенно утверждать, почему Виппер обратился к теме, которой он специально практически не занимался после написания магистерской диссертации. Можно предположить, что выбор проблематики мог быть связан с удобством ее пересмотра с точки зрения марксизма. Это и идея республики, и выступление народных масс, и критика богатства папской курии и т. д. На публикацию в «Историческом журнале» могла оказать влияние меняющаяся политическая обстановка, отразившаяся и на академических кругах. В советской исторической науке на тот момент тон задавали марксистские идеи в трактовке Сталина. Принимая во внимание критику Виппера, можно предположить, что после захвата Латвии Советским Союзом и постепенного распространения идей марксизма в научной среде ракурс изучения кальвинизма исследователя несколько изменился. Кроме того, следует отметить, что данная статья была опубликована тогда, когда сын исследователя искусствовед Борис Виппер был приглашен в Москву. Статья Виппера вышла в последнем номере 1940 г., т. е. в декабре, практически одновременно с публикацией информации о получении Б. Виппером предложения вернуться в Москву [39, с. 252].

Трансформация методологических подходов Роберта Виппера в условиях меняющейся социально-политической ситуации, с одной

стороны, является отражением эпохи, а с другой — благодаря смене акцентов позволяет увидеть несколько под другим углом реформационные процессы в Женеве во времена Кальвина.

Список литературы

1. *Bunner P. Ю.* Церковь и государство в Женеве в XVI веке в эпоху кальвинизма. М., 1894. (Уч. записки Московского ун-та. Отд. ист.-филолог. Вып. 21).
2. *Bunner P. Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху кальвинизма // Русская мысль. Год пятнадцатый, кн. VI. М., 1894. С. 96–103.
3. *Bunner P. Ю.* Жан Кальвин и протестантская республика в Женеве // Исторический журнал. 1940. № 12. С. 99–111.
4. *Russwurm K. F. W.* Genealogia Lutherorum rediviva oder die Familie Luther in Esthland und Rußland. Reval, 1883.
5. *Rutenberg O. von.* Geschichte von Ostseeprovinzen Liv-, Est- und Kurland. Leipzig, 1859–1860.
6. *Bienemann F.* Aus Livlands Luthertagen. Reval, 1883.
7. *Helmsing J. Th.* Die kirchliche Reformation in Riga. Riga, 1863.
8. *Helmsing J.* Die Reformationgeschichte Livlands in ihren Grundzügen dargestellt. Riga, 1868.
9. *Kallmeyer Th.* Die Begründung der evangelisch-lutheranischen Kirche in Kurland durch Herzog Gotthard. Riga, 1851.
10. *Zakrzewski W.* Powstanie i wzrost reformacji w Polsce 1520–1572. Lipsk, 1870.
11. *Koniecki O.* Geschichte der Reformation in Polen. Breslau, 1901.
12. *Zawadzki B.* Mikołaj Rej z Nagłowic. Lwów, 1874.
13. *Iwańczak W.* Rewolucija husycka w historiografii polskiej XIX wieku // Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka. 1996. T. 51, no. 4. S. 529–538.
14. *Szujski J.* Odrodzenie i Reformacja w Polsce. Kraków, 1881.
15. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia / E. Cunitz, J.-W. Baum, E. W. E. Reuss (Hg.).* Bd. 29–87. Brunsvigae, 1863–1900.
16. *Gaberel J.-P.* Histoire de l'Eglise de Genève depuis le commencement de la réforme jusqu'en 1815: in 3 vols. Vol. 1. Genève, 1853.
17. *Fazy H.* Les Constitutions de la république de Genève. Genève, 1890.
18. *Galiffe J. B. G.* Quelques pages d'histoire exacte. Genève, 1868.
19. *Galiffe J. B. G.* Nouvelles pages d'histoire exacte. Nouvelles pages d'histoire exacte soit le procès. Genève, 1863.
20. *Lefranc A.* La jeunesse de Calvin. Paris, 1888.
21. *Kampschulte F. W.* Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig, 1869.
22. *Roget A.* Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade. 1–7 vols. Genève, 1870–1883.
23. *Луцицкий И. В.* Феодалная аристократия и кальвинисты во Франции: в 2 т. Т. 1. Киев, 1871.
24. *Servet M.* Chrisanismi restitutio. Lion, 1553.
25. *Beintker M.* Calvins Denken in Relationen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 2002. Bd. 99, Nr. 1. S. 109–129.
26. *Brünnemann K.* Michael Servetus. Eine aktenmäßige Darstellung des 1553 in Genf gegen geführten Criminal-Processen. Berlin, 1865.

27. *Weiss N.* Calvin, Servet, G. de Trie et le tribunal de Vienne // *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*. 1908. Vol. 57, no. 5. S. 387–404.
28. *Hofheinz M.* Die Reflexion der Lehre vom gerechten Krieg in der reformierten Tradition: Johannes Calvin // *Handbuch Friedensethik*. Wiesbaden, 2017. S. 277–291.
29. *Witte J.* Moderate Religionsfreiheit in der Theologie Johannes Calvins, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte // Kanonistische Abteilung*. 1997. Nr. 83. S. 401–448.
30. *Будрин Е. А.* Антитринитарии шестнадцатого века: в 2 вып. Вып. 1: Михаил Сервет и его время. Казань, 1878.
31. *Савина А. В.* Религиозная нетерпимость кальвинизма в оценках православно-го историка: Е. А. Будрин о «деле Сервета» // *Человек, образ слово в контексте исторического времени и пространства*. Рязань, 2015. С. 74–77.
32. *Беляев А. Д.* Буры и кальвинизм: По поводу книги Р. Виппера «Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения XVI века. Церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху кальвинизма». Сергиев Посад, 1901.
33. *Костомясова А. В.* Философия истории Р. Ю. Випера // *Вече*. 2010. № 21. С. 201–205.
34. *Гришина Н. В.* «Школа В. О. Ключевского» в исторической науке и российской культуре. Челябинск, 2010.
35. *Виппер Р. Ю.* Кризис исторической науки. Казань, 1921.
36. *Володихин Д. М.* Критика теории прогресса в трудах Р. Ю. Виппера // *Вопросы истории*. 1999. № 2. С. 153–162.
37. *Heinen H.* Aufstieg und Niedergang der sowjetischen Sklavereiforschung. Eine Studie zur Verbindung von Politik und Wissenschaft // *Antike Sklaverei: Rückblick und Ausblick*. Stuttgart, 2010. S. 95–138.
38. *Савина А. В.* Р. Ю. Виппер о Ж. Кальвине: ревизия образа «женевского диктатора» // *Диалог со временем*. 2012. Вып. 40. С. 258–266.
39. *Ковальчук С. Н.* Московский профессор на кафедре Латвийского университета // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета*. Серия «История». 2019. Т. 64, № 1. С. 235–255.

Проблема религиозного модернизма в трудах российских исследователей второй половины XIX — начала XX века*

Т. В. Чумакова

д-р филос. наук, проф.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
t.chumakova@spbu.ru

Аннотация: Статья посвящена российским дореволюционным исследованиям религиозного модернизма. Термин «модернизм» стал ключевым в папской энциклике «Pascendi Dominici Gregis», которую Пий X обнародовал 8 сентября 1907 г. и посвятил критике обновленчества. В XIX столетии идеи церковного обновления распространяются среди клириков и мирян по всему христианскому миру. Эти идеи сложно разделить на внутренние и внешние, поскольку в церковной жизни они чрезвычайно тесно связаны. Тема единства церкви, или соборности, присутствующая в англиканском, католическом и православном религиозном дискурсе, тесно связана с темой литургической жизни, оказавшей влияние на появление практики частого причащения в православии и католицизме.

Ключевые слова: история изучения религии, история религии, интеллектуальная история, религиозный модернизм.

Термин «модернизм» в России, согласно словарю братьев Гранат, появляется только в 1890-х гг., его автором назван австрийский писатель и критик, организатор группы «Молодая Вена» Герман Бар (Bahr), который «в 90-х гг. сделался теоретиком и пионером “модернизма” (самое это слово придумано им)» [1]. В литературе начала XX столетия этот термин часто используется литературными критиками, поясняющими, что он заменил устаревшие понятия (например, такое как «декадентство»), а также архитекторами и художественными критиками [2, с. 266, 268, 273, 293, 304]. По отношению к «современным» процессам в различных христианских конфессиях он начал применяться с 1907 г. В этом году началось догматическое оформление антимодернизма: вскоре после выхода декрета Конгрегации Священной Канцелярии «Lamentabili Sane» [3] вышла папская

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10083.

энциклика «Pascendi Dominici Gregis» («Кормление стада Господня») [4], обнародованная 8 сентября 1907 г. папой Пием X. Она полностью была посвящена критике обновленческих идей в католицизме, возникших под влиянием философских концепций. И не удивительно, что эта энциклика привлекла внимание не только «клира и мира», но и философов. Особенно актуальна она была для философов науки, поскольку именно наука в XIX столетии сильнее всего поколебала основы церкви, что частично и спровоцировало обновленческие тенденции в церкви [5]. Так, речь об антимодернистской критике современной философии обсуждалась в книге известного французского позитивиста Абея Рея «Современная философия», опубликованной в 1908 г. [6]. Русские читатели познакомились с ней в 1911 г. Обсуждая папскую энциклику в связи с проблемой отношения к религии, Рей отмечает, что для современной науки и философии различие между католическими модернистами и антимодернистами не столь велико, «поскольку он (модернизм. — Т. Ч.) имеет место в лоне авторитарной религии, вроде католицизма, которой он, несмотря ни на что, хочет покориться как верный сын» [7, с. 29]. Надо отметить, что в среде католических консерваторов и традиционалистов энциклика (как и апостольский декрет) до сих пор считаются важнейшими вероучительными текстами XX столетия, поскольку там скрупулезно (достаточно вспомнить 65 пунктов декрета) перечисляются модернистские тенденции, которые так или иначе влияют на религиозную жизнь. Современные исследователи отмечают, что «антимодернизм во многом был инспирирован романтизмом и связанными с ним настроениями упадка, имевшими больше эстетическую, чем рациональную природу. Общевропейский антимодернизм находил свое выражение в литературе, музыке и философии. В соответствии с этой эстетикой Римская церковь развила собственный антимодернистский стиль: неоготику в архитектуре и неогригорянство в музыке. Римский антимодернизм нашел себе интеллектуальное выражение в виде неосхоластицизма, который продвигался курией как главный теологический метод. Римский антимодернизм стал типичной консервативной идеологией, которая выступила против модернизма» [8, с. 236].

Религиозный модернизм сразу после выхода энциклики привлекает внимание российских исследователей и богословов, поскольку среди священнослужителей и прихожан Российской православной церкви были сторонники как церковного обновления, так и консер-

ваторы. И, конечно же, эта тема волновала тех, кто интересовался проблемой взаимных отношений науки и религии.

Почти сразу эта энциклика переводится на русский язык Сергеем Викторовичем Троицким (1878–1972), специалистом по каноническому праву, который в дальнейшем будет последовательно защищать сперва справедливость канонических воззрений Русской зарубежной церкви, затем каноничность экзархата митрополита Евлогия (Георгиевского), а затем правоту Московской патриархии. В начале 1900-х он всего лишь кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургского духовного училища и член редколлегии «Церковных ведомостей» [9, с. 493–494]. Во введении к переводу энциклики им достаточно четко представлен краткий анализ причин появления модернизма в Римской католической церкви, а также отмечается сходство процессов, которые происходили в XIX — начале XX столетия в католицизме и православии. Троицкий писал: «Между тем, что переживается церковными обществами обеих церквей в настоящую минуту, существует некоторый параллелизм. В православной русской церкви и отчасти в болгарской и сербской, как и в церкви католической, есть признаки какого-то религиозного пробуждения, стремления к синтезу веры и цивилизации и к связанной с этим реформе церковного строя. Наши “обновленцы” даже по названию своему напоминают западных модернистов» [10, с. 3]. Необходимость публикации и изучения энциклики объясняется в том числе и потребностями российской религиозной жизни (автор выступал с синодальных позиций): «...отголоски обеих борющихся на Западе направлений религиозной мысли успели проникнуть и к нам и нередко отражаются и в наших богословских трудах, а с этой стороны булла глубоко поучительна для православного богослова. В своей отрицательной части, в критике модернизма, булла показывает, к каким безнадежным выводам пришел модернизм, отчаявшись найти истину в католичестве и не имея сил найти другой критерий для нее, кроме личного чувства. В этом неоспоримая заслуга буллы не только пред католичеством, но и пред всем христианским миром» [10, с. 4].

Магистр богословия Иван Пименович Четвериков (1880–1969), который в тот момент занимал в Киевской духовной академии должность доцента по кафедре психологии [9, с. 539], в Трудах академии опубликовал в 1908 г. статью «Религиозный модернизм на Западе и борьба с ним римской курии» [11], близкую по духу

работе Троицкого. Мысли о полезности основных положений энциклики для православной церкви можно встретить и в сочинениях тех религиозных мыслителей, которые за нестандартность своей биографии могли бы быть отнесены к либеральным. Достаточно жестко о попытках модернизации церкви писал священник Российской католической церкви византийского обряда (Ecclesia Graeco-Catholica Russiae), перешедший из православия в католичество и близко знакомый с философом В. С. Соловьевым, Николай Алексеевич Толстой (1867–1938). В своей работе 1912 г. «Всероссийский собор и церковная реформа» он писал: «Отношение к модернизму должно быть тоже (как к масонам. — Т. Ч.) отрицательно, но, так как это заблуждение внутреннее, мы его касаться не будем, скажем только, что разделяющие его должны быть приравниваемы к еретикам и подлежат запрещению до своего исправления. Полезно в чин православия внести провозглашение анафемы масонам и модернистам» [12, с. 307].

В январе 1908 г. в «Московском еженедельнике» выходит серия из трех статей Мариана Здеховского (1861–1938) — филолога, историка и публициста, преподавателя Ягеллонского университета, автора книг «Очерки из психологии славянского племени» (СПб., 1887), «Религиозно-политические идеалы польского общества» (Лейпциг, 1896; с предисловием Л. Н. Толстого) и «Модернистское движение в Римско-католической церкви» [13]. Современный исследователь пишет об истории появления этих статей: «В 1907 г. издатель “Московского еженедельника” Г. Н. Трубецкой, не чуждый идее реформы Русской церкви, обратился к М. Э. Здеховскому с предложением познакомить русского читателя с “модернизмом” в Римско-католической церкви. Одной из причин была мысль о “...глубоком параллелизме между тем, что переживается церковными обществами обеих Церквей в настоящую минуту”. <...> Реакция была неожиданной: М. Э. Здеховский, признав некоторый “общий параллелизм”, написал, что родство между движениями очень “слабое”, так как “тут и там точка исхода иная”... “неокатолик” отказал религиозному реформизму в России в философском основании, присущем “модернизму”, и сделал вывод, что религиозное движение в России — социального происхождения» [14]. Поскольку авторитет Здеховского был очень высок, эта серия статей вызвала интерес в русском обществе и, возможно, послужила некоторым толчком к усилению интереса богословов к феномену религиозного модернизма.

В Московской духовной академии в последующие годы было защищено две диссертации по религиозному модернизму в католицизме на степень кандидата богословия. В 1910 г. состоялась защита работы Бориса Павловича Добротворцева «Религиозная философия французских модернистов», в которой, в частности, было скрупулезно рассмотрено то, как энциклика обсуждалась во французской светской и клерикальной периодической печати [15, с.254–303]. В 1913 г. в Московской духовной академии диссертацию, посвященную научно-богословским трудам представителя французского католического модернизма, при этом отлученного от католической церкви, А. Луази «Альфред Луази (к характеристике и оценке католического модернизма во Франции» [16, с. 348–354] защитил Александр Васильевич Ремезов (1889–1917). После защиты он был назначен исполняющим должность доцента по кафедре истории и обличения сектантства и занимал ее до 1915 г., когда, несмотря на возражение церковного начальства, поступил в военное училище. Потом он вошел в состав экспедиционного корпуса генерала Я. Г. Жилинского, а в 1917 г. скончался во французском госпитале [17]. В работе Ремезова было проанализировано учение Луази об автономных правах богословской науки. Акцент был сделан на выявлении отношений между религиозными и научными позициями по вопросу о подлинности библейских книг, их непогрешимости и истолковании. Труд Луази Ремезов рассматривал как образец модернистской апологетики, стремящейся к примирению интересов католического предания и требований научной критической мысли в области библейской и церковной истории.

Обсуждение энциклики занимало существенное место в лекционных курсах духовных академий. Сохранившиеся конспекты лекций по догматическому богословию, которые читал в Московской духовной академии профессор Александр Дмитриевич Беляев (1849–1920), автор работы «О соединении церквей: Разбор энциклики папы Льва XIII от 20 июня 1894 г.», свидетельствуют о том, что как минимум в двух лекциях он рассматривал этот вопрос, разбирая «Силлабус и энциклику <«Pascendi Dominici Gregis»> папы Пия <X> от 3 июля и 8 сентября 1907 года против модернизма» [18, с. 773, 777].

Значительный вклад в научное исследование религиозного модернизма в России внес Владимир Александрович Керенский (1868 — не ранее 1927), крупнейший в России специалист по старо-

католицизму, трижды принимавший участие в старокатолических конгрессах и изучавший старокатолицизм в Германии и Швейцарии. Связь старокатолицизма с модернизмом была самой непосредственной: принятие догмата о *Infallibilitas* (непогрешимости папы римского *ex cathedra*) вызвало не только раскол в католической церкви, приведший к появлению старокатоликов, но и во многом спровоцировало обновленческие тенденции, которые в 1907 г. были признаны «модернизмом». Статья «Римско-католический модернизм (его происхождение, сущность и значение)» сперва в 1910 г. вышла в журнале «Вера и разум», а в 1911 г. — отдельным изданием [19]. Несмотря на небольшой объем, эта работа представляет собой первое в России комплексное исследование данного феномена. В ней рассмотрены не только его философские и богословские корни, но и социально-политические причины. Автор стремится продемонстрировать позиции старокатоликов и обновленцев. Автором приводится следующая дефиниция: «...под именем модернизма разумеется совокупность всех ересей... характеризующих господством в богословии историко-критического направления и новокантианской философии. Сами же модернисты свое движение определяют как движение, поставившее своей целью привести католицизм к соглашению с современным мировоззрением» [19, с. 1]. Он отмечает близость этого явления старокатолицизму: «...как таковой модернизм по своему характеру отчасти приближается к известному старокатолическому движению» [19, с. 2]. Далее, анализируя причины возникновения модернистских течений, Керенский утверждает, что одной из главных является фарисейство в жизни современной католической церкви, усилившееся не только благодаря решениям собора 1870 г., но и формальным отношением к богословскому образованию, развитию богословской науки, что, в частности, проявляется в незначительном количестве богословских периодических журналов, а также в попытках вмешательства церковных властей в государственную политику западноевропейских государств. Это привело к реформированию государственно-церковных отношений в ряде стран, а наиболее ярко проявилось во Франции, где государство было отделено от церкви. Отмечается, что стремление римской курии активно влиять на работу рабочих корпораций привело к столкновению Римско-католической церкви с социально-демократическими партиями. В плане религиозно-философском, по мнению Керен-

ского, предшественником модернизма был Паскаль, идеи которого были развиты в трудах Дж. Г. Ньюмана.

Не только богословы и историки церкви проявляли интерес к религиозному модернизму. Достаточно большое внимание было уделено этому явлению современной католической жизни в трудах историка Николая Ивановича Кареева. В работе «История Западной Европы в начале XX столетия» он разбирает как борьбу католической церкви с модернизмом [20, с. 157, 173], так и идейные корни этого явления [21, с. 69, 71, 173].

О наличии широкого интереса к феномену религиозного модернизма в России говорит не только то, что статьи о нем печатались в популярных изданиях (вроде «Московского вестника»), но также и то, что ему посвящались публичные лекции, тексты которых затем выходили в свет. Так, в ноябре 1910 г. в Томске состоялась публичная лекция профессора кафедры церковного права юридического факультета Томского университета Павла Александровича Прокошева (1868 — не ранее 1922) под названием «Религиозный кризис на западе Европы: (Модернизм)». Сборы от лекции были переданы в пользу Общества недостаточным студентам [22]. В том же году «Вестник теософии» опубликовал краткий конспект выступления профессора Петербургского университета и Высших женских курсов Дмитрия Константиновича Петрова (1872–1925) на заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете 16 марта 1910 г. В своем докладе профессор Петров затронул важнейшие для русской религиозно-философской мысли темы, связанные с модернизмом: наука и религия, проблемы соборности и церковного обновления. В частности, он отметил, что «наука и религия — не катехизис, а процесс. Догма не приемлема для научного знания, выражает метафорически не выражаемое, но этим не уничтожается реальность самого таинственного события: смысл его открыт вере. Вообще это могучее движение в сторону идеализма и соборности... Корни его в истории христианства, которое является незаконченной формулой — как в церкви, — а из зерна произрастающим деревом, не катехизисом, а процессом вечного развития» [23, с. 103].

Даже такой небольшой обзор (из которого были исключены упоминания о религиозном модернизме в трудах консервативных православных деятелей, поскольку они носили не научный, а идеологический характер) позволяет увидеть, насколько значительным

был интерес к религиозному модернизму, что несомненно было связано с реформационными ожиданиями в российском православии начала XX в.

Список литературы

1. Ф[риче] В. Герман // Энциклопедический словарь товарищества «Бр. А. и И. Гранат и К°»: в 59 т. Т. 5. М., 1911. Стлб. 46.
2. История России в XIX веке: в 9 т. Т. 7: Эпоха реакции (1866–1892). СПб., 1909.
3. Lamentabili // Покров: альманах Российских католиков. М.: 1999. Вып. № 3. С. 7–13.
4. Св. Пий X, Папа. Окружное послание Pascendi Dominici gregis. URL: http://fssp.ru/oracle/papa_pijj_x/okruzhnoe_poslanie_pascendi_dominici_gregis/ (дата обращения: 08.10.2020).
5. Клюев А. И., Метель О. В. Совокупность всех ересей или обновление веры? Католический модернизм конца XIX — начала XX в. // Вестник Омского университета. 2012. № 1 (63). С. 73–78.
6. Rey A. La philosophie moderne. Paris, 1908.
7. Рей А. Современная философия / пер. с фр. Д. Л. Вайса, под ред. В. Базарова. СПб., 1911.
8. Говорун К. Церковь и идеология: разделения и редукции. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 225–246.
9. Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920–1995: биографический справочник. М.; Париж, 2007.
10. Троицкий С. В. Что такое модернизм. Энциклика Пия X «Pascendi dominici gregis» и ее значение. СПб., 1908.
11. Четвериков И. Религиозный модернизм на Западе и борьба с ним римской курии // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 6. С. 320–354.
12. Толстой Н. А. Всероссийский собор и церковная реформа. М., 1912.
13. Здзеховский М. Модернистское движение в Р.-К. Церкви // Московский еженедельник. 1908. 8 янв. № 2. С. 38–47.
14. Воронцова И. В. Статья «неокатолика» М. Э. Здзеховского «Модернистское движение в Р.-К. Церкви» как источник по римо-католическому модернизму: опыт критического анализа // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 140–153.
15. Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии. 1909 г. Сергиев Посад, 1910.
16. Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии. 1913 г. Сергиев Посад, 1914.
17. Богословский М. М. Дневники (1913–1919). М., 2011.
18. Юлаев Ф. Предпоследний учебный год 1909/10 профессора МДА А. Д. Беляева: конспект лекций по догматике на 4 академическом курсе // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 766–793.
19. Керенский В. Римско-католический модернизм: его происхождение, сущность и значение. Харьков, 1911.
20. Кареев Н. И. История Западной Европы в начале XX столетия (1901–1914): Международные отношения до 1907 г. Внутренняя политика отдельных стран до 1914 г.: в 2 ч. Ч. 1. СПб., 1916.

21. *Кареев Н. И.* История Западной Европы в начале XX столетия (1901–1914): Международные отношения до 1907 г. Внутренняя политика отдельных стран до 1914 г.: в 2 ч. Ч. 2. СПб., 1917.
22. *Прокошев П. А.* Религиозный кризис на западе Европы: (Модернизм): Публичная лекция, читанная в Общественном собрании 20 ноября 1910 г. в пользу Общества вспомоществования недостаточным студентам Имп. Томского университета. Томск, 1911.
23. Хроника // Вестник теософии. 1910. № 5–7. 7 мая — 7 июня. С. 102–103.

К вопросу об изучении подходов в исследовании западноевропейской средневековой литургии

Ф. С. Осипов

студент 4-го курса бакалавриата,
направление «Религиоведение»,
Санкт Петербургский государственный университет,
ph.osipov.mail@gmail.com

Аннотация: В статье рассматриваются различные подходы к изучению феномена западноевропейской средневековой литургии. Также делается попытка сопоставить некоторые концепции и методы исследователей Средних веков для раскрытия социальной стороны богослужения. На конкретных примерах из средневековых хроник будет рассмотрена возможность социального рассмотрения литургии в качестве социального явления, влияющего на жизнь человека и формирующего его представления о мире. Совмещение компаративистского подхода анализа источников и культурологических концепций исследователей Средних веков можно рассматривать в качестве методологической базы для подобных исследований. Автору видится, что данный подход позволит по-новому взглянуть на некоторые аспекты средневековой религиозной жизни и мировоззрения людей этой эпохи.

Ключевые слова: медиевистика, литургия, О. Г. Эксле, Л. Арбузов, Генрих Латвийский, Петр из Дусбурга.

Литургия средневековой Европы предоставляет исследователю крайне обширный материал для изучения реалий той эпохи. В зависимости от инструментария, который при этом используется, средневековые источники могут открыть подробности социальной жизни и мировоззрения людей того времени. Религия в период Средневековья была неотъемлемой частью жизни, определяя ее духовно и предписывая человеку конкретные модели поведения. Тем самым у людей поколениями формировался определенный образ жизни и мышления. Й. Хёйзинга считал, что «жизнь средневекового христианства во всех отношениях проникнута, всесторонне насыщена религиозными представлениями. Нет ни одной вещи, ни одного суждения, в которых не усматривалась бы всякий раз связь с Христом, с христианской верой» [1, с. 257].

Актуальность освещения некоторых подходов в изучении литургии средневекового Запада заключается в том, что это может по-

способствовать расширению инструментария исследователей Средневековья. Обратив внимание на следующие концепции, можно отметить ряд важных нюансов, позволяющих взглянуть на проблему исследования средневековой литургии иначе.

Данной публикацией мы предполагаем показать некоторые подходы к изучению проблематики западноевропейской средневековой литургии. Обращение к социальной составляющей богослужебных практик позволяет изучать вопросы церковной истории под иным углом. Помимо этого, различные аспекты взаимодействия внутри христианской общины могут быть раскрыты через изучение литургии.

В качестве источников, в которых содержится информация по средневековой литургии, мы возьмем две хроники: «Хронику Ливонии» Генриха Латвийского и «Хронику Земли Прусской» Петра из Дусбурга. Оба этих хрониста оставили информацию о богослужении в Тевтонском ордена и Прибалтике, осветив ее социальный аспект.

Стоит также отметить, что существует достаточно исследований по средневековой западноевропейской литургии, но рассматривается она зачастую в тесной связи с историей церкви или орденов. Такие авторы, как Л. Арбузов, А. Лёффлер и К. Тайерман в своих работах уделяют внимание хроникам, где можно найти сведения как о конкретных литургических практиках, так и о религиозном контексте эпохи. Их изыскания могут послужить материалом, на который стоит опираться в вопросе изучения средневековой литургии.

Леонид Леонидович Арбузов (Leonid Hans Nikolaus Arbusow), прибалтийско-немецкий историк с русскими корнями, в своем труде «*Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*» обратился к обозначенной нами проблематике. В данном исследовании он прибегнул к методу сравнительного анализа, сопоставляя хроники Генриха Латвийского и Отто Фрейзингинского. Арбузов трактует литургические практики довольно широко. Рассматривая хроники, он говорит о немаловажном факторе историко-теологической интерпретации литургии авторами хроник.

Цитаты из священной литургической литературы использовались хронистами по-разному. Отто Фрейзингинский обычно обращался к ним в качестве дополнительных аргументов для экзегетических толкований, в его богословских размышлениях литургия выступала как вспомогательный инструмент [2, S. 21]. Вывод Арбузова

о месте литургии в хронике Отто Фрейзингинского сводится к тому, что хронист отводит ей незначительную роль, используя зачастую как аргумент в ходе историко-богословской интерпретации событий [2, S. 41].

Хроника Генриха Латвийского, по мнению Арбузова, отличается своей направленностью. В ней нет историко-теологических спекуляций, не ставится вопрос о богословской традиции в литургии [2, S. 42]. Отличие состоит еще и в том, что Генрих Латвийский чаще оставлял свидетельства о богослужении и христианских праздниках. Литургию этот автор видит в контексте повседневной жизни клириков и рыцарей. Также хронист был сосредоточен на непосредственном описании орденовских практик, например боевой мессы или почитания культа Девы Марии [2, S. 49]. Это может объясняться тем, что Генрих Латвийский задумывал свою хронику как демонстрацию успеха крестоносного движения и в качестве наставления членам ордена, чтобы поднять их боевой дух и показать Божественное заступничество на чужой земле. По этой причине хронист так много внимания уделяет свидетельствам о чудесах.

Оба автора испытывали разные литургические влияния. В лице Отто Фрейзингинского мы видим богослова, рассуждающего на темы теологии и философии. Генрих Латвийский, миссионер и священнослужитель, рассказывает о трудностях жизни членов ордена в Прибалтике [2, S. 86–87].

Подход Л. Арбузова позволяет раскрыть влияние литургической традиции на сочинения средневековых авторов. Путем сопоставления хроник, которые содержат литургические свидетельства, но имеют разную направленность, можно сделать выводы о целях авторов и о мировоззрении людей разных социальных групп, которые они представляют. Их отношение к богослужебным практикам и взгляд на место богослужения в жизни демонстрируют различия в средневековом обществе.

Однако литургия имеет значение не только в контексте изучения религиозной культуры Средних веков, она играет определенную роль и в социальных отношениях. Для раскрытия богослужебных практик в социальном контексте стоит обратиться к концепциям, которые были распространены в Средние века и описаны в исследовательской литературе.

О. Г. Эксле, медиевист и историк культуры, в своих работах затрагивал тему средневековых моделей мира и представлений чело-

века Средневековья об окружающей действительности. Его историко-культурный анализ строился на социальных представлениях средневекового общества, выраженных в таком феномене, как рефлексия о сословиях. В статье «Схемы истолкования социальной действительности в Раннее и Высокое Средневековье в аспекте истории знания» Эксле выделяет у средневековых авторов две тенденции в истолковании устройства мира: социальную метафору и интерпретационную схему [3, с. 24]. Наибольшее внимание он уделял именно схемам, самой распространенной из которых была трехчастная система деления общества: *oratores*, *bellatores* и *laboratores*, описанная в свое время Ж. Дюби [4, с. 87–92].

Оговаривая применимость данных построений в средневековой жизни, Эксле отмечал, что никто не следовал этим системам напрямую, данные концепции лишь невольно формировали реальность [3, с. 31–32], становились идеальной моделью, внушающей человеку определенный набор ценностей. Подобные схемы описывают общество статично, тогда как на самом деле то время характеризовалось ощутимой динамикой и социальной мобильностью, что отмечал в своих трудах Ж. Ле-Гофф [5, с. 162–166]. Нельзя сказать, что данная модель лишь плод метафизических построений. В обществе той эпохи сложилось видение мира как посланного свыше идеального порядка. Такие представления обеспечивали легитимность социальному неравенству, порожденному сословным делением [3, с. 42–43]. Социальные модели представлялись для Эксле понятиями, которые характеризовали современное им время. Затруднения в понимании средневекового общества обусловлены древностью, поскольку мы невольно применяем к сословиям той эпохи законы и правила, сложившиеся в последние века и оказавшие на наше мировоззрение прямое влияние [3, с. 51].

Интерес для исследования литургии вызывает тот факт, что Эксле также рассматривал социальные проблемы церкви. В Средневековье существовала дихотомия клира и мирян, которая шла вразрез с евангельскими идеями либо просто не получала в священных текстах прямого подтверждения. Обоснования такого разделения, подкрепляемые экзегетическими трактованиями, Эксле усматривал в христианской литературе уже с конца I в. Христианские авторы писали трактаты и толковали Писание таким образом, что в дальнейшем разделение церкви на клир и мирян стало нормой. Нам видится, что этот процесс показателен, поскольку здесь схемы толко-

вания мира позволили легитимизировать существующее положение дел. Актуальны подобные способы истолкования действительности были вплоть до XIII в., пока не появилось больше сословий, которые было не вписать в привычную модель [3, с. 71].

Резюмируя вышесказанное, отметим, что труды Эксле позволят исследователям религии погрузиться в контекст Средних веков и понять основополагающие религиозные проблемы эпохи, оценить роль богослужения в социальной жизни. В результате литургия как практика может быть показана в качестве социального явления, которое находится в глубокой взаимосвязи со всем, что окружает человека в обыденной жизни.

После этого, обращая внимание на способ рассмотрения хроник в труде Л. Арбузова и используя данные хроники в качестве источника по литургии средневекового Запада, мы можем рассмотреть конкретные примеры, опираясь на культурологические концепции О. Г. Эксле. Далее будет произведена попытка осмыслить свидетельства о западноевропейской литургии, чтобы раскрыть социальную составляющую богослужения.

Мы проанализируем литургические свидетельства из хроник Генриха Латвийского и Петра из Дусбурга. Так как оба хрониста уделяют внимание различным вопросам богослужения, встает вопрос о литургическом влиянии на историографию Средневековья [2, S. 2]. Богослужебные тексты, в свою очередь, рассмотрены не будут по той причине, что они не дают полноты картины. Исключительно на их основе затруднительно сделать выводы о социальном значении литургии.

Хроника Генриха Латвийского появилась в то время, когда крестоносное движение в Прибалтике испытывало необходимость в целостной идеологии. Эти походы уже не были обычной войной против врагов церкви, а стали процессом обращения народов в христианство [6, p. 24]. В хронике содержится достаточно указаний на богослужебные практики и их значение для орденской жизни.

Генрих Латвийский описывает, как в Рождество двое священников совершали литургию. Селение подверглось нападению как раз во время службы, «в это время священник в церкви окончил святое таинство тела и крови господних и, не колеблясь сам отдаться в жертву, поручил себя Господу» [7, с. 110]. К счастью, все спрятались в церкви, и их так и не обнаружили. Наверняка этот эпизод был выбран Генрихом Латвийским не зря, здесь можно проследить

символизм спасения в рождественскую ночь. К тому же и сама рождественская литургия имеет особое значение. Складывается впечатление, что Господь лично хранит миссионеров на этой земле и не дает пролиться крови в Святую ночь.

Большое внимание Генрих Латвийский уделяет прозелитизму и просвещению среди неофитов. В таких случаях богослужение могло меняться, дабы отвечать поставленной задаче: «...устроено было в центре Риги прекраснейшее представление о пророках для того, чтобы язычники учились начаткам христианской веры...» [7, с. 95]. Это отсылает нас к феномену средневековой литургической драмы. Целью ее была визуализация образов для самых широких масс, где никто не понимал латинского языка или не был посвящен в сюжеты Писания. Средневековая драма в таком случае стала явлением, которое объединяло в себе народные формы творчества и церковную жизнь, явлением, которое легло между этими областями и объединило их в таком необычном действе.

Ко всему прочему, социальное значение литургических практик у Генриха Латвийского заключается в том, что он дает свидетельства о добровольном обращении в христианство под влиянием проповедей церковных авторитетов. В нашем случае неофиты, увлеченные обрядами и всем новым в христианском учении, консолидировались и исповедовали христианство иной раз ревностнее, чем рожденные католиками миссионеры.

Петр из Дусбурга, другой хронист, свидетельства которого нам будут интересны, дал не меньше описаний богослужений. Исследователи сходятся на том, что его хроника была призвана обеспечить легитимность завоеваниям крестоносцев в Прибалтийском регионе [8, с. 63]. Священники понимались как рыцари, владеющие духовным оружием. Роль священства в вопросе богослужебной практики сводилась к тому, что они несли Божественное оружие: «...мы должны облечься оружием Божиим, т. е. добродетелями, которые от единого Бога, дающего добродетель и силу народу своему, и упражняться в них, чтобы мы могли противостоять...» [9, с. 28].

Случаи прозелитизма в хронике тщательно задокументированы: так, некий знатный язычник «...среди пруссов некогда пользовался большим уважением, но только что обратился к вере Христа и к братьям, чтобы таким образом приобщиться к делу веры и правоверных» [9, с. 60]. Это не менее важная сторона деятельности орденского священства. И если то, что принятие язычником христианства

не всегда было заслугой клириков, то задача грамотного объяснения сложного и многосоставного Писания, где существует множество нюансов в толковании, всецело ложилась на их плечи.

Представление о сословиях внутри ордена Петр из Дусбурга ясно выразил в роли, которую священство играло во время войны: «...в мирное время побуждать мирян и к соблюдению обрядов и посещать богослужения и совершать таинства, а когда берутся за оружие, давать причастие...» [9, с. 14]. Орденские священнослужители воспринимались им как фракция, которая должна была стоять на страже традиций и напоминать в тяжелые времена воинам об их долге и идеологии, которой они обязаны были придерживаться.

Петр из Дусбурга рассматривает литургию в том числе как внутриорденскую практику, отмечая особое значение священников в поддержке воинов. Хронист считает богослужение неотъемлемой частью не только духовной, но и социальной жизни ордена.

Рассмотренные подходы к изучению западноевропейской средневековой литургии связаны главным образом с социальным аспектом литургии как богослужебной практики. Сюда можно включить как прямое взаимодействие церкви и прихожан, так и опосредованное влияние церковной мысли на общество. Более того, сами подходы к изучению богослужения разнятся в зависимости от источника, с которым мы имеем дело. В рамках статьи был упомянут сравнительный анализ, который позволяет выявлять некоторые сходства и различия при сопоставлении близких по идее и направленности текстов и явлений; а также культурологический подход О. Г. Эксле, который позволяет составить широкую картину о средневековой литургии в частности и о феномене Средних веков вообще. Особое внимание в связи с этим должно уделяться источникам, в нашем случае хроникам, созданным людьми, которые имели отношение к церкви и рассматривали проблему изнутри.

Мы попытались определить метод по изучению социальной составляющей феномена западноевропейской средневековой литургии. В Средние века человек не мог существовать в обществе без обращения к церкви. В этих условиях богослужебные практики неизбежно становились частью его жизни. Церковь же, являясь нравственным авторитетом, тесно связывала священное и мирское и была значимой частью общества, влияя на социальную сферу жизни, когда представления о светском государстве либо не существовали вовсе, либо находились в зачаточном состоянии. Вся эта сово-

купность факторов и определила взаимосвязь между богослужением и жизнью человека во всех ее проявлениях.

Список литературы

1. Хейзинга Й. Осень Средневековья. СПб., 2011.
2. *Arbusow L.* Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter. Bonn, 1951.
3. Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007.
4. Дюби Ж. Трехчастная модель или представления средневекового общества о самом себе. М., 2000.
5. *Ле-Гофф Ж.* Цивилизация Средневекового запада. Екатеринбург, 2005.
6. *Tuerman C.* Henry of Livonia and the Ideology of Crusading // *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier.* London; New York, 2011. P. 23–44.
7. *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии. М.; Л., 1938.
8. Матузова В. И. Некоторые задачи изучения «Хроники Земли Прусской» Петра из Дусбурга // Балто-славянские исследования. М., 1984. С. 63–66.
9. *Петр из Дусбурга.* Хроника земли Прусской. М., 1997.

ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ И НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В ИСТОРИИ РОССИИ

Этика и нравственное богословие в России в конце XIX — начале XX века*

Е. А. Овчинникова

канд. филос. наук, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
e.a.ovchinnikova@spbu.ru

Т. В. Чумакова

д-р филос. наук, проф.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
t.chumakova@spbu.ru

Аннотация: В статье представлена проблема соотношения этики и нравственного богословия в русской мысли рубежа XIX и XX вв. Рассматривается положение «нравственной философии» и нравственного богословия в системе богословского образования Российской империи. Предметное разделение этики и нравственного богословия, произошедшее в XVIII в., позволило этим направлениям этической рефлексии сформироваться дисциплинарно самостоятельно и определило два пути развития этической мысли в России. В религиозном сознании и образовании этическая мысль была представлена в рамках нравственного богословия, а в университетской традиции сформировалась этика как академическая дисциплина и теоретическое знание. На протяжении XIX столетия появляются многочисленные труды богословов, посвященные этической проблематике, сочинения по нравственному богословию. Моральные проблемы, обсуждаемые в них, представляют интерес не только с точки зрения полноты исторической картины формирования этической мысли России, но они не утратили своего проблемного потенциала и в контексте современных теоретических дискуссий о проблемах религиозной морали и этики.

Ключевые слова: этика, нравственное богословие, русская религиозная мысль конца XIX — начала XX в.

* Публикация выполнена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 19-011-00766.

Изучение этики играет огромную роль в современном религиозном образовании, в том числе и богословском [1]. Проблема соотношения этики как дисциплины, академической науки и нравственного богословия в истории русской мысли и культуры ведет свое начало с петровских преобразований. Несмотря на то что этика не включалась в образовательные проекты петровского времени, тем не менее на теоретическом уровне стараниями ближайшего сподвижника Петра, церковного реформатора Феофана Прокоповича были разграничены предметные области этики и нравственного богословия. Предметное выделение нравственного богословия, разделение этики и нравственного богословия позволило этим направлениям этической рефлексии оформиться дисциплинарно самостоятельно и определило два сценария развития этической мысли в России: в рамках религиозного сознания и образования сформировалось нравственное богословие (теоретический расцвет этой дисциплины приходится на конец XIX в.), а в университетской, академической традиции — этика стала предметом и сферой научного знания.

На протяжении XIX столетия появляются многочисленные труды богословов, посвященные этической проблематике, а также сочинения по нравственному богословию. О значимости этого явления интеллектуальной жизни России XIX столетия говорит тот факт, что уже в 1901 г. выходит в свет фундаментальный труд профессора Санкт-Петербургской духовной академии Александра Александровича Бронзова (1858–1919) «Нравственное богословие в России в течение XIX столетия» [2]. Магистерские и докторские диссертации, которые защищались в духовных академиях, говорят об интересе как к этическим учениям античности, так и к моральной составляющей наследия отцов церкви и религиозных деятелей. Наибольший интерес к нравственным проблемам проявляется в богословских сочинениях в последние десятилетия XIX — начале XX вв. Так, например, в этот период преподаватель Могилевской духовной семинарии Д. И. Тихомиров защитил работу «Св. Григорий Нисский как моралист» (Могилев-на-Днепре, 1887); исполняющий должность доцента Киевской духовной академии Л. А. Соколов представил сочинение «Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения» (Киев, 1915); а преподаватель Казанской духовной семинарии И. А. Невзоров написал труд «Мораль стоицизма и христианское нравоучение» (Казань, 1892) [3]. Перечень подобных исследований можно

было бы продолжить, достаточно обратиться к уже упомянутому труду А. А. Бронзова.

Столь актуальная сейчас [4] проблема соотношения этики и религиозной морали в отечественной традиции была предметом острых дискуссий уже в XIX столетии, особенно в связи с обсуждением произведений Л. Н. Толстого, в нем церковные авторы видели сокрушителя моральных устоев, а их оппоненты справедливо упрекали подобных критиков в «мыслебоязни» [5, с. 1–9], в нежелании видеть в трудах писателя влияние «истинной полной морали» [5, с. 139]. Критика этических воззрений Толстого была особо характерна для консервативной части русского общества конца XIX — начала XX в. Так, современные авторы, анализируя книжное собрание библиотеки Императорского палестинского православного общества, отмечают, что в многочисленных публикациях церковных авторов «содержалась критика Толстого как “сектанта”, который говорит от имени христианства, но переделывает его учение по-своему. Это общее место в тех работах о Толстом, которые есть в книжном собрании (статьи А. Бронзова, В. Никольского, А. Рождествина и др.). Критика Толстого у А. А. Бронзова обращает на себя внимание эмоциональной оценкой: профессор Санкт-Петербургской духовной академии сравнивал распространение идей Толстого в русском обществе с опасной эпидемической болезнью. Известный богослов вопрошал: когда же общество перестанет следовать Толстому и иным “просветителям”, когда оно вновь начнет вдумываться в то, что происходит, опираясь на незыблемые истины христианской веры?» [6].

Похожие мысли высказывал профессор Казанской духовной академии Александр Федорович Гусев (1845–1904), один из последовательных и постоянных критиков Толстого, который считал, что мораль вне религии невозможна, а опорой нравственности является религиозность [7]. Гусев закончил Тверскую духовную семинарию со степенью кандидата богословия, в 1874 г. в Санкт-Петербургской духовной академии защитил магистерскую диссертацию «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству» [8], а вот свою докторскую диссертацию «Основные религиозные начала графа Л. Толстого» [9] он посвятил борьбе с этической концепцией писателя. В диссертации и статьях Гусев отстаивал значимость ритуальной составляющей религии. Диссертация не получила положительных отзывов и поддержки ученого совета Казанской духовной академии, однако, возможно благодаря поддержке К. П. Победоносцева, который

был знаком с трудами Гусева (в 1888 г. он поручал Гусеву написать рецензию на монографию киевского богослова, активно занимавшегося изучением нравственного богословия и разработкой курсов по этике и нравственному богословию М. А. Олесницкого «История нравственности и нравственных учений»), решением Святейшего Синода степень доктора богословия диссертанту была присвоена.

Среди последовательных критиков этических представлений Толстого необходимо также упомянуть митрополита Антония (Храповицкого) (1863–1936), главу Русской православной церкви за границей. Поклонник Достоевского, знакомый с ним лично (друзья Храповицкого считали, что образ Алеши Карамазова частично списан с юного Алеши Храповицкого), он принял монашеский постриг на четвертом курсе Санкт-Петербургской духовной академии, в 1888 г. защитил магистерскую диссертацию «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» [10]. В начале XX столетия им был написан ряд работ, в которых он выступал с критикой Толстого [11]. Основной его труд «Нравственное учение Православной Церкви» был опубликован уже после смерти Храповицкого [12].

Для Русской православной церкви позиция Толстого по отношению к христианству и Христу была неприемлемой. Отринув христианскую догматику, Толстой воспринял нравственное учение Христа в полном согласии с просвещенческой традицией предшествующего столетия. Лудольф Мюллер достаточно точно написал об этом: «Как и для Шлейермахера, Гегеля, Шеллинга и их учеников и последователей, для Достоевского сущностью и чудом мировой истории была личность Христа; для Толстого, как и для Просвещения XVIII в., Христос был прежде всего учителем, возвестившим новое, единственно истинное учение жизни. Его личность исчезает за его учением, и Толстой даже готов отречься от исторического существования Иисуса, поскольку истина учения, приписываемого ему, в результате этого ничуть не теряет своей ценности» [13, с. 266]. Для русского официального богословия это были шокирующие идеи; критика этих идей, с одной стороны, породила массу работ и публицистических антитолстовских статей, а с другой — способствовала пробуждению мысли и дала толчок к творчеству в этической области, заставила многих богословов обратиться к этической проблематике, а также к изучению этических идей в творчестве русских писателей. Среди авторов, писавших на эти темы, можно упомянуть

Якова Николаевича Кгитерева (1878–1953) [14, с. 280–281]. Его магистерская диссертация была посвящена вопросам соотношения религии и морали в творчестве русских писателей XIX — начала XX в. [15] и представляет интерес для исследователей истории русской богословской науки и религиозного образования.

Каково же было положение нравственной философии (этики) и нравственного богословия в системе богословского образования Российской империи? Согласно уставу духовных академий 1814 г., обе эти дисциплины относились к общеобязательным: «... по § 77 устава 1814 года “необходимыми для всех вообще студентов академии науками разумеются: а) полный курс богословия; б) курс теоретической и нравственной философии; с) курс словесности; d) библейская, церковная и российская истории; е) языки: латинский, греческий и еврейский”» [16]. Известно, что Филарет (Дроздов), который в 1814 г. являлся ректором Санкт-Петербургской духовной академии, уделял значительное внимание курсам нравственного (деятельного) богословия в системе подготовки священнослужителей. В том же 1814 г. он составил «Обозрение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах», где выделил основные разделы: изучение Священного Писания, толковательное богословие (Hermeneutica), созерцательное богословие (Dogmatica), деятельное (нравственное) (Practica), а также обличительное (Polemica), собеседовательное (Homiletica) и правительственное (Jus Canonicum) богословие [17, с. 208]. Но вот «Устав и штат Духовных академий Высочайше утвержденные 30 мая 1869 года» относил нравственное богословие не к общеобязательным предметам (ими являлись: 1. Священное Писание. 2. Основное богословие. 3. Философия: логика, психология и метафизика. 4. История философии. 5. Педагогика. 6. Один из древних языков (греческий или латинский). 7. Один из новых языков [18, с. 26]), а лишь к предметам богословского отделения, в рамках которого нравственное богословие значилось обязательным [18, с. 22]. Штатное расписание говорит о том, что нравственное богословие и педагогику в духовных академиях преподавал один преподаватель [18, с. 41]. В академическом уставе 1883 г. разъясняется место и роль этики среди других дисциплин: «Философия нравственная важна, как наука вспомогательная, для нравственного богословия, служа к разъяснению вопросов социальной жизни, с философской точки зрения» [19, с. 22].

Авторы устава прекрасно осознавали значимость этического знания в подготовке будущих пастырей, но при этом относились к ней именно как к науке вспомогательной, а значит, и не особенно нужной (как и другие светские дисциплины): «При всем том Комитет не признал возможным образовать из сих предметов отдельную преподавательскую кафедру, а предполагает предоставить академическим Советам, чтобы они сами, если будут оказываться особенно талантливые и усердные по философии преподаватели, поручали им читать лекции по естественной нравственности и философии права, без прибавления количества учебных часов, чрез сокращение лишь уроков по логике и психологии, которые студентами уже выслушаны в семинарии» [19, с. 22].

Киевской духовной академии повезло с таким преподавателем, который был способен читать курсы и по философской этике, и по нравственному богословию. Это был Маркеллин Алексеич Олесницкий (1848–1905). После защиты в 1873 г. магистерской диссертации «Книга Екклесиаст», он был оставлен на кафедре нравственного богословия и преподавал там много лет нравственную философию (этику), педагогику и нравственное богословие. Будучи человеком религиозным, но при этом самостоятельно мыслящим, он испытывал проблемы в своей профессиональной деятельности. Современники отмечали, что «выработанная им программа чтений по нравственному богословию далеко не всегда встречала одобрение со стороны ближайшего академического начальства, которое опасалось излишней идейной зависимости Маркеллина Алексеича от протестантских богословов; его актовая речь (о нравственном прогрессе) могла появиться в печати только с значительными изменениями и сокращениями» [20, с. 3]. В результате Олесницкий был вынужден перейти на кафедру психологии. Несмотря на то что им было написано множество работ по нравственному богословию и издана фундаментальная «История нравственности и нравственных учений» [21], докторскую степень по богословию за диссертационное исследование «Из системы христианского вероучения» ему присудили лишь за несколько месяцев до смерти, и то благодаря усилиям профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковского [20, с. 3].

Многообразие теоретических исследований этических проблем, представленных в монографиях, статьях, диссертациях русских богословов свидетельствует об обостренном внимании русского обще-

ства в конце XIX — начале XX в. к моральным проблемам, широком участии религиозных мыслителей в дискуссиях по нравственным вопросам. Таким образом, русская этическая мысль была представлена как в университетской традиции, так и в иных формах теоретической рефлексии, таких как нравственное богословие, религиозная мысль. Этика вышла за пределы университетской среды в пространство русской культуры, на страницы журналов, художественных и публицистических текстов, богословских сочинений, публичных дискуссий. Это был особый период в истории русской этической мысли, несколько десятилетий рубежа веков, сформировавший своеобразное поле моральной рефлексии и интеллектуальное сообщество, в котором были представлены как профессора философии, так и богословы. Исследовательские направления, моральные проблемы, обсуждаемые в рамках нравственного богословия, представляют несомненный интерес не только с точки зрения полноты исторической картины формирования этической мысли России, но они не утратили своего проблемного потенциала и в контексте современных теоретических дискуссий о проблемах религиозной морали и этики.

Список литературы

1. *Salzman T. A., Lawler M. G.* Introduction to Catholic Theological Ethics: Foundations and Applications. New York, 2019.
2. *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901.
3. *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. 2-е изд. М., 2012.
4. *Clairmont D. A.* Moral Struggle and Religious Ethics: On the Person as Classic in Comparative Theological Contexts. New York, 2011.
5. *Оболенский Л. Е.* Л. Н. Толстой, его философские и нравственные идеи. СПб., 1887.
6. *Шахнович М. М., Чумакова Т. В., Терюкова Е. А.* Философская литература в собрании библиотеки Императорского православного палестинского общества. К 135-летию основания общества // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 212–215.
7. *Гусев А. Ф.* Религиозность — основа и опора нравственности. М., 1889.
8. *Гусев А.* Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству. СПб., 1874.
9. *Гусев А. Ф.* Основные «религиозные» начала графа Л. Толстого. Апологетическое сочинение. Казань, 1893.
10. *Антоний, иером.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. 2-е изд. СПб., 1888.
11. *Антоний (Храповицкий), еп.* Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство Божие внутри вас» пред судом учения христианского. М., 1902.

12. *Антоний (Храповицкий), митр.* Нравственное учение Православной Церкви. Изложено при критическом разборе учений гр. Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, Римско-католической церкви, И. Э. Ренана. Посмертное издание под редакцией и с предисловием архиепископа Никона (Рклицкого). Нью-Йорк, 1967.
13. *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
14. *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920–1995: биографический справочник. М.; Париж, 2007.
15. *Ктитарев Я. Н.* Вопросы религии и морали в русской художественной литературе. Горки, 1909.
16. *Катков М. Н.* Устав духовных академий // Московские ведомости. 1884. 5 авг. № 215.
17. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 5 т. Т. 1. СПб., 1885.
18. Устав и штат Духовных академий, Высочайше утвержденные 30 мая 1869 года. СПб., 1869.
19. Устав православных духовных академий. СПб., 1883.
20. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий: [некролог и речи при погребении]. Киев, 1905.
21. *Олесницкий М. А.* История нравственности и нравственных учений: в 2 ч. Киев, 1882–1886.

Крушение «старой веры» и новый общественный идеал*

Т. Ю. Барташевич

канд. филос. наук, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
t.bartashevich@spbu.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу общественного идеала в концепции П. И. Новгородцева в контексте исканий русской религиозной и социально-философской мысли. Основной причиной кризиса «старой» социальной философии Новгородцев называет крушение «старой веры» (веры в возможность земного рая) — того фундамента, на котором возводились все общественные построения и цели. Вызовы современности требовали поиска нового содержания общественного идеала. Осмысление общественного идеала и его категориальное оформление в концепции Новгородцева происходит в области проблемного поля, связанного с вопросами универсализма, соотношения частной и общей воли, интеграции индивидуального и общественного начал, гармонизации абсолютного и относительного измерений идеала, общественных целей, общественного нравственного развития, общественного быта как стремления к реализации этого идеала.

Ключевые слова: русская религиозно-философская мысль, общественный идеал, принцип личности, общественный принцип, общественная нравственность, идеал свободного универсализма.

Теоретической предпосылкой для фундаментальной разработки проблемы общественного идеала на рубеже XIX и XX вв. стала потребность в интегративном понятии, поскольку не было теоретического фундамента, на котором можно было бы выстроить строгую систему общественной нравственности. Такой смысловой доминантой в концептуальном построении общественной морали становится общественный идеал. Общественному идеалу был придан категориальный статус в рамках нравственной и общественной философии (то различие, которое проводил П. И. Новгородцев в своей работе «Об общественном идеале» [1]). Проблему общественного идеала так или иначе затрагивали в своих работах Кавелин, Чичерин,

* Работа выполнена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 19-011-00766.

Соловьев, Франк и др. Однако, как было отмечено еще Н.О. Лосским, именно Новгородцеву в научных разработках проблематики общественного идеала удалось доказать «невозможность достижения совершенного общественного строя в условиях существования на земле, на котором настаивали русские религиозные философы» [2, с.386]. Поэтому основополагающей теоретической опорой в изучении концепта общественного идеала для нас стала программная работа П.И. Новгородцева «Об общественном идеале» (1917 г.).

Следует заметить, что разработка проблематики общественного идеала как предмета общественной (социальной) философии была осуществлена Новгородцевым еще в работе «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права» (1901 г.) и в монографии «Кризис современного правосознания» (1909 г.). Собственно работа «Об общественном идеале» по замыслу Новгородцева должна была войти в цикл исследований, посвященных философскому осмыслению права. Автором предполагалось подготовить «Введение в философию права» в трех частях: в первую часть должны были войти опубликованные в 1907 г. статьи «Нравственный идеализм в философии права» и «Государство и право», где обосновывалась необходимость возрождения традиций философии естественного права, но первая часть как отдельное издание в свет так и не вышла. Второй частью «Введения в философию права» стала работа «Кризис современного правосознания», в которой Новгородцев на основании фундаментального анализа теоретического наследия прошлого конструирует должный образ правового мышления, а точнее, естественно-правового мышления, базирующегося на принципе личности, включающего идею правового и народного суверенитетов. Также ученым был поставлен вопрос о природе кризиса правосознания (кризис рассмотрен как следствие обращения к идеалам и ценностным установкам XVIII в.) и обозначена проблема его разрешения. Исследование «Об общественном идеале» стало третьей частью «Введения в философию права» и своего рода итогом социально-философских построений автора.

Что же заставляло П.И. Новгородцева вновь и вновь обращаться к теме общественного идеала? Путь представителей отечественной мысли (и Новгородцев не исключение) к пониманию общественного идеала проходил через критический анализ предшествующей и современной интеллектуальной традиции, в связи с чем и взгляды самого философа эволюционировали и претерпева-

ли определенные изменения. Так, «если в период написания докторской монографии Новгородцев полагал, что социальная философия должна в большей мере строиться на принципах философии Гегеля, разработавшего метод социально-философского анализа, понятие гражданского общества, принципы объективной этики и др., то теперь он пришел к убеждению, что социальная философия должна строиться преимущественно (но не исключительно) на кантианской основе. В последнем случае имеется в виду разработка проблемы соотношения абсолютного идеала и относительных общественно-исторических форм на основе кантовского учения о бесконечной трансцендентальной задаче» [3, с. 83].

Структурно работа «Об общественном идеале» состоит из введения и двух глав. Во введении автор отвечает на вопросы, поставленные в работе «Кризис современного правосознания»: констатируется факт кризиса правосознания, анализируются его причины и разворачивается концепция кризиса правосознания. Введение стало идейным мостом от проблематики работы «Кризис современного правосознания» к проблематике первой главы «Общественный идеал в свете бесконечности», где Новгородцев обращается к соотношению нравственной и общественной (социальной) философии. Во второй главе, названной «Крушение утопий земного рая», Новгородцев анализирует концепцию марксизма и подвергает ее критической оценке.

В контексте изучения общественного идеала как концепта общественной морали больший интерес представляет именно первая часть исследования Новгородцева «Об общественном идеале». В ней автор обозначает две проблемные траектории, характерные для общественной (социальной) философии: первая связана с соотношением абсолютного и относительного в содержании общественного идеала, а вторая — с «непреодолимой антиномией личности и общества, устраняющей возможность гармонического общественного быта» [1, с. 143].

Структурно первая часть состоит из пяти глав («Общественный идеал как философская проблема», «Подтверждение тех же выводов данными эволюционной теории», «Абсолютное и относительное в осуществлении общественного идеала», «Содержание общественного идеала», «Общественный идеал и задачи личности»), в которых автор последовательно разворачивает указанные проблемные линии и раскрывает содержательное наполнение общественного идеала.

Почему Новгородцев ставит перед собой цель разработать новую общественную (социальную) философию? Что его не устраивало в социальной философии XVIII и XIX вв., в философии, «которая опирается, с одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а с другой — на Конта, Спенсера и Маркса» [3, с. 3]? Ученый высоко ценил наследие своих предшественников, но отмечал, что все они находились «в общем ожидании грядущего земного рая». Несмотря на разницу во взглядах, все их размышления в сфере социальных построений сводились к следующим заключениям: «1) что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования, 2) и что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории» [1, с. 3]. Эти положения выражают веру социальных мыслителей XVIII и XIX столетий в достижение земного рая — в воплощение в реальной практике социальных отношений (в сфере относительного) абсолютного общественного идеала. Социальные мыслители XVIII и XIX вв. верили в достижение социальной гармонии, стремясь к воплощению идеалов абсолютного, отрицая относительное. И основной причиной кризиса «старой» социальной философии Новгородцев называет «крушение одной очень старой веры, — веры в возможность земного рая» [1, с. 3], т. е. «старая» социальная философия лишилась своей основной опоры, того фундамента, на котором возводились все ее общественные построения и цели.

Новгородцев отмечает догматизм и ортодоксию старых социальных построений и говорит, что прежние построения не могут более отвечать вызовам современности; мыслитель настаивает на поиске нового содержания общественного идеала, в котором бы органично сосуществовали измерения абсолютного и относительного — «идеал свободного универсализма». Новгородцев признает абсолютность идеалов в теоретическом знании, а в практическом применении — релятивность. Истина абсолютна и относительна. Идеал — это абсолют, однако в практическом отношении идеал всегда будет нести в себе опредмеченность, релятивность, партикулярность, но без потери самой идеи стремления к абсолютному как сущностной характеристики идеала. Более того, Новгородцев ищет формулу, в которой результатом правильного соотношения абсолютного и относительного содержания общественного идеала явилось бы гармоничное соотношение личного и общественного

в социальном взаимодействии и общественном быте. В концепте общественного идеала мыслитель фиксирует внутреннюю взаимосвязь двух ранее обозначенных проблемных траекторий своего социально-философского учения — проблемы соотношения абсолютного и относительного в содержании общественного идеала и проблемы антиномии личности и общества. Если разложить идеал, каким его мыслит Новгородцев, на его структурные и целерациональные составляющие, то мы получим следующую картину: конституирующим принципом и сущностью выступает требование бесконечного совершенствования (абсолютный идеал), назначение же идеала в сфере социальных отношений и общественной практики (приложение абсолютного идеала в относительном измерении) сводится к определению такой цели, «которая могла бы воспринять в себя силу бесконечного стремления и явиться образом абсолютного. Но такой целью может быть только живая человеческая личность, которая в своем бесконечном стремлении отражает причастность свою абсолютному закону добра» [1, с. 65]. Тем самым Новгородцев разрешает антиномию индивидуальной и общественной морали: в области общественных явлений личность должна руководствоваться той же высшей нравственной нормой, что и в личной жизни. В общественной жизни, как пишет Новгородцев, расширяется только круг обязанностей, но основная нравственная норма остается прежней. В связи с этим он ссылается на следующее положение Вл. Соловьева: «Многих нравственных норм, в собственном смысле этого слова, быть не может, как не может быть многих верховных благ или многих нравственностей» [1, с. 65]. Высшей нормой выступает «понятие личности в ее безусловном значении и бесконечном призвании» [1, с. 65]. Еще ранее Чичерин в «Философии права» писал, что «истинный идеал должен быть один для всех, он должен быть такой, который способен применяться к разнообразию условий и к особенностям народов, стоящих на одной ступеньке развития» [4, с. 77–78].

В рамках чисто философских построений идти дальше понимания идеала (в его абсолютном измерении) как бесконечного стремления и вечного требования нельзя, однако реалии общественной жизни требуют от нас некой адаптации этого требования к социальным задачам. Здесь возможны две крайности, которых необходимо избегать: либо абсолютный идеал утратит свою сущность — императивный характер и свойство абсолютности/недостижимости,

обуславливающее вечное стремление к этому совершенству, и станет «символом обладания и достижения»; либо же рассмотрение сверхприродного/недостижимого порядка как единственного ориентира в общественной жизни приведет к «отрицанию относительного ради абсолютного, к пренебрежению исторической работы человечества... Такое настроение логически должно приводить к отрицанию всей земной человеческой истории и культуры, к отрицанию самой проблемы общественного идеала как нормы для относительных условий жизни» [1, с. 39–40]. Стремление к установлению сверхприродного и божественного в качестве идеальных ориентиров общественной жизни может привести и к противоположному результату — к установлению в качестве абсолютных идеалов исторически относительных. Как пример возведения исторически относительного в ранг абсолютного Новгородцев приводит средневековое христианство: «Исторически сложившаяся и в исторических условиях существующая церковь объявляется осуществленным божественным порядком, царством Божиим на земле» [1, с. 39–40]. В этом Новгородцев видит определенную уступку относительному и условному.

В рамках общественной философии подобные уступки или вынужденные компромиссы между абсолютным и относительным невозможны, исторический прогресс требует их естественного сочетания. Относительное в историческом прогрессе выступает как необходимый шаг в сторону абсолютного (в современных исследованиях общественной морали подобные суждения встречаются в формулировках «редуцирования»/«упрощения» моральных норм). При этом относительное имеет самоценное значение, а не воспринимается лишь как промежуточное состояние перехода к абсолютному, «лишь тогда “темные своды настоящего” не тяготят душу, стремящуюся к идеалу, а вызывают в ней потребность творчества и борьбы» [1, с. 40].

Абсолютное также имеет фундаментальное значение для общественной философии — это та необходимая идея вечного стремления к совершенному и безусловному, которая представляет собой суть всего нравственного прогресса человечества. Общественная философия не может быть тождественной позитивной социологии. «В позитивной социологии, — пишет Новгородцев, — общественный идеал может мыслиться только как временный компромисс враждебных сил, как относительное порождение меняющихся условий». Подобный взгляд на общественный идеал неизбежно ведет

к абсолютному релятивизму, что исключает не то что существование, но даже понятие идеальной нормы. Релятивизм обуславливает преобразование идеальных представлений в дробные, множественные, условные, не имеющие единой основы и обязательного значения. За стремление в относительном найти абсолютные регулятивные принципы Новгородцев критикует позитивные теории, в частности Конта, который в рамках своей социологии рассматривает «человечество предметом поклонения, а позитивную стадию его развития — заключительным пределом истории». Новгородцев отмечает, что подобный отказ от абсолютного в угоду исторически обусловленному так или иначе оборачивается в итоге против релятивизма: «Самый релятивизм насыщается стремлением к абсолютному, и незаметно дает себя знать та исконная и неискоренимая жажда безусловного, которой живет человеческий дух» [1, с. 40–41].

Таким образом, содержание общественного идеала не может быть выведено ни из метафизических, ни из социологических построений, общественный идеал не может быть сведен исключительно к абсолютному или же к относительному измерению. Попытки поместить общественный идеал в рамках теоретических конструкций в одно из измерений, исключая возможность его нахождения в обоих измерениях одновременно, неизбежно приводит к тому, что общественный идеал лишается одного из сущностных его элементов и становится либо «бесплотным», либо «бескрылым». «Общественный идеал должен отпираться от идеи осуществления абсолютного в относительном и с мыслью об этом осуществлении — всегда частичном и неполном и потому постепенном и уходящем в бесконечность — связать все свои выводы и требования» [1, с. 41].

Принцип паритетного соотношения абсолютного и относительного является одним из основополагающих при теоретическом построении концепта общественного идеала, два других принципа — принцип личности и принцип общественный. Содержание общественного идеала напрямую зависит от того, какой из принципов берется за основу при его мысленном конструировании. Попробуем проверить их жизнеспособность через определение общества.

Вслед за Новгородцевым представим два определения общества. Первое заключается в том, что общество, как целое, является совокупностью отдельных единиц, т.е. союзом лиц. Ценность общества напрямую зависит от ценности его структурных элементов: «...отнимая нравственную ценность у отдельного лица, мы тем

самым отнимаем ее у совокупности лиц, и, наоборот, признавая нравственное значение за лицами, мы должны признать его и за союзом лиц, поскольку он утверждается на единстве присущего им идеала» [1, с. 66]. В данном случае рабочим оказывается принцип личности.

Второй путь определения общества следующий: общество выступает как самостоятельная нравственная субстанция, структурными элементами которой являются не отдельные лица, а отдельные институты (учреждения, нравы, нормы социального взаимодействия), обладающие силой, независимой от отдельно взятых лиц. Будет ли в данном случае работать общественный принцип? Для русских мыслителей рубежа XIX и XX вв. ответ был очевиден. Они полагали, что и в этом случае общество, понимаемое как совокупность институтов, будет зависеть от воли и сознания отдельных лиц. Какими бы устойчивыми не были сложившиеся в обществе формы и нормы социального взаимодействия, все они так или иначе будут представлять исторически обусловленные и изменчивые институты, структурирующие общество в конкретные моменты его существования. «Поэтому, — пишет Новгородцев, — не в этих формах с их изменчивостью и условностью следует видеть непосредственное отражение абсолютного идеала, а в живых и сознательных лицах, которые в своем бесконечном стремлении к идеалу воздействуют и на изменение внешних форм» [1, с. 66]. Как заметил А. Валицкий, Соловьев также отмечал, что «идеальный правовой порядок будущего приведет к исчезновению противоречий между сознательной волей отдельных лиц и бессознательным коллективным умом» [5, с. 226].

Неразрешимое на первый взгляд противостояние двух принципов — индивидуализма и общественности — разрешается не путем исключения одного из них, а путем их гармоничного согласования (так же обстоят дела и с примирением абсолютного и относительно). Теоретические противоречия в решении вопроса о согласовании личностных и общественных ориентаций в содержании общественного идеала, в определении приоритета той или иной ориентации возникают по причине того, что и личность и общество понимаются как изначально противостоящие и самодостаточные сущности. Отсюда и любые попытки их согласования оборачиваются чисто механическим соединением, не приводящим к образованию единого живого организма. Требуется переориентация с механического подхода на органический, в рамках которого личность и общество по-

нимаются как субстанции, растущие параллельно от одного «корня», которым может являться «только живой человеческий дух, который дает жизнь и соединениям людей в союзы» [1, с. 67].

Именно общественный идеал в его правильном понимании, т. е. идеал, в основе которого лежит принцип личности, может стать тем органическим началом, который будет способствовать солидарному единению отдельных личностей в структуре человеческих союзов. Возникает вопрос, как из принципа личности вывести те нормы, которые будут обеспечивать связь личности с обществом и общества с личностью? Новгородцев, отвечая на данный вопрос, рассуждает следующим образом: «Абсолютный индивидуализм, провозглашающий личное сознание началом и концом нравственных стремлений, на самом деле обезличивает и опустошает личность, уединяет ее в безграничности субъективного произвола, лишает всяких опор в окружающем мире». Однако, пишет он, если рассматривать личность «во всей полноте ее нравственных определений», то «в ней обнаруживается стремление к общему и сверхиндивидуальному. Тогда открывается возможность и установить связь отдельных лиц между собою, и вывести основания общественного идеала» [1, с. 67]. Свободная самоценная личность является необходимым условием для воплощения общественного идеала. Свобода личности в данном случае не означает оторванность ее от других таких же свободных личностей. В то же время речь идет об их связи не в значении зависимости друг от друга, а в значении постоянного активного творческого сотрудничества в едином стремлении к высшему идеалу.

Что существенно нового в понимании принципа личности как основания общественного идеала предлагает нам отечественная мысль рубежа XIX и XX столетий в лице Новгородцева?

Новгородцев уходит от понимания принципа личности «как начала идеального и безусловного», мыслимого таковым вне исторического контекста и социальных измерений, которое воплощается в различных формах социального устройства, задавая им путь следования к нравственно совершенной форме общественного быта. В данном случае наблюдается бесконечное движение в построении общественного идеала от принципа личности к идеальному общественному устройству. В такой предельно широкой интерпретации этот принцип не может стать основанием для формирования нравственных норм социального взаимодействия в конкретном обществе в конкретных исторических реалиях.

В другой интерпретации, которая также не устраивает Новгородцева, торжество принципа личности выступает следствием потенциального существования «совершенной формы общественного быта», представляющей гармоническое единство. В качестве примера, иллюстрирующего подобную форму общественного устройства, т.е. воплощение общественного идеала как выражение общей воли, Новгородцев приводит идею народовластия. В рамках теории народовластия принципы равенства и свободы были провозглашены основополагающими безусловными ценностями — релятивные исторические принципы были возведены в ранг абсолютного общественного идеала. Однако общая воля не всегда является отражением частных волей, «народный суверенитет не совпадает с принципом личности, равенство может приходиться в столкновение со свободой» [1, с. 23], поэтому идея народного суверенитета не может стать залогом гармонизации частных волей и привести к абсолютному согласию общественных сил, а может быть только «временной формой для выражения безусловного принципа личности» [1, с. 22].

Итак, в чем суть общественной философии Новгородцева?

На смену концептуальным положениям старой общественной философии приходят новые:

- убежденность в возможности достижения социальной гармонии как единства общей воли заменяется идеалом свободного универсализма, выражением и взаимодействием частных волей;
- центр тяжести перемещается с социальной гармонии как утопического ожидания земного рая в сторону индивидуальной свободы;
- поиск «всесильных средств социального переустройства» [1, с. 24] заменяется требованием необходимости осуществления свободного влияния как можно большего числа лиц на развитие общественной жизни;
- «сочетание беспредельного начала личности с определенными формами жизни и возведение относительных форм на степеню безусловных ценностей» [1, с. 24] заменяется принципами паритетного соотношения абсолютного и относительного в общественном идеале и новым принципом личности.

Идеалом общественного развития провозглашается «стремление к свободному объединению лиц на почве признания за ними их естественных прав» [1, с. 25], что позволяет обеспечивать гармоническое согласие в той степени, в какой оно реально воплотимо и необходимо. Отправной точкой построения общественного идеала становится требование правильного соотношения идеалов солидарности и свободы, стремления к «свободе бесконечного развития, а не к гармонии законченного совершенства» [1, с. 25].

Осмысление концепта общественного идеала лежит в области проблемного поля, связанного с вопросами универсализма, соотношения частной и общей воли, интеграции индивидуального и общественного начал, гармонизации абсолютного и относительного измерений идеала, общественных целей, общественного прогресса, общественного быта как стремления к реализации этого идеала.

Список литературы

1. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. Берлин, 1921.
2. *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991.
3. *Кацапова И. А., Бажов С. И.* Философское мировоззрение П. И. Новгородцева. М., 2007.
4. *Чичерин Б. Н.* Философия права. СПб., 1998.
5. *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М., 2012.

Как менялось православие в России 1914–1964 годов: ключевые проблемы и историографические подходы*

М. В. Каиль

канд. ист. наук, доц.,
Смоленский государственный университет,
mvkail@mail.ru

Аннотация: История российского православия XX в. (советского времени) и сегодня трактуется в российской историографии в познавательной парадигме тоталитарной концепции. Преимущественное изучение на протяжении почти трех постсоветских десятилетий получают репрессивные практики на разных этапах государственно-церковных отношений. Монополизация данного подхода существенно сокращает потенциал изучения церковной истории и государственно-церковных отношений. Очевидной познавательной альтернативой является социально-исторический подход и применение в церковно-исторических исследованиях методологии социальной истории. Внимание к стратификации и неформальным статусам внутри православного мира, к механизмам социальной адаптации и практикам поведения позволяет полнее и ярче представить эволюцию православия в контексте эволюции государства и общества. При этом важным является уточнение границ, пересмотр традиционной рубежности 1917–1918 гг. в истории православия и рассмотрение преемственности дореволюционного и постреволюционного периодов в плоскости социальной истории.

Ключевые слова: социальные институты, Русская православная церковь, методология, социальная история, историография.

Новейшая история православия репрессивного периода (который в общественном мнении завершается с уходом с политической арены Н. С. Хрущева) — заметная тема отечественной историографии. Она охватывает несколько политических эпох в истории страны, сопряженных с не всегда последовательной реализацией секуляризационного курса — отделения церковных институтов от всех сфер активной общественной жизни. Период этот наступил неожиданно и одновременно — с приходом к власти большевиков. Однако начало XX в., вернее период с 1905 по 1917 г., в церковной истории

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 19-78-00120.

также был революционным. В пору первой русской революции по стране прокатилась война семинарских бунтов и стала очевидной трансформация духовного сословия. Церковная интеллигенция ожидала перемен и активно дебатировала вопрос как созыва Поместного собора, так и реформ в церкви. Работа предсоборных органов (многочисленных собраний, съездов, в том числе белого духовенства и монашествующих, летом 1917 г. в Москве) продемонстрировала широкую палитру мнений, нередко весьма радикальных [1]. Отдельные церковные деятели призывали к очищению православия и возвращению к традиции и практикам раннего христианства [2]; иные видели идеалом допетровскую модель государственно-церковных отношений, но большинство осознавали кризисное состояние главной структурной единицы церкви — православного прихода [3; 4]. Революционные настроения, характерные для светского общества, серьезно влияли и на церковное. Пожалуй, самым ярким проявлением этого влияния стала «церковная революция» весны 1917 г., обнаружившая глубокие противоречия внутри церковного мира. Данное понятие проблематизировал и рассмотрел на материалах ряда епархиальных кейсов П. Г. Рогозный [5; 6]. Разобщенность этого мира, значительная поляризация, конфликт поколений и разностатусных групп были яркими приметами времени, с достаточной полнотой нашедшими отражение в новейшей отечественной историографии.

Таким образом, большевистской революции предшествовал отнюдь не золотой век в истории церкви, она шагнула в новую эпоху, неся груз ряда нерешенных проблем, с явными признаками оторванности институтов управления от социума и внутренними нестроениями. Существовали и значимые проблемы во взаимоотношении с инославием, в положении православия на национальных окраинах [7].

В силу высокой стереотипизации и мифологизации церковной истории XX в. эволюцию православных институтов и общества продуктивно рассмотреть в объективирующем ключе теории модернизации, трактующей разрушение традиционного уклада как объективный процесс эволюции православия в эпоху социально-политических трансформаций 1914–1964 гг. В этот период институты православия (иерархическое устройство, структура управления, система образования, миссия) в связи с реалиями государственной политики и социальной обстановки несколько раз глубоко реформи-

ровались, меняя и отношения в православном обществе. Имперская модель традиционной церковной структуры через несколько итераций в итоге эволюционировала в позднесоветскую, конструкции последней сохраняются в институциональном строении и современной Русской православной церкви. Эти реформы сопровождались динамикой ценностей, практик исповедания веры. Формально однородное общество поздней Российской империи в новых реалиях 1920–1930-х гг. постепенно атомизировалось и теряло устойчивость, присущую традиционному обществу. Становление нового конфессионального профиля общества, в котором заметное место заняла атеистическая идентификация, составило особенность советской эпохи, определяя функционирование церкви и границы ее влияния на общество.

Новые страницы в истории православия открывают отдельные работы рефлексивного уровня, в то время как большинство выходящих в России публикаций представляют церковь и верующих пассивным субъектом влияния органов, реализовывавших государственную вероисповедную политику. Нужно отметить, что революционный детерминизм был характерен и для англоязычной историографии 1990-х — начала 2000-х гг., но в опыте американских исследователей в этот период уже укрепилось понимание взаимосвязи «революции в церкви» с «приходом силы» (большевиков, в понимании Эдварда Рослофа) [8, р. 1–73].

Национальный интерес к судьбам православия очевиден и обусловлен памятью и фиксацией в ней прежде всего опыта репрессий, пережитых десятками тысяч православных. Именно он сформировал уже несколько поколений исследователей истории православия за три постсоветских десятилетия. Одной из значимых рубежных работ в объективировании исследований православия XX в. была монография О. Ю. Васильевой, представившая политическую составляющую в «сталинском повороте» курса церковной политике и послевоенной миссии церкви в решении государственных политико-дипломатических задач [9].

Во второй половине XX столетия в мире сложилось несколько исследовательских центров (активность которых коррелировала с международным статусом СССР-России и качеством международных отношений), сформированных в основном представителями российской эмиграции разных волн и правительствами (или ангажированными фондами) ряда стран. Последние испытывали очевидное политическое влияние. Впервые в послевоенном мире

к изучению истории православия и его влияния на послевоенное общество обратились в Мюнхенском институте по изучению СССР (функционировал до начала 1970-х). На рубеже 1960-х и 1970-х гг. создавались центры по изучению СССР в США (Гарвард, Стэнфорд, Принстон и др.; внеуниверситетским центром изучения православия в США, сформировавшим ценную архивную коллекцию, была семинария в Джорданвилле). В этих центрах публиковали документы, издавали немногочисленные проблемные сборники, однако крупных работ, посвященных истории церкви в Советской России, там не появилось.

Многие из сложившихся во второй половине XX в. в США и Европе университетских и научных центров продолжают работу, но история православия находится на периферии их интересов, в том числе в связи с глобализацией исследовательской повестки. Вместе с тем сегодня заметно влияние скорее не школ, а отдельных авторитетных исследователей русского православия. Так, принципиально значимы работы профессора Гр. Фриза (Брандейский университет), показавшего процесс саморазвития и кризис имперского православия, начало революционизации церковного общества начала XX в. [10; 11], и труды В. Шевцовой (Смит Колледж), которая внесла немалый вклад в понимание православия как элемента традиционного русского уклада [12]. Концептуальной представляется попытка изучить индивидуальное православие советской поры [13].

В мировой историографии православия есть весомые работы и глубокие авторские исследования, посвященные отдельным проблемам, однако публикации отечественных специалистов конца XX в. и настоящего времени наиболее влиятельны и содержательны. Важно то, что именно они сформировали восприятие истории православия в профессиональных кругах, чего нельзя утверждать об общественном сознании, где по-прежнему господствуют далекие от реалий стереотипы. Масштабную и важную для мирового процесса изучения православия деятельность осуществляет коллектив Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (университетом издается серия «История. История Русской Православной Церкви» научного журнала «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета»). В начале 2000-х гг. эффективной была работа Центра истории религий Института российской истории РАН (был основан ежегодник «Церковь в истории России», издаваемый поныне), продуктивно работают специалисты

Центра по изучению религий и церкви Института всеобщей истории РАН. Историографический опыт значителен и объемён, и безусловно познавательный мейнстрим в нём задают как названные научные центры академических институтов, так и сложившиеся исследовательские центры (Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и др.), в тематике работы которых порой проявляются корпоративные влияния.

Значимым историографическим и археографическим явлением последних лет является публикация источников по церковной истории 1914–1964 гг., но особенно раннесоветского периода [13], а также по конфессиональной политике Временного правительства [14] и раннесоветскому законодательству о церкви [15].

Однако при всем традиционализме исследовательских сюжетов в последние годы внимание ведущих исследователей православия все больше занимают вопросы социального и индивидуального плана. Особое значение в этом отношении имела конференция «Религия и Русская революция» (Москва, 26–28 октября 2017 г.), приуроченная к 100-летию Октября и собравшая в Москве ведущих историков православия со всего мира, материалы которой опубликованы в отдельном выпуске научного журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» [16].

Участники конференции высказали ряд важных и продуктивных суждений относительно эволюции православного социума на том или ином этапе новейшей истории церкви. Так, О. Ю. Васильева задается вопросом: «что произошло с религиозным сознанием?» и отмечает, что в изменении существенных черт православного общества значительное влияние имело разрушение института церковного брака и духовного образования [16, с. 13, 26]. Профессор Грегори Фриз, рассматривая болезненное явление «приходской революции», делает вывод о том, что «духовенство чувствовало себя незащищенным, не ожидало защиты от чиновников и епископов и утратило веру в своих прихожан. ...«приходская революция» означала не только расширение прав и возможностей прихожан, но и маргинализацию священнослужителей» [17, с. 49].

В революцию церковь вступала с рядом нерешенных проблем, разделенная в статусно-символическом и социальном плане, обремененная рядом рутинизированных синодальных практик управления и требующими совершенствования социальными институтами. Большевицкая атака, инициирование обновленческого раскола

имели социальную базу внутри православного общества и повлекли отказы от сана, расколы на различные юрисдикции. Революционизация затронула даже традиционное русское монашество, устремившееся в части своей к новым социальным ориентирам, оставившее традицию и нередко самое свое служение — молитву о мире [18]. Репрессии 1930-х, особым образом прошедшие по судьбе духовенства дореволюционного поколения, по сути повлекли поколенческий слом: послевоенная легализованная государством Православная церковь в иерархическом своем звене будет отстроена по принципу лояльности и управляемости со стороны светской администрации. Потребуется годы и выход на авансцену новой генерации церковных пассионариев, для того чтобы облик церкви стал меняться и она могла начать новый виток развития. Большинство подобных сюжетов остается за рамками ставшего традиционным сюжетного плана историографии РПЦ.

Анализ историографической ситуации, сложившейся вокруг изучения новейшей истории православия, позволяет отметить, что для отечественного историописания свойственны институтоцентризм и сконцентрированность на концепте репрессированного православия. В результате этнография и социология православия в России довольно слабо развиты. Вместе с тем точечные исследования, опыт проблематизации и введения в научный оборот антропологически емких источников убедительно демонстрирует познавательную продуктивность социально-исторического подхода к этому разделу истории.

Список литературы

1. Церковь в революции: организация и работа Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. / публ. М. В. Каиля // Новейшая история России. 2013. № 1. С. 241–255.
2. Открытые письма священника Феодора Василевского Всероссийскому Церковному Поместному Собору 1917 г.: о таинстве крещения и судьбах православной веры / вступ. ст., публ. и примеч. М. В. Каиля // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия «История. История Русской Православной Церкви». Вып. II, № 2 (45). 2012. С. 85–99.
3. Беглов А. Кризис «государственной церковности» в фокусе приходского вопроса. 1860-е — 1917 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 58–89.
4. Беглов А. Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дис. ... д-ра ист. наук. М., 2019.

5. *Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008.
6. *Рогозный П. Г.* Православная Церковь и Русская революция. Очерки истории. 1917–1920. М., 2018.
7. *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
8. Red Priests. Renovatism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946 / ed. by E. E. Roslof. Bloomington, 2002.
9. *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001.
10. *Фриз Гр.* Губительное благочестие: Российская церковь и падение империи / сост., вступ. ст., коммент. П. Г. Рогозного. СПб., 2019.
11. *Фриз Гр.* Вся власть приходам: возрождение православия в 1920-е годы // Государство и церковь. 2012. № 3–4. С. 86–105.
12. *Shevtzov V.* Russian orthodoxy on the eve of revolution. Oxford, 2004.
13. Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. Документы и материалы: в 6 т. / отв. ред. А. К. Сорокин; отв. сост. М. И. Одинцов. М., 2018. Т. 1–4.
14. Конфессиональная политика Временного правительства России: сб. документов / сост. М. А. Бабкин. М., 2018.
15. Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917–1918 г.: Сборник документов / отв. ред. прот. Владимир Воробьев. М., 2016.
16. *Васильева О. Ю.* Российская православная церковь и Октябрьская революция 1917 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1/2 [37]. С. 12–29.
17. *Фриз Гр.* «Воцерковление» 1917 года: церковный кризис и приходская революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1/2 [37]. С. 30–57.
18. «Мы только молимся. Здесь одна молитва». Из «Книги записей служб» московского Донского монастыря. 1919–1924 гг. / публ. М. В. Каиля // Исторический архив. 2014. № 1. С. 148–157.

Феномен духоборчества в Российской империи (по материалам Научно-исторического архива Государственного музея истории религии)

Д. М. Кучерявый

бакалавр теологии, студент 2-го курса магистратуры,
направление «Религиоведение»,
Санкт-Петербургский государственный университет,
dmold55@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается феномен существования духоборческого движения в Российской империи в контексте государственно-правового регулирования миноритарных религиозных движений и общей модели государственно-конфессиональных отношений. Затрагивается тема отличия духоборческого вероучения от общераспространенных норм ортодоксальной религиозности в Российской империи конца XIX — начала XX в. На основе Научно-исторического архива Государственного музея истории религии с разных сторон показывается отношение общественных деятелей к проблеме духоборцев, а также собственная рефлексия рядовых членов духоборческого движения на происходящие события, их переписка, обращения к государственным чиновникам, дневниковые записи и статьи. Описывается отношение государственного аппарата к инакомыслящим представителям социальных групп. Классифицируются материалы архивных фондов по степени актуальности и ценности для взора исследователя.

Ключевые слова: духоборцы, государственно-конфессиональная политика, секта, Государственный музей истории религии, инакомыслие, миноритарные религиозные движения.

В контексте изучения государственно-правового регулирования миноритарных религиозных движений в Российской империи интересным для исследователя представляется феномен духоборческого движения. Это можно объяснить, на наш взгляд, неоднозначной и насыщенной событиями историей их диалога с представителями государственного аппарата, который закончился переселением основной массы духоборцев в Канаду.

Россия до 1917 г. являлась государством, где духовное инакомыслие, не вписывающееся в рамки государственно-конфессиональной политики, часто имело участь явления, отброшенного на задворки передовой социальной жизни. Очеркам и статьям с лояль-

ным отношением к официальной концепции в массовой периодике уделялось гораздо больше внимания, чем публикациям противоположной направленности. Официальная церковь выступала обличителем любого нетрадиционного религиозного учения, существенно влияя на модель государственно-конфессиональных отношений.

Духоборчество появилось в конце XVIII в. по берегам Днепра и получило свое название из уст православных иерархов, которые считали, что их учение — это противление Святому Духу. Сами же духоборцы видели в этом «прозвище» совершенно другой смысл: отрицая религиозную обрядность, они являются поборниками Святого Духа, поэтому этот термин укоренился, однако существовал в разных формулировках. Представители официальной религиозности чаще употребляли слово «духоборы», а сами члены общины чаще предпочитали называться духоборцами. Впрочем, с течением времени это различие размылось.

Основными отличиями учения духоборцев от учения православных христиан стали следующие убеждения:

1. Непринятие крестов, икон и другой культовой символики.
2. Непризнание священников как посредников между Богом и людьми.
3. Отрицание Священного Писания и Священного предания церкви.
4. Отрицание богочеловечества Иисуса. Духоборцы считали, что Бог Сын вселился в Иисуса, когда тому было 30 лет. Когда плоть Иисуса была распята на кресте и истлела, Бог Сын отделился от тела и явился апостолам уже в новом теле. Иисус был первым духоборцем, после чего «носителями» этого духа стали духоборческие вожди.
5. Вера в перерождение. Духоборцы считали, что душа благочестивого человека переродится в новом качестве в другого человека, а душа грешника воплотится в теле животного.
6. Отрицание первородного греха.
7. Отрицание воскресения Иисуса. По их мнению, воскресение нужно понимать в духовном, аллегорическом смысле.

Проблемы исследования русского сектантства сопряжены с трудностями, связанными с разбросанностью архивных источников. Заметим, что, несмотря на свою разрозненность и несистематизированность в архивной базе Государственного музея истории

религии, документы по этим вопросам представляют собой немалую источниковедческую и историографическую ценность для исследователя миноритарных религиозных объединений.

Материалы Научно-исторического архива Государственного музея истории религии составляют большой пласт неопубликованных материалов по духоборчеству, существующих в виде писем, статей, газетных очерков и личных дневников. В ходе работы над архивными материалами было выделено несколько блоков документов, представляющих особый интерес для исследования. Обратимся к ним в порядке актуальности и ценности.

1. Фонд б. *Опись 1 (23): Макасеев В. А. (1894–1936)*. Василий Алексеевич Макасеев — член духоборческой общины, оставивший после себя большое письменное наследие, главным образом в виде дневниковых записей и писем. Это самый богатый материал, касающийся рефлексии духоборцев по поводу идеологической линии власти, созданный в жанре личной истории. Будучи человеком, участвующим в судьбе своей общины, Макасеев пишет множество писем к представителям канадских властей, в которых объясняет причину отказа от записей в метрических книгах, пения канадского национального гимна, обучения подрастающего поколения в канадских школах, просит помощи в финансировании фермерских проектов.

Весьма интересна письменная речь Макасеева. Дело в том, что после переезда в Канаду речь духоборцев начала стремительно деформироваться, вбирая в себя пеструю лексику из смеси русского и английского. Многие тексты имеют подчеркнuto субъективный взгляд, во многом удивительный для современного читателя (пунктуация и орфография здесь и дальше сохранена): «...Как видите, все люди грамотные стараются добывать себе средства к жизни самым легким путем и аферами... Поэтому мы единогласно отклонили школу грамотности...» [1, л. 5].

Мировоззрение Макасеева формировалось не только благодаря учению, которому следовала его община. Судя по его письмам, ему была близка идея Царства Божьего на земле, которая, вероятно, появилась благодаря переписке со Львом Николаевичем Толстым. Макасеев не слепо вторил сложившимся религиозным догмам, а принадлежал к «думающему» сословию внутри общины: «...не раз уже мы провергнули то, что мы когда то держали. Вот, как в прошедший войне, конечно духоборцы не шли в армию. Но многие из них снабжали ту же армию деньгами, которые шли на

оружие, пушки и динамит...» [2, л. 3]. Мы видим также и обличительный элемент в письмах Макасева к канадским чиновникам. Например, он в числе прочего осуждает военные действия Канады и настоятельно просит их прекратить: «...Если на одном флаге написано: “славянин”, а на другом “германец”, на третьем “англичанин”, то между ними неизбежно возникает и война. Но сотрите эти “ярлыки” и само по себе человечество вступит на правильную колею...» [3, л. 5].

Политический мотив встречается в письмах Макасева и в качестве осмысления прошлого Российской империи: «...Вы вероятно знаете почему в России возник «Большевизм»? В России также господствующий класс в главе бывшего царя и его прихлебателей, которые поработив крестьян и рабочих, которые далее терпеть и продолжать не могли, ибо жизнь их становилась ни жизнью, но какой-то смертной удолью и гнетом, одни потапали в роскоше, тогда как другие погибали голодную смертью. Наконец, терпение русского народа лопнуло, которые пошли не наживот, а на смерть, ибо в жизни ничего не было кроме смерти и тем победив. Кто был нечем, тот стал всем. Конечно, мы не знаем, в какую форму выльется народная волна, которая с громадной силой плещит на все стороны. Сдержатъ эту веками накопленную силу, никто не сможет, ее лишь можно остановить тем, дать ее правильную русло жизни, т. е. дать всем возможность жить...» [4, л. 3].

2. Фонд 2. *Опись 7 (61): Бонч-Бруевич В. Д. Духоборцы.* Весьма интересны сохранившиеся материалы доктора исторических наук, этнографа Владимира Дмитриевича Бонч-Бруевича, который занимался этой темой с последнего десятилетия XIX в. Явный интерес к проблематике отношения духоборов с властями появляется в работах Бонч-Бруевича с того момента, когда положение духоборцев начало резко ухудшаться [5; 6]. Ценность записей Бонч-Бруевича заключается в его нейтральной позиции исследования рефлексии духоборцев, искреннем желании помочь регулированию существовавших конфликтов. В архиве сохранилось немало как общих, так и индивидуальных писем духоборцев к Бонч-Бруевичу. Важно упомянуть его многочисленные комментарии по поводу различных публикаций, материалов духоборческих съездов [7; 8; 9]. Безусловно, одной из самых значительных работ Владимира Дмитриевича по духоборчеству следует считать книгу «Духоборцы в канадских прериях», написанную в 1918 г. [10].

3. Фонд 13. *Опись 1: Документальные материалы Трегубова И. М. (1853–1931); Фонд 17. Опись 1 (185): Бирюков Павел Иванович.* Иван Михайлович Трегубов и Павел Иванович Бирюков, будучи последователями Льва Николаевича Толстого, вели активную переписку с духоборцами и представителями общественности [11; 12]. Помимо этого они писали статьи и занимались осмыслением существующего положения вещей [13–16].

Бирюков писал статьи в журналах «Кронштадтский вестник», «Русское богатство», «Неделя», «Юная Россия», «Духовный христианин». Его авторству принадлежит сборник «Свободное слово», который представлен в архиве Музея истории религии отдельным фондом. Показателен труд П. И. Бирюкова «Духоборцы. Сборник статей, воспоминаний и других документов. С приложением духоборческих псалмов» (1908 г.). В этих сочинениях говорится об отношении Льва Николаевича к духоборам, содержатся сведения о трудностях переселения в Канаду, которое стало возможно благодаря огромным усилиям Толстого: большой финансовой поддержке, письмам и прошениям к влиятельным лицам, обращениям к мировой общественности (в том числе публикация в журнале Times), постоянным поискам спонсоров в лице купцов [17].

4. Фонд 14. *Опись 2: Издательство «Свободное слово».* Важным свойством этого фонда является большой архив материалов, датированных 1896–1903 гг. Наравне с впечатляющим объемом материалов, нельзя не отметить некоторую разбросанность ценных сведений по большому массиву источников.

Список литературы

1. Макасеев В. А. Отчет о посещении духоборческой общины министрами Канады, 1914 // ГМИР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 149. Л. 11.
2. Макасеев В. А. Может ли человек участвовать в политике. 1937 // ГМИР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 19. Л. 4.
3. Макасеев В. А. Духоборцы и правительство (в защиту духоборцев). 1937 // ГМИР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 14. Л. 4.
4. Макасеев В. А. Премьер-министру Канады. 1935 // ГМИР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 90. Л. 4.
5. Веригин П. В. Письма к расселенным духоборцам Примечания Бонч-Бруевича В. Д. 11 дек. 1895 г. — 3 дек. 1897 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 305. Л. 28.
6. Веригин П. В. Письма ко всем духоборцам большой партии Примечания Бонч-Бруевича В. Д. 6 марта 1888 г., 22 мая 1895 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 287. Л. 24.
7. Бодянский А. М. Отчет духоборам о постройке общественной конюшни в г. Иорктон. Примечания Бонч-Бруевича В. Д. 19 окт. 1899 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 274. Л. 7.

8. *Коныгин Г.* Дневник духовора. Примечания Бонч-Бруевича В. Д. Дек. 1898 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 516. Л. 27.
9. *Хирьякова Е. Д.* Воспоминания о духоворцах. Примечания Бонч-Бруевича В. Д. 28 июня 1930 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 516. Л. 27.
10. *Бонч-Бруевич В. Д.* «Духоборцы в канадских прериях». Жизнь и знание. 1918 // ГМИР. Ф. 6. Оп. 7. Д. 939. Л. 186.
11. *Бирюков П., Трегубов И., Чертков В., Толстой Л. Н.* «Помогите» — обращение к обществу по поводу гонений на Кавказских духоворов. 1897 // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 988. Л. 11.
12. *Бирюков П. И.* Докладная записка во ВЦИК Смидовичу П. Г. О состоянии духовоборческой колонии в Сальском округе и ее нуждах. 11 мая 1928 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 269. Л. 4.
13. *Трегубов И. М.* Письма Бонч-Бруевичу В. Д. Приложение: статья «Разгром духовоборческой коммуны англо-канадским правительством в союзе с фашистами» (4 л.). 30 дек. 1919 г. — 8 апр. 1930 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 172. Л. 4.
14. Письмо духоворца [Верещагина] к Трегубову И. М. Примечания Бонч-Бруевича В. Д. 30 мая 1896 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 413. Л. 6.
15. История сожжения оружия духоворцами в изложении Трегубова И. (со слов очевидцев). [Б. д.] // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 507. Л. 14.
16. *Трегубов И. М.* Письмо молодым духоворам Сальского округа. 22 мая 1927 г. // ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 837. Л. 9.
17. *Бирюков П. И.* Духоборцы. Сборник статей, воспоминаний и других документов. С приложением духовоборческих псалмов. М., 1908.

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В СССР В 1920–1930-Х ГОДАХ

Н. А. Пупышев как собиратель и исследователь предметов буддийского культа (по материалам Научно-исторического архива Государственного музея истории религии)*

Е. А. Терюкова

канд. филос. наук, доц.,
Государственный музей истории религии,
eaterioukova@mail.ru

Аннотация: На основе материалов из Научно-исторического архива Государственного музея истории религии в докладе реконструируются основные вехи научной биографии сотрудника Центрального антирелигиозного музея в Москве Н. А. Пупышева: установлен период его работы в музее, основные направления деятельности, вклад в формирование буддийской коллекции музея и ее изучение. В докладе показано, что к началу 1940-х гг. Н. А. Пупышев сложился как профессиональный музейщик — опытный методист и успешный экспозиционер, лектор-антирелигиозник и собиратель музейных коллекций. Несмотря на это, при жизни исследователя была опубликована лишь одна его работа — брошюра «Буддизм-ламаизм и его классовая сущность», выпущенная Центральным советом Союза воинствующих безбожников. Остальные материалы остались неопубликованными и хранятся в архиве.

Ключевые слова: буддизм, музей, антирелигиозный, история религии, наука о религии, буддийский рай Сукхавати.

В 1947 г. коллекция Музея истории религии в Ленинграде значительно пополнилась за счет собрания прекратившего свое существование в Москве Центрального музея истории религии и атеизма АН СССР. Вместе с вещевыми коллекциями в Ленинград поступило книжное собрание и архив музея, который до 1942 г. носил название Центральный антирелигиозный (далее ЦАМ).

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10083.

Сегодня большая часть архивных материалов, связанных с историей этого музея (за исключением переданных позднее в Центральный государственный архив литературы и искусства), по-прежнему хранится в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии и образует отдельный фонд № 31. Несмотря на то что имеющиеся в нем документы носят фрагментарный характер и не отражают всей полноты различных направлений работы, в последние годы в рамках научного проекта Российского научного фонда № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX в.» удалось реконструировать некоторые страницы его научной и собирательской деятельности [1–4].

Одной из наиболее многочисленных и ценных коллекций, поступивших в Ленинград из бывшего ЦАМ, была коллекция предметов буддийского культа. Видное место в ее собирании и изучении принадлежало Николаю Агафоновичу Пупышеву, имя которого до настоящего момента в истории науки о религии в России оставалось забытым. Однако благодаря выявленным в архиве материалам у нас появилась возможность восполнить этот пробел и восстановить основные вехи в научной биографии исследователя. В этом нам помогут составленная в 1943 г. директором ЦАМ С. А. Кузьминым служебная характеристика Н. А. Пупышева, а также подготовленные, но не опубликованные им при жизни научные работы.

Николай Агафонович Пупышев (1908–1942) был родом из Вятки (с. Демьянка), с 1933 г. работал методистом, а впоследствии научным сотрудником в ЦАМ. Согласно характеристике С. А. Кузьмина, он «активно участвовал в научно-исследовательской и общественной работе музея и провел большую работу по сбору ценнейших памятников по истории религии» [5, л. 4]. С июля 1941 г. состоял в команде ПВО музея, а с августа по октябрь находился на работах по сооружению оборонных рубежей в Можайском районе Московской области. 16 октября 1941 г. вступил добровольцем в Свердловский рабочий батальон. О дальнейшей судьбе исследователя повествуют скудные официальные данные Управления по персональному учету потерь сержантского и рядового состава действующей армии и пенсионному обеспечению их семей, опубликованные на сайте «Мемориал». Служивший красноармейцем на Калининском фронте Н. А. Пупышев в составе 664 стрелкового полка принимал участие

в боях за Молвотицы — крупный транспортный узел и дивизионный опорный пункт на юге Новгородской области, где и погиб 7 марта 1942 г. под селом Дягилево [6].

Что же успел сделать Н. А. Пупышев и в каких областях реализоваться за менее чем 10 лет работы в музее?

Самые ранние материалы из архива характеризуют его деятельность как методиста. К их числу относятся «Методическая разработка экскурсии. Легенда о Христе», «Маршрут и тезисы школьной экскурсии “Религия на службе царизма”», «Тезисы и план доклада “Тематика отдела История ламаизма в Бурят-Монголии”», «Отчет о командировке в г. Тюмень», «Проект профиля музея буддизма-ламаизма в г. Улан-Уде», «Докладная записка о результатах обследования экспозиции музея народов СССР». Из этого блока материалов наибольший научный интерес представляют последние три документа. Они являются примерами тех конкретных мероприятий, которые реализовывались ЦАМом в качестве научно-исследовательского учреждения всесоюзного значения по вопросам музейной антирелигиозной работы (данный статус был ему присвоен решением Совнаркома в 1934 г.) с целью «обобщения материала о работе провинциальных музеев, создания ряда пособий по методике, методологии, технике антирелигиозного музейного дела» [7].

По-видимому, вскоре после своего прихода в музей Н. А. Пупышев наряду с методической и просветительской работой стал специализироваться на изучении буддизма. В 1936 г. он совершил экспедицию в Бурятию в Агинский аймак с целью посетить закрытый тремя годами ранее Цугольский дацан. В его задачу входило собрать и отправить в Москву для пополнения музейной коллекции предметы буддийского культа. Их нехватка остро ощущалась в связи с необходимостью построения новой экспозиции, посвященной первой по времени возникновения мировой религии — буддизму. В силу того, что ЦАМ ранее неоднократно подвергался критике музейных специалистов и простых посетителей за плоскостной характер развернутых в стенах бывшего Страстного монастыря экспозиции и выставок, новую экспозицию планировалось строить исключительно на подлинных и объемных экспонатах.

Результаты поездки Н. А. Пупышева нашли отражение в учетной документации ЦАМ, а также во втором блоке сохранившихся в архиве неопубликованных работ ученого — в статье «Представление

о рае Сукавади в буддизме (по материалам коллекций Центрального антирелигиозного музея)» (статья 1941 г. в двух экземплярах с незначительными редакторскими правками) и «Обзоре экспозиции отдела “Буддизм-ламаизм” Центрального антирелигиозного музея» (1938 г.).

Подводя итоги экспедиции 1936 г., Н. А. Пупышев отмечал, что «Центральному антирелигиозному музею были переданы из этого дацана не все культовые комплексы, но их значительная часть... их объем поражает и исчисляется 3 вагонами, или 5000 отдельных экспонатов» [8, л. 2]. Книга поступлений экспонатов насчитывает 199 листов и 858 наименований экспонатов и их комплексов, привезенных Н. А. Пупышевым. Как отмечал сам собиратель, большинство из экспонатов датировалось XIX — началом XX в., многие из них были местного производства, однако подлинная ценность коллекции определялась тем, что она представляла собой «целые культовые и художественные комплексы» [8, л. 2]. По признанию Н. А. Пупышева, «этот привоз вывел коллекцию по ламаизму на первое место среди имеющихся в ЦАМ собраний экспонатов» [8, л. 1]. Из числа поступивших на хранение предметов наибольший экспозиционный интерес представляли: выделявшаяся своими размерами и располагавшаяся ранее в Майдари-сумэ доставленная в разобранном виде знаменитая статуя Будды Майтреи (высотой более 7 м), «буддийский рай размером около 64 куб. метров», процессионный слон с декорированной цветными камнями попоной и повозкой для статуи Майдари, «библиотека “Ганжур” — сто десять томов в шелковых обертках, хранящихся в двух деревянных шкафах», 385 статуэток из серии «1000 лам», юрта из войлока и др.

Результаты экспедиции были представлены в новом отделе постоянной экспозиции «Буддизм-ламаизм». Есть основания полагать, что его автором и создателем был сам собиратель. В 1941 г. Пупышев составил ее обзор, в котором отмечал, что «коллекции по ламаизму, имеющиеся в ЦАМе, представляют значительную историческую и художественную ценность по своему содержанию. В отделе “Буддизма-ламаизма” посетитель может познакомиться не только с основными учениями буддийской и ламаистской религии» [9, л. 1], но и «испытать удовольствие, осматривая редкие произведения малоизвестного у нас ламаистского искусства» [9, л. 5].

Центральное место в новой экспозиции занимала привезенная из экспедиции 1936 г. многофигурная композиция «Сукхавати — Чистая земля будды Амитабхи», или «буддийский рай». Она стала

предметом подробного описания и анализа в статье Н. А. Пупышева «Буддийский рай Сукавади». Публикация наряду с подробными сведениями о том, где и как располагались «буддийский рай» и другие молитвенные комплексы в пространственной структуре Цугольского дацана (эта часть статьи заслуживает особого внимания, так как была составлена по результатам личных наблюдений и обмеров), содержала еще более детальное описание того, как макет рая Сукхавати был реконструирован в ЦАМ и представлен зрителю. Формальное описание многофигурной композиции макета выступало в качестве иллюстрации к анализу буддийского учения о «небесной награде» и его эволюции, которое рассматривалось автором с точки зрения марксистской теории общественного развития и лежащей в его основе классовой борьбы. Исследователь писал: «Классовая сущность учения о рае в ламаизме проявляется прежде всего в том, что для достижения этого небесного блаженства верующий должен был выполнять целый ряд предписаний, обрядов и жертвоприношений, сущность которых сводилась к утверждению власти лам. <...> Учение о душе и о рае было не только средством обирания трудящихся ламами, но и имело определенное социальное значение. Учение об “небесной награде”, порожденное социальным неравенством, классовым и национальным гнетом, было одним из основных способов оправдания этого социального неравенства и рабства» [8, л. 36, 38]. Начиная статью, автор выражал надежду подготовить серию материалов, посвященных «описанию ламаистских экспонатов» [8, л. 2], однако начавшаяся война не позволила этим планам осуществиться.

Третий блок архивных документов представляет результаты научной работы Н. А. Пупышева, связанной с изучением ламаизма (под ним исследователь понимал «одну из многочисленных сект буддизма, основанную Цзонхавой в к<онце> XIV в.» [10, л. 2]) среди бурят и калмыков. Это восемь датированных 1936–1940 гг. черновых статей («О ламаизме среди бурят-монголов», «Ламаизм в Бурят-Монголии в XVII–XVIII вв.», «Ламаизм в Бурят-Монголии», «15-летие Бурят-Монгольской республики», «Хроника политических событий в Бурятии в марте — июне 1917 г.», «Духовенство», «Ламаизм в Калмыкии в XVII–XVIII вв.», «Реакционная роль ламаизма в Калмыкии в XVIII — нач. XX вв.») и подготовленная совместно с Б. Н. Вампиловым и В. П. Гирченко машинопись 1941 г. монографии «Буддизм и ламаизм (Краткая история, происхождение, развитие,

распространение в Индии, Тибете, Монголии и Бурят-Монголии)», которая подводила итог десятилетию его работы по данной проблематике и включала в себя материалы, ранее проработанные в виде отдельных статей. Издание готовилось к публикации Институтом языка, литературы и истории Бурято-Монгольской АССР. В отличие от архивных материалов из второго блока, связанных с изучением музейной коллекции, работы Н. А. Пупышева, направленные на изучение ламаизма, носят компилятивный характер и не отличаются научной новизной.

Заканчивая обзор научной деятельности Н. А. Пупышева, можно сделать вывод, что к началу 1940-х гг. он сложился как профессиональный музейщик — опытный методист и успешный экспозиционер, лектор-антирелигиозник и собиратель музейных коллекций. Несмотря на это, при жизни исследователя была опубликована лишь одна его работа — крошечная брошюра «Буддизм-ламаизм и его классовая сущность» [11], выпущенная Центральным советом Союза воинствующих безбожников для лекторов-антирелигиозников и активистов в качестве пояснительного текста к серии диапозитивов. Начавшаяся Великая Отечественная война прервала не только научную работу, но и жизнь исследователя, поэтому самое главное из задуманного — написать и опубликовать серию статей, рассказывающих о буддийской коллекции ЦАМ, — осталось неосуществленным.

Список литературы

1. Терюкова Е. А. Узбекская коллекция Государственного музея истории религии: из истории формирования // Культурное наследие Узбекистана в собрании Государственного музея истории религии. Ташкент, 2018. С. 47–57.
2. Терюкова Е. А., Алферова Н. В., Рунге К. Е. М. Шиллинг как исследователь религиозных верований народов Кавказа: по материалам документальных и вещевых коллекций из собрания государственного музея истории религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия «Философия и конфликтология». 2019. Т. 35. Вып. 3. С. 528–540.
3. Terukova E. G. P. Snesarev as a collector and Researcher of Central Asian Religious Beliefs (on the Materials of the Collection of the State Museum of the History of Religion, St. Petersburg, Russia) // Религиоведение. 2020. № 2. С. 121–126.
4. Терюкова Е. А. Центральный антирелигиозный музей в Москве и изучение народной религиозности в СССР в 1930–1940-х годах // Труды по истории и антропологии религии. 1929–1946. СПб., 2019. С. 18–28.
5. Центральный Антирелигиозный Музей. Служебные характеристики сотрудников // Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 329.

6. Информация из донесения о безвозвратных потерях. URL: <https://obd-memorial.ru/html/info.htm?id=1573982> (дата обращения: 10.06.2020).
7. Коган Ю. Новое в ЦАМе // Антирелигиозник. 1934. № 6. С. 36.
8. Пупышев Н. А. Статья. Буддийский рай Сукавади // Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 184.
9. Пупышев Н. А. Обзор экспозиции отдела Буддизм — ламаизм Центрального антирелигиозного музея // Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 273.
10. Пупышев Н. А. Статья. Реакционная роль Ламаизма в Калмыкии в XVIII — нач. XX вв. // Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 152.
11. Пупышев Н. Буддизм-ламаизм и его классовая сущность (Пояснительный текст к серии диапозитивов). М., 1938.

Центральный антирелигиозный музей в Москве: этапы трансформации (1926–1946 годы)

Ю. В. Мунькова

мл. науч. сотрудник,
Государственный музей истории религии,
Juliamunkova@gmail.com

Аннотация: Статья раскрывает три основных этапа становления Центрального антирелигиозного музея в Москве. Первый (1925–1929 гг.) неразрывно связан с деятельностью Б. П. Кандидова по устройству музея и определяется агитационно-пропагандистскими задачами. Второй этап (1929–1937 гг.) связан с существованием музея в стенах Страстного монастыря, где создается первая антирелигиозная экспозиция, построенная на принципах диалектического материализма; начинается научная и комплексная работа по комплектованию фондов. Третий этап (1937–1946 гг.) жизни музея проходил в бывшем храме Николая Чудотворца на Каляевской улице, где Центральный антирелигиозный музей постепенно становился музеем исторического профиля.

Ключевые слова: антирелигиозный музей, Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ), Кандидов, антирелигиозная политика, антирелигиозная экспозиция.

Приход к власти большевиков подразумевал реализацию нового отношения к религии. С одной стороны, нужно было искоренить ее влияние на государство и общество, с другой — сохранить наиболее ценные памятники прошлого, к которым относились и различные объекты религиозного культа. Эти две в известном смысле противоборствующие тенденции в начале 1920-х гг. существовали параллельно и независимо друг от друга.

Подход, направленный на сохранение религиозных памятников, характеризовался отношением к ним как к объектам культуры, в которых на первое место выходила их художественная и историческая значимость. Характерными примерами являются музей-монастырь в Троице-Сергеевой лавре и Музей отжившего культа в Петрограде-Ленинграде.

Активизация антирелигиозной пропаганды началась с выходом в марте 1922 г. статьи В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма». За ней последовала резолюция «О постановке анти-

религиозной агитации и пропаганды» 1923 г., в которой предписывалось вести агитацию и пропаганду в том числе «в форме живых и понятных лекций», а также «озаботиться выработкой особых методов антирелигиозной пропаганды, в зависимости от социальной среды аудитории» [1].

Одним из вариантов воплощения в жизнь этих задач стало открытие в Петрограде в 1923 г. Музея сравнительного изучения религий, экспозиция которого в основном состояла из копий и репродукций, сделанных с оригинальных музейных предметов. Музей строился на основе разработок этнографа Л. Я. Штернберга о типологии культур. Отбором предметов для выставки среди прочих сотрудников Музея антропологии и этнографии занимался его друг и коллега В. Г. Богораз. Их методологические подходы к истории религии основывались на эволюционной теории культуры, а концептуальные основы устройства выставочного пространства отвечали научно-просветительским задачам. Позднее они нашли воплощение в Антирелигиозной выставке в Эрмитаже (1930 г.) и первых экспозициях Музея истории религии в Казанском соборе. Эти подходы критиковались в те годы как «культурнические», т. е. главным недостатком считалось то, что культурная работа велась в отрыве от политики. Музейная деятельность Штернберга и Богораз восходила прежде всего к домарксистской и позитивистской традиции критического изучения религии и была прямо противоположна агитационно-пропагандистскому методу борьбы с «отживающим культом» [2, с. 54, 61].

Одними из первых массовых и основных видов агитационно-пропагандистской работы были стенгазеты и специальные уголки, где в краткой и доходчивой форме самодеятельного творчества освещались актуальные политические события. К концу 1920-х гг. уголки становятся общепринятым явлением; они могли дополняться и специальной антирелигиозной выставкой. Содержание антирелигиозных стенгазет-выставок во многом определялось печатными периодическими изданиями, из которых делались вырезки.

В довоенный период в СССР выходило около десяти различных наименований антирелигиозной периодики. При этом главным из них всегда оставалась газета «Безбожник», первый номер которой вышел в декабре 1922 г. Ее главенствующее положение объяснялось в известной степени той ролью, которую газета играла в формировании кружков атеистов на местах. Их объединение в августе 1924 г.

вылилось в организацию Общества друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ), ставшую в июне 1925 г. Союзом безбожников (СБ), а в июне 1929 г. — Союзом воинствующих безбожников (СВБ). Главный антирелигиозный музей страны — Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ) — вырос из опыта кружковой работы вокруг газеты.

Основатель музея Б. П. Кандидов, будучи преподавателем и руководителем кружка по антирелигиозной пропаганде в Тамбовской пехотной школе комсостава Красной армии, в 1924 г. подготовил план антирелигиозной выставки, которую не удалось развернуть, так как школа была расформирована, а Б. Кандидов получил назначение в Московскую военно-инженерную школу. Именно в ее стенах на основе «утолка безбожника» была открыта осенью 1925 г. антирелигиозная выставка. В этот период Кандидов задумывается о создании антирелигиозного музея. Его начинания поддерживает Московский губернский совет СБ. Весной 1926 г. антирелигиозное совещание при ЦК ВКП(б) признало необходимым создать Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ). 15 октября 1926 г. Кандидов приступил к работе в качестве его организатора. После ряда перипетий музей был открыт в начале 1927 г. в здании Московской военно-инженерной школы с отделами «Церковь и классовая борьба в царской России» и «Религия и Гражданская война». Здесь он просуществует недолго, до 7 февраля 1927 г. [3, с. 265, 271–272, 276].

Затем ЦАМ переместился в лабаз по адресу: Елецкий переулок, д. 8. Это было темное и сырое складское помещение, которое совсем не годилось для музея. Обновленная экспозиция открылась к антипасхальной кампании 15 апреля 1928 г. В ней было два раздела: «Православие на службе капитализма и самодержавия в России», «Религия и Октябрьская революция». Несколько витрин освещали темы «Церковь в СССР» и «Современное сектантство» [4, с. 296]. Стоит подчеркнуть актуальный политический характер названий разделов экспозиции, который характеризует общую тенденцию в устройстве антирелигиозных музеев конца 1920-х гг. — ориентацию на «идеологическое разоблачение» религии и церкви (в первую очередь Русской православной церкви) как чуждого мировоззрения и организации, служившей интересам эксплуататорских классов.

В том же году Кандидов собирает материал о работе музеев-монастырей, в основном московских, и в следующем году издает книгу «Монастыри-музеи и антирелигиозная пропаганда». Проанализировав содержание экспозиции и деятельность музеев-монастырей,

он делает вывод о том, что на момент создания книги антирелигиозная работа в них «нигде не ставилась» [5, с. 175]. Книга Кандидова в полной мере отразила намечавшиеся преобразования в музейной сфере. В 1927–1928 гг. лавинообразно закрываются и перепрофилируются историко-бытовые музеи, музеи-монастыри и музеи-церкви. Заканчивается политика, направленная на сохранение храмов лишь как памятников искусства и старины, появляется необходимость в усилении антирелигиозной пропаганды.

Вплоть до 1928 г. создание музея держалось исключительно на энтузиазме Кандидова. Организация ЦАМ была отягощена финансовыми сложностями, а также необходимостью поиска нового помещения. Решению этого вопроса было посвящено несколько специальных заседаний Комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК ВКП(б), на которых было принято решение о передаче музею здания Страстного монастыря. В качестве даты открытия выбрали 1 мая 1929 г. [6, с. 239, 263].

Центральный антирелигиозный музей в Страстном монастыре открылся в срок в связи с проведением антипасхальной кампании, а после ее завершения был закрыт для «окончательной подготовки» и возобновил свою работу на постоянной основе во время II съезда Союза безбожников (июнь 1929 г.). Повторно открыв ЦАМ, Кандидов по состоянию здоровья вынужден был уволиться с должности директора музея.

В рассматриваемый период происходит также реформирование концептуальных основ гуманитарной науки, утверждается «единственно верный» по тому времени метод диалектического материализма. Этот процесс в музейной сфере начался после Первого Всероссийского музейного съезда 1930 г. Официально методы пропаганды в музейной сфере были закреплены постановлением Коллегии Наркомпроса «Об антирелигиозном музейном строительстве» от 13 ноября 1931 г. В 1932 г. ЦАМ стал первым антирелигиозным музеем, построенным по принципу общественных формаций [7, с. 464].

В письме 1931 г. директора ЦАМ А. Николина, адресованном руководству Эрмитажа, содержится ориентировочная схема построения отделов, соответствующая этому принципу: вводный — выставка по очередной ударной антирелигиозной кампании; 1) «Диалектика природы и общества»; 2) «Религия в первобытно-коммунистическом или доклассовом обществе»; 3) Религия в древ-

невосточном обществе; 4) «Религия в рабовладельческом античном обществе»; 5) «Религия в западноевропейском и русском феодальном обществе»; 6) «Религия в капиталистическом обществе на Западе и в России»; 7) «Религия в обществе переходного периода» [8].

ЦАМ с 1933 г. стал методическим центром всесоюзного значения для антирелигиозных музеев. В 1935 г. сотрудники ЦАМ были направлены на Донбасс, в Харьков, Горький, Иваново для организации местных антирелигиозных музеев и помощи им в комплектовании фондов [9]. Однако говорить о том, что ЦАМ стал образцовым антирелигиозным музеем, нельзя: он не отвечал в полной мере традиционным требованиям, предъявляемым к музейной экспозиции. Доказательством этому служит докладная записка Е. Ярославского от 14 апреля 1934 г., в которой он так характеризует экспозицию музея: «В большинстве отделов ЦАМа изобилует фото и иной плоскостной материал, не представляющий музейной ценности. Экспозиция в значительной степени в отдельных темах превращена в стенгазету» [10]. При этом утверждать, что в экспозиции ЦАМ в 1934 г. полностью отсутствовали объемные подлинные предметы, нельзя. В заметке газеты «Безбожник» 1934 г., посвященной пятилетию музея, перечислены разнообразные музейные предметы, которые на тот момент были представлены в экспозиции: «...шаманский бубен и шаманские костюмы, различные иконы, картины, лепные (скульптурные) изображения богов, христианские “мощи”, царские кресла, орудия и оружие дикарей, скелеты, походная церковь, принадлежности сектантского религиозного обихода, египетская мумия и множество других вещей» [11, л. 13].

В 1936 г. в ходе реконструкции центра Москвы музеем было выделено новое здание по адресу: ул. Каляевская, д. 23 (бывший храм Николая Чудотворца). Как сообщал сотрудник музея С. Ю. Гинзбург, предполагалось, что в новом здании разместятся двенадцать экспозиционных залов, в которых появятся пять новых тематических отделов («Религия и атеизм в Средние века», «Религия и атеизм в Новое время», «Классовая сущность иудаизма, ислама и буддизма-ламаизма»), а уже имеющиеся отделы будут «значительно расширены». Перестройку помещения под новый музей планировалось завершить к маю 1937 г., после чего хотели начать работу «по оформлению новой выставки, к которой музей сейчас усиленно готовится». Планируемый переезд должен был способствовать превращению ЦАМ из «антиправославного в музей истории религии и атеизма» [12].

Можно предположить, что намечаемое изменение характера антирелигиозной работы в ЦАМ во многом было обусловлено принятием в 1936 г. новой, «сталинской» конституции, где большое внимание уделялось правам и свободам граждан (в том числе в области религии). В связи с этим показательна статья М. Кузнецова, опубликованная в журнале «Советский музей» в январе 1937 г. «О научной в кавычках работе Центрального антирелигиозного музея». В ней говорится о том, что ЦАМ до сих пор никакой серьезной и глубокой научной работой в области изучения истории религии и атеизма не занимался. «ЦАМ упорно продолжает оставаться учреждением, стоящим на уровне 1928–1929 годов», — говорится в статье [13, с. 18]. Экспозиция ЦАМ также критикуется за то, что в ней нигде не представлены ислам, буддизм, католицизм, недостаточно показана роль сектантства.

В этом же январском номере журнала «Советский музей» заведующий отделом музеев Наркомпроса РСФСР Ф. Я. Кон в статье «Беседы с музейными работниками» предлагает среди прочего в экспозициях антирелигиозных музеев «сопоставлять непорочное зачатие, долженствующее доказать божественное происхождение Христа, с аналогичными легендами в буддизме. То же с “вознесением”» [14, с. 3]. Кон предлагает использовать ту самую методологию сравнительного религиоведения, которая в свое время критиковалась как «культурническая» в связи с Антирелигиозной выставкой 1930 г. в Эрмитаже (см.: [15]).

Статьи М. Кузнецова и Ф. Кона свидетельствуют о том, что в конце 1930-х гг. упрощенные агитационно-пропагандистские приемы борьбы с религией признаются устаревшими и даже в значительной степени «ошибочными». Предлагается возврат к сравнительному методу, который не противоречил установкам диалектического материализма. Предпринимается новая попытка соединить актуальные социально-политические задачи и достижения современной науки. Можно предположить, что приведенная выше критика усилила процесс преобразования ЦАМ в музей исторического профиля: в музее продолжалось комплектование фондов, организовывались этнографические экспедиции [16, с. 20–25; 17, с. 178]. В 1937 г. ЦАМ впервые профинансировал археологические раскопки (Пятницкий могильник в г. Муроме) [18, с. 193–212]. Впрочем, освоение фондов после переезда шло медленно. Журнал «Советское искусство» (1938, № 2) сообщал, что музей «плохо использует свои материалы. Толь-

ко один-два наиболее ярких документа включены в экспозицию, а остальные лежат мертвым грузом в архиве». К началу 1938 г. музей имел шесть экспозиционных залов [19].

Несмотря на объективные трудности, ЦАМ продолжал работу для посетителей. В 1939–1940 гг. в нем имелись следующие отделы: «Наука и религия», «Происхождение религии», «Религия и атеизм в древнем мире», «Религия и атеизм в западноевропейском Средневековье», «Религия и атеизм в истории народов СССР», «Великая Октябрьская Социалистическая революция в СССР и борьба против религии» [20, с. 246; 21].

Процесс выработки новой методологии работы антирелигиозных музеев продолжался вплоть до начала Великой Отечественной войны. Об этом свидетельствуют такие факты, как подготовка проекта «Положение и профиль областного антирелигиозного музея» (разработан в середине 1940 г. ЦС СВБ) и проведение в марте 1941 г. Всесоюзного совещания работников антирелигиозных музеев.

В настоящее время мы не располагаем данными о том, в какой мере эти тенденции отразились в экспозиционной и научно-просветительской деятельности ЦАМ. В целом она заслуживает дополнительного и тщательного изучения, прежде всего на основе сохранившихся архивных материалов.

Великая Отечественная война изменила религиозную политику руководства страны. 20 февраля 1942 г. постановлением Президиума ЦС СВБ СССР Центральный антирелигиозный музей был переименован в Центральный музей истории религии и атеизма. Как отмечалось в документах той поры, «переименование явилось следствием всей предыдущей собирательской, научно-исследовательской и экспозиционной работы музея, а не просто переменной вывески» [22, с. 26]. В январе 1946 г. музей переводится в ведение АН СССР. Затем в соответствии с распоряжением Совета министров СССР от 14 декабря 1946 г. и Постановлением президиума АН СССР от 20 марта 1947 г. музей ликвидируется и его коллекция передается в Ленинградский музей истории религии в Казанском соборе [23, с. 27; 24, с. 59, 307].

Список литературы

1. О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды, 1923 г. // Российский правовой портал: Библиотека Пашкова. URL: <https://constitutions.ru/?p=23091> (дата обращения: 12.09.2020).
2. Шахнович М. М. «Культурничество» или «агитпроп»: антирелигиозные экспозиции в Петрограде/Ленинграде в 1920-е годы // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 19. СПб., 2019. С. 54–63.
3. Кандидов Б. П. Путь борьбы. Воспоминания о работе по организации Центрального антирелигиозного музея // Советское государство и религия. 1918–1938 гг. Документы из Архива государственного музея истории религии. СПб., 2012. С. 263–316.
4. Кандидов Б. П. Путь борьбы. Воспоминания о работе по организации Центрального антирелигиозного музея // Советское государство и религия. 1918–1938 гг. Документы из Архива государственного музея истории религии. СПб., 2012. С. 263–316.
5. Кандидов Б. П. Монастыри-музеи и антирелигиозная пропаганда. М., 1929.
6. Протоколы Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б) — ВКП(б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 гг. М., 2014.
7. Коган Ю. Музей в борьбе против религии // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. М., 1932. С. 462–474.
8. Архив Государственного Эрмитажа: Ф. I. Оп. V. Ед. хр. 1216 (2): 1931 г. Л. 4–6.
9. Переписка ЦАМа об оказании методической помощи местным краеведческим музеям, клубам, МТС и др. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 195. Оп. 1-1. Д. 12.
10. Докладная записка Наркому просвещения от Е. Ярославского от 14 апреля 1934 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 195. Оп. 1-1. Д. 5. Л. 1–1 об.
11. Ковалев Ф. Пять лет Центрального антирелигиозного музея // Безбожник. 1934. № 6. С. 12–13.
12. Гинзбург С. Центральный антирелигиозный музей // Безбожник. 1936. № 11. С. 8.
13. Кузнецов М. О научной в кавычках работе Центрального антирелигиозного музея // Советский музей. 1937. № 1. С. 17–22.
14. Кон Ф. Я. Беседы с музейными работниками // Советский музей. 1937. № 1. С. 1–3.
15. Шахнович М. М. «Культурничество» или «агитпроп»: антирелигиозные экспозиции в Петрограде/Ленинграде в 1920-е годы // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 19. СПб., 2019. С. 54–63.
16. Терюкова Е. А. Центральный антирелигиозный музей в Москве и изучение народной религиозности в СССР в 1930–1940-х годах // Труды по истории и антропологии религии. 1929–1946. СПб., 2019. С. 18–28.
17. Материалы экспедиций Центрального антирелигиозного музея по изучению народной религиозности в 1934–1943 гг. // Труды по истории и антропологии религии. 1929–1946. СПб., 2019. С. 169–235.
18. Карпов А. В. Археолог К. Я. Виноградов как исследователь религиозных верований народов Восточной Европы // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века. СПб., 2018. С. 185–212.
19. Сухов В. Антирелигиозный музей // Советское искусство. 1938. 12 февр. № 18 (424). С. 2.

20. *Карпов А. В.* Пятницкий археологический комплекс в древнем Муроме: история изучения и вопросы интерпретации // *Евразия: духовные традиции народов.* 2012. № 3. С. 241–255.
21. *Зайцев Г.* Религия и атеизм в истории народов СССР // *Советский музей.* 1939. № 1. С. 43–48.
22. *Терюкова Е. А.* Центральный антирелигиозный музей в Москве и изучение народной религиозности в СССР в 1930–1940-х годах // *Труды по истории и антропологии религии.* 1929–1946. СПб., 2019. С. 18–28.
23. *Терюкова Е. А.* Центральный антирелигиозный музей в Москве и изучение народной религиозности в СССР в 1930–1940-х годах // *Труды по истории и антропологии религии.* 1929–1946. СПб., 2019. С. 18–28.
24. *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб., 2014.

Указатель «Антирелигиозная литература за 12 лет (1917–1929)» как культурный мемориал*

М. М. Шахнович

д-р филос. наук, проф.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
m.shakhnovich@spbu.ru

Аннотация: В статье рассматривается указатель по антирелигиозной литературе, изданный в 1930 г. в Москве в издательстве общества «Безбожник». Автор использует введенный британским историком Эдвардом Чейни термин «культурный мемориал» с целью определения значения этого указателя для современной науки о религии. Автор считает, что его сейчас следует читать так, как предлагал в своей книге «Преследования и искусство письма» Лео Штраус читать сочинения авторов, написанные в условиях притеснений: они писались «между строк», и мы их должны читать «между строк». Обращается внимание на то, что в этом указателе «между строк» упомянуты не только труды по истории, антропологии и социологии религии, но и литература религиозного содержания, включая богословские труды и священные книги. В статье кратко освещается неизвестная ранее судьба автора указателя Я. Глана.

Ключевые слова: антирелигиозная литература в СССР, Я. Глан, культурный мемориал, наука о религии в СССР.

Современный британский историк культуры Эдвард Чейни ввел в употребление термин «культурный мемориал», считая, что этим словом можно охарактеризовать любой конкретный объект, по которому реконструируется прошлое. Культурными мемориалами могут быть названы как выдающиеся памятники искусства, так и любой артефакт, хранящий память о прошлом. Важно, что такой мемориал читается совершенно по-другому спустя определенное время и получает иное значение, чем то, которое он имел в ту эпоху, когда был создан. Скажем, древние греки думали, что гигантские статуи у Фиванского некрополя представляют собой Мемнона, сына зари Эос, героя Троянской войны, царя эфиопов, а на самом деле — это погребальные статуи фараона Аменхотепа III, жившего в XIV столетии до н.э.

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10083.

Мы знаем, что память может сохраняться в вещах. Важную роль в личной культуре памяти играют фотографии, записки, открытки, дневники, сувениры, т. е. предметы, хранящие память о чем-то или о ком-то. Можно ли считать библиографический указатель культурным мемориалом? Научные работники очень часто пользуются разными библиографическими указателями, рекомендуют их студентам, составляют их сами. Что эти указатели могут хранить, кроме информации о книгах?! Когда вообще появляются библиографические указатели?

Рассматриваемый нами библиографический указатель — энциклопедического типа. Полностью он называется так: «Антирелигиозная литература. Аннотированный систематический указатель книг, брошюр и журнальных статей по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды» [1]. Он издавался в Москве в издательстве «Безбожник» тремя выпусками, начиная с 1929 по 1932 г. Первая часть, подготовленная в 1929 г., называлась «Антирелигиозная литература за 12 лет», т. е. автор сразу отмечал, что в указатель вошла литература, изданная с момента начала новой эры — от года революции.

Автор указателя — Я. Глан. До недавнего времени невозможно было установить, кто это, хотя известны были некоторые другие публикации 1920 — начала 1930-х гг., подписанные этим именем. Было очевидно, что автор был близок к Московскому отделению Союза безбожников и занимался переводами с трех европейских языков — с английского, немецкого, французского, подготовкой библиографических указателей, хрестоматий и справочников. В 1932 г. в сборнике «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. Сборник статей М. Гальбвакса, Дж. Фрэзера, Ф. Лемана и К. Клемена» был опубликован первый перевод труда Мориса Хальбвакса в России — его брошюры «Происхождение религиозного чувства по Дюркгейму», написанной в 1925 г. Этот перевод был сделан Я. Гланом. В 1928 г. он перевел книгу Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» (вышла в издательстве «Атеист», затем была несколько раз переиздана), а также сочинение Люсьена Леви-Брюля «Первобытное мышление», которое вышло с предисловием редактора «Атеиста», члена Академии наук СССР Н. Я. Марра, профессора университета В. К. Никольского и самого Леви-Брюля (вышла в том же издательстве «Атеист» в 1930 г.). Следующие его переводы — Э. Б. Тейлора «Первобытная культура» и Л. Леви-Брюля «Сверхъестественное в первобытном мышлении. Первобытная мифология. Мифический мир австра-

лийцев и папуасов» — вышли в 1937 г. и 1939 г. соответственно без указания имени переводчика.

То, что эти книги переводил Я. Глан, и кто такой Я. Глан, стало ясно совсем недавно, когда в издательстве «Возвращение» была опубликована лагерная переписка Якова Матвеевича Гольмана (это настоящая фамилия Глана) с его женой [2]. Я. М. Гольман родился в 1894 г. в Могилевской губернии, в 1910-м поступил в Московский университет, после революции работал лектором Наркомпроса. В 1920 г. был арестован в первый раз и содержался в заключении до 1922 г. С середины 1920-х гг. работал в различных газетах и журналах, в том числе в изданиях СВБ, журнале «Безбожник» и издательстве «Атеист» как историограф, библиограф и переводчик. Печатался под псевдонимом Я. Глан. В ноябре 1939 г. был арестован во второй раз, осужден по 58-й статье на 5 лет лагерей, отбывал срок в Карлаге (Казахстан). В 1944 г. освобожден, в 1946 г. смог выехать в Московскую область. В 1949 г. арестован в третий раз, приговорен к 10 годам заключения, отбывал его в лагере в Тайшете. В 1956 г. освобожден. Реабилитирован.

Судя по указателю, составленному Я. Гланом, до середины 1930-х гг. в стране наряду с антирелигиозной пропагандой и гонениями на церковь (следовало бы сказать, что вопреки этому) велись исследования как по истории религии, так и по антропологии и психологии религии. Только в первой части издания представлено описание 2306 наименований, при этом очевидно, что указатель отмечает не только специфическую антирелигиозную и антиклерикальную литературу. Структура справочника практически полностью совпадает со структурой современных библиотечных классификаторов по религии: теоретические труды, история религии, начиная от происхождения религии до современных трансформаций и новых религиозных движений, философские сочинения, научно-популярные работы, методические пособия. Большинство наименований содержит краткий комментарий или синопсис. Указатель показывает колоссальный интерес к научному изучению религии, который появился после снятия цензурных ограничений весной 1917 г.

Развитию в России науки о религии, безусловно, мешала духовная цензура, которой подвергались любые сочинения, если в них имелись места, относящиеся или к догматам веры, или к священной истории. Под запрет попадали отдельные темы или целые направления исторических и филологических исследований. Так, в 1844 г.

была не допущена к защите в Московском университете диссертация историка П. Н. Кудрявцева «Папство и империя в IX, X, XI и начале XII столетия» из-за того, что в ней были усмотрены «сочувствие к папской власти и противоречия учению православной церкви» [3, с. 174]. В 1860 г. был изъят подготовленный А. Н. Афанасьевым сборник «Русские народные легенды», который включал более 30 народных сказаний о Христе и святых. В особо тяжелых условиях находились отечественные исследователи, стремящиеся изучать историю христианства и библеистику. В 1897 г. С. Н. Трубецкой, с сожалением отмечая вынужденную необходимость сокращения раздела об иудаизме при переводе на русский язык книги А. Мензиса «История религий», писал: «Мы не можем думать без глубокой скорби о тех условиях, которые делают науку Ветхого и Нового Завета совершенно недоступной для русского читателя, поддерживая постыдное равнодушие, суеверие, невежество и дилетантизм в этой важнейшей отрасли знания, столь всесторонне и широко разработанной европейской наукой. Нам хотелось бы знать, кто и что выигрывает от такой постановки дела; в нравственной оценке ее двух мнений быть не может... вместо науки, вместо критического изучения, одушевленного высшим интересом истины и исторической правды, — изучения, которое не может не вести к величайшим *положительным* приобретениям, — господствует невежество, поверхностное легкомысленное отрицание. Такое отрицание может быть побеждено только знанием, основательным ознакомлением с методом, а не гонением на науку» [4, с. 57–58].

Именно поэтому известный специалист в области религий Древнего мира Н. М. Никольский, выступая на торжественном собрании Белорусского университета в октябре 1922 г. с докладом «Религия как предмет науки», сказал, что для безостановочного развития науки о религии необходима такая же свободная «от всяких привходящих презумпций» атмосфера и обстановка, как и для всякой другой науки. Историк религии должен иметь не только формальное, но и фактическое право совершенно свободно и без всяких оглядок и оговорок заниматься своими исследованиями, как и химик, физик, математик, лингвист или этнолог [5]. Как известно, этого не произошло.

В определенном смысле указатель, о котором идет речь, можно читать так, как предлагал это делать в своей книге «Преследования и искусство письма» Лео Штраус в отношении авторов, писавших

в условиях притеснений. Их сочинения писались «между строк», и мы их должны читать «между строк». Какие издания упомянуты в этом указателе «между строк»?

Глан пишет в предисловии: «Настоящий указатель имеет в виду антирелигиозника-активиста, библиотекаря, педагога и подготовленного читателя, интересующегося вопросами религии и антирелигиозной пропаганды. Он охватывает не только антирелигиозную в строгом смысле литературу, но и такие произведения, которые по своему содержанию могут быть использованы хотя бы косвенно для антирелигиозной пропаганды» [1, с.3]. Поэтому в указателе много религиозной литературы. Мы можем проследить, как сокращается ее количество год от года, но в конце 1920-х гг. она издается: это и Библия, и отдельные издания Нового Завета, и Псалтырь. Упоминаются, например, опубликованный отчет о четвертом Всесоюзном съезде евангельских духовных христиан; сборники духовных песнопений с нотами и даже сочинение Нестора, епископа Камчатского «Расстрел Московского Кремля. Издано с благословения Священного Синода» (М., 1917). Наряду со сборником «Комсомольская пасха» издательства «Красная новь» мы видим книгу Анни Безант «Загадки жизни и как теософия отвечает на них» (1918 г.) или книгу М. О. Гершензона «Ключ веры (Очерк по философии иудаизма)» (Пг., 1922). Книги Лосского и Карсавина соседствуют с работами Лукачевского и «Постановлениями собора св. Древлеправославной церкви Христовой» (М., 1926). Иногда наименование сопровождается краткой аннотацией, иногда вместо нее дается оглавление, как это сделано для книги Э. Радлова «Этика», изданной в 1921 г. и значащейся в указателе под номером 2278. Под номером 2267 числится брошюра «Правда о Временном высшем церковном совете и о Нижегородском митрополите Сергии», изданная Донским епархиальным советом (Новочеркасск, 1927). Имеется и комментарий библиографа: «Документ, небезынтересный для внутренней церковной грызни» [1, с. 239].

Подводя итог, следует сказать, что в начале XXI в. нас скорее интересуют не сами книги, брошюры и статьи, которые включены в этот указатель, а то, по каким принципам он сформирован, какую цель преследовал перед собой его составитель почти сто лет назад. Интересны ремарки, комментарии, оценки, данные библиографом. Думается, что это не просто список литературы, а памятник очень сложной эпохи, который мы можем рассматривать как сувенир из прошлого, как культурный мемориал.

Список литературы

1. *Глан Я.* Антирелигиозная литература. Аннотированный систематический указатель книг, брошюр и журнальных статей по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды. М., 1930.
2. Москва, Владыкино, Караганда, Тайшет. Подцензурные письма, 1940–1956 / сост. О. Я. Гольман, С. Я. Чернавский. М., 2011.
3. *Шахнович М. М.* Изучение религии в России в конце XIX — первой четверти XX века: от феноменологического описания к критическому исследованию // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2018. № 1. С. 171–195.
4. *Трубецкой С. Н.* К библиографии истории религий // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 1 (36). С. 55–68.
5. *Никольский Н. М.* Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 16–34.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Платон из Евангелий: риторика Цельса в поисках философских корней христианства*

В. А. Пересторонин

бакалавр религиоведения, студент 1-го курса магистратуры,
направление «Религиоведение»
Санкт-Петербургский государственный университет,
perestoroninvalentin@yandex.ru

Аннотация: В статье исследуется восприятие раннего христианства представителями греко-римской культуры. Рассматривая христианство как учение, основанное иудейским бунтарем Иисусом, автор II в. Цельс пытается определить его философские источники. Цельс использует разнообразные приемы сравнения и аналогий, позволяющие ему поставить христианство в зависимость от более древних философских школ и религиозных культов. В работе акцентируется риторический характер текста, выражающийся в обращении автора с источниками и характере цитирования. Оценки Цельса исходят из общей цели доказать, с одной стороны, отсутствие новизны в христианстве, с другой — полную зависимость христианства от аутентичных, по его мнению, и более древних учений.

Ключевые слова: риторика, Цельс, Ориген, раннее христианство, философия, платонизм.

Греческая философия на протяжении первых веков нашей эры становилась как средством апологетики, так и предметом критики со стороны христиан. Уже в этот период их противники обращают внимание на содержание нового учения, хотя и оценивают его по-разному. Оценка делается исходя из сравнения с доктринами античных философских школ. Наиболее полный, сохранившийся во фрагментах, антихристианский трактат Αληθής Λόγος («Истин-

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-011-01123.

ное слово») принадлежит философу II в. Цельсу. Текст дошел до нас в составе апологетического сочинения Оригена «Против Цельса» (приводимые в статье фрагменты греческого текста цитируются по изданию Марковича [1] и в переводе А. Б. Рановича [2]). Нам представлена оценка христианского учения, которую Цельс делает исходя из сопоставления его с философскими школами, а также с известными ему религиозными культами.

Рассматривая работу Цельса в качестве источника по социальной, религиозной и интеллектуальной истории II в., необходимо принимать во внимание ее риторический характер. Приводимые в ней факты отобраны автором в соответствии с потребностями полемического произведения, их оценка производится скорее с целью воздействия на читателя, нежели с целью беспристрастного описания положения вещей. В литературе уже было отмечено, что не только философский, но и риторический контекст («вторая софистика») должен быть принят во внимание при анализе «Истинного учения». В этом деле нужно учитывать «горизонт понимания и ожидания» (нем. *Verstehens- und Erwartungshorizont*), который мог предполагаться у читателей [3]. То, что нам доступен не весь трактат, а лишь избранные цитаты и изложения, лишь усложняет анализ и восприятие этой его стороны. Риторический пласт работы Цельса является не просто подспорьем в понимании его мысли, но может стать ключом к полемической сущности трактата: большой по объему, с последовательными перечислениями и пространными цитатами, он не был публичной речью, тем не менее мог содержать ее элементы. Вот почему при оценке суждения Цельса о происхождении христианского учения следует принимать во внимание риторическую составляющую. К тому же, если учитывать то, что Цельс пользовался христианскими письменными источниками, в частности Евангелиями, делал он это без научного к ним подхода [4].

Многоуровневым является вопрос о том, какую роль в развитии христианского учения играет философия. Проблема отношения христианства к философии состоит вовсе не в том, что отношение может выражаться в аффилиации или ее отсутствии. Последняя установка как раз характерна для враждующих сторон в полемике христиан и их оппонентов: в то время как Цельс обвиняет христиан в искажении и пренебрежении и к философии, Ориген отстаивает точку зрения, согласно которой любая истина, в том числе философская, возможна лишь благодаря христианской религии. Фрагменты

«Истинного слова», тем не менее должны быть проанализированы на предмет того, что античные знатоки могли сказать о философии в христианстве.

Первый возникающий вопрос — можно ли при помощи Цельса установить, как христиане использовали наследие античных философов в создании своего учения? Исходя из проведенного в предыдущей части сравнения полемической аргументации Цельса и его современников, нельзя ответить однозначно положительно, поскольку в своем произведении он апеллирует к древней мудрости, объединяя таким образом все религии империи, а заодно всех философов, поэтов и чудотворцев против иудеев и христиан. Это позволяет ему свободно трактовать сложные отношения философии и христианства. Собственно, целью философа является доказательство того, что учение христиан есть по своей сути неумело выполненная компиляция известных древним народам и мудрым людям истин. Более того, зачастую искаженная! И Цельс стремится истолковать ее по своему разумению. Большая часть его изысканий относительно философских корней христианства начинается с характерных слов в пятой книге Оригена: «Ну, если у них нет никакого источника их учения, давайте исследуем само учение; при этом прежде всего надо изложить то, что они, плохо восприняв от других, извратили по невежеству, проявив с самого начала сразу неприличную смелость насчет предмета, которого не знают» (V, 65).

Первое, что отмечает Цельс, это понимание христианами трансцендентности, непознаваемости божества, что, по его мнению, воспринято от Платона (VI, 3–9). Восприняв это как утверждение совершенной невозможности рассуждать о Боге, христиане отвергли всякую философию (приводится отрывок из упоминавшегося VII письма Платона). Платон считает иначе, говорит Цельс: «...пользуясь вопросами и ответами, он просвещает разум у последователей его философии» (VI, 7). Далее утверждается, будто христиане «говорят, что мудрость в людях есть безумие перед богом» (VI, 12). Ориген считает эти слова искаженной цитатой из Павла (1 Кор. 3:19), возникшей «из ложных пересказов» (ἐκ παρακοῦσματίων). Принимая, с одной стороны, риторическое значение приводимых, по всей видимости устных (здесь от имени христиан употреблено слово «φάσιν»), цитат, с другой стороны, стремление самого Оригена выставить цитаты Цельса в качестве искажения Писаний (он говорит про Цельса: «...и даже не знающего наши Писания» — «οὐδέ τὰς λέξεις ἡμῶν εἰδότος»), трудно

однозначно сказать, цитирует ли Цельс здесь кого-то или интерпретирует услышанное. Так или иначе, он хочет доказать: мнение, что «одна мудрость человеческая, божественная же иная» (VI, 12), заимствовано у греческих мудрецов. Для этого он приводит цитаты из сочинений Гераклита и Платона, после чего обвиняет христиан в том, что те излагают божественную мудрость, избегая человеческой. Эта часть позволяет увидеть, как воспринималось отношение христиан к диалектике и школьной философии, в особенности в Средней Академии, в которой культивировалась способность приводить суждения к неразрешимым противоречиям.

Далее Цельс начинает разбирать христианские добродетели. Обсуждение этических понятий вновь перемежается рассуждением о трансцендентности Бога и соответственными цитатами из Платона. Если верить Оригену, этот порядок соответствует порядку Цельса (VI, 16: *μετὰ ταῦτα ... εἰπόντος*). Отсюда, между прочим, можно сделать предположение, что Цельс при написании не собирался делить текст тематически, а скорее мог приводить христианские параллели к последовательно разбираемому тексту Законов (сначала цит. IV, 715 sq., затем V, 743 sq.). Приводимая первая цитата из «Законов» призвана показать, что христианское «смиренно-мудрие» (Ранович: «τὰ περὶ ταπεινοφροσύνης») не есть их собственная заслуга, а является непонятым философским рассуждением. Следующая этическая добродетель, которую обсуждает Цельс, — нестяжание. Приводимой цитате про верблюда, проходящего через игольное ушко (VI, 16) также ставится в соответствие вторая цитата из «Законов». При этом Цельс говорит, что такая трактовка есть искажение, произведенное самим Иисусом, что можно расценивать как подтверждение его знакомства с речениями или Евангелиями (устно или письменно).

Последующий раздел (VI, 21–41) посвящен описанию у христиан представления о семи небесах (VI, 21–23), «вычерченной фигуры», по словам Оригена, напоминающей ему диаграмму офитов (VI, 24–38), и использования магии (VI, 39–41). Лишь первое представление он сопоставляет с философией, связывая его с описанием Платона. Однако далее все эти представления сопоставляются с «варварскими» обычаями и культурами. Он приводит слова знакомого ему музыканта Дионисия, который утверждал относительно магии, что ее действенность ощутима лишь для тех, кто не приобрел «здоровый образ жизни» путем упражнения в философии (VI, 41). Слова Цель-

са о том, что «у некоторых пресвитеров я видел варварские книги, содержащие имена демонов и волшебные средства» (VI, 40), Ориген встречает враждебно, обвиняя его в открытой лжи, и призывает читателей обратиться к собственному опыту общения с христианами, из которого они, по его мысли, не могут добыть таких сведений.

Концепция Сына Божьего объясняется Цельсом исходя из аллегории происхождения мира от бога (VI, 47). Появление «противника» бога — дьявола — он объясняет интерпретацией христианами «божественных загадок» (VI, 42) о борьбе мировых начал, излагаемых древними мудрецами (здесь он приводит цитаты из Гераклита и Гомера, пересказывает рассказ Ферекида). При этом Цельс аллегорически трактует обращение Зевса к Гере (Илиада, XV, 18–24) как «речь Бога, обращенную к материи». В этом же смысле, по его мнению, истолковал Гомера Ферекид. Ориген упоминает подобное аллегорическое толкование Хрисиппа Самосской картины с Юноной и Зевсом: «Этот почтенный и уважаемый философ в своем произведении говорит, что материя воспринимает в себя семенной разум (τοὺς σπέρματικοὺς λόγους) божий и что она содержит его в себе для украшения вселенной. На этой самосской картине материю изображает собой Юнона, а бога — Зевс» (IV, 48). Можно увидеть использование оппонентами примеров стоического аллегорического метода, популярного по причине их благосклонного отношения к мифологии. Тем не менее, по мнению Чедвика [5], на Оригена скорее повлияла александрийская аллегорическая традиция. Цельс находится в контексте развития философских интерпретаций мифологии, свойственной философам римского времени, в том числе стоикам. Остается открытым вопрос о том, каковы истоки аллегорического метода иудеев и христиан, которых читал и слушал Цельс [6]. Стоит отметить, что обе стороны признают интерпретацию оппонента неадекватной и настаивают на буквальном толковании мифов противника.

Цельс является свидетелем пневматологических споров среди христиан. Сначала он передает речь христиан о том, как бог «вдохнул свой дух в тело, подобное нам и послал его сюда, чтоб мы могли слушать его и у него поучаться» (VI, 69). Вместе с тем он упоминает христиан, которые полагают, что «не бог — дух, а (лишь) сын его» (VI, 77). Однако о первой группе он говорит, что «христиане ничем не отличаются от греческих стоиков, утверждающих, что бог — дух, все проникающий и все объемлющий в себе» (VI, 71). Таким образом, эти фрагменты являются демонстрацией того, как Цельс может

использовать общее понятие «христиане» для обозначения какой-то определенной группы.

Маркиониты, хоть и относятся к тем, кто почитает своего собственного, «другого учителя и демона, жестоко обманываясь и блуждая в глубокой тьме» (V, 63), тем не менее в другом месте оказываются в более выгодном положении. Маркион и его последователи «свободны от некоторых обвинений, но под некоторые они попадают» (VI, 74). Судя по тому, что практически целый раздел посвящен критике использования христианами понятия «дух», надо полагать, что Цельс частично разделяет взгляды Маркиона именно в этом вопросе, переходя к критике Маркиона на иных основаниях (VI, 69–81). Возможно, что именно это побудило Цельса вновь обратиться к обсуждению его учения. Ориген говорит, что здесь Цельс описывает учение Маркиона, а затем выдвигает аргументы против него: «Далее он вновь берется за рассуждения о мнении Маркиона, уже часто об этом говоря, и в одних местах он правильно излагает учение Маркиона, а в других он его же и не понял» (VI, 74).

Воскресение из мертвых и загробную жизнь автор «Истинного учения» выдает за искажение концепции метемпсихоза (VII, 32) и представлений о загробной жизни Платона и «боговдохновенных древних людей» (VII, 28). Цельс критикует христиан за грубость, поскольку те, по его мнению, стремятся все божественное облечь в чувственную форму (VII, 34–35).

Еще несколько раз он говорит об этике христиан: он демонстрирует противоречие морали Моисея и Иисуса (VII, 27), пересказывает поговорку «Если тебя ударят в одну щеку, подставь и другую», указывая на ее древние истоки (VII, 58). С конца седьмой (VII, 62) и на протяжении восьмой книги Ориген борется с обвинениями Цельсом христиан в том, что те отвергают культы, установленные традицией и государством. Критикуется христианский образ жизни: отказ от сооружения жертвенников, статуй и храмов. Вместо этого действует «уговор насчет скрытного, тайного сообщества» (VIII, 21), отказ от идоложертвенного (VIII, 28). Заповедь Цельса в конце книги может служить указанием на то, от чего христиане, по его мнению, стремятся отказаться: «Надо защищать царя всей силой, делить с ним справедливо труд, сражаться за него, участвовать в его походах, когда это требуется, и вместе с ним командовать войском... Надо участвовать в управлении отечеством, если и это надо делать ради блага законов и благочестия» (VIII, 73–75).

Можно задать вопрос: как можно оценить отношение христиан к философии, основываясь на материале трактата Цельса? По мнению Фолькера, работа Цельса может служить свидетельством того, «как долго живыми оставались старые формы нефилософской, “богословской” (theologische) мысли» [7, p. 96]. Но что следует понимать под «богословской» мыслью? Исходя из утверждений Цельса, это должны быть библейские мифы, рассказы о чудесах, пророчества. Но сюда не включается аллегорический метод иудеев и христиан, который Цельс хоть и высмеивает, но приписывает «наиболее совестливым» (IV, 38), «приличным, дельным, понятливым людям (μετρίους καὶ ἐπιεικεῖς καὶ συνετούς τινας)» (I, 27). Аллегорическое толкование — признак философа или человека, правильно трактующего религию. Последнее — удел образованного меньшинства, в то время как большинству философия недоступна.

Тем не менее, будто бы противореча себе, Цельс находит в христианском учении не только «наивное» богословие, но и философские положения, разделяемые большинством. Прежде всего, он говорит об этике, которая у христиан общая с философами (I, 4), однако конкретизирует он это в трактате не часто (или, по крайней мере, не часто это передает Ориген). Для риторических целей автору гораздо удобнее находиться в области метафизических проблем и выставить христиан неучами и профанами в толковании греческих философов, историков и поэтов, нежели критиковать христиан за наличие у них добродетелей. Доказывая, что эти положения были известны раньше, он, согласно своей теории «исконного древнего учения» (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος) (I, 14), объясняет их наличие у христиан простым заимствованием. Отстаиваемый им безоговорочный приоритет греческих философов не позволяет ему говорить о заимствовании критикуемого им антропоцентризма у Сократа или стоиков (ведь тогда он будет указывать на ошибки эллинов), поэтому от Цельса нельзя получить свидетельств о тех влияниях философии на христианство, которые он открыто критикует. Это еще раз доказывает тот факт, что полемическая и риторическая форма трактата обуславливает выбор фактов Цельсом.

Подводя итог, можно сказать, что трактат Цельса «Истинное слово» — это полемический труд, одной из целей которого является доказательство враждебности христианства в отношении всякой критической мысли. По этой причине для автора трактата важно показать, что христианская религия основана на искажении грече-

ской философии или «варварских» культов и мистерий. Для этого он, применяя аллегорическое толкование религии, критикует христианские метафизические и этические принципы. Его метод установления генетической связи между греческими философами и учением Иисуса и его последователей соответствует не столько историческому исследованию, сколько философской рефлексии с позиции платоника II в.

Список литературы

1. Origenis Contra Celsum libri VIII / ed. by M. Marcovich. Leiden; Boston; Koln, 2001.
2. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
3. Pichler K. Streit um das Christentum: Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes // Regensburger Studien zur Theologie 23. Frankfurt-am-Main, 1980.
4. Cook J. G. The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism. Tübingen, 2002.
5. Chadwick H. Origen, Celsus, and the Stoa // The Journal of Theological Studies. 1947. Vol. os-XLVIII, iss. 189–190. P. 34–49.
6. Baumgarten A. I. The Rule of the Martian in the Ancient Diaspora: Celsus and His Jew // Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History. Leiden, 2014. P. 398–430.
7. Völker W. Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. Halle, 1928.

Стоический нарратив в религиозном дискурсе и дискурсе о религии*

Д. С. Попов

магистр философии, аспирант,
Санкт-Петербургский государственный университет,
evseviy-dan@yandex.ru

Аннотация: В работе исследуются интерпретации религиозного аспекта стоического нарратива в дискурсе о религии и религиозном дискурсе. Основываясь на анализе трудов Л. Н. Толстого, У. Джеймса, Ф. Пессоа, П. Тиллиха, а также критических работ, автор выявляет многогранное и противоречивое понимание стоических религиозных идей в истории мысли, которые в разные периоды сближались с христианством, пантеизмом, язычеством, объявлялись атеизмом, лишались статуса религии и выступали в качестве основополагающей религиозной позиции. Такая противоречивость связана с самим характером нарратива стоиков, смысл которого не задан заранее, но всякий раз возникает в движении мысли, которая обращается к стоическому наследию в поисках ответов на актуальные вопросы своей эпохи.

Ключевые слова: стоический нарратив, стоицизм, христианство, пантеизм, атеизм, религия.

Выдающийся историк философии Э. Брейе указывает, что он нашел в стоицизме не столько ограниченную по времени и содержанию систему, «сколько точку отсчета для порыва, который, то замедляясь, то возрождаясь в своей устремленности, пронесется через всю западную мысль» [1, с. 281]. Подобного рода оценки стоического наследия, а также мнения об огромном влиянии стоических идей на западную философию и культуру мы можем найти в трудах таких мыслителей, как К. Ясперс [2, с. 182], Л. Шестов [3, с. 299] и др.

Принимая во внимание эти указания, мы склонны рассматривать стоическое наследие, актуализирующееся в философской мысли как стоический нарратив [4]. Под ним мы предлагаем понимать живущий в культуре набор идей, ассоциируемых со стоиками, входящий к их учению, но не укоренный в строгой целокупности стоической теории. Будучи чрезвычайно пластичным образовани-

* Работа подготовлена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-011-01123.

ем, стоический нарратив легко вступает в симбиотические отношения с дискурсом той или иной культуры, эпохи, интеллектуальной традиции, служит предметом интереса (в том числе и критического) самых разных учений, что обуславливает многогранность его интерпретаций в истории мысли.

Указанная многогранность являет себя в целом ряде философских жанров и направлений. Обратившись к истории мысли, мы найдем апелляции к стоикам со стороны моралистов, политических мыслителей, психологов. Тем не менее одно из самых разносторонних, противоречивых, парадоксальных осмыслений в истории философской мысли получил именно религиозный аспект нарратива стоиков.

Это, разумеется, не случайно. О религиозном характере *учения стоической школы* писали многие исследователи. А. А. Столяров отмечает, что гуманистическая ипостась стоических идей, живущая в европейской культуре и философии и находящаяся между *живым стоицизмом* и *сухой стоической теорией*, имела «естественную религию» как свою неотъемлемую часть [5, с. 348]. М. Фуко указывает, что стоицизм как определенный стиль существования успешно развивался внутри рационалистического монотеизма (стоицизм имперской эпохи), был связан с формами пантеизма, а также внутри того, что «можно назвать одновременно гуманистическим и универсалистским христианством XVII в.» [6, с. 172]. Наконец, известно, что в начале прошлого века предпринимались прямые попытки превратить стоическое учение в живое вероисповедание [5, с. 350].

В данной работе, основываясь лишь на некоторых примерах, мы намереваемся показать, как религиозные мыслители и философы совершенно по-разному воспринимали стоический нарратив о религии, который в истории мысли оказывался сближен с христианством, уличался в атеизме, служил опорой пантеистических воззрений, провозглашался языческой религией. Ему отказывали в статусе религии по преимуществу и называли «основополагающей религиозной позицией».

Начнем с того, что, как указывает Хр. Брук, с конца XVI до середины XVII в. в Европе существовала мощная исследовательская традиция (Ю. Липсий, Дю Вер, Т. Гатакер, Р. Кедворт и др.), воспринимавшая стоические идеи, во-первых, как близкое христианству теистическое учение [7, р. 387–388], которое из прочих античных учений наиболее близко стояло к идее возникновения мира по разумному замыслу; а во-вторых, как мораль, которая может служить приме-

ром прикладной христианской этики [7, р. 390]. Интересно, что, по мнению Х. Брука, такой взгляд зачастую становился возможен из-за специфической оптики рассмотрения стоического наследия, когда пристальное изучение стоической физики (*стоического учения* как такового) избегалось, ее положения «фильсифицировались» [7, р. 388], или же ее рассмотрение сознательно отделялось от рассмотрения этических идей стоиков [7, р. 398]. В частности, о «привнесении некоторых изменений» при адаптации Ю. Липсием стоических идей к реалиям его христианского времени пишет А. А. Санжениаков [8, с. 634, 639–640].

Спустя некоторое время в связи с антиспинозовской полемикой, а также с развитием историко-философской методологии и историографии (что позволило более тщательно изучать стоическую физику), стоические идеи в творчестве П. Бейля и И. Ф. Будде начинают восприниматься как атеистические. В частности, И. Ф. Будде относит стоиков к той категории атеистов, которая устанавливает принципы, наносящие ущерб идеям Провидения и свободы Бога; подчеркивает, что в своем отождествлении божества и природы их воззрения близки идеям Спинозы [7, р. 396].

С другой стороны, уже на рубеже XIX и XX вв. для Л. Н. Толстого стоическое наследие вновь приобретает значение религиозной парадигмы, репрезентируясь, однако, уже в виде, который отсылает к пантеизму. Принимая во внимание указание И. И. Евлампиева, что важнейшим принципом учения Л. Н. Толстого является идея слияния человека и Бога [9, с. 96], мы можем проследить, как для подтверждения идеи о божественном свете разумности, его небесном характере, в каждом человеке мыслитель обращается к стоикам. Он пишет, что «прежде и после Христа люди говорили то же самое... Это говорили и учителя браминов, и пророки еврейские, и Конфуций, и Сократ, и Эпиктет, и Марк Аврелий, и все истинные мудрецы, не составители философских теорий, а те люди, которые искали истины для блага своего и всех людей» [10, с. 381].

В произведении «Круг чтения» «писания стоиков» перечислены в ряду священных религиозных книг [11, с. 155]. Там же содержится явная и очень сильная апелляция мыслителя к стоической религиозности, одновременно представляющая ее родственной христианству и подчеркивающая ее пантеистический характер. Комментируя сентенцию Сенеки о священном духе, живущем в каждом человеке, Л. Н. Толстой пишет: «Жил в древности в Риме мудрец Сенека. Он не

знал Христа и его учения, но понимал жизнь так же, как Христос». В примечании к этой же странице мыслитель добавляет: «В каждом из нас живет Бог. Ничто так не удерживает человека от зла и помогает делать доброе, как память об этом» [12, с. 105].

Современник Л. Н. Толстого У. Джеймс — уже не религиозный мыслитель, но один из основателей психологии религии — в своем труде «Многообразие религиозного опыта» также обращается к анализу стоического нарратива о религии. Удивительно, что он склонен вовсе отказать ему в статусе религиозного по преимуществу.

У. Джеймс характеризует *стоическое настроение* (emotional mood) как подчинение необходимости, холодное спокойствие, благоговение и покорность перед *anima mundi* [13, p. 42]. Отношение христианина к Богу — полная тому противоположность. «Различие этих душевных эмоций, — указывает философ, — напоминает разницу между полярным и тропическим климатом» [14, с. 34]. Если христианин принимает мир и Бога в любви, радостно и восторженно готов принять Божественные законы, то Марк Аврелий всего лишь подчиняется им [14, с. 35].

Именно критически осмысляя стоический тип религиозности, философ формулирует свое собственное понимание религии. Так, У. Джеймс замечает, что поведение человека даже в высшей степени самоотверженного, нравственного может быть названо *стоическим*, *моральным* или *философским*, чем меньше на него влияют личные низменные цели и чем больше — цели объективные. Такой человек рассматривает жизнь как некую войну: «служение высшему началу есть своего рода космический патриотизм, который тоже призывает на свою службу добровольцев» [14, с. 37]. Однако такому человеку всегда будет недоставать того, что в большей степени имеют преимущественно верующие христиане — подлинно религиозных переживаний. Это «то восторженное настроение, которое, попадая в сферу чистой морали, обречены на увядание и гибель. Оно должно означать новое царство свободы, свободы от всякой борьбы, песнь вселенной, раздающуюся в наших ушах, и вечную жизнь, открывающуюся нашим взором» [14, с. 38–39].

В истории мысли существуют рецепции, в которых религиозный нарратив стойков осмыслялся как языческий по своему существу. Именно так понимал стоические идеи (сближая их с эпикурейством) выдающийся португальский мыслитель-эссеист, поэт и писатель Ф. Пессоа. Особенно ярко это выразилось в произведе-

ниях, авторство которых было им обозначено одним из его гетеронимов — Р. Рейшу, — закрепившимся за теоретиком неоязычества и автором пессимистически-стоических од.

В предисловии к сборнику последних Р. Рейшу с глубокой любовью пишет о языческом чувстве, увязывая его со «стоицизмом»: «Я родился с верой в богов, я вырос в этой вере и в этой вере я умру, любя их. Я знаю, что такое языческое чувство. Мне лишь жаль, что я не могу объяснить, как совершенно и непостижимо оно отлично от всех других чувствований. Даже наше спокойствие и смутный стоицизм некоторых из нас не идет ни в какое сравнение со спокойствием древности и стоицизмом греков» [15, р. 81].

Перу Р. Рейшу принадлежат также фрагменты, содержащие призывы к реконструкции язычества и критику христианской цивилизации. В них он отмечает, что для современных язычников как изгнанников среди превратного и враждебного мира единственно возможный путь — «принять одну из двух последних школ языческого мышления: стоицизм или эпикурейство» [16, р. 156].

Наконец, апелляция к религиозному нарративу стоиков получила свое воплощение в середине прошлого века в творчестве известного теолога П. Тиллиха. В труде «Мужество быть» (1953 г.), рассматривая мужество как онтологическое качество [17, с. 97], которое противостоит экзистенциальному осознанию небытия, выражающегося в различных формах тревоги (судьбы и смерти, вины и осуждения, отсутствия смысла), он делает серьезнейший акцент именно на стоической модели «мужества быть». Последняя занимает значимое место не только в истории развития идеи онтологического мужества, но и рассматривается как имеющая важное теоретическое значение для понимания современных проблем, связанных с онтологической тревогой (прежде всего с тревогой судьбы и смерти), и их возможного преодоления.

Важно отметить, что, проводя идею о религиозных истоках лютого «мужества быть», П. Тиллих прямо подчеркивает религиозное значение стоических идей. Согласно мыслителю, стоическое «мужество быть» — это утверждение человеком своей разумной природы «вопреки всему случайному, что есть в нас». Оно коренится не в какой-то психологической «самонастройке»: стоическое мужество «предполагает подчинение личностного центра Логосу бытия: оно есть соучастие в божественной силе разума, трансцендирующее царство страстей и тревог» [18, с. 15].

Отсюда следует и непреходящее значение в целом стоических идей и, в частности, стоической модели «мужества быть». П. Тиллих указывает, что «стоицизм — основополагающая религиозная позиция, независимо от того, существует ли она в теистической, атеистической или транстеистической формах» [18, с. 13]. Более того, мыслитель отмечает, что в середине XX в., как и во времена поздней Античности, стоическая позиция «представляет собой единственную серьезную альтернативу христианству» [18, с. 73].

Интересно, что отсылки к стоической модели «мужества быть» присутствуют у П. Тиллиха в описании его собственной концепции безусловной веры, которая обращается к силе самого бытия. Такая вера трансцендирует теистического бога с культом, церковью, теологией и теми «гарантиями», которые этот бог дает. В акте безусловной веры человек захватывается верой в «бога над богом»; верой, трансцендирующей все виды теизма и мистицизма к опыту безусловного мужества, которое включает в себя радикальное сомнение в боге [18, с. 126].

В акте безусловной веры тревога судьбы и смерти (одна из возможных) побеждается преображенным мужеством стоика. «Возвращается стоическое мужество, — пишет П. Тиллих, — но не в качестве веры в универсальный разум. Оно возвращается в качестве безусловной веры, которая говорит «да» бытию, не обладая ничем конкретным, что могло бы победить небытие судьбы и смерти» [18, с. 131].

Итак, выше мы рассмотрели, как религиозный аспект нарратива стоиков осмыслился религиозными мыслителями и находил свое место в дискурсе науки о религии.

Поскольку стоические идеи в их религиозном аспекте, как можно было видеть, удивительно открыты и способны к адаптации и смене собственной формы с изменением дискурсивного контекста, имеются все основания говорить об их нарративной представленности в культуре (в соответствии с той моделью нарратива, которую предлагают видные специалисты в области нарратологии Й. Брокмейер и Р. Харре [19]).

Думается, что все это означает, что стоический нарратив, в том числе в своем религиозном аспекте, не может быть сведен к некому единственно верному изводу и зафиксирован в своей определенности раз и навсегда. В этом состоит его отличие от школьного учения исторической Стои, задачей реконструкции которого (прежде всего через тщательное изучение аутентичных текстов) занимается

историк философии. Стоический нарратив, напротив, каждый раз рождается заново в движении *свободной философской мысли*, когда человек из конкретного исторического контекста обращается к стоическому наследию как к некому мерилу в попытке осмыслить бога, самого себя, другого, окружающий мир. Такое обращение может носить характер восторженного принятия стоических идей; оно может быть резко критическим, показывающим превратность взглядов стоиков, как их понимает тот или иной философ. Но и в том, и в другом случае неизменным остается одно — важность и непреходящее значение стоических идей, положительно или негативно так или иначе влияющих на развитие европейской мысли.

Список литературы

1. Брейе Э. Как я понимаю историю философии // Брейе Э. Философия Плотина. СПб., 2012. С. 277–287.
2. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.
3. Шестов Л. Гефсиманская ночь. (Философия Паскаля) // Шестов Л. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 278–324.
4. Попов Д. С. Стоический нарратив: к вопросу о стратегиях изучения стоического наследия в западной философской мысли // Манускрипт. 2020. № 9. С. 80–87.
5. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
6. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году. СПб., 2014.
7. Brooke Ch. How the Stoics Became Atheists // The Historical Journal. 2006. No. 2. P. 387–402.
8. Санженаков А. А. Неостоицизм Юста Липсия и историко-философское знание в эпоху позднего возрождения // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2018. № 2. С. 632–642.
9. Евлампиев И. И. Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии // Философские науки. 2018. № 8. С. 90–107.
10. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 304–468.
11. Толстой Л. Н. Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении 1904–1908. Т. 2 // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 42. М., 1957. С. 9–392.
12. Толстой Л. Н. Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым, мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. 1904–1908. Т. 1 // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 41. М., 1957.
13. James W. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. New York; London; Bombay, 1902.
14. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М., 2017.

15. *Pessoa F. A Little Larger Than the Entire Universe. Selected Poems.* New York, 2006.
16. *Pessoa F. Neopaganism // The Selected Prose of Fernando Pessoa.* New York, 2001. P. 147–158.
17. *Лифинцева Т. П.* Категория «мужество быть» в онтологии, антропологии и этике Пауля Тиллиха // *Человек.* 2009. № 4. С. 96–111.
18. *Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П. Избранное: Теология культуры.* М., 1996. С. 7–131.
19. *Брокмейер Й., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // *Вопросы философии.* 2003. № 3. С. 29–42.

Современные философские подходы к проблеме религиозного мышления

А. А. Зубковская

магистр религиоведения, аспирантка,
Санкт-Петербургский государственный университет,
zubkovskaya_a@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются философские подходы к осмыслению понятия религиозного мышления. В частности, анализируется феноменологический подход к описанию ментальных событий, восходящий к проекту дескриптивной психологии Франца Brentano. Отмечается роль некоторых концепций современной философии сознания, составляющей единое концептуальное поле для осмысления когнитивной деятельности человека. Кроме того, описывается онтологический подход Паскаля Буайе к осмыслению проблемы генезиса религиозных представлений. В заключение представлены выводы о том, что в рамках современной философии религиозное мышление трактуется как семантическое поле репрезентаций религиозного характера, функционирующее по правилам универсального синтаксиса языка человеческого мышления. Обосновывается необходимость формирования аналитической философии религии на стыке когнитивного религиоведения и современных аналитических философских концепций.

Ключевые слова: религиозное мышление, интенциональность, философия сознания, когнитивное религиоведение, эволюционное религиоведение, ментальные события.

Последние несколько десятилетий в науке о религии были ознаменованы разработкой когнитивных и эволюционных подходов. При этом предметом интереса исследователей выступают не понятия «религии» и «религиозности» в целом, а конкретные проявления жизнедеятельности человека, как психического, так и физического порядка. В контексте такого рода тенденций в современной науке о религии можно говорить о сциентизации религиоведческих дисциплин, о чем свидетельствует прежде всего рост эмпирических исследований, направленных на изучение физических состояний человека во время участия в тех или иных религиозных практиках, а также использование формальных вычислительных методов в историко-социологических исследовательских проектах.

Спектр когнитивных подходов в науке о религии включает в себя не только изыскания экспериментальной и эволюционной психологии. Теоретическую базу когнитивных исследований религии составляют идеи из области феноменологии, эпистемологии и теории познания, а также философские концепции сознания, сформулированные в конце XX — начале XXI в.

В центр внимания исследователи помещают понятие религиозного мышления как формы познавательной деятельности человека. Религиозные феномены, таким образом, осмысляются с точки зрения закономерностей функционирования когнитивных механизмов, сформированных в процессе эволюционного развития человеческого сознания. Здесь религиозное мышление принципиально не выделяется в качестве особого модуса психической деятельности, что создает определенную концептуальную проблему для выделения религиозного мышления в качестве отдельной категории. Такое видение отличается от феноменологических [1] и нейротеологических подходов, рассматривающих религиозность как автономную характеристику человека [2].

Как указывает финский исследователь Матти Камппинен, феноменология религии может быть опционально представлена по крайней мере в двух смыслах. С одной стороны, в соответствии с данным направлением религиозные феномены помещаются в рамки определенных классификаций. С другой стороны, феноменология религии рассматривает «вопросы о том, как религиозные феномены появляются в пытливом уме» [3, p.196]. Современные философские изыскания по вопросу генезиса религиозного мышления базируются на понятийном аппарате феноменологии Эдмунда Гуссерля, который, в свою очередь, воспринял идеи Франца Brentano, выделившего дескриптивную психологию (психогнозию) для описания ментальных феноменов и характеристики их основных свойств. Согласно Ф. Brentano, дескриптивная психология, в отличие от генетической с ее интересом к физиологическим процессам, является единственно возможной формой научной философии [4].

Отметим, что акт описания ментальных феноменов в этом смысле заключается в том, чтобы уловить тот момент восприятия, когда между двумя когнитивными процессами еще не установлена причинно-следственная связь. М. Камппинен иллюстрирует такой дескриптивный прием, утверждая, что «когнитивное состояние [state], такое, как, например, надежда на Второе Пришествие, имеет

две составляющие: содержание, касающееся Второго Пришествия, и психологический модус [mode] надежды. Вера в то, что Иисус есть Сын Божий, имеет пропозициональное содержание, что Иисус — Сын Божий, и психологический модус [mode] веры» [3, p. 197]. При этом, с точки зрения Ф. Brentano, все базовые психологические модусы разделяются на три категории: представления (presentations, Vorstellung), суждения (judgments, Urteil), эмоции (emotions, Gemütsbewegung). Взаимодействие базовых психологических модусов составляет основу более сложных психологических состояний. Так, например, страх человека, что он проведет вечность в аду, может быть феноменологически проанализирован посредством выделения трех составляющих: представления об аде, суждения о том, что в аду можно провести вечность, и негативной эмоциональной реакции на вероятность этого события [3, p. 198]. Таким образом, описание религиозного мышления может быть осуществлено посредством аналитической репрезентации взаимодействия базовых психологических модусов. При этом содержательная характеристика описываемого когнитивного события будет иметь в данном случае религиозный характер.

Ф. Brentano писал, что сущностной характеристикой всех ментальных событий (восприятий, верований, представлений и т. д.) является интенциональность. Классическое определение этого понятия указывает на то, что ментальное событие всегда является установлением связи с воспринимаемым объектом. М. Grossmann писал, что интенциональность характеризует «склеенность сознания и мира» [5]. Однако стоит обращать особое внимание на то, что реальный объект и его образ в нашем восприятии, именуемый Э. Гуссерлем «ноэмой», не тождественны. Этот принцип реализуется также в рамках религиозного мышления и дает в целом большое поле для философской дискуссии. Так, например, образ Иисуса Христа не имеет четких характеристик, описывающих реального человека, как то: цвет глаз, рост или иные черты внешности. С этой точки зрения можно ли сказать, что, поскольку религиозная ноэма «Иисус Христос» имеет большой разрыв с реально существующим человеком, то, следовательно, выступает по большей части как религиозное понятие, нежели как визуальный образ? В связи с этим вопросом интересно рассмотреть, как происходит генезис образа Христа у детей, обладающих образным мышлением, но никогда не видевших Иисуса Христа вживую.

Отметим, что понятие интенциональности является точкой соприкосновения феноменологии и философии сознания [6] — двух философских направлений, наиболее важных для современной аналитической философии религии и когнитивной науки о религии. Современные философы, работающие в этом направлении, считают, что анализ интенциональных свойств сознания должен быть непременно помещен в рамки натуралистического подхода, определяемого материалистической и физикалистской терминологией. Одним из наиболее влиятельных направлений является функционализм, в рамках которого сознание человека осмысливается прежде всего как функция нейрофизиологических оснований его деятельности.

Американский философ Джерри Фодор дополнил функционалистские попытки объяснить, как работает когнитивная система человека, охарактеризовав ее при помощи понятия «репрезентация» [7]. Согласно Фодору, осмысление сознания человека не должно быть ограничено редукцией к вычислительным процессам по аналогии с компьютерной программой (как на то указывали некоторые аналитические философы, например Хилари Патнэм). Напротив, Фодор настаивает на том, что когнитивные процессы определяются концептуальной, или, точнее, символической природой, и репрезентации в данном случае выступают в качестве единицы языка мышления. Именно этот момент принципиально важен для когнитивных исследований религии, поскольку с этой точки зрения религиозное мышление будет определяться религиозной семантикой соответствующих репрезентаций, тогда как синтаксические правила языка мышления являются универсальными. Отметим также, что понятие «репрезентации», кроме того, является удобным для объяснения механизмов пролиферации религиозных верований, действующих по аналогии с принципами генетической репликации, описанными в теории эволюции [8].

Проблема семантики религиозных репрезентаций рассматривается в рамках онтологического подхода Паскаля Буайе. Он одним из первых предпринял попытку описать генезис религиозных представлений в терминах концепции «фолк-психологии» (folk psychology), согласно которой человек обладает базовыми понятиями, или, точнее, «умозаключениями, помогающими нам усваивать новые видовые понятия» [9]. П. Буайе называет эти базовые понятия онтологическими категориями, указывая на их функцию в качестве се-

мантических шаблонов для образования новых представлений. Он пишет: «Онтологические категории — это, по сути, система выключателей, активирующих или деактивирующих ту или иную систему логического вывода» [9, р. 42].

Особенность генезиса религиозных представлений, согласно этой концепции, заключается в добавлении такого пропозиционального маркера к онтологической категории, который характеризуется автором как противоестественный, поскольку не является отражением объективных процессов или явлений, существующих в реальности. Так, например, иллюстрируя генезис представления о всеведущем Боге, Буайе отмечает, что базовой онтологической категорией в данном случае является «человек», к которому добавляется пропозициональный маркер «особые познавательные способности». Такая формула работает не только в отношении религиозных представлений, но и образов, используемых, например, в фантастике: супергерой — это человек, обладающий противоестественными способностями.

Итак, подводя итоги, отметим, что феноменологические, онтологические, функциональные и другие философские подходы к проблеме религиозного мышления определяют его в терминах семантики репрезентаций с учетом универсальности синтаксических правил языка мышления, адресуя вопросы о генезисе такого рода репрезентаций. Использование современных философских концепций сознания для объяснения сущности и функционирования религиозного мышления, как мы видим, открывает перспективу формирования аналитической философии религии как отдельного направления в философии и разработки теоретического фундамента для развития прикладных исследований в науке о религии.

Список литературы

1. Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6 «Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения». 2001. № 4. С. 4–12.
2. Самарина Т. С. К вопросу о применимости научного аппарата феноменологии в религиоведении // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 57–68.
3. Kamppinen M. Cognitive Study of Religion and Husserlian Phenomenology Making Better Tools for the Analysis of Cultural Systems // Religion in Mind. Cognitive

- Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience / ed. by J. Andresen. New York, 2001. P. 193–207.
4. *Brentano F.* Descriptive Psychology. London; New York, 1995.
 5. *Grossmann M.* Phenomenology and Existentialism. London; New York, 1984.
 6. *Мартынов К. К.* Интенциональность и научный натурализм // Вестник Московского университета. Сер. 7 «Философия». 2007. № 2. С. 20–38.
 7. *Буайе П.* Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М., 2017.
 8. *Fodor J. A.* The Modularity of Mind: An Essay on Faculty of Psychology. Cambridge; London, 1983.
 9. *Sperber D.* Explaining Culture. Naturalistic Approach. Oxford, 1996.

ПРОБЛЕМЫ РЕЦЕПЦИИ АНТИЧНОЙ МИФОЛОГИИ

Античный идеал созерцательной жизни в средневековой христианской рецепции сюжета о Суде Париса*

К. Б. Кислин

магистр религиоведения, аспирант,
Санкт-Петербургский государственный университет,
kislin_k_rel@mail.ru

Аннотация: Исследуется проблема христианской интерпретации античного идеала созерцательной жизни в контексте средневековой рецепции мифологического сюжета о Суде Париса. Отмечается, что, опираясь на античную традицию разделения жизни на три типа — созерцательную, деятельную и чувственную — средневековые авторы связали каждый из этих типов с одной из трех богинь, фигурирующих в данном мифе: Минервой, Юноной и Венерой соответственно. Согласно христианским морализациям данной истории, Парис, выбрав жизнь, посвященную наслаждениям, которую олицетворяет Венера, совершил неправильный поступок: он должен был выбрать разумную жизнь, то есть Минерву. Делается вывод о том, что античный идеал созерцательной жизни сохраняется и получает новое развитие в работах христианских теологов. Особое внимание уделяется трактату Сенеки Младшего «De otio» и пособию для проповеди средневекового мифографа Петра Берхория «Ovidius moralizatus».

Ключевые слова: Сенека, *De otio*, Петр Берхорий, *Ovidius moralizatus*, Фульгенций, Суд Париса, средневековая рецепция античной мифологии.

Представление о существовании трех «родов» жизни — жизни деятельной, чувственной (или посвященной удовольствиям) и созерцательной (или разумной) — было выражено уже Аристотелем

* Публикация подготовлена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-011-01123.

в «Никомаховой этике» (1, V): «Видимо, не бесосновательно благо и счастье представляют себе исходя из [собственного] образа жизни. Соответственно, большинство, т. е. люди весьма грубые... [разумеют под благом и счастьем] удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений. Существует ведь три основных [образа жизни]: во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный» [1, с. 58]. Данное представление, в свою очередь, может опираться на учение о трех частях, или началах, человеческой души (разумном, волевом (или яростном) и вожделеющем), изложенное Платоном в диалогах «Государство» (439b–442d) и «Федр» (246a–b).

В I в. н. э. римский философ-стоик Луций Анней Сенека также говорит о трех моделях человеческой жизни в трактате «О досуге» (*De otio*) (VII, 1): «Кроме того, существует три рода жизни, между которыми имеют обыкновение доискиваться — какой из них является наилучшим: один открыт для удовольствия, другой для созерцания, третий для действия» [2, р. 42].

При этом интересно отметить некоторое расхождение Аристотеля и Сенеки в вопросе нравственной оценки «деятельного» образа жизни. Если для Аристотеля практический образ жизни тесно связан со службой государству и потому рассматривается как благо («Люди достойные и деятельные (*praktikoi*) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть» [1, с. 58]); то Сенека приходит к выводу о том, что в виду отсутствия такого (идеального) государства, в котором мудрец мог бы с успехом применять свои навыки, принося пользу обществу, для него, по сути, остается открыт только один путь: путь созерцания. Философ вопрошает (*De otio*, VIII, 2): «Я спрашиваю, к какому общественному делу будет приступать мудрец? К [общественному делу] афиняин, в котором Сократ осуждается [на смерть]... В котором зависть притесняет добродетели?» [2, р. 42]. И далее: «Поэтому, если не находится такого государства, которое мы себе воображаем, становится необходимым для всех досуг; потому что [того] единственного, что могло бы быть предпочтительнее досуга, нигде не существует» [2, р. 42–43]. Признавая идеал деятельного общественного служения недостижимым для мудреца, Сенека, таким образом, строго указывает на единственно возможный выбор из данной триады.

Античные представления о трех указанных типах человеческой жизни удивительным образом получают второе рождение в христи-

анской культуре в связи со средневековой рецепцией античной мифологии, в рамках которой в соответствии с призывом Аврелия Августина к «раскопке золота язычников» [3, с. 154] была произведена попытка адаптации античного наследия (в том числе мифологических сюжетов) к нуждам церкви. Уже с периода поздней Античности берет начало традиция мифографий (mythography) — сочинений, специально направленных на объяснение скрытого христианского смысла античных «басен», зачастую содержащих их морализацию [4, р. IX].

Одним из первых мифографов (mythographer), наряду с Сервием и Макробием, является позднеантичный грамматик Фабий Планцидад Фульгенций (конец V — начало VI в. н. э.), автор сочинения «Три книги мифологии», в котором античные сюжеты подвергаются интерпретации, близкой к христианскому миропониманию. Фульгенций рассматривает миф о суде Париса. Это история, в которой троянский принц Парис выбирал достойнейшую из трех богинь — Венеры, Юноны и Минервы. Его выбор в пользу Венеры, пообещавшей ему любовь Елены Прекрасной, стал причиной Троянской войны. Не ссылаясь ни на кого явно, Фульгенций вспоминает представление древних философов о трех «родах» жизни. При этом он отождествляет каждый из них с одной из богинь, представленных в данном мифе: Венеру — с чувственной жизнью; Юнону — с деятельной; Минерву — с созерцательной, или разумной. Он пишет (II, 1): «Для первой, или созерцательной жизни характерен поиск знаний и правды, в наши дни такую жизнь ведут епископы, священники и монахи, а в старые времена — философы. У таких нет ни жадности до денег, ни безумной ярости, ни ядовитой злобы, ни смрада похоти... Второй тип ведомой жизни — активный, жаждущий превосходства, восприимчивый к украшениям, ненасытный к владениям, коварный в их захватывании, усердный в их охране... в старые времена определенные деспоты вели такую жизнь, а среди нас весь мир ее ведет. Жизнь удовольствий, всецелого предания вожделению, есть грешный тип существования, рассматривающий все достойное не заслуживающим внимания... Поэты объясняют такими терминами существующее соревнование между тремя богинями — то есть между Минервой, Юноной и Венерой. <...> Пастух Парис, будучи ни прямым как стрела, ни надежным как копье, ни красивым лицом, ни мудрым умом, совершил глупую вещь и, следуя пути

диких зверей и скота, повернул свой взор к похоти, нежели к избранным добродетелям или богатствам» [5, с. 324–325].

Данный пассаж Фульгенция примечателен кроме всего прочего резко негативным отношением к деятельному типу жизни. Маргарет Эхрхарт — автор фундаментального труда, посвященного рецепции мифа о суде Париса в Средние века, отмечает, что если для Аристотеля только один из трех вариантов (жизнь, посвященная удовольствиям) является неприемлемым, то для Фульгенция достойным одобрения становится исключительно созерцательный тип жизни. В христианском миропонимании активная жизнь ассоциируется не со служением общественному благу, но с жадной наживы [6, р. 76–77]. Со своей стороны отметим, что Фульгенций в своей трактовке сюжета о суде Париса мог опираться не только на Аристотеля, но и на указанный нами ранее трактат Сенеки.

Влияние «Мифологий» Фульгенция на средневековую рецепцию античной мифологии трудно переоценить [6, р. 76]. В частности, в трактовке рассматриваемого сюжета едва ли не все средневековые интерпретаторы имели в виду предложенное автором «Мифологий» отождествление богинь с тремя родами жизни. Один из ярчайших примеров — так называемый «Третий Ватиканский мифограф» (*The Third Vatican Mythographer*) — анонимный трактат неизвестного автора, жившего в XII в., являющийся сборником морализированных античных сюжетов, почерпнутых у Фульгенция, Сервия, Макробия, Марциана Капеллы и других авторов [7, р. 7]. Фрагмент данного труда, посвященный суду Париса, заимствован у Фульгенция практически без изменений (11.22–23) [7, р. 315–316]. Интересующихся более подробным изложением истории рецепции мифа о суде Париса в средневековой Европе отсылаем к работе М. Эхрхарт [7] и к соответствующему разделу словаря Дэвида Брамбла [8, р. 258–261].

Особого внимания в контексте нашего исследования заслуживает рецепция рассматриваемого сюжета, представленная в пособии для проповеди французского богослова и мифографа XIV в. Петра Берхория (или Пьера Берсюира) «Морализованный Овидий» (*Ovidius moralizatus*). Первая редакция данного труда была завершена около 1340 г. в Авиньоне [9, р. 87]. В трактате последовательно излагаются и комментируются в морализаторском ключе сюжеты, описанные в «Метаморфозах» Овидия. Целевой аудиторией автора данного сочинения были служители церкви: предполагалось, что

представленные в трактате морализации будут служить в качестве красочных примеров для использования в проповеди среди мирян, подтверждающих тот или иной тезис проповедника.

В первой главе трактата (не связанной напрямую с «Метаморфозами» Овидия и посвященной описанию внешнего вида и атрибутов античных божеств) Петр Берхорий, ссылаясь на Фульгенция, указывает на существовавшее в древности соответствие между указанными типами жизни и упомянутыми богинями. Он пишет: «Как сообщает тот же [Фульгенций], древние постановили три [рода] жизни: созерцательную, деятельную и полную наслаждений. Первую из них они приписали мудрецам, вторую — богатым людям, третью — рабам плоти. Каждый из тех [родов жизни] они именовали богиней... Минерва была первая, Юнона — вторая, Венера — третья» [10, р. 30].

Комментируя двенадцатую книгу «Метаморфоз» Овидия, Берхорий сетует на то, что, по большей части касающаяся событий Троянской войны, она содержит мало мифологического материала [11, р. 162]. Чтобы выйти из затруднения, автор принимает решение отойти от текста комментируемого сочинения и вспомнить сюжет о суде Париса, выбор которого в пользу Венеры, собственно, и явился причиной данной войны. Одна из трактовок, предложенных Петром Берхорием, следующая (немного отойдя от текста Фульгенция, автор называет Минерву — Палладой; подобное двойное наименование встречается в трактате довольно часто): «Или скажи, что эти три богини являются тремя силами души. Паллада, которая имеет [в своей власти] мудрость, — это разум. Юнона, которая имеет богатства знаний, — есть память. Венера, которая является госпожой удовольствий, — воля. Итак, Парис обозначает грешников и глупых людей, которые, конечно, повинуются воле и презирают другие силы души. Они отказываются следовать памяти и разуму, и даруют плод [своего] сердца собственному вожделению» [11, р. 164]. Любопытно отметить, как богатство, олицетворением которого, согласно Фульгенцию, является Юнона, преобразуется у Берхория в «богатство знаний». Неожиданные аналогии вообще характерны для рассматриваемого труда. Также стоит подчеркнуть резко негативное отношение автора к плотской жизни: в этом вопросе Берхорий следует за Фульгенцием.

Морализованные в христианском ключе трактовки сюжета о суде Париса начинают появляться в XIV столетии в произведени-

ях литераторов, таких как Гийом де Машо и Кристина Пизанская, зачастую, как отмечает Маргарет Эхрхарт, пользовавшихся в своих сочинениях богословскими комментариями трудов античных поэтов и философов [12, р. 125]. Так, пересказывая данный сюжет в одной из своих ранних баллад, Кристина Пизанская осуждает Париса за его выбор, заявляя, что он должен был предпочесть Палладу, т. е. разумную жизнь, которую она собой олицетворяет [12, р. 126].

Рассмотренный материал позволяет прийти к выводу, что античный идеал созерцательной жизни, выраженный в философских трудах Аристотеля и Сенеки, получает «вторую жизнь» в мифографических сочинениях христианских богословов Средневековья. Ключевую роль в данном процессе сыграл Фабий Планцидад Фюльгенций, предложивший в своем трактате «Три книги мифологии» интерпретацию сюжета о суде Париса, в которой он отождествил три образа жизни, описанные у античных философов, с тремя богинями, фигурирующими в данном мифе: Палладу (Минерву) — с разумной жизнью; Юнону — с жизнью активной, или деятельной; Венеру — с чувственной жизнью. Сочинение Фюльгенция оказало огромное влияние на всю последующую рецепцию данного сюжета. Можно констатировать, что высокая оценка античного идеала созерцательной (или разумной) жизни, как и резкая критика жизни чувственной, получили новое теоретическое осмысление в трудах средневековых богословов (таких как Петр Берхорий) и литераторов.

Список литературы

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1983.
2. *Seneca*. De otio — De Brevitate Vitae / ed. by G. D. Williams. Cambridge, 2003.
3. *Августин*. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб., 2004.
4. The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / ed. by J. Chance. Gainesville, 1990.
5. *Фюльгенций Фабий Планцидад*. Мифологии. Книга I. 16, 18–22. Книга II // Классическая и византийская традиция. 2014: материалы VIII Международной конференции. Белгород, 2014. С. 320–334.
6. *Ehrhart M. J.* The Judgment of the Trojan Prince Paris in Medieval Literature. Philadelphia, 1987.
7. *Pepin R. E.* The Vatican Mythographers: an English translation. New York, 2008.
8. *Brumble H. D.* Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings. Westport, 1998.

9. *Reynolds W.D.* Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire // *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England* / ed. by J. Chance. Gainesville, 1990. P. 83–99.
10. *Berchorius P.* Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. I. De formis figurisque deorum. Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863–9 critice editus / ed. by J. Engels. Utrecht, 1966.
11. *Berchorius P.* Reductorium morale, Liber XV, cap. II–XV. “Ovidius moralizatus” naar de Parijse druk van 1509 / ed. by J. Engels. Utrecht, 1962.
12. *Ehrhart M.J.* Christine de Pizan and the Judgment of Paris: A Court Poet’s Use of Mythographic Tradition // *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England* / ed. by J. Chance. Gainesville, 1990. P. 125–156.

Образы античной мифологии в пространстве европейской культуры XVII–XVIII веков: символическая и историческая интерпретация элементов графического листа

Е. Г. Брук

бакалавр религиоведения, студентка 2-го курса магистратуры, направление «Религиоведение», Санкт-Петербургский государственный университет; студентка 2-го курса магистратуры, направление «Искусствоведение», Санкт-Петербургский государственный академический институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина, bruk97@list.ru

Аннотация: Анализируется трансформация взглядов на античную мифологию в рамках европейской культуры XVII–XVIII вв. на материале иллюстрированных сборников того времени. Посредством изучения изменений символического наполнения изобразительного ряда и содержания комментирующих его текстов в работе предпринимается попытка проследить закономерности в становлении исторического понимания античной мифологии. Акцент делается на том, что единство сигнификативного дискурса Нового времени, получившего в наследство от предыдущих эпох эмблематическое понимание мифологических сюжетов, во второй половине XVII столетия подрывается изнутри набирающей силу тягой к историческому толкованию мифологии. Экзегеза и дидактический комментарий перестают быть превалирующим способом трактовки античной мифологии.

Ключевые слова: храм муз, Бернар Пикар, эвгемеризм, символизм, античная мифология, М. де Мароль.

Античная мифология как определенный комплекс образных представлений является неотъемлемой и предельно устойчивой частью европейской культуры. Такая устойчивость вытекает из потенциальной множественности одного и того же сюжета или образа при тождественности внутренней семантики. С точки зрения целого ряда ученых, производивших свои исследования на стыке филологии и глубокого философского анализа, таких как А. Ф. Лосев [1], О. М. Фрейдберг [2; 3] и др., античная мифология является результатом фиксации поздних этапов мифологического мышления, способного посредством различных образов мыслить одно и то же понятие.

Последствия такой многослойности стали объектом пристального научного анализа. Например, М. Грабарь-Пассек не только наглядно показала морализацию и литературизацию античных сюжетов в эллинистический период [4, с. 56–58], но и затронула немаловажную проблему трансформации восприятия того или иного мифологического сюжета внутри европейской культуры. В силу интерпретативной подвижности античной мифологии с одной стороны, и одного значения различных образов с другой, каждая эпоха имеет возможность вычленивать отсюда свой пласт, дать интерпретацию в рамках своей культурной системы. В данном исследовании интерпретативная подвижность мифологической образной системы рассматривается на материале европейской графики XVII–XVIII вв.

Любая эпоха является замкнутым на себе единством онтологических и эпистемологических принципов восприятия действительности, в силу которых любой культурный феномен становится объективацией базовых представлений, присущих этому периоду. Не является исключением и графическое искусство. XVII в. был не только веком возникновения рационализма, но временем угасания традиций эпохи Возрождения. В частности, это проявлялось в эмблематической направленности барочного сознания. Онтологически слово и образ еще не были разграниченными в сфере представлений, они плавно перетекали друг в друга, составляя неразрывное единство.

А. В. Михайлов по этому поводу замечает: «В то же время такой формальный частный вид сопряжения слова и образа... вправе претендовать на центральное положение — не среди жанров или “сорт” текста, принятых в эпоху барокко, но в самом мышлении — в научно-художественном, или историко-поэтическом мышлении эпохи... постольку, поскольку весь экзегетический процесс устремлен к эмблеме, так что в сознании эпохи уже “сама” вещь есть наперед и заранее “эмблема”» [5, с. 261]. Иными словами, любому барочному произведению (музыкальному, литературному, изобразительному) имплицитно присуща аллегорическая направленность, некая «тайная поэтика» [6, с. 96], которая может быть раскрыта только через акт экзегетики. Текст и изображение погружаются в единый экзегетический ореол, некое единое тропологическое поле, и его элементарная единица — эмблема — становится не только специфическим риторико-изобразительным комплексом, но и универсальным способом трактовки любого культурного объекта.

Книга XVII в., как единство изобразительного и вербального компонентов, существует в контексте эмблематического сигнификативного дискурса Нового времени. Одним из наиболее ярких примеров является сборник под названием «Картины храма муз», вышедший в Париже в 1655 г. [7]. Он состоит из 58 иллюстраций, взятых из собрания королевского советника парижского Высшего податного суда Ж. Фавро и представляющих сюжеты античной мифологии. Они сопровождаются текстом, раскрывающим и объясняющим античные мотивы. К каждому сюжету Ж. Фавро написал сонет и обширный комментарий. Издававший труд М. де Мароль удалил сонеты, сократил комментарии. Издатель, по его собственным словам, получил материалы от сына Ж. Фавро: «...стихотворения г-на Фавро не были напечатаны. Автор ограничивался тем, что показывал их своим друзьям, как и те сонеты, которые он сделал на каждую фигуру этой книги, и которыми он сопроводил представленные басни... Я узнал от сына г-на Фавро, что тот хотел показать, каким образом самые прекрасные тайны природы и живописи скрываются под смыслом древних басен, особенно если речь идет о той манере, в которой их наметил Дипенбек и выгравировал Матан Блёмар...» [7, непромуерованные страницы, раздел «Похвальное слово г-ну Фавро»].

А. Дипенбек, по рисункам которого были сделаны гравюры, учился у П. П. Рубенса. В школе известного фламандского мастера было особое отношение к Античности как к основе для живописных и графических произведений. Сам П. Рубенс, хорошо владевший латинским и древнегреческим языками, скрупулезно изучал античные тексты и памятники, оставляя однако за собой свободу в их трактовке [8, с. 13]. Гравюры А. Дипенбека не лишены монументальности, присущей представителям рубенсовской школы, фигуры показаны в активном движении и часто закручены в барочную спираль.

Полное название сборника, звучащее как «Картины храма муз, полученные из кабинета г-на Фавро, королевского советника Высшего податного суда, выгравированные выдающимися мастерами своего времени для того, чтобы показать добродетели и пороки под видом наиболее прославленных басен Античности», дает представление о его цели. Издатель предлагает принять распространенную в то время установку на дидактико-аллегорическую трактовку античных сюжетов. Во введении к книге М. де Мароль призывает

читателя вообразить храм муз, внутри которого в пяти галереях «находятся картины на различные сюжеты, созданные для этой книги». «Поэтому я озаглавил их “Картины храма муз”», — пишет он [7, непонумерованные страницы, раздел «Explication de la Figure du commencement, pour servir de preface»]. Иными словами, весь сборник представляет собой воображаемые картины храма муз, к которым автор дает свои комментарии. Такое построение отсылает читателя к картинам Филострата, и это находит подтверждение в издании Ювенала 1671 г., тоже опубликованного М. де Маролем, в котором он пишет: «Моя книга картин храма муз является довольно большим трудом, который я составил по образу картин Филострата, ничего, однако, не заимствуя» (цит. по: [9, р. 298–299]). Все изображения сборника «Картины храма муз» делятся на семь частей, или книг, в которых сюжеты группируются тематически: первая рассказывает о происхождении мира, вторая — о любви богов и людей, третья — о героях, четвертая называется «Близнецы и морские боги», пятая повествует о приключениях в воде и воздухе, шестая посвящена событиям, происходящим на земле, а седьмая — рассказам о смерти, аде и сне.

С точки зрения интерпретации интересен сюжет «Пенелопа», входящий в состав шестой книги. Иллюстрация к нему является классической барочной композицией не только исходя из того, как передано движение фигур и изображено человеческое тело, но и из природы глубокого символизма. Каждая фигура, присутствующая на иллюстрации, описывается и объясняется в тексте. Комментатор просит обратить внимание не только на саму работу Пенелопы, но и на детали, свидетельствующие о ее высоком положении. Особое внимание уделяется фигуре Гименя, описанию его атрибутов — факела и венка из роз. В тексте дается пояснение о том, что Гименей олицетворяет собой супружескую любовь, разрезающую сотканное за день полотно. Автор раскрывает аллегорию следующим образом: супружеская любовь помогает Пенелопе оставаться верной (Гименей разрезает ткань, окончание изготовления которой означало бы новое замужество и нарушение супружеской верности), в то время как страстная любовь ее поклонников, представленная образами спящих амуров, настолько безуспешно пыталась поколебать твердость правительницы Итаки, что оставила свои попытки и в измождении забылась сном. Завершается общее разъяснение сюжета фразой: «Это редчайший пример тер-

пения и нравственной чистоты некоей дамы, который дается нам древними поэтами» [7, р. 380]. Спящие на заднем плане амурчики также становятся объектом пространного рассуждения. То они олицетворяют искушение нового замужества для Пенелопы, и тогда их сон говорит о тщетности таких усилий и верности правительницы Итаки; то автор рассматривает их в связи с воображаемыми просьбами влюбленных в Пенелопу женихов прервать их жизнь и положить конец их страданиям.

Таким образом, основное разъяснения аллегорических фигур изображения дается через трактовку текста Гомера как вневременного произведения дидактической направленности. «Илиада» и «Одиссея» однозначно воспринимаются как идеальный атемпоральный образец вплоть до рубежа XVII–XVIII вв., когда появляются первые намеки на параллельное зарождение другого подхода к Античности. Первым из таких характерных признаков служил «Спор древних и новых», который показал, что наряду с идеалистическим пониманием Гомера зарождается и своеобразная его историческая интерпретация [10]. Вторым признаком появления несколько иного взгляда на Античность можно считать труды Дж.Вико, который увидел в гомеровских эпосах отражение целого народа, эпохи, отрицая тот принцип, на который до того времени опирались все рассуждения об Античности — представление о единообразии человеческой природы [11, с. 50].

Иллюстрация «Икар» в пятой книге рассматриваемого сборника, как и все остальные, трактуется аллегорически. С одной стороны, восхваляется дерзновенное творение Дедала и его вера в собственное изобретение, с другой — осуждается опрометчивый поступок его сына. Падение Икара рассматривается как аллегория падения гордеца или просто слишком самонадеянного человека, как аллегория успеха баловней судьбы, видящих себя летящими на крыльях удачи, но в конце концов погибающих от своей же дерзости и ненасытного желания быть в зените славы. Дедал, наоборот, ставится в пример как человек разумный, который держится предназначенного ему срединного пути, как человек, с одной стороны, отважный и верящий в собственное изобретение, а с другой — знающий разумную меру. Текст намекает на то, что смерть его сына была отголоском злодеяния самого Дедала, но не рассказывает об этом подробно, останавливаясь преимущественно на теме умеренности и сюжетной линии мифа.

Пояснительный текст к изображению на известный античный сюжет о нимфе Ио не только описывает и аллегорически трактует изображение, но и включает в себя попытку исторического или эвгемерического истолкования сюжетной линии с опорой на Геродота, отождествляя Ио с египетской богиней Исидой [7, р. 76–77]. Однако в объяснении также превалирует описательный и дидактический компоненты. По мере раскрытия сюжетной канвы раскрываются образы действующих лиц, дается объяснение их роли (Аргус, Юнона, павлин, Ио, Меркурий), а также отмечаются некоторые детали графического изображения, в том числе делается ремарка относительно значения реки в пейзаже. Она трактуется как неперсонифицированное изображение отца Ио — Инаха. Основной комментарий сюжета также заканчивается назидательным пассажем о том, что «девушка, позволившая повредить своей чистоте, теряет всю славу своей красоты и становится подобной зверю, вынужденному пасть на полях...» [7, р. 77].

Следует подчеркнуть особо, что после основного связного комментария для каждого сюжета в тексте дается указание на места из сочинений различных античных авторов, содержащих попытки исторического толкования мифологических сюжетов (Геродот, Павсаний, Феодор и др.). Однако этот подход редко выходит за рамки энциклопедической, справочной заметки, и даже если переключивается в основной текст из этого вспомогательного раздела, то является скорее явлением эпизодическим, нежели превалирующим, в отличие от образно-дидактического компонента, который, в свою очередь, мыслится как нечто сущностное по отношению к мифологическому сюжету.

Таким образом, в середине XVII в. античная мифология, попав в рамки тотальной сигнификации, т. е. в пределы тропологического поля эпохи, с неизбежностью становилась набором символических фигур, содержащих в себе принцип аллегорезы, который носил имплицитный характер и не мог быть отделенным от самих фигур, поскольку сами произведения античных авторов понимались во вневременном дидактико-поэтическом или энциклопедическом контексте. Для его раскрытия и выявления семантики мифологического образа часто в поддержку изобразительного ряда использовался дидактический комментарий с полным описанием образной системы изображения, давалась цитата из античного автора, т. е. в большей или меньшей степени могла сохраняться модель эмблемы.

В 1733 г. на основании сборника «Картины храма муз» выходит другой сборник с похожим названием «Храм муз», но с гравюрами Б. Пикара. Это происходит в тот период, когда параллельно существует два взгляда на античную мифологию и культуру, о чем уже упоминалось выше в связи с Дж. Вико и «Спором древних и новых». Несмотря на кажущееся сходство иллюстративного материала (большинство гравюр выполнены Пикаром с образцов 1655 г.) и выбранных сюжетов, сборник 1733 г. имеет совершенно иные задачи. Цель его — раскрыть истинный смысл античных басен и то основание, которое они имеют в истории, как следует из полного его названия, т. е. на первый план выводится попытка исторического объяснения сюжета. Параллельно происходят значительные изменения визуального ряда: добавляются новые детали, видоизменяются композиции и появляется орнаментальная рамка. Согласно предисловию, все эти изменения принадлежат руке Б. Пикара. Историческое объяснение сюжетов берется из тех же отрывков античных авторов, что были представлены в более раннем сборнике лишь как вспомогательный энциклопедический материал (Геродот, Павсаний и др.). Описательно-дидактический компонент в тексте издания XVIII в. опускается, а то, что теперь отсутствует в тексте, переносится в иллюстративный ряд как визуально-риторический комплекс.

Параллельная к рассмотренной выше иллюстрации гравюра «Покрывало Пенелопы» является одним из ярчайших примеров указанных изменений. В этом издании мифологический сюжет дается сквозь призму речей Телемака и Антиноя, а сама работа супруги Улисса рассматривается как вполне естественное явление, не нуждающееся в историческом толковании. Акцент делается на сюжете самого мифа. Вследствие такого предельно рационального подхода в тексте нет места для аллегорезы, и она переходит в поле визуальной риторики. На основном изображении бог супружеской любви целомудренно прикрывается одеждами. У него за спиной появляются крылья, которые однозначно помогают зрителю идентифицировать его как вестника небес, как божество, поскольку с исчезновением описательного компонента обнаженная фигура, изображенная на гравюре 1655 г., не могла быть трактована однозначно.

В издании 1733 г. появляется символически нагруженная рамка, которая берет на себя функцию символического комментария. Изо-

браженные наверху факел и колчан со стрелами М. де Мароль называет атрибутами любви. Еще в сборнике XVII в. факел рассматривается как атрибут супружеской любви, а колчан — как атрибут влюбленности вне брачного союза. Расположенный внизу рамки букет имеет тот же состав, что и венок на голове Гименя, т. е. он отсылает нас к аллегории супружеской любви и верности. Два голубка справа и слева — известный символ любви. Две вазы по краям, из которых вырывается пламя, также, согласно описанию М. де Мароля, являются ее принадлежностью. Таким образом, все перечисленные выше изображения XVIII в. имеют ту же семантику, что и вербальное аллегорическое толкование в сборнике XVII столетия.

Падение Икара в сборнике XVIII в. изменяется: композиция становится более уравновешенной, изящной, фигуры драпируются. Появляются моряки — наблюдатели сцены, исчезает солнце как действующее лицо. Это дает возможность сфокусироваться не на самом проступке сына гениального мастера, а на моменте его падения. После изложения сюжета следует объяснение мифа: «Минос... посадил Дедала в тюрьму. Но тот тайно смастерил два очень легких судна: одно для себя, другое — для сына. Дедал, чтобы уйти от преследования шедших на веслах кораблей Миноса, придумал, как направить по ветру парус... В то время, как Икар, не зная, как управлять своим кораблем, потерпел крушение и утонул» [12, р. 92]. Созданная Пикаром орнаментальная рамка получает символическое значение: на ней появляются четыре ветра, которые, исходя из иллюстративного ряда сборника XVII в., могут трактоваться как причина кардинальных перемен. Солнце вверху, согласно тому же аллегорическому толкованию, является божественным пределом, к которому человеку не дано приблизиться без трагических последствий. Павлин же, согласно эмблематическим сборникам, является символом гордости и неоправданных человеческих притязаний.

Сюжет об Ио получает такое же орнаментальное обрамление. В основном изображении по сравнению с изданием XVII в. изменений происходит мало: лишь драпируются фигуры обезглавленного Аргуса и улетающего в небо Меркурия. Исторический комментарий делается на основании текстов Павсания, Геродота, а весь раздел завершается пассажем: «Мы не намерены путаться в этих различных историях, служащих основанием басни об Ио. <...> И если мы говорим, что Инах был отцом Ио, то только потому, что он принес культ

Исиды в Грецию и установил его в Аргосе. А сходство имен запутало историю об Ио» [12, p. 25].

В сборнике 1733 г., в отличие от издания 1655 г., происходит целый ряд характерных перемен. Текст преимущественно сосредотачивается на поисках исторических предпосылок и излагает лишь сюжет, не апеллируя или мало апеллируя к изображению. Визуальная и вербальная риторика разделяются и замыкаются в себе, текст более не служит дополнением к изображению, но становится самостоятельной сферой. Вся символическая нагрузка ложится на орнаментальную рамку.

«Храм муз» и его иллюстрации, выполненные Б. Пикаром, являются переходной вехой от эмблематического понимания мифа к его пониманию в качестве объекта исторического исследования. И хотя попытки историзации здесь присутствуют, все же это еще не тот историзм, который получит распространение в конце XVIII столетия. Миф еще не рассматривается как замкнутая система, как объект исторического знания. Вневременность еще внутренне присуща ему. Происходит лишь смена имплицитно присутствующего в мифе слоя: аллегореза как сущностная характеристика меняется на отзвуки событий, имевших место в прошлом. Все боги — это жившие когда-то люди, это реальные события под тканью поэзии. Мифологические сюжеты — это все те же античные басни, но представленные с другого ракурса, с ракурса эвгемерических толкований. Качественная трансформация, генетически восходящая к идеям Дж. Вико и «Спору древних и новых», начнет ощутимо происходить только во второй половине XVIII в. Лишь в XIX столетии миф окончательно замкнется на себе в своей повествовательной самодостаточности и станет непосредственным объектом исторического исследования.

Список литературы

1. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
2. Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора. Лекции // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 7–222.
3. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра М., 1997.
4. Грабарь-Пассек М. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М., 1966.
5. Михайлов А. В. Жанр эмблемы в литературе барокко. Внутренняя устроенность: слово и образ // Теория литературы: в 4 т. Т. 3. М., 2003. С. 250–279.

6. Михайлов А. В. Поэтика барокко // Михайлов А. В. Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб., 2007. С. 7–190.
7. Tableaux du temple des muses. Paris, 1655.
8. Егорова К. С. Античное наследие и европейская художественная культура XVII столетия // Античность в европейской живописи XV–XX вв. М., 1984. С. 12–17.
9. Vanuxem J. La mythologie dans «Le Temple des muses» de l'abbé de Marolles // Cahiers de l'Association internationale des études françaises. 1973. No. 25. P. 295–310.
10. Реизов Б. Г. У истоков романтической эстетики. Античность и романтизм // Реизов Б. Г. Из истории европейских литератур. Л., 1970. С. 3–22
11. Мейнке Ф. Возникновение историзма / пер. с нем. В. А. Брун-Цеховой. М., 2004.
12. Le Temple des Muses. Amsterdam, 1733.

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве

В. В. Хорина

канд. филос. наук,
Санкт-Петербургский государственный университет,
v.khorina@gmail.com

Аннотация: В контексте теорий, разработанных в среде западного феминистского движения в XX–XXI вв., автор обращается к выбору религиозной проблематики в феминистском искусстве. Феминистская интерпретация религии рассматривается в нескольких направлениях: толкование перформанса как религиозного ритуала и иконографическое выражение новой женской спиритуальности.

Ключевые слова: феминизм, феминистское искусство, религия, феминистская теология, феминистская теория искусства, феминистская интерпретация религии в современном искусстве.

К интерпретации религиозной проблематики в искусстве исследователи обращались многократно, но гендерный аспект этих исследований и конкретно феминистское его направление зачастую оказывались не учтены. Однако тема места и роли женщины как в религии, так и в искусстве развивалась в течение всего XX в. и продолжает разрабатываться в контексте феминистской и гендерной теорий.

Феминистские исследования и исследования, посвященные гендерной проблематике, стали теоретической основой феминизма — социально-политического движения, направленного на достижение равенства прав и возможностей для женщин любого возраста, класса, этнической принадлежности и вероисповедания. Благодаря развитию и интеграции в научную сферу, а также междисциплинарному характеру гендерных исследований стало возможным рассмотрение женского опыта в различных областях гуманитарного знания, в том числе и в религиоведении.

Теоретическое осмысление участия женщин в сфере религии становится основной задачей феминистской теологии. Она основывается на артикуляции женского религиозного опыта, а также на поиске альтернативных путей его выражения. Для феминистской теологии важной задачей стало формирование вопросов и вызовов, обращенных феминистками и женщинами-богословами к христианской теологии: теологический сексизм, «язык Бога», переосмысление религиозного лидерства, а также вопросы расизма и сексуальности [1].

В процессе обращения к проблеме женского религиозного опыта и возможности его репрезентации перед феминистскими критиками встало множество вопросов. Можно ли принадлежать своей конфессии при осознании гендерного неравенства, существованию которого способствовали и религиозные предписания? Каким образом можно изменить ситуацию патриархата, корни которого уходят в религиозную традицию? Возможны ли внутриконфессиональные изменения, направленные на улучшение положения женщин?

Для феминистской теологии важным является реабилитировать роль женщины в религии, превратить ее из объекта подчинения в действующий субъект истории, что может быть достигнуто различными путями от исследования женских персонажей, фигурирующих в священных текстах до реализации женского служения в церкви или создания новой альтернативной религии, основанной на женском опыте.

Как и феминистская теология, феминистская теория искусства начала развиваться вследствие того, что женский опыт и участие женщины в различных областях человеческой деятельности долго оставались неучтенными в научно-исследовательской среде. С началом развития феминистского движения начали развиваться и феминистская теория, и женские исследования, с помощью которых стали раскрываться факты участия или, наоборот, исключения женщин из определенных сфер жизни. Искусство стало той сферой, отсутствие женских имен в которой было очевидным.

В 1970-х гг. критики и теоретики обратились к феминистским проблемам, которые были поставлены в отношении искусства: достижение равноправия с мужчинами в сфере искусства, исследование различий женщин, создающих искусство, и женщин, воспринимающих это искусство в различных культурных традициях. Осмысление этой проблематики вносит изменения в наше понимание

социальных практик и верований, так или иначе связанных с искусством. В то время как одни женщины пытались достичь равных возможностей в художественных галереях или концертных залах, другие исследовали изображения, предназначенные для женщин в искусстве, рекламе и СМИ, пытаясь определить их особенности, чтобы преодолеть дискриминацию в этой сфере и предложить альтернативы. Важным было и восстановление имен женщин — композиторов, писательниц и художниц, забытых историей в результате доминирования мужчин в различных областях искусства [2, p. 27].

Именно в 1960–1970-х гг., когда феминистской теорией искусства было осознано практически полное отсутствие женских имен в области художественной культуры, и зарождается феминистское направление в искусстве, или арт-феминизм. В связи с определенными достижениями феминизма женщины получили доступ к художественному образованию, возможность заниматься профессией и строить карьеру, вследствие чего количество художниц, в том числе художниц-феминисток, значительно возросло. Развиваясь параллельно с феминистской теорией и гендерными исследованиями, феминистское искусство существовало в тесной связи с теоретическими основами феминизма, что объясняет его социально-политическое содержание, ставшее его основной особенностью.

Во время становления феминистского искусства женщины искали новые пути для реализации себя в творчестве. Когда в ходе второй волны феминизма и сексуальной революции формальное равенство полов было достигнуто, стало ясно, что женское тело все еще находится под контролем патриархальных норм, укоренных в социуме и религии и несущих в себе определенную регламентацию женской телесности, риск насилия и не казавшуюся самоочевидной повсеместную объективацию женщин. «Женскому телу была нужна другая репрезентация, новый язык пола и новые культурные и политические стратегии» [3].

Решением, которое отвечало на выразительные потребности художниц и активисток, стало только начавшее развиваться искусство перформанса (англ. *performance* — исполнение), основанное на использовании различных средств выразительности, в котором «произведение составляют действия художника или группы в определенном месте и в определенное время сфокусированные на теле художника и его психике» [4]. Оно соответствовало именно тому

уровню репрезентации, на котором возможна постановка общественных, политических, а значит, и личных вопросов, восходящих к феминистской проблематике. Исследуя эту новую область, открывающую новые пути для выражения, многие из художниц-феминисток смогли сформировать свою самостоятельную динамическую практику, которую мы можем сравнить с ритуальным действием.

Английский этнограф, социолог и фольклорист В. Тернер дает такое определение ритуалу: «Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» [5, с. 32].

Таким образом, перформанс, как запланированное действие, всегда прогнозируемое в отношении места и времени его совершения, по своей форме приближен к ритуалу. Художник, представляющий его, зачастую использует свое тело (иногда его сопровождают партнеры или статисты), жесты, слова (или их отсутствие) и некоторые объекты. Тем самым он наполняет действие неким символическим смыслом, проживая какую-либо ситуацию (например, «личный миф», как выразилась Марта Рослер [6 с. 103]) или состояние на глазах у зрителя. Тело художника, и то, что он интегрирует в акт перформанса, становится своеобразным текстом. Аудитория в данном случае и выступает в роли той «сверхъестественной силы», о которой говорит Тернер в своем определении ритуала, а то, смог ли зритель прочесть «текст» перформанса и откликнуться на это послание, определяет успешность совершения ритуала.

Древний образ пира, еды как метафоры жертвоприношения, во время которого вкушается духовная и материальная пища, являются центральной темой перформансов Барбары Т. Смит, начавшей свое развитие с перформанса «Ритуальная трапеза» 1969 г. В этой работе шестнадцать гостей были приглашены в дом, где Смит и специальный персонал предлагали им переодеться в хирургическую одежду и присоединиться к общей трапезе. Одним из условий было использование вместо приборов хирургических скальпелей и зажимов. Процесс приготовления еды происходил на глазах у зрителей, и сопровождался внутренними звуками человеческого организма, транслируемыми вместе с видеорядом. В более поздних перформансах «Накорми меня» и «Духовная пища» (1973 г.) худож-

ница усилила личную составляющую, сделав себя центром действия. Во время исполнения перформанса «Накорми меня» художница всю ночь сидела в комнате обнаженная среди благовоний, еды, подушек и ковров, а вокруг были разложены цветы и книги. Участники перформанса входили по одному, и каждому предлагалось накормить ее, в буквальном смысле или символически. Перформанс «Духовная пища» был лишен чувственных наслаждений, во время всего действия, продолжавшегося в течение восьми часов, художница сидела, медитируя, на небольшой поляне в поле [7, р. 477].

О переживании жертвоприношения в современном искусстве говорит Юлия Кристева в эссе «Время женщин»: «...женщины, руководствующие скорее чувством и пользующиеся средствами современного искусства, попытались изменить язык и другие коды выражения посредством стиля, который остается близок телу и эмоциям. <...> Это приводит меня к мысли, что важнейшим фокусом для нового поколения женщин стал социосимволический договор как жертвенный договор» [8, с. 134].

Тема жертвы и жертвенных животных прослеживается и в перформансах Сьюзан Лейси: будь то органы животных в «Омовениях» или в нескольких других работах, где художница и другие люди собирают животное из органов заново. Ее выразительности соответствует дуализм (личности и тела, внутреннего «я» и публичной идентификации, частного и общественного пространства), с которым она пытается выстроить отношения с помощью своего тела. Мясо и органы животных используются ею как аналогия собственного тела, что отсылает к проблеме объективации женщины, проституции и порнографии, которые делают из нее «кусочек мяса» в глазах мужчины. Она заинтригована трансформацией «зверь — человек» и переселением душ, что определяет мистицизм ее работ [6, с. 95–98].

С эссенциализмом и глубокой символической основой связана проблематика художественных произведений, сопровождающих так называемое «Движение Богини», которое тесно переплетено с идеями революционной или спиритуальной феминистской теологии и поиском новой женской спиритуальности.

Большое влияние на становление этих идей оказали труды американского археолога и культуролога Марии Гимбутас, в особенности ее книга «Цивилизация Великой Богини», в которой она путем исследования археологических находок на территории Европы пред-

полагает существование в доиндоевропейском сообществе общего культа Великой Богини. На этой теории она строит матриархатную модель общества, на смену которой позже пришла модель патриархатная и андроцентричная. «Судя по несметному количеству изображений, доставшихся нам от доисторической Евразии, источником древнейших религиозных переживаний было великое таинство женской животворящей силы созидания. Великая Богиня-Мать, из священного мрака утробы которой исходят все творения, была метафорой самой природы, вселенского источника жизни и смерти, постоянно обновляющегося в непрерывной смене жизни, смерти и возрождения» [9, с. 241].

Эти идеи повлияли на определенные слои феминистского художественного движения и, более того, нашли подтверждение в формировавшемся в то время спиритуальном направлении феминизма. Спиритуальная направленность феминистского движения зарождается в тесной связи с революционной феминистской теологией, развиваемой Мэри Дели, Джудит Пласкоу, Кэрол Крайст и Розмари Р. Рутер. Выступая с критикой иудеохристианской модели религии, в которой патриархат укоренен настолько сильно, что сложно представить в ней какие-либо изменения на морально-духовном уровне, они утверждают о возможности формирования новой женской спиритуальности (духовности), ориентированной на сконцентрированные вокруг женщин ценности и создание на их основе новой теологии и ритуалов. Основываясь на критике существующих религиозных традиций, спиритуальный феминизм обнаруживает и свои потребности: воссоздание мистического мира, связанного с язычеством, колдовством, магией и почитанием возвращенных из древности женщин-богинь или богини. На этой основе формируется «Движение Богинь», представленное на данный момент множеством деноминаций [10, с. 494].

Так, например, в поисках следов Великой Богини перформансистка Мари Бет Эдельсон, ориентируясь по картам из книг Марии Гимбутас, отправилась в Хорватию к Грапчевой пещере на острове Хвар, где она засняла на фото и видео ритуальный перформанс «В поисках себя». Во время него художница медитировала в кругу из горящих свечей в ставшей для нее сакральным пространством впадине пещеры. Приверженность художницы к ритуализированным перформансам объясняет ее интерес к теме феминистской спиритуальности.

Для спиритуального феминизма в повседневной, ритуальной и магической практиках очень важно использование символического и иконографического изображения божественности. Это не всегда прямая иконография женского образа (хотя она и преобладает), часто можно встретить и изображения деревьев, животных, звезд и геометрических фигур.

Предысторию матриархата последовательницы спиритуального феминизма считают своей сакральной историей, и эта история сопровождается и передается подобными изображениями, нарисованными на керамике, вырезанными из дерева или выточенными из камня. Но, пожалуй, самыми популярными являются изображения палеолитической фигурки Венеры Виллендорфской, с момента нахождения которой и начали поиски других изображений древних богинь. Сакральная история спиритуального феминизма, конечно, не ограничивается только древностью. Естественной памяти о культуре богини практически не сохранилось ни в одном из ныне живущих поколений, и в связи с этим ее можно интуитивно воссоздавать заново [11, p. 148]. Именно поэтому феминистской спиритуальности свойственна эклектика, в культ интегрируются богини из ныне существующих религий — индуизма, буддизма, а также традиционных североамериканских и африканских верований. Популярно почитание мифологических персонажей античных Греции и Рима (особенно богини-охотницы Дианы, а также сирен и амазонок) и девоительниц — персонажей скандинавской мифологии. Появляются среди этих образов и «цветные» богини, заимствованные из народных верований Африки, стран Латинской Америки и азиатских стран. По этому поводу существуют разногласия, стоит ли в большинстве «белому» движению, плохо знакомому с этими культурами, заимствовать «цветных» богинь, или же это раскрывает суть спиритуального феминизма как признающего красоту и значение женщины любой расы [12, p. 43].

Подобный эклектизм был воплощен Джуди Чикаго в работе «Званный ужин» — инсталляции-выставке, представляющей собой треугольный стол, накрытый на 39 персон: дохристианских богинь, реальных персонажей античности, женщин, внесших вклад в развитие феминистского движения, библейских женских персонажей и писательниц. Этот стол, своеобразный женский вариант «Тайной вечери», был сервирован сделанными и расписанными вручную приборами, являвшимися особой репрезентацией, соответствующей

щей характеру каждой из «приглашенных». Также Джуди Чикаго, боровшаяся за восприятие декоративно-прикладного мастерства в сфере высокого искусства, изготавливала свои версии фигурок палеолитических Венер, чем, возможно, и популяризировала их в среде спиритуальных феминисток [13, p. 143].

Таким образом, при обращении к интерпретации религиозной проблематики в феминистском искусстве феминистский перформанс может быть рассмотрен как имитация религиозного ритуала в том случае, если он обусловлен не только соотносящимися с феминизмом идеями, но и определенным смысловым и символическим содержанием. Также в контексте революционной или спиритуальной феминистской теологии современное искусство рассматривается как возможность для поиска и выражения новой женской спиритуальности, основанной на отвержении существующих религиозных традиций и попытке создания традиции альтернативной. В заключение отметим, что выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве обусловлен его социально-политической направленностью и тесной связью с теоретическим осмыслением проблемы женщины и религии в современном феминистском дискурсе.

Список литературы

1. *Warne R. Feminist theology // Encyclopedia of Feminist Theories / ed. by L. Code. London, 2000. P. 471–473.*
2. *Lauter E. Feminist issues in art // Encyclopedia of Feminist Theories / ed. by L. Code. London, 2000. P. 27–29.*
3. *Митрофанова А. Феминистский перформанс и обнаружение тела. 1970-е. URL: <https://goo.gl/PNKvvK> (дата обращения: 03.05.2015).*
4. *Performance art // The Oxford Dictionary of American Art and Artists / ed. by A. Morgan. New York, 2007. P. 372.*
5. *Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.*
6. *Рослер М. Личное и общественное: феминистское искусство в Калифорнии // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэлл. М., 2005. С. 85–111.*
7. *Roth M. Autobiography, theater, mysticism and politics: Women performance art in South California // Performance Anthology: Source Book of California Performance Art / eds C. Loeffler, D. Tong. San Francisco, 1990. P. 477.*
8. *Кристева Ю. Время женщин // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэлл. М., 2005. С. 122–146.*
9. *Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / пер. с англ. М. С. Неклюдова. М., 2006.*

10. Карпенко Е. Гендерная проблематика в экологии // Введение в гендерные исследования: в 2 ч. / под ред. И. А. Жеребкиной. Ч. 1. СПб., 2001. С. 493–607.
11. Barrett R. *Women's Rites, Women's Mysteries: Intuitive Ritual Creation*. Woodbury, 2007.
12. Eller C. *Divine Objectification: The Representation of Goddesses and Women in Feminist Spirituality* // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2000. Vol. 16, no. 1. P. 23–44.
13. Rizvi U., Vali M. *The Fertile Goddess at the Brooklyn Museum of Art: Excavating the Western Feminist Art Movement and Recontextualizing New Heritages* // *Near Eastern Archaeology*. 2009. Vol. 72, no. 3. P. 143–145.

Религия в фильмах постапокалиптического жанра

Н. С. Поляков

канд. филос. наук, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
n.poljakov@spbu.ru

Аннотация: Статья посвящена постапокалиптическому жанру в современном кинематографе. Использование постапокалиптических сюжетов в кинематографе происходит волнообразно и актуализируется не только в периоды обострения эсхатологических ожиданий, а тесно связано с политическим и социокультурным контекстами. На многочисленных примерах показывается эволюция жанра, начиная с причин катастрофы планетарного масштаба и заканчивая трансформацией образа главного героя и транслируемых им ценностей. Выдвигается предположение, что фильмы 2000-х гг. не только предлагают новое видение героики, но и отражают кризис гуманистических идей, а также секуляризацию эсхатологических представлений: тиражирование апокалиптической мифологии постепенно лишает ее всякой сакральности. В конечном итоге постапокалиптический жанр окончательно отрывается от своих христианских корней.

Ключевые слова: религия, эсхатология, постапокалиптика, антиутопия, кинематограф, научная фантастика.

В 1965 г. Сьюзен Зонтаг провидчески предположила, что научно-фантастические фильмы «служат для успокоения» и «отражают мировые тревоги» [1, р. 225]. Это, на первый взгляд, противоречивое по своей сути утверждение лучше всего применимо к такому жанру фантастики, как постапокалиптика, который становится все более популярным в последние десятилетия. Постапокалиптическим принято считать произведение в жанре научной фантастики на тему уже произошедшего по тем или иным причинам конца света (катаклизм планетарного масштаба), а также его катастрофическим, как для окружающей среды, так и для общества, последствиям. Очевидно, что сам термин восходит к библейскому жанру текстов-откровений о грядущем пришествии Иисуса Христа, но с «Откровением Иоанна Богослова» и его апокрифическими аналогами связь прослеживается только в названии. Впервые термин «post-apocalyptic» применительно к жанру фантастики был использован в 1978 г., однако массовое распространение получил лишь в 1990-х гг. Наконец, уже в 2000-х Тереза Хефферман предложила словосочетание

«постапокалиптическая культура» (post-apocalyptic culture), предполагающее комплексное изучение этого явления эпохи постмодерна [2]. Действительно, в XXI столетии постапокалиптическая культура оказалась широко представлена во всех жанрах как массовой, так и элитарной культуры: от литературы до компьютерных игр. Остановимся подробнее на современном кинематографе, который активно использует лучшие образцы вышеназванных жанров, становясь тем самым квинтэссенцией постапокалиптики.

Можно предположить, что размышления режиссеров о «последних временах» стимулируют и зрителей задуматься над так называемыми «предельными»/проклятыми вопросами. Заметим, что современные технологии превращают угрозу самоуничтожения человечества из гипотетической в реальную, что делает апокалиптические ожидания напряженными и достаточно распространенными, причем далеко не только среди религиозных людей, для которых такое мировосприятие более типично. В качестве примера можно привести детские воспоминания Ларса Триера (тогда еще без аристократической частицы «фон»), который, по собственному признанию, больше всего на свете боялся двух вещей: ядерной войны и аппендицита, и в шестилетнем возрасте в приступах паники перед ядерной угрозой часами отсиживался под столом, собрав любимые игрушки [3, с. 12]. Подобные страхи нашли свое отражение в современном кинематографе, особенно американском. Многие исследователи отмечают склонность американцев к эсхатологическому видению истории и конкретных событий, что, конечно, свойственно христианскому мировоззрению вообще, но американцам в особенности [4].

Очевидно, что использование постапокалиптических сюжетов в кинематографе происходит волнообразно и актуализируется не только в периоды обострения эсхатологических ожиданий, а тесно связано с политическим и социокультурным контекстами. Так, начиная с конца 1940-х гг., с появлением и применением атомной бомбы и актуализацией угрозы ядерной зимы, апокалиптическая мифология получает мощный импульс к распространению во всем мире. В США это стало частью политической повестки в период маккартизма, вследствие которой даже простые граждане начали строить себе подземные убежища по аналогии со знаменитым «бункером Судного дня» в штате Колорадо. Во многом вследствие политики Д. Эйзенхауэра (1953–1961) и сформировалась апокалиптическая

мифологема — постоянное состояние национальной «небезопасности» (national insecurity) [5].

Американская кинофантастика оперативно прореагировала на все возрастающий страх политиков и обывателей перед «ядерным холокостом». Выходят такие фильмы, как «Пять» (*Five*, А. Оболер, 1951), «Пленницы» (*Captive Women*, Ст. Гилмор, 1952), «День, когда Земле пришел конец» (*Day the World Ended*, Р. Корман, 1955), в которых начинают формироваться устойчивые формулы и законы зарождающегося жанра: деградация социальных институтов, ностальгический пастиш, жизнь на «обломках истории» и т. д. [6]. Следующий пик популярности жанра приходится на 1970-е гг., что можно объяснить долгим эхом Карибского кризиса, когда вышли такие яркие картины, как «Парень и его пес» (*A Boy and His Dog*, Л. К. Джонс, 1974), «Бегство Логана» (*Logan's Run*, М. Андерсон, 1976) и «Безумный Макс» (*Mad Max*, Дж. Миллер, 1979). В 1990-х гг. в прокате провалились два сверхмасштабных постапокалиптических блокбастера: проекты Кевина Костнера «Водный мир» (*Waterworld*, 1995) и «Почтальон» (*The Postman*, 1997), и популярность жанра стала восприниматься как непродолжительное поветрие, закончившееся в начале 1980-х гг.

Однако следующая вежа наступила уже в 2000-х, поскольку 11 сентября 2001 г. не могло не отразиться в американской массовой культуре. Взрыв башен-близнецов означал воскрешение и воплощение страхов холодной войны; незащищенность снова становится частью повседневной реальности для сотен миллионов людей. Неудивительно поэтому, что фильмы первого десятилетия XXI столетия стали более пессимистическими и даже параноидальными, чем ленты предшествующего периода, когда апокалипсис воспринимался как возможность конца истории, но все же не касался тебя лично, поскольку время и место действия были неопределенно отдалены.

Можно предположить, что фильмы 2000-х отражают кризис либеральных взглядов и гуманистических идей, а также секуляризацию эсхатологических представлений. Бог уже не предстает в них в качестве активного действующего лица или трансцендентной силы: он не является ни причиной глобальной катастрофы, ни возможным защитником людей. Можно даже сказать, что вследствие многовариантности причин потенциального конца света апокалиптическая мифологема приобретает серийный характер, а ее тиражирование в фильмах и особенно сериалах постепенно лишает конец

света всякой сакральности, нивелирует страх перед этим явлением, делает его тривиальным и чуть ли не ожидаемым. В итоге, несмотря на религиозность подавляющего большинства американцев, постапокалиптический жанр окончательно отрывается от христианских корней. В большинстве фильмов 2000-х гг. религиозные верования и практики даже не упоминаются при описании устройства постапокалиптического общества, как, например, в фильме с говорящим названием «После апокалипсиса» (*Post Impact*, Кр. Шреве, 2004). Конечно, при этом мы можем с легкостью находить библейские образы в большинстве фильмов о катастрофах планетарного масштаба: постройка космических кораблей для бегства с зараженной планеты, равно как и отсидка в бункере или заморозка в криокамере до появления спасительной вакцины у любого представителя нашей цивилизации будет восприниматься как осовремененная мифологема Ноева ковчега.

Постапокалиптический сюжет встречается во всех жанрах американского кино, но лучше всего, пожалуй, он был реализован в жанре роуд-муви, только с заменой большой дороги на некую пустошь, в которой никогда не знаешь, что тебя ждет за поворотом. Действительно, ключевой мотив постапокалиптического сюжета — путешествие героя в поисках места, которое обеспечит ему относительно безбедную жизнь, даст возможность спасти собственное сообщество, находящееся на грани гибели, либо сможет помочь в возрождении всей цивилизации. В литературоведении существует понятие «grail narrative», т. е. повествование о поисках Святого Грааля, которое отлично отражает суть сюжета ряда фильмов.

В своих странствиях герой может переживать не только чувство богооставленности или даже проклятости человечества как вида, но и чувство собственного избранничества в деле (вос)становления нового порядка. Первое мировосприятие представлено в фильме «Дорога» (*The Road*, Дж. Хиллкоут, 2009), по сюжету которого после ряда катаклизмов, уничтоживших цивилизацию, в поисках лучшего по покрытой пеплом и под непрекращающимся дождем бредут по дороге отец и сын. Их образ жизни состоит в поисках консервов и попытках избежать встреч с бандами канныбалов. Главная и единственная задача отца — любыми способами защитить своего сына. По общему мнению зрителей и кинокритиков, этот фильм — одна большая панихида, оплакивание смерти всех надежд и ускользания из этого мира всего светлого и доброго. Так, в одной из сцен один

из случайно встреченных изрекает: «Если бог и есть, то он давно отвернулся от нас». Тем не менее, отец всеми силами старается не только защитить своего сына, но и дать веру в жизнь. Он говорит ему: «У нас внутри горит огонь. Потому мы хорошие люди. И ты береги этот огонь, не дай ему угаснуть. Что бы ни случилось...». Фильм-предостережение, посыл всему человечеству очевиден: пока на Земле существуют «хорошие люди», которые поддерживают свет надежды в себе и своих близких, пока они борются за наше будущее, еще не все потеряно.

Не меньший интерес представляют фильмы, где главный герой является тем лидером, новым Мессией, что способен вернуть людям утраченные идеалы и поднять их с колен. С этой точки зрения из категории «постапокалипсиса пустошей» показателен роман Дэвида Брина «Почтальон» с последовавшей в 1997 г. экранизацией Кевина Костнера. По словам автора оригинальной книги и сценариста фильма Д. Брина, роман был написан как ответ на все те постапокалиптические книги и фильмы, которые построены на идее деградации человечества и крушения цивилизации. Это история о том, что слишком многое воспринимается сегодня как должное и что людям может очень не хватать тех мелочей, которые связывают нас вместе сегодня. Дэвид Брин видел главного героя последним идеалистом рухнувшей Америки, который во время всеобщего цинизма должен напомнить о той порядочности, что есть в душе у каждого. По сюжету романа и фильма главный герой в униформе почтальона, не будучи им, проделывает свой путь через разруху и опустошения прошедшей атомной войны. Сама форма почтальона и разносимые им письма оказываются здесь символом надежды, которой, казалось бы, уже нет места, а сам герой выступает тем самым Избранным, способным поднять человечество с колен, что в итоге и происходит.

Также яркими примерами мессианского мотива в постапокалиптике, где Мессией является главный герой, являются художественные фильмы так называемого второго порядка: «Я — легенда» (*I am Legend*, Ф. Лоуренс, 2007) и «Книга Илая» (*The Book of Eli*, А. Хьюз, 2010). В первом фильме мы наблюдаем главного героя Роберта Нэвилла удивительного человека — посреди обломков Нью-Йорка, где вирус унес миллионы жизней, а остальных превратил в мутантов. Удивителен герой тем, что он микробиолог, пытающийся изобрести лекарство против вируса и тем самым спасти оставшихся в живых, и все это в экстремальной ситуации одиночества.

В обычной (не режиссерской версии) концовке он изобретает вакцину, но героически умирает. Фильм «Книга Илая» оказывается насыщен еще большим пафосом: главный герой получает знамение свыше о том, что должен сохранить в постапокалиптическом разрушенном и озверевшем мире, несмотря ни на что, найденную им книгу — Священное Писание. Таким образом, христианская религия оказывается источником спасения, Библия — тем самым Священным Граалем, а носителем Истины и хранителем Грааля — слепой американец, умирающий в конце со словами: «Подвигом я подвизался. Путь завершил. Веру сохранил».

Критикуя современный мировой порядок и образ жизни большинства, намекая на вероятность воплощения происходящего на экране, постапокалиптические фильмы являются не только своеобразным документом эпохи, отражая страхи людей перед оружием массового поражения, природными катаклизмами, вирусами, но также предлагают различные стратегии поведения, выполняя катарсическую и терапевтическую функции. Симптоматично при этом, что в фильмах постапокалиптического жанра не только конец света происходит, как правило, по вине самих людей, но и спасение человечества находится в его же собственных руках, что говорит о профанации эсхатологической проблематики.

Список литературы

1. *Sontag S. Imagination of Disaster // Against Interpretation and Other Essays.* New York, 1966. P. 209–225.
2. *Hefferman T. Post-Apocalyptic Culture: Modernism, Postmodernism and the 20th Century Novel.* Toronto, 2014.
3. *Долин А. Ларс фон Триер: контрольные работы.* М., 2017.
4. *Aveni A. Apocalyptic Anxiety: Religion, Science, and America's Obsession with the End of the World.* Colorado, 2016.
5. *Chernus I. Apocalypse management: Eisenhower and the Discourse of National Insecurity.* Stanford, 2008.
6. *Warren B. Keep Watching the Skies: American Science Fiction Films of the Fifties.* North Carolina, 2009.

Новая религиозность и стоицизм в современной культуре: От популярной философии и психотерапии до «Игры престолов»*

О. К. Михельсон

канд. филос. наук, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
olia_mikhelson@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена исследованию места и роли стоицизма в современной культуре. Стоическая философия в настоящее время переживает новый бум популярности, что явственно видно по количеству интернет-сообществ и сайтов, посвященных современному стоицизму, научно-популярных изданий, предлагающих стоицизм в качестве практической жизненной философии; а также по влиянию стоических концептов на популярную культуру, в том числе на кинематограф. В статье предлагается рассматривать современный стоицизм в качестве одного из возможных так называемых вторичных институтов, пришедших на смену таким традиционным первичным институтам, как религия.

Ключевые слова: современный стоицизм, новая религиозность, стоицизм в популярной культуре.

В бурлящем и меняющемся современном мире религиозность многолика. Наряду с вполне привычными религиями, которые можно условно назвать традиционными, возникают новые учения и движения, к которым обращаются люди в поисках себя или сообщества единомышленников, в поисках смысла или ответов на значимые вопросы. Некоторые из этих проявлений новой религиозности подчас совершенно не похожи на религии, однако они выполняют схожие функции, служа «вторичными институтами» [1, р. 48], пришедшими на помощь человеку в его ощущении культурной или психологической «бездомности», возникшей в связи с утратой значимости первичных институтов, таких как религия [2].

При этом часть новых учений и движений не столь уж и современны, а, напротив, восходят к Античности, просто в наше время получают другое, более актуальное прочтение. Одним из подобных примеров может служить обращение к философии эллинистиче-

* Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-011-01123.

ских школ, таких как стоицизм. Примечательно, что для многих он оказывается привлекательным учением, с одной стороны, предлагая четкую этическую концепцию, а, с другой, — имея явную практическую сторону. Более того, именно упор на управлении эмоциями, характерный для стоицизма, очень важен в современном мире, полном стресса и гонки. При этом, в отличие от разных вариантов восточной медитации, за стоицизмом стоит понятная западному человеку концепция, не требующая погружения в индуистскую или буддистскую философию.

Для того чтобы заметить востребованность стоицизма в современной культуре, достаточно посмотреть на численность групп, посвященных стоическому мировоззрению, в различных социальных сетях или на других интернет-ресурсах. Так, в сети «ВКонтакте» можно обнаружить порядка двух десятков русскоязычных сообществ, в названии которых фигурируют термины «стоицизм» или «стоики». Самое многочисленное из этих сообществ насчитывает более десяти тысяч участников, два из них посвящены именно стоицизму в XXI в. Если же мы заглянем в *Facebook*, то там количество групп, посвященных стоицизму, будет еще значительно больше, а самые крупные из них насчитывают десятки тысяч участников. Также стоит отметить возникновение популярных сайтов, таких, к примеру, как «Ежедневный стоик. Древняя мудрость для повседневной жизни» [3] или «Современный стоицизм» [4].

Литература по стоицизму, в том числе популярного характера, сейчас также переживает невероятный бум. Только за последние несколько лет были изданы десятки работ. Можно выделить следующие: «Ежедневный стоик: 366 размышлений о мудрости, непоколебимости и искусстве жизни» Р.Холидея и С.Хэнсэлмана [5]; «Стоицизм и искусство счастья: практическая мудрость для повседневной жизни» Д.Робертсона [6]; «Практикующий стоик: философская инструкция для пользователей» У.Фарнсуорфа [7]; двухтомник Д.Кларка «Стоицизм» («Ключевое руководство по философии, мудрости и истории стоицизма» [8] и «Полное руководство по образу жизни стоиков для начинающих» [9]); «Руководство по стоицизму для начинающих: инструменты для эмоциональной устойчивости и позитивности» М. Ван Натты [10]; «Стоицизм: Полное руководство для начинающих». Т.Холидея и К.Холлинса [11] и, наконец, «Руководство для новых стоиков: как преуспеть в мире, находящемся вне вашего контроля: 52 еженедельных урока» М.Пильюччи и Г.Лопеса [12].

Уже названия этих книг говорят сами за себя: авторы предлагают стоицизм не в качестве античного учения, знание о котором удовлетворяет интеллектуальное любопытство, а как практическую жизненную философию, руководство к действию, абсолютно применимое к повседневной современной жизни. Причем предыдущая работа вышеупомянутого Массимо Пильюччи «Как быть стоиком: Античная философия и современная жизнь» [13] была издана на русском языке всего через год после выхода в свет и уже выдержала несколько переизданий, что явственно говорит о заметном интересе к стоицизму и в России. Автор этой работы — известный биолог, философ и популяризатор науки, а также поборник светского гуманизма. При всей своей симпатии к светскому гуманизму Пильюччи излагает в этом труде иную жизненную философию — стоицизм, в котором он нашел для себя «рациональную, дружественную к науке философию, включающую в себя метафизику с духовным измерением и имманентно открытую для любых “ревизий”. Но самое главное, эту философию можно с успехом применять в “реальной жизни”» [13, с. 8]. Стоицизм стал для Пильюччи альтернативой светскому гуманизму, который, с его точки зрения, страдает холодностью и бездушием.

Что же столь привлекательно в стоицизме для Пильюччи и других современных людей? Рассуждая на эту тему, мыслитель отмечает, что стоицизм «имеет множество точек соприкосновения» с другими направлениями философии и с такими религиями, как буддизм, даосизм, иудаизм и христианство. При этом он близок и современным движениям — светскому гуманизму и этической культуре. Также Пильюччи подчеркивает, что для него как нерелигиозного человека очень привлекательна идея объединительной, экуменической философии. С другой стороны, стоицизм имеет и характер прикладной практической этики и философии, ежедневно помогающей в обыденной жизни, недаром Пильюччи заканчивает свою работу главой о практических духовных упражнениях. Еще в большей степени популярность прикладной составляющей стоицизма видна в других упомянутых выше публикациях. Так, Дон Робертсон, практикующий психотерапевт и тренер, начинает свою работу с указания на то, что, в отличие от современных философов, которые лишь пожмут плечами, если их спросить: «В чем смысл жизни?», и скажут, что этот вопрос не имеет ответа, философы Античности давали очень понятный и практический ответ на ключевой для каждого вопрос [6, р. 25].

Стоическая философия востребована в современной культуре, она воздействует на людей и иным, косвенным способом. Не секрет, что популярная культура, вне зависимости от того, нравится нам это или нет, играет заметную роль в нашей жизни и также может рассматриваться как своего рода «вторичный институт», функционально пришедший на смену первичным, возможно, несколько потерявшим свою актуальность. Так, в поисках успокоения многие люди займутся йогой в спортивном клубе, посмотрят голливудский блокбастер или популярный сериал, герои которого для некоторых практически становятся близкими людьми. В этом смысле популярная культура может брать на себя целый ряд функций, традиционно принадлежавших религиям (см. подробнее: [14]).

С другой стороны, поп-культура бесконечно эксплуатирует как религиозные сюжеты и символику, так и философские учения, анализируя и осовременивая их. Подобное использование позволяет наполнить произведения популярной культуры глубиной, предложить поле для аллюзий и коннотаций и передать важные концепты и смыслы, порой считываемые аудиторией даже интуитивно. Конечно, лидирует на этом рынке религиозных идей христианство, но античные философские и религиозные системы также играют заметную роль, в том числе и стоицизм. Таким образом, получается, что некоторые важные концепции стоиков закладываются исподволь и передаются современному зрителю в совершенно другой форме, нежели, к примеру, на занятии по философии. Однако подобный способ может быть еще более действенным и убедительным.

Так, вполне ожидаемо усмотреть стоическую этику в основе фильма Ридли Скотта «Гладиатор» (2000 г.), поскольку он повествует о временах Марка Аврелия. Но стоические идеи можно распознать и во множестве других картин, которые, на первый взгляд, сюжетно со стоицизмом никак не связаны. В частности, в фильме Фрэнка Дарабонта «Побег из Шоушенка» (1994 г.), главный герой которого Энди Дюфрейн осужден за убийство жены и ее любовника, которое он на самом деле не совершал. Дюфрейна можно рассматривать как образцового стоика: он не испытывает разрушительных эмоций — ни ярости из-за беззакония и жестокости, царящих в тюрьме, ни уныния из-за своего горького положения, а принимает жизнь такой, как она есть, преображая окружающий его мир. Идеи стоиков можно обнаружить и во многих картинах Клинта Иствуда, среди которых есть и очевидная отсылка к античным философам — фильм

«Непокоренный» (2009 г.), в заглавие которого вынесено одноименное стихотворение Уильяма Эрнста Хенли, часто рассматриваемое как пример современного стоицизма.

Удивительно, но не только глубокие драматические картины предлагают нам современное прочтение стоических концептов; фантастика и фэнтези также используют стоическую мысль. Например, «Кодекс джедаев», в основе которого лежит эпопея Джорджа Лукаса «Звездные войны», утверждает: «Нет эмоций — есть покой. Нет невежества — есть знание. Нет страсти — есть безмятежность. Нет хаоса — есть гармония. Нет смерти — есть сила» [15, р. 103–104]. Не только эти строки, но и целый ряд других параллелей (например, в эпической саге можно усмотреть стоические интерпретации этики и природы) позволяют нам связать «Звездные войны» и возникший на их основе джедаизм с философией стоицизма (см. подробнее: [16]). Трилогия Вачовски «Матрица» также содержит ряд аллюзий на стоицизм. Очевидно, что, во-первых, это упор, который делает Нео, главный персонаж трилогии, на необходимости контроля и дисциплины сознания, но также мы можем вынести из фильмов и другие важные стоические максимы — необходимость слушать больше, чем говорить, а также доверять, но быть способным думать самостоятельно.

Самый популярный фэнтези-сериал «Игра престолов» тоже не чужд идей Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Конечно, в восьми сезонах каждый из которых насчитывает десяток серий, как и в шести объемных томах романа Джорджа Мартина «Песнь льда и пламени», легшего в основу сериала, авторы могли использовать самые разные источники для вдохновения и идей. Вот почему в «Игре престолов» можно при желании обнаружить практически что угодно, от отсылок к реальным историческим событиям, например к войне Алой и Белой розы, до новозаветной апокалиптической символики, тем не менее это не умаляет значения в ней эллинистической философии и этики. Знаменитое изречение, пришедшее к нам из сериала, «*Valar morghulis; valar dohaeris*», в первую очередь связанное с культом Безликого Бога и служащего ему ордена, но также широко известное и за его пределами, в переводе с валирийского (искусственного языка, созданного для сериала) означает: «Все люди должны умереть; все люди должны служить». Первая часть этой максимы отсылает нас к стоической концепции смерти как неизбежности, к которой нужно относиться бесстрастно, вторая — к концепции долга.

Знаменитый монолог Петира Бейлиша, обращенный к Сансе, из третьей серии седьмого сезона сериала звучит так: «Ведите любую битву всегда, везде в своем разуме. Когда любой может быть врагом или другом, когда любой вариант развития событий возможен. Живите так. И ничто вас не удивит. Что бы ни произошло, вы уже видели это в своем воображении». Эта цитата явственно отсылает нас к LXXXVIII письму Сенеки к Луцилию: «Что будет, я не ведаю, а что может быть, — знаю. И ничто не приведет меня в отчаянье, ибо я жду всего, а если что меня минует, я считаю это за удачу. Наступающий час обманет меня, если пощадит; да и этим не обманет: ведь если я знаю, что все может случиться, то знаю также, что не все случится непременно. Потому я жду удачи, но готов и к бедам» [17, LXXXVIII:17]. В целом подобный метод напоминает стоическую практику негативной визуализации, между прочим востребованную и в так называемом современном стоицизме. Однако существенным различием между этим стоическим подходом и событиями сериала будет то, что стоики использовали подобную практику для внутренней подготовки к возможным негативным событиям, а не в качестве хитрого метода использования любого хода событий себе на благо, как делал это лорд Бейлиш.

Еще в большей степени параллели между стоицизмом и «Игрой престолов» прослеживаются в связи с двумя главными героями книги и сериала — Тирионом Ланнистером и Джоном Сноу. Оба эти персонажа имеют явные недостатки. Лорд Тирион родился карликом, его не любят собственные отец и сестра, поскольку винят его в смерти его матери при родах. К тому же семья стыдится его очевидно-го физического увечья, которое воспринимается ими как уродство. Между тем сам Тирион, вполне следуя рекомендациям стоиков, сумел обратить свою слабость в силу, компенсируя физические увечья острым умом и интеллектуальной любознательностью. Впервые встретившись с бастардом Неда Старка Джоном Сноу, Тирион еще в самой первой серии эпопеи дает ему важнейший совет: «Никогда не забывай, кто ты, ведь другие не забудут. Носи это как броню, и тогда они не смогут тебя ранить», что Джон в целом и воплощает в дальнейшем. Подобный подход очевидным образом отсылает нас к знаменитой сентенции Марка Аврелия: «Продвигает в деле самая помеха делу и ведет по пути трудность пути» [18, V:20]. Можем мы обнаружить и некоторые биографические параллели между Тирионом и стоиками. Так, Сенека был учителем Нерона подобно тому,

как Тирион пытался стать воспитателем жестокого и безумного короля Джоффри.

Подводя итог, следует отметить, что сложный и меняющийся современный мир порождает новые формы религиозности и светской этики. Их, в соответствии с концепцией Линды Вудхед и Пола Хииласа, можно рассматривать как «вторичные институты», подчас приходящие на смену первичным, таким как религия, и спасающим человеческий разум от ощущения заброшенности и бездомности, предреченной когда-то Питером Бергером. Одним из таких современных институтов, выполняющих функции религии и жизненной философии является современный стоицизм. Его популярность все возрастает, что отражается как в появлении множества книг по практической философии и психологии, посвященных стоицизму, так и в использовании стоических концептов в популярной культуре.

Список литературы

1. Woodhead L., Heelas P. Homeless minds today? // Peter Berger and the Study of Religion / eds L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin. London, 2001. P. 43–72.
2. Berger P. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. New York, 1981.
3. Daily Stoic. Ancient wisdom for everyday life. URL: <https://dailystoic.com/what-is-stoicism-a-definition-3-stoic-exercises-to-get-you-started/> (дата обращения: 03.10.2020).
4. Modern Stoicism. URL: <https://modernstoicism.com/stoicism-the-key-to-modern-living/> (дата обращения: 03.10.2020).
5. Holiday R., Hanselman S. The Daily Stoic: 366 Meditations on Wisdom, Perseverance, and the Art of Living. London, 2016.
6. Robertson D. Stoicism and the Art of Happiness: Practical wisdom for everyday life: embrace perseverance, strength and happiness with stoic philosophy. London, 2018.
7. Farnsworth W. The Practicing Stoic: A Philosophical User's Manual. New Hampshire, 2018.
8. Clark D. Stoicism: The Essential Guide to Stoicism Philosophy, Wisdom, and History. North Charleston, 2018.
9. Clark D. Stoicism: Complete Beginner's Guide to The Stoic Way of Life. North Charleston, 2018.
10. Van Natta M. The Beginner's Guide to Stoicism: Tools for Emotional Resilience and Positivity. Emeryville, California, 2019.
11. Holiday T., Hollins K. Stoicism: The Complete Beginner's Guide to Empower Your Mindset and Wisdom for Leadership and Self-Discipline, Using a Daily Stoic Routine to Gain Resilience, Confidence and Calmness in Modern Life. [s. l.], 2019.
12. Pigliucci M., Lopez G. A. Handbook for New Stoics: How to Thrive in a World Out of Your Control — 52 Week-by-Week Lessons. New York, 2019.
13. Пильюччи М. Как быть стоиком: Античная философия и современная жизнь. М., 2018.

14. Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию religion-like phenomena в современном религиоведении // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17 «Философия и конфликтология». 2018. № 1. С. 122–137.
15. Porter J. E. "I Am a Jedi": Star Wars Fandom, Religious Belief, and the 2001 Census // Finding the Force of the Star Wars Franchise: Fans, Merchandise, & Critics / eds M. Kapell, J. Shelton Lawrence. New York, 2006. P. 95–104.
16. Hummel M. "You are Asking Me to Be Rational": Stoic Philosophy and the Jedi Order // The Ultimate Star Wars and Philosophy You Must Unlearn what You Have Learned / eds J. T. Eberl, K. S. Decker. Oxford, 2016. P. 20–30.
17. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
18. Марк Аврелий. Размышления. Л., 1985.

МИСТИКА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Исследование вики: методологические аспекты

Т. В. Баленко

бакалавр культурологии, студентка 2-го курса магистратуры,
направление «Религиоведение»,
Санкт-Петербургский государственный университет,
kventarel@gmail.com

Аннотация: В статье осуществлен обзор и анализ основных методологических проблем, связанных с изучением в академической литературе вики — религиозного движения, возникшего в 1950-х гг. Анализируются вопросы терминологии, возникающие в связи с понятием «язычество» и производными от него; ключевые подходы к исследованию вики в контексте современной религиозной ситуации, в частности связь с нью-эйдж; а также инсайдерские и аутсайдерские подходы. Рассмотрены возможные пути реализации этих проблем в отечественном контексте.

Ключевые слова: вики, современное язычество, неоязычество, язычество, нью-эйдж, инсайдер, аутсайдер, Pagan Studies.

С изучением вики, нового религиозного движения, возникшего в 1950-х в Великобритании и распространившегося по всему миру, связано много вопросов. В настоящее время в зарубежной академической литературе представлен подробный анализ как предпосылок возникновения вики, так и непосредственно ее истории и распространения. Уделено большое внимание различным граням этой религии: особенностям отдельных течений, ритуальной практике, гендерному и возрастному составу и т. д. Вместе с тем исследователи продолжают вести дискуссии о методологических аспектах изучения вики, которые зачастую касаются также более широких аспектов изучения ряда религиозных движений, ставших на Западе предметом для так называемых Pagan Studies — исследований в области современного язычества, или неоязычества.

Среди методологических проблем, на наш взгляд, можно выделить три основных. Во-первых, это необходимость создания корректного терминологического аппарата. Среди исследователей викки (равно как и среди ее последователей) нет единого мнения об используемой терминологии. В частности, дискуссии ведутся по поводу уместности употребления в научной литературе дефиниций «язычество» и «неоязычество» в отношении викки. Во-вторых, это определение положения викки в современной религиозной ситуации, ее связь с феноменом нью-эйдж. В-третьих, существует проблема инсайдерских и аутсайдерских исследовательских подходов, которая не является специфической для исследования викки и подобных ей новых религиозных движений (НРД), но приобретает особенную актуальность в этом контексте. Отметим, что работ, посвященных развитию викки в России, практически не существует, в связи с чем возникает дополнительная сложность, связанная с необходимостью применения методологической рамки, основанной на западном материале, к отечественным реалиям.

В зарубежной академической литературе викка рассматривается как часть современного язычества (*contemporary/modern paganism, neopaganism*). Она является одним из центральных объектов изучения междисциплинарного исследовательского поля *Pagan Studies*, сформировавшегося в 1990-х гг. Термин «*contemporary paganism*» объединяет ряд других религиозных движений помимо викки: асатру, неошаманизм, друидизм и т. д. Вместе с тем широта употребления этого устоявшегося термина в современной западной науке сочетается с недостаточной ясностью значения, во многом возникающей из-за его вариативности [1]. Обзор различных подходов к решению этой проблемы можно найти, например, в первой части сборника, посвященного современному язычеству [2], авторы которого употребляют понятие «современное язычество» по отношению к людям, которые «с большим почтением относятся к духовности прошлого и создают новую религию — современное язычество — из пережитков прошлого, которые они интерпретируют, адаптируют и модифицируют в соответствии с современным мышлением» [2, p. 10]. Отметим также, что в контексте *Pagan Studies* викка нередко также обозначается как языческое колдовство (*pagan witchcraft*).

В русскоязычной среде эта терминологическая проблема актуализируется в связи с появлением в 1990-х гг. религиозного движения, известного как родноверие, или славянское неоязычество / но-

вое язычество. Уточнению дефиниции посвящено значительное количество публикаций, где в отношении исходного понятия «язычество» и его производных отмечаются, с одной стороны, негативные коннотации, связанные с его конфессиональным происхождением; с другой стороны, как и в случае Pagan Studies, указывается на широту и неопределенность границ термина [3]. Несмотря на это, термин продолжает использоваться в научной литературе, отчасти благодаря его неоднозначности, которая удобна при необходимости обозначить широкий круг явлений, отчасти из-за стилистических соображений и попытки избежать многочисленных повторений [3, с. 68]. Проблема возникает также при использовании приставки *нео-* в термине «неоязычество», которая призвана обозначить разницу между доавраамическими политеистическими культурами и их современными последователями. Это больше актуально для этического подхода, при котором сообщества рассматриваются извне и сравниваются между собой, поскольку те, кого принято называть неоязычниками, далеко не всегда согласны с таким определением.

Вместе с тем возникает вопрос о правомерности использования многочисленных производных термина «язычество» в отношении как российской вики, так и эклектической вики в целом. Дело в том, что среди европейских (в большей степени) и американских викикан существует тенденция к сближению с локальными дохристианскими традициями — тамеранская викика, сикс-викика, северная викика. Представляется, что в данном случае существуют некоторые предпосылки для использования термина «язычество», которые, впрочем, основаны на восприятии самими адептами некой политеистической религии как своего непосредственного предшественника. Таким образом, исследователь во многом перенимает взгляды, присущие изучаемому сообществу. Однако в случае с эклектической викикой, распространенной в США, а также в России, ситуация усложняется, поскольку викикане-эклектики не обращаются к определенному пантеону богов, но организуют свой собственный, апеллируя при этом к самым различным религиозным традициям. При этом отдельного викиканского течения, концентрирующегося на древнеславянском пантеоне, в России не сложилось.

М. Стрмиска, решая проблему соотношения викики с другими объектами Pagan Studies, отмечает два основных течения: языческую реконструкцию и синкретическое язычество. Викику он, соответственно, относит к последнему направлению [4]. Аналогичным образом

некоторые отечественные исследователи, например А. В. Гайдуков, воспринимают этничность как одну из ключевых черт славянского нового язычества, противопоставляя его внеэтническому эклектичному «глобальному новому язычеству» [5, с. 26]. Вместе с тем, на наш взгляд, российская викка как феномен, сформировавшийся на основе переводов викканской англоязычной литературы, имеет крайне мало общего с какой-либо политеистической системой верований. Более того, даже если учитывать при подборе корректной дефиниции мнение самих виккан (что является несколько сомнительной, хотя и распространенной практикой среди исследователей), можно обнаружить, что они далеко не всегда стоят на эссенциалистских позициях, отказываясь от термина «язычник» или «неязычник», поскольку не считают себя возрождающими некую религиозную традицию. Таким образом, хотя при изучении викки в России невозможно не учитывать терминологический аппарат, принятый в зарубежном научном дискурсе в отношении аналогичных явлений, необходимо обращать внимание также на специфически российские проблемы, которые влияют на использование общепринятых терминов.

Что же касается исследовательских подходов к положению викки в современной религиозной ситуации, то здесь также не наблюдается единства. В целом, как отмечает историк Р. Хаттон, исследовательская позиция отражает взгляды исследуемых групп [6, р. 342]. Если ученые, изучающие нью-эйдж, рассматривают викку в контексте этой совокупности эзотерических течений, то в Pagan Studies эти явления рассматриваются как отдельные, хотя и тесно связанные. Так, один из крупнейших исследователей нью-эйдж и эзотеризма В. Ханеграаф рассматривает викку в соответствии со своей концепцией, в которой нью-эйдж в узком смысле является частью более широкого понятия нью-эйдж [7, р. 94–104]. Религиовед рассматривает неоязычество как часть последнего, а викку, в свою очередь, — как отправную точку развития современного этапа неоязычества [7, р. 85]. При этом викка представляется ему «неязыческим развитием традиционной оккультной ритуальной магии, но последнее движение само по себе не является языческим» [7, р. 86].

Другие исследователи указывают на некоторые принципиальные, на их взгляд, различия между виккой и нью-эйдж. Так, например, по мнению Дж. Пирсон, последователи нью-эйдж и виккане по-разному воспринимают современный мир и передачу традиции [8]. Если в первом случае постулируется необходимость объединения физи-

ческого (по определению несовершенно) и духовного мира, то для виккан дух и материя являются равноценными аспектами божественного мира природы. Дж. Льюис отмечает, что, хотя и тому и другому феномену свойственна эклектичность и тенденция к смешиванию различных религиозных идей и практик, в нью-эйдж предпочтение отдается восточным религиям [9, р. 12]. Исследователь также подчеркивает, что течениям нью-эйдж свойственно принятие авторитета духовного лидера, в то время как в викке лидеров, похожих на гуру, можно встретить лишь в феминистическом направлении (Стархоук, Зет Будапешт) [9, р. 12]. Указывается, что виккане рассматривают женское начало как божественную силу, а нью-эйдж воспринимает его как аспект внутреннего «я» [10, р. 369].

С этим утверждением можно согласиться лишь отчасти, поскольку далеко не все виккане верят в существование божеств. Как отмечает Р. Хаттон, в рамках одного ковена (ячейки верующих) он столкнулся с викканами, которые «думают о своей богине и боге как об архетипах природного мира или человеческого опыта; других, которые считают их проекциями человеческих потребностей и эмоций, обретающих собственную жизнь; третьих, которые видят божества просто как удобные символы; и тех, кто верит в них как в независимые существа, с которыми можно установить отношения» [6, р. 328]. Для самого Р. Хаттона разница между виккой и движением нью-эйдж существует как минимум в хронологии: если первая сформировалась в Великобритании в 1950-х гг., то второе относится к 1970-м гг. и возникло в США [6, р. 343]. Кроме того, историк резюмирует важное различие в достаточно размытых формулировках: «атмосфера языческого колдовства гораздо более практична и приземлена, чем атмосфера нью-эйдж, она обладает более сильным чувством истории и более слабым — глобального контекста и утопических идеалов» [6, р. 343].

В целом, конечно, необходимо учитывать, что все указанные отличия в значительной степени вариативны, а в ситуации России, куда идеи нью-эйдж и викки пришли с запозданием на несколько десятилетий, границы между явлениями выстраиваются иначе и, возможно, еще более проницаемы, нежели за рубежом.

Помещая викку в контекст нью-эйдж, исследователи также нередко рассматривают ее как новое религиозное движение. Так, А. Баркер относит викку к сфере своих исследований, однако не акцентирует внимания на ее изучении [11]. Можно отметить, что, в отличие от большинства новых религиозных движений, викка не

предполагает радикального разрыва с существующими жизненными условиями, равно как и не предлагает себя в качестве гарантированного средства личного спасения. Кроме того, как уже было отмечено, нельзя сказать, что викканы зависят от харизматических лидеров, что в целом характерно для НРД.

Возвращаясь к одному из ключевых текстов в изучении истории викки — монографии Р.Хаттона «Триумф луны», отметим, что исследователь определяет языческое колдовство как точку пересечения религий природы, религий постмодерна и религий возрождения, с оговоркой, что последняя категория ограничена только современным язычеством, «которое намеренно опирается на древние образы и идеи для современных нужд» [6, p. 350].

Что касается «религий природы», в контексте которых неоязычество рассматривают К.Альбанезе [12], а затем П.Бейер [13], то их объединяет ряд общих характеристик. Они характеризуются восприятием природы как воплощения божественного, либеральными политическими склонностями, сопротивлением институционализации, акцентом на личном опыте и целостных концепциях реальности, а также критикой современного глобального общества и миллениаристскими верованиями. Однако, как отмечала В.Кроули, викканы начинают идентифицировать себя с миром природы только в 1970-х гг., прежде это была скорее религия плодородия [14].

Социологическую концепцию «постмодернистской религии», которую Р.Хаттон применяет по отношению к викке, разработал Д.Бекфорд. Последний связывал постмодерн с «отказом рассматривать позитивистские, рационалистические, инструментальные критерии в качестве единственного или исключительного стандарта стоящего знания»; «готовностью сочетать символы из разнородных кодов или систем смысла, даже ценой разобщений и эклектизм»; «празднованием спонтанности, поверхностности, фрагментации, иронии и игривости» и «готовностью отказаться от поиска всеобъемлющих или триумфальных мифов, повествований и рамок знаний» [7, p. 34]. В свою очередь, Х.Бергер в своем социологическом исследовании анализирует викку как религию позднего модерна, акцентируя внимание на том, что, как и другим религиям этого типа, викке свойственна вера в личностную и общественную трансформацию через осмысление моральных проблем [15].

Третьей проблемой, связанной с исследованиями викки, является разница подходов к изучению религии с точки зрения инсайдера

и аутсайдера. Эту сложность Д. Пирсон обозначила как «превращение в аборигена наоборот» [16] — в противоположность ситуации «превращение в аборигена» в этнографии и антропологии, когда исследователь постепенно включается в общество, которое изучает. Соответственно, в случае Pagan Studies адепты той или иной религиозной традиции нередко становятся ее исследователями. Такая ситуация не является принципиально новой для религиоведения, поскольку, с одной стороны, это неоязыческий вариант возвращения к недостаткам феноменологического подхода к исследованию религий, а с другой — отсылка к проблеме этического и эмического подхода. Вместе с тем, эта проблема остается актуальной в связи с тем, что Pagan Studies — сравнительно новое поле исследований и, очевидно, попытка найти баланс между чрезмерной вовлеченностью в движение и сохранением объективности — это неизбежный этап его развития. Необходимость этого поиска подчеркивает в своей рецензии на сборник «Справочник по современному язычеству» религиовед М. А. Дэвидсен. Он указывает на то, что исследователи-инсайдеры зачастую излишне лояльны по отношению к изучаемой группе, поскольку они стоят на позициях эссенциализма, эксклюзивизма, лойялизма и веры в сверхъестественное. В целом наработки многих из них «вносят больший вклад в развитие и развитие язычества, чем в критическое исследование современного языческого движения» [17, p. 194].

Сами исследователи вики также уделяли в своих текстах внимание проблеме инсайдерства и аутсайдерства. Так, например, викиканкой является С. Маглиокко, подход которой напоминает классическую феноменологию религии, в том смысле, что она немало внимания уделяет собственному духовному опыту и измененным состояниям сознания, испытанным ею во время участия в ритуалах. Сама исследовательница так рассуждает о разнице различных видов наблюдения в этнографии: «Мой ответ читателям, которые хотят знать, являюсь ли я “действительно” инсайдером или посторонним наблюдателем для языческого сообщества, заключается в том, что я ни то, ни другое. То, как я смотрю на вещи, очень сильно зависит от контекста, но содержит и антропологическую, и языческую точку зрения» [18, p. 15]. По ее мнению, этнограф должен уметь содержать в себе несколько точек зрения одновременно и вовремя переключаться между ними. Подобная методология отсылает к позиции Д. Саломонсен, называющей свой метод изучения викикан методом

сострадания, когда исследователь балансирует между предвзятым отношением и строгой критикой: «Он обозначает отношение, когда к вере относятся серьезно — как когнитивно, так и эмоционально. Это означает, что нужно оставить позади антропологический “метод претензии”» [19, р. 192].

Кроме того, Дж. Пирсон подробно анализирует в своей статье подходы к изучению британской викки, вводя упомянутый выше термин «превращение в аборигена наоборот» [17]. Она представляет соотношение позиций аутсайдера и инсайдера в виде диаграммы, из которой следует, что исследователю-инсайдеру доступны более глубокое понимание общества. При этом, как считает Дж. Пирсон, исследователь может быть в состоянии «также сохранять “объективную” позицию посредством применения теории и принятия соответствующей методологии, которая учитывает как дистанцию, так и включенность» [17, р. 61].

В заключение стоит еще раз отметить, что в целом исследовательские подходы отечественных ученых к данной теме формируются на основе зарубежных материалов. В связи с этим возникает дополнительная проблема, которая заключается в необходимости соотносить концепты, сформировавшиеся в иной культурной среде и на ином материале, с российскими реалиями. Тем не менее проблемы возникают одни и те же. Во-первых, это необходимость создания корректной терминологической рамки. Если в западной академической науке распространены дефиниции «современное язычество» и «язычество», то в России использование термина «современное язычество», на наш взгляд, уместно скорее в отношении родноверия, нежели викки. Последняя представляет собой новое религиозное движение, апеллирующее к некоей абстрактной дохристианской духовности и при этом сочетающее в себе как обращение к различным политеистическим пантеонам, так и к оккультным практикам и народной магии. Во-вторых, это определение положения викки в контексте современной религиозной ситуации. Если в целом представляется наиболее корректным определять викку как НРД, то конкретизировать ее связь с нью-эйдж значительно сложнее. В России оба феномена появились более или менее одновременно и на первых этапах развития были, вероятно всего, тесно связаны, однако в настоящее время, по всей видимости, необходимо рассматривать викку как отдельное религиозное движение. В-третьих, наконец, это выработка методологии в сфере изучения викки и аналогичных ре-

лигиозных движений, адепты которых нередко превращаются в исследователей-инсайдеров. Думается, что при должном академическом подходе к объекту исследования это не является проблемой, создающей препятствия для беспристрастных выводов.

Список литературы

1. *Doyle White E.* Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform // *The Pomegranate*. 2016. Vol. 18, no. 1. P. 31–59.
2. *Modern paganism in world cultures: comparative perspectives* / ed. by M. Strmiska. Santa Barbara; Denver; Oxford, 2005. P. 1–55.
3. *Севастьянов И. А.* Происхождение термина «язычество»: к постановке проблемы // *Вестник Омского ун-та*. 2008. № 4. С. 65–71.
4. *Strmiska M. F.* Modern Paganism in World Cultures // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / ed. by M. F. Strmiska. Santa Barbara; Dencer; Oxford, 2005. P. 18–22.
5. *Гайдуков А. В.* Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // *Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования* / под ред. Р. В. Шиженского. Н. Новгород, 2016. С. 24–46.
6. *Hutton R.* The triumph of the moon: a history of modern pagan witchcraft. New York, 1999.
7. *Hanegraaf W.* New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought. Leiden; New York; Koln, 1996.
8. *Pearson J.* Assumed Affinities: Wicca and the New Age // *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh, 1998. P. 45–56.
9. *Lewis J. R.* Witchcraft today: an encyclopedia of Wiccan and neopagan traditions. Santa Barbara, 1999.
10. *Simes A. C.* Contemporary Paganism in the East Midlands. Nottingham, 1995.
11. *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997.
12. *Albanese C. L.* Nature Religion in America. Chicago, 1990.
13. *Beyer P.* Globalization and the Religion of Nature // *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh, 1998. P. 11–21.
14. *Crowley V.* Wicca: The Old Religion in the New Age. London, 1989.
15. *Berger H. A.* A community of witches: contemporary neo-paganism and witchcraft in the United States. Columbia, 1999.
16. *Pearson J.* “Going Native in Reverse”: The Insider as Researcher in British Wicca // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2001. Vol. 5, no. 1. P. 52–63.
17. *Davidson M. A.* What is Wrong with Pagan Studies? // *Method & Theory in the Study of Religion*. 2012. Vol. 24, no. 2. P. 183–199.
18. *Magliocco S.* Witching culture: Folklore and Neo-Paganism in America. Philadelphia, 2004.
19. *Salomonsen J.* Enchanted Feminism: the Reclaiming Witches of San Francisco. London, 2002.

Коммерциализация индуизма и современная индийская литература

М. Т. Рыжик

бакалавр психологии, студентка 2-го курса магистратуры,
направление «Религиоведение»,
Санкт-Петербургский государственный университет,
maria.r.1998@mail.ru

Аннотация: Цель исследования — выявить связь между современной индийской литературой и индуизмом, в частности с процессом его коммерциализации. Для анализа взяты произведения, посвященные индийской мифологии или построенные на мифологических сюжетах. Среди авторов таких произведений можно выделить Дэвдатта Паттанаика, Кавиту Кане и Амиша Трипати. Упомянуты взгляды мистиков Садхгуру и Ошо. Помимо литературных сочинений рассматриваются игровые наборы с индуистской символикой. Делается вывод о том, что многие современные гуру и авторы рассматривают религию как одно из средств для достижения успеха в жизни и карьере, не забывая и о своих материальных интересах.

Ключевые слова: коммерциализация религии, индуизм, индийская мифология, индийские эпосы, индийская литература, Амиш Трипати, Дэвдатт Паттанаик.

Коммерциализация — это превращение чего-то в источник дохода [1, с. 445]. Этот процесс не обошел стороной и духовную сферу: лекции гуру и многодневные ретриты превращаются в дорогостоящие и труднодоступные товары и услуги. Неудивительно, что религиозные идеи и образы все чаще встречаются в массовой культуре: книгах, фильмах, играх. В данной работе мы рассмотрим основные тенденции коммерциализации индуизма на примере литературных произведений и публикаций индийских авторов.

Одна из тенденций, встречающаяся в современной литературе Индии, — это распространение художественных произведений, протагонистами которых являются индуистские божества и герои эпосов. Среди современных индийских писателей, которые не боятся экспериментировать в этом жанре, можно выделить Амиша Трипати и Кавиту Кане.

Амиш Трипати (р. 1974) — один из наиболее известных индийских авторов художественных произведений. Его романы о героях

индийских эпосов и богах были переведены с английского не только на индийские языки, но и на европейские. Сам Трипати заявляет, что написание первой книги помогло ему вернуть веру [2].

Первые его книги составляют трилогию, главным героем которой является бог Шива. Трилогия включает в себя следующие книги — «Бессмертные Мелухи» [3], «Секрет нагов» [4] и «Клятва Ваюпутров» [5]. Амиша Трипати называют «индийским Толкиным» и «восточным Коэльо» [6]. На данный момент писатель работает над серией книг о Раме. С 2015 г. было выпущено три книги. Автор планирует посвятить героям «Рамаяны» пять произведений.

Особое внимание необходимо уделить продвижению продукции Амиша Трипати. Для рекламы его трилогии транслировались видеоролики, что раньше в книжной индустрии не встречалось (по крайней мере, по мнению маркетологов, продвигающих продукцию Трипати). После окончания трилогии был выпущен CD-диск с песнями на темы трилогии. В рекламе утверждается, что это один из первых дисков с саундтреками для книги [7]. Амиш Трипати продал права на экранизацию первой части индийской компании *Dharma Productions* и права на экранизацию всей трилогии Голливуду [8].

В июне 2020 г. он выпустил книгу в жанре исторической фантастики под названием «Легенда о царе Сухалдеве, который спас Индию» [9]. В этот раз Амиш Трипати отказался от своих техник продвижения — книга была выпущена без предварительной рекламы. О релизе книги Амиш Трипати рассказал во время прямого эфира в *Instagram*. В сентябре 2020 было объявлено о съемках фильма по сюжету данного произведения [10].

Стоит отметить, что до того, как стать писателем, Амиш Трипати окончил Индийский институт менеджмента в Калькутте и был банкиром, что, возможно, объясняет его коммерческий успех. Трилогия о Шиве стала самой продаваемой книжной серией в Индии, а серия книг о героях «Рамаяны» — второй. С 2012 по 2014 г. писатель входил в индийский список *Forbes* [11].

Кавита Кане (р. 1966) пишет книги, опираясь на индуистскую мифологию. Ее работы обозначают новый виток в развитии индуизма, который выходит из рамок сакрального в повседневную жизнь. Кавита Кане — автор книг «Жена Карны: королева изгоя» [12], «Сестра Ситы» [13], «Принцесса Ланки» [14] и др. Главные героини произведений — девушки.

«Жена Карны: королева изгоя» повествует о жене одного из героев «Махабхараты». Кавита Кане называет девушку Уруви. Писательница не скрывает, что это плод ее воображения, в «Махабхарате» имя Уруви не встречается. Однако, несмотря на неточности, книга имела успех [15]. По мотивам произведения был выпущен сериал «Суженная Карны», съемки которого были прекращены из-за низкой вовлеченности аудитории.

В книге «Сестра Ситы» писательница рассказывает об Урмиле, младшей сестре главной героини «Рамаяны» Ситы. Автору удается раскрыть характер персонажа, показав, что не только Сита достойна уважения и сочувствия. «Принцесса Ланки» повествует о сестре демона Раваны Шурпанакхе, также известной как Минакши. Если в пересказах «Рамаяны» авторы чаще всего делают акцент на ее демонической сущности и чувствах к Раме, то Кавита Кане рассказывает о трудностях жизни Шурпанакхи и ее прошлом.

Героини произведений Кавиты Кане — состоявшиеся женщины, каждая из которых имеет уникальное прошлое и собственные взгляды на жизнь [16]. Писательнице удается связать традиционную мифологию и феминизм, можно предположить, что это отчасти объясняет успех произведений [17].

В Индии также выпускаются книги, которые нельзя отнести к жанру художественной литературы, например произведения исследователей и гуру. К таким авторам можно отнести Дэвдатта Паттанаика и Садхгуру. Первый называет себя мифологом и пытается донести читателям информацию об индуистских богах и эпосах, истории развития индуизма и его адаптации под современные реалии. Садхгуру — философ и йогин, для которого написание книг не является основной работой. Оба они относятся к религии как к способу улучшить свою жизнь и познать себя.

Дэвдат Паттанаик (р. 1970) — современный индийский мифолог, писатель и иллюстратор. Он пишет об актуальности мифологии в наше время, причем не только в повседневной жизни, но и в области управления и лидерства. Является автором более 40 книг и 1000 статей. Был докладчиком на *TEDIndia — 2009*. Консультирует по вопросам культуры и лидерства, а также принимает участие в съемках различных программ [18].

Книги из серии «Семь секретов...» (*7 Secrets...*) повествуют о главных индуистских богах: Шиве, Вишну, Лакшми и др. Автор простыми словами рассказывает об истории становления культов

и приводит истории из разных достоверных источников. На русский язык на момент написания статьи было переведено четыре произведения Паттанаика.

«Семь секретов Шивы» [19] посвящена многоликости бога Шивы. Книга состоит из семи глав, в каждой из которых рассказывается об одном из аспектов данного бога. Дэвдатт Паттанаик подробно разбирает интересные факты об одном из самых известных индуистских богов. Особое внимание он уделяет отношениям Шивы и Шакти, которая представлена как Сати и Парвати. Произведение «Семь секретов богини» [20] рассказывает о женских образах. Каждая глава посвящена определенной богине или аватару. Знакомый с мифами других народов, Дэвдатт Паттанаик приводит их в качестве примеров.

В книге «Семь секретов индуистского искусства» [21] автор останавливается на самых известных богах, среди которых Шива, Вишну, Брахма и Ганеша. Дэвдатт Паттанаик подчеркивает, что каждый видит бога по-своему, и не претендует на то, что его интерпретация изображений божеств является истинной. Книга может стать хорошим пособием для тех, кто только начал изучать иконографию индуизма. В последующих книгах автор начал использовать свои собственные иллюстрации.

Книги о менеджменте и бизнесе Дэвдатта Паттанаика являются прекрасными примерами коммерциализации религии. Работа «Как стать богатым: 12 уроков, которые я извлек из Вед и Пуран» [22] включает в себя пересказ преданий о Лакшми, богине благополучия. Мифолог находит в индуизме истории об экономике, которые будут полезны как профессионалам, так и обычным людям. В каждой главе из книги «Лидер: 50 идей из мифологии» [23] приводятся примеры из Вед и древнеиндийских эпосов. Д. Паттанаик доходчиво объясняет причины поведения того или иного героя. Объяснение может помочь справиться с похожей ситуацией в современных условиях.

Мифолог пишет книги и для детей — объемные, познавательные, содержащие авторские иллюстрации. Они не ограничены пересказами эпосов о богах, как часто бывает в индийских детских книгах. Например, произведение «Рассказы о животных из индуистской мифологии» (*Pashu: Animal Tales from Hindu Mythology*) полностью посвящено роли и месту животных в древних текстах индуизма [24].

Летом 2020 г. была выпущена игра-мемори по мотивам «Рама-яны». Она состоит из 64 карточек, 32 из которых — это рисунки с именами и предметами из эпоса, другие 32 — рассказы о героях и особенностях «Рамаяны». Иллюстрации и текст игры выполнены Дэвдаттом Паттанаиком.

Идея создания игры по мотивам индуистской мифологии не нова. В Индии существуют различные наборы для детских игр и поделок. Например, компания *The Jaipur Kraft Kit* выпускает наборы для детского творчества по изготовлению кукол и поделок, изображающих индуистских богов. Товары чаще всего предназначены для детей 3–8 лет. Некоторые из них представляют из себя набор, состоящий из деревянного изображения божества и красок для рисования, другие — из кусков картона и декоративных элементов, которые надо склеить.

Дэвдатт Паттанаик активно пользуется социальными сетями, в особенности *Instagram*. В коротких видео он рассказывает о традициях и мифах, объясняет их происхождение и проводит параллели с другими культурами. Также он публикует там анонсы прямых эфиров, рекламу книг, интервью и новости.

Садхгуру (р. 1957, настоящее имя — Джагги Васудев) позиционирует себя как йогин. В 1992 г. он основал благотворительную организацию «Фонд Иша» (*Isha Foundation*), которая предлагает различные программы йоги. Будучи философом-мистиком, Садхгуру популярен не только среди индусов, но и давно известен за пределами Индии. Активный участник различных форумов и спикер на различных мероприятиях, Садхгуру в 2018 г. приехал на Петербургский международный экономический форум (ПМЭФ) и выступил с речью [25].

Для него индуизм не религия, а стиль жизни. Он утверждает, что термин «индуизм» был создан не так давно (раньше любой проживающий на территории Индии мог называть себя Hindu; сейчас используется слово Indian — «индиец»). Книги Садхгуру пользуются спросом во всем мире, возможно, благодаря тому, что они универсальны. Он практически не пишет об индуизме в узком смысле этого слова. Произведения Садхгуру направлены на саморазвитие посредством йоги и подходят даже тем, кто не интересуется индийскими практиками. Доказательством служит тот факт, что его книга «Внутренняя инженерия. Путь к радости. Практическое руководство от йога» вошла в список бестселлеров по версии *New York Times* по нескольким категориям [26].

Произведение «Внутренняя инженерия. Путь к радости. Практическое руководство от йога» [27] состоит из пяти глав. Первая посвящена опыту мистика, остальные направлены на поиск счастья и выхода из зоны страданий. В конце книги приведена информация о «Фонде Иша» и реклама онлайн-программы «Внутренняя инженерия». Многие идеи в книгах повторяют материал видеолекций, размещенных на *Youtube*-канале Садхгуру. На сайте мистика можно найти статьи, аудио и видео, среди которых встречаются тексты об индуистских богах. Он говорит о них в формате преданий, добавляя иногда собственные объяснения [28].

Мировоззрение и техники Садхгуру можно сравнить с учением Ошо (1931–1990), также известного как Бхагван Шри Раджниш (настоящее имя — Чандра Мохан Джеин). Лекции Ошо популярны до сих пор — в виде книг. Ошо не боялся нововведений и экспериментов. Нео-саньясса, коммуна, динамическая медитация, сексуальное раскрепощение и туманная идея человека «Зорба-Будда», соединяющего Восток и Запад, — это и многое другое привлекало людей со всего мира в ашрам Ошо [29]. Возможно, сейчас ему не удалось бы обрести такое количество последователей, ведь новости о его скандальном образе жизни распространились бы благодаря интернету большой скоростью.

Можно сделать вывод, что включение религиозной составляющей в массовую культуру Индии имеет положительный отклик у аудитории. Художественные произведения и книги нон-фикшен популярны, причем не только у жителей Индии, но и среди иностранцев, интересующихся восточными учениями. На ПМЭФ в 2018 г. Садхгуру заявил, что «в последние 15–20 лет именно бизнес-лидеры решают судьбы планеты» [25]. Позволим себе перефразировать это в контексте нашей статьи и сказать, что современные писатели решают судьбу индуизма и ответственны за его будущее. Коммерциализация религии неизбежна, ведь люди привыкли приобретать товар за деньги, а знания давно стали предметом продаж. Современная религиозная литература дает читателям надежду на духовный рост и успех в карьере, и писатели используют это в своих целях. Дискуссионным продолжает оставаться вопрос о том, является ли это эволюцией или деградацией современного индуизма.

Список литературы

1. Большой толковый словарь русского языка: А–Я / сост., гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб., 2000.
2. *Molekhi P.* Amish Tripathi finds peace with religion through mythology. URL: <https://economictimes.indiatimes.com/people-places/amish-tripathi-finds-peace-with-religion-through-mythology/articleshow/6538735.cms> (дата обращения: 02.10.2020).
3. *Tripathi A.* The Immortals of Meluha. Chennai, 2012.
4. *Tripathi A.* The Secret of the Nagas. Chennai, 2012.
5. *Tripathi A.* The Oath of the Vayuputras. Chennai, 2013.
6. *Pandey G.* Amish Tripathi: 'India's Tolkien' of Hindu mythology. URL: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-40284980> (дата обращения: 02.10.2020).
7. Amish Tripathi Youtube Channel. The Journey of The Shiva Trilogy. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=lcxLiMRYxds> (дата обращения: 02.10.2020).
8. *Prabhakar J.* Hollywood buys rights to Amish's Shiva trilogy. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/life-style/books/features/Hollywood-buys-rights-to-Amish-Shiva-trilogy/articleshow/29056397.cms> (дата обращения: 02.10.2020).
9. *Tripathi A.* Legend of Suheldev: The King Who Saved India. Chennai, 2020.
10. Amish Tripathi's 'Legend of Suheldev' getting film adaptation. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/life-style/books/features/amish-tripathis-legend-of-suheldev-getting-film-adaptation/articleshow/78331676.cms> (дата обращения: 02.10.2020).
11. Amish Tripathi. Forbes India Lists. URL: <https://www.forbesindia.com/celebprofile2014/amish-tripathi/1489/191> (дата обращения: 02.10.2020).
12. *Kané K.* Karna's Wife: The Outcast's Queen. New Delhi, 2013.
13. *Kané K.* Sita's Sister. New Delhi, 2014.
14. *Kané K.* Lanka's Princess. New Delhi, 2016.
15. *Wagle M.* An Interview with Kavita Kane. URL: <https://www.indiabookstore.net/bookish/an-interview-with-kavita-kane/> (дата обращения: 02.10.2020).
16. *Biswas R.* A relook at women in Indian mythology. URL: <https://www.deccanherald.com/content/537993/a-relook-women-indian-mythology.html> (дата обращения: 02.10.2020).
17. Feminist Retellings of Mythology by Kavita Kane. URL: https://m.timesofindia.com/life-style/books/features/feminist-retellings-of-mythology-by-kavita-kane/amp_etphotostory/74479718.cms (дата обращения: 02.10.2020).
18. About Devdutt Pattanaik. URL: <https://devdutt.com/about/> (дата обращения: 02.10.2020).
19. *Pattanaik D.* 7 Secrets of Shiva. Chennai, 2011.
20. *Pattanaik D.* 7 Secrets of Goddess. Chennai, 2014.
21. *Pattanaik D.* 7 Secrets from Hindu Calendar Art. Chennai, 2009.
22. *Pattanaik D.* How to Become Rich: 12 Lessons I Learnt from Vedic and Puranic Stories. Chennai, 2019.
23. *Pattanaik D.* Leader: 50 Insights from Mythology. Noida, 2017.
24. *Pattanaik D.* Pashu: Animal Tales from Hindu Mythology. Gurgaon, 2014.
25. Индийский гурู посоветовал Путину изменить восприятие России в мире. URL: <https://www.rbc.ru/business/26/05/2018/5b0980fd9a7947623f141a56> (дата обращения: 02.10.2020).

26. Sadhguru and New York Times Bestseller 'Inner Engineering' Book Sweep North America. URL: <https://isha.sadhguru.org/global/en/blog/article/sadhguru-new-york-times-bestseller-inner-engineering-book-sweep-north-america> (дата обращения: 02.10.2020).
27. Садхгуру. Внутренняя инженерия. Путь радости. Практическое руководство от йога. М., 2018.
28. Sadhguru, Isha Foundation. Topics. URL: <https://isha.sadhguru.org/global/en/wisdom/topics> (дата обращения: 02.10.2020).
29. Селиванов С. А. Культура Нью-Эйдж и альтернативная духовность Ошо // Культура. Духовность. Общество. 2012. № 1. С. 142–148.

Книги и журналы СПбГУ можно приобрести:

по издательской цене

в интернет-магазине: **publishing.spbu.ru**

и

в сети магазинов «Дом университетской книги», Санкт-Петербург:

Менделеевская линия, д. 5

6-я линия, д. 15

Университетская наб., д. 11

Набережная Макарова, д. 6

Таврическая ул., д. 21

Петергоф, ул. Ульяновская, д. 3

Петергоф, кампус «Михайловская дача»,

Санкт-Петербургское шоссе, д. 109.

Справки: +7(812)328-44-22, publishing.spbu.ru

Книги СПбГУ продаются в центральных книжных магазинах РФ,
интернет-магазинах **amazon.com**, **ozon.ru**, **bookvoed.ru**,

biblio-globus.ru, **books.ru**, **URSS.ru**

В электронном формате: **litres.ru**

Научное издание

**НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ
ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ**

Сборник материалов научной конференции
(20–21 ноября, 2020 г., Санкт-Петербург)

Редактор *И. М. Кудрявина*

Корректор *А. С. Яшина*

Компьютерная верстка *Е. М. Воронковой*

Обложка *Е. Р. Куныгина*

Подписано в печать 27.11.20. Формат 60×90 ¹/₁₆.

Усл. печ. л. 10,87. Тираж 73 экз. Заказ № .

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11.

Тел./факс +7(812)328-44-22

publishing@spbu.ru



publishing.spbu.ru