

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2023
1[41]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2023

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера
Александр Филюшкин

Редакционная коллегия:

Аполонов А. В., канд. филос. наук; *Беглов А. Л.*, канд. ист. наук;
Белякова Н. А., канд. ист. наук; *Бобровников В. О.*, д-р ист. наук;
Васильева О. Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г. В.*, д-р филос. наук;
Верховский А. М.; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г. Ч.*,
д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В. В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р. Н.*, канд. филос.
наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук; *Павлов А. В.*, д-р филос. наук;
Панченко А. А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В. К.*, д-р исторических наук;
Рашковский Е. Б., д-р ист. наук; *Светлов Р. В.*, д-р филос. наук;
Смирнов М. Ю., д-р соц. наук; *Токарева Е. С.*, д-р ист. наук;
Шахнович М. М., д-р филос. наук; *Шабуров Н. В.*, канд. культурологии;
Юдин А. В., канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); *В. Еленский* (Украина); *В. Макридес* (Германия);
А. Лабст (Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп*
(США); *Е. Федякова* (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Главная тема: Святые и герои: от христианизации к национализму

Александр Филюшкин. Святые и их почитание в длительной исторической перспективе: исследовательские тренды и проблемы	7
Кати Парппей. «Святые подвижники Карелии»: интеграция русских средневековых культов святых в финский православный «мифологический ландшафт», 1896–1944	22
Александр Филюшкин. «За святую Софию!» Культ святых и модели региональной лояльности: Северо-Запад средневековой Руси, Великое княжество Литовское, Ливония	55
Роман Соколов. Культ Александра Невского: историческая память о князе от древности до советского периода	74
Анти Селарт. Агиотопонимы и народная религия в Ливонии.	100
Ирина Смирнова. Организация охраны церковных ценностей Петрограда в первые месяцы советской власти (к публикации документов ЦГАЛИ СПб)	121
Максим Пулькин. Жития святых и «огненная смерть» (по материалам письма Петра Прокопьева)	136
Марианна Шахнович. Культ святых в антирелигиозной пропаганде и исторической науке в СССР в 1920-х — начале 1930-х гг.	151
Андрей Громов. Судьба трофейных польских пушек (серия «Святые апостолы») в музеях и мемориальных комплексах Санкт-Петербурга	178

VARIA

Илья Павлов. За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии	194
Павел Носачев. Симпатия к черной фантастике: исследование принципов конструирования эзотерического мифа	218
Антон Карабыков. Почему православные отвергают эволюционизм?.	240
Евгений Бубнов. Методологический атеизм Питера Бергера.	269

Рецензии

Михаил Майзульс. Rasmussen, A. M. (2021) <i>Medieval Badges. Their Wearers and Their Worlds</i> . Philadelphia: University of Pennsylvania Press. — 312 p.	299
Антон Котов. Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С. А. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018. — 324 с.	306
Ирина Мишачева. Price, D. H. (2020) <i>In the Beginning Was the Image: Art and the Reformation Bible</i> . New York: Oxford University Press. — 411 p.	315

Справочная информация

Авторы.	324
Аннотации.	327
About the Journal	335

Table of Contents

The Theme of the Issue: Saints and Heroes: From Christianization to Nationalism

ALEXANDER FILYUSHKIN. Saints and Their Veneration in a Long Historical Perspective: Research Trends and Problems.	7
KATI PARPPEI. “The Holy Ascetics of Karelia”: The Integration of Russian Medieval Cults of the Saints into Finnish Orthodox Mythoscape, 1896–1944	22
ALEXANDER FILYUSHKIN. “For Saint Sophia!” Cult of the Saints and Forms of Local Loyalty (North-West of Medieval Russia, Grand Duchy of Lithuania and Livonia)	55
ROMAN SOKOLOV. The Cult of the Prince Alexander Nevsky: A Historical Memory from the Medieval Times to the Soviet Period	74
ANTI SELART. Hagiotoponyms and Folk Religion in Livonia	100
IRINA SMIRNOVA. Protecting Church Property in Petrograd in the First Months of Soviet Power (Publication of Archival Documents from TsGALI St. Petersburg)	121
MAKSIM PULKIN. Hagiographies of Saints and the “Fiery Death” (Based on Peter Prokopyev’s Letter)	136
MARIANNA SHAKHNOVITCH. The Cult of Saints in Anti-Religious Propaganda and Historical Science in USSR in the 1920s — Early 1930s.	151
ANDREI GROMOV. The Fate of Captured Polish Cannons (The Holy Apostles Series) in Museums and Memorials of St. Petersburg.	178

VARIA

ILIA PAVLOV. Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy	194
PAVEL NOSACHEV. Sympathy for Black Fiction: A Study of the Construction of an Esoteric Myth	218
ANTON KARABYKOV. Why Do the Orthodox Reject Evolutionism?	240
EVGENIY BUBNOV. Methodological Atheism of Peter Berger	269

Book Reviews

MIKHAIL MAIZULS. Rasmussen, A. M. (2021) Medieval Badges. Their Wearers and Their Worlds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. — 312 p.	299
ANTON KOTOV. Iatsyk, S. A. (ed.) (2018) Evropa sviatykh. Sotsialnye, politicheskie i kulturnye aspekty sviatosti v Srednie veka [Europe of the Saints. Social, Political, and Cultural Aspects of Sanctity in the Middle Ages]. SPb.: Aleteiia. — 324 p.	306
IRINA MISHACHEVA. Price, D. H. (2020) In the Beginning Was the Image: Art and the Reformation Bible. New York: Oxford University Press. — 411 p.	315

Reference Information

Authors.	324
Summaries.	327
About the Journal	335



Святые и герои: от христианизации к национализму

АЛЕКСАНДР ФИЛЮШКИН

Святые и их почитание в длительной исторической перспективе: исследовательские тренды и проблемы

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-7-21>

Alexander Filyushkin

Saints and Their Veneration in a Long Historical Perspective: Research Trends and Problems

Alexander Filyushkin — St. Petersburg State University.
a.filushkin@spbu.ru

Holiness and saints are key concepts of the history of the Christian Church. There are a few areas in this academic field: the very concept of holiness; the so-called concept of “aristocratic cults”; regional and local forms of cults and worship of the saints from the Middle Ages and until today. As particular issues, we can also consider the process of evolution of these cults in the context of confessionalization during the era of Reformation; the problem of the transformation of saints into national heroes; their role in the formation of national ideals and nationalist ideologies in the modern times. In this

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 21-48-04402: «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 21-48-04402: “Saints and Heroes: From Christianization to Nationalism. Symbol, Image, Memory (North-Western Russia, the Baltic States and Northern Europe).”

Автор выражает благодарность профессору Грайфсвальдского университета (Германия) Корделии Хесс, в 2021 г. совместно разработавшей данную тему в рамках грантового проекта РФФ-DFG № 21-48-04402.

introduction, the author presents a block of articles dealing with the Baltic Sea region that was an extensive contact zone, in which the transfer of holiness was of great importance in the formation of local identities.

Keywords: Baltic region, Baltic States, Karelia, Novgorod and Pskov lands, sanctity, saints, confessionalization, local cults.

СВЯТЫЕ и их почитание, представления о святости, способности причисления к лику святых, структуры «соборов святых» — изучение этих феноменов является важной частью и истории религии, и более широкого спектра религиоведческих исследований. Эта проблематика имеет и более широкий выход — ведь представления общества о святости и святых являются индикаторами многих культурных и социальных процессов. Социолог Пьер Делюз утверждает, что все святые, будучи носителями сверхъестественных качеств в глазах людей (способность творить чудеса), являются социальным конструктом, состоящим из коллективных представлений общества о том, что такое святость. Никто и никогда не мог стать святым самостоятельно — святого создает общество, которое верит в его особые способности¹. Из этой идеи П. Делюза следует вывод, что понять, что такое святость и как она возникает, можно, изучив данные коллективные представления общества.

Эта перспектива вдохновляла и продолжает вдохновлять ученых исследовать механизмы, с помощью которых создается святость в разных обществах. Важный шаг здесь был сделан в трудах Питера Брауна, изучавшего развитие средневековых идеалов святости на основе библейских основ, античных и позднеантичных моделей на Ближнем Востоке и потенциальных корней языческих религий в Европе в раннем Средневековье. Он обратил внимание на значительное расширение «священного пантеона» в поздней Античности — раннем Средневековье, которое он на-

1. Взгляды П. Делюза изложены в работах: Deloos, P. (1960). *Conditions sociologiques de la sainteté canonisée*. Liège: La Haye; Deloos, P. (1962) "Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique", *Archives des sciences sociales des religions* 13: 17–43; Deloos, P. (1969) *Sociologie et canonisations*. Liège: Faculté de droit; Deloos, P. (1978) *L'Évolution des attitudes religieuses en Occident*. Paris: La Documentation franç.

звал «религиозной революцией»². Она явилась признаком качественной смены эпох; в данном случае именно категория святости становится ключевым элементом социального и историко-антропологического анализа.

Существуют многочисленные исследования культов в конкретных регионах, в том числе исследования локальных, менее популярных или плохо документированных святых. Католическая церковь создала уникальную базу данных официальных святых, которые создают богатую основу для исследований и выявления тенденций в развитии феномена святости. Это документы процессов канонизации, которые сначала находились в епископальной юрисдикции, но с XII века требовали решения римского папы. Процессы канонизации и источники, которые привлекались для них, в свою очередь, были изучены исследователями средневекового канонического права³. Большинство современных историографических концепций святости опираются на количественные данные этих процессов. Андре Воше⁴, Петер Браун⁵ и Джейн Тиббетс Шуленбург⁶ на основе этих источников реконструировали изменяющиеся предпочтения социумов по возрасту, социальному происхождению (статусу) и полу средневековых святых, а также разработали типологии местных (ограниченных локальным обществом, местностью, приходом или монастырем), популярных (народных) и официальных святых.

Андре Воше была обоснована концепция, согласно которой на европейском континенте были представлены разные типы святости. Первый — святые представители церкви: «хороший пастор» (*le bon pasteur*), «мужественный прелат» (*le viriliter*), «ре-

2. Brown, P. (1971) "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies* 61: 80–101; Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, p. 99. Chicago IL: University of Chicago Press. Русский перевод: Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004.
3. Vauchez, A. (1999) *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen âge*. Paris: Albin Michel.
4. Vauchez, A. (1997) *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Brown, P. (1982) *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press.
6. Schulenburg, J.T. (1978) "Sexism and the Celestial Gynaecium — from 500 to 1200", *Journal of Medieval History* 4(2): 117–133; Schulenburg, J.T. (1998) *Forgetful of Their Sex Female Sanctity and Society, ca. 500–1100*. Chicago: The University of Chicago Press.

тивный пастор» (*le zèle pasteur*), «святой епископ-аскет» (*le saint évêque entre l'ascétisme*). Отдельно можно рассматривать монашествующих святых, в том числе отшельников⁷. Вторым следует назвать «аристократический тип» святости, «святые лорды»: почитание королей, представителей знатных родов⁸. Феномен *Amtsheiligkeit* (святость королей как производная представлений о сакральном характере монаршей власти в христианстве) обсуждался на французском и английском⁹, а также центральноевропейском материале¹⁰. Выявленная зависимость святости от социального статуса и знатности, особенно в раннем Средневековье, привела к выделению категории «благородных святых» (*Adelsheilige*) со времен Меровингов¹¹. Можно даже зафиксировать представления, что среди аристократии святость могла передаваться по наследству, в роду¹². Третий тип — «мирской»: святые больше «вербовались» из горожан, отшельников-аскетов и других представителей простонародья¹³.

В современной европейской историографии изучения святости, по мнению С.А. Яцык, можно выделить функциональный (П. Браун), социо-исторический (Р. Финукейн, А. Воше, М. Гудич), культурно-антропологический (П. Мариани), гендерный (Ш. Фар-

7. Vauchez, A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 328–330, 394–396. Rome: Ecole française de Rome.
8. Ibid., pp. 420–425.
9. Kantorowicz, E. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ: Univ. Press. Русский перевод: Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. М.А. Бойцова и А.Ю. Серegiной. М.: Издательство Института Гайдара, 2013.
10. Klaniczay, G. (ed.) (2013) *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops and Abbots from Central Europe*. Budapest: Central European University Press.
11. Bosl, K. (1965) „Der ‚Adelsheilige‘. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts; gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert, Korbinian“, C. Bauer, J. Spörl (hrsg) *Speculum historiale: Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, s. 167–187. Freiburg: Alber; Graus F. (1974) „Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen“, A. Borst (hrsg) *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, s. 131–176. Sigmaringen: Thorbecke.
12. Vauchez, A. (1977) „Beata Stirps“: sainteté et lignage en Occident aux XIII et XIVe siècles“, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974)*, pp. 397–406. Roma: Ecole Française de Rome.
13. Vauchez A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 410–414.

мер, С. Катайала-Пелтомаа), микроисторический и количественный подходы (Д. Летта, С. Гапошкин)¹⁴, а также агиографические исследования, посвященные культурам отдельных святых¹⁵. Российская историография в изучении средневековой святости следует тем же трендам, хотя в гораздо более скромном масштабе. Тема святости в теоретическом плане в России затрагивалась в исторических исследованиях¹⁶ (в них преобладали и преобладают конкретно-исторические исследования, которые в выше-названной классификации мы бы отнесли к агиографическим); однако в большей степени она была предметом интереса филологов, филологов и религиоведов¹⁷.

14. Наиболее полный и аналитический обзор истории вопроса в отечественной историографии см.: Яцык С.А. Введение. Тренды в изучении святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С.А. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018. С. 5–14. Также обзоры литературы в последних работах: Katajala-Peltomaa, S. (2010) "Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations", *History Compass* 8/9: 1083–1092; Bartlett, R. (2013) *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton: Princeton University Press; Lelēn, H. (ed.) (2020) *Sanctity as a Story: Narrative (In)Variants of the Saint*. Berlin: Peter Lang Gmbh.
15. Ср.: David, A. (2010) *Saints Alive: Word, Image, and Enactment in the Lives of the Saints*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
16. Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М.: Языки русской культуры, 2000; Байковский К.Ю. Развитие концепций царства, святости и войны за веру в трудах московских книжников XV века. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003; Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М.: Наука, 2006; Мироненко-Маренкова И.К. Концепт святости в культурной традиции России и Франции XIX столетия. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009; Князев Е.А. Власть и святость в Древней Руси. М.: Посев, 2011; Тогова О.И. Концепт святости в политической культуре Франции XV–XIX вв. Формирование образа св. Жанны д'Арк. Дисс. ... докт. ист. наук. М., 2012; Яцык С.А. Представления о святости в официальной католической мысли второй половины XIII века. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2016; Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С.А. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018.
17. Живов В.М. Святость: краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994; Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995; Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры»: А. Кошелев, 1998; Забияко А.П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Издательский дом «Московский учебник», 1998; Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб.: Алетейя, 2004; Смирнова С.А. Святость как феномен русской культуры (семантическое и лингвокультурологическое описание). Дисс. канд. филол. наук. Северодвинск, 2005; Бубнова М.Ю. Русская святость как экзистенциальный феномен. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2005; Коноваленко С.П. Философско-культурологический анализ феномена святости и образа русского святого в народном православии. Дисс. ... канд. филос. наук. Белгород, 2008; Святые и святость в жизни рус-

В современный период формирование национальных государств, национальный романтизм и формирование национальной идентичности в рамках ранее многонациональных и многокультурных империй повлияли на повторное изобретение личностей средневековых святых как фигур идентификации¹⁸. На этом этапе интерес представляли не собственно христианские аспекты их почитания, но их «полезность» для рассказа о прошлом нации. Святость привлекалась под видом средневековых легенд в качестве «нового изобретения» прошлого. Значение фигур святых для создания современных национальных сообществ еще ждет своих исследователей. Оно изучалось в основном на локальном уровне на примере разных регионов Европы. Почитание святых выходило за рамки церковности; они становятся символами и покровителями регионов, городов и даже наций как политических и социальных сообществ; их представляли статуи, памятники и картины в светской публичной сфере, в ратушах и представительских зданиях на национальном уровне. В эпоху национального романтизма некоторые святые получили статус национальных героев. Они оказались символическими фигурами, в которых были воплощены принципиально важные образы местного, этнокультурного и более позднего национального дискурса, благодаря чему стало возможным само появление наций как «воображаемых сообществ» (по определению Б. Андерсона¹⁹). Образы средневековых легенд были преобразованы в культурную память, стали «фигурами узнавания» в национальных дискурсах Нового и Новейшего времени.

Необходимо отметить, что некоторые сюжеты в исследовании отсутствуют или представлены слабо. Попробуем выделить несколько таких слабых мест.

ского народа. Этнографическое исследование / отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010; Мосина Н. А. Феномен русской святости как духовный фундамент русской культуры. Дисс. ... канд. культурологии. М., 2012; Кудина О. М. Сравнительная типология святости в католической и православной традициях (трансформация священного в современном мире). Дисс. ... канд. филос. наук. Комсомольск-на-Амуре, 2013.

18. См. например: Bak, J., Geary, P., Klaniczay, G. (eds) (2015) *Manufacturing a Past for the Present: Forgery and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*. Leiden; Boston: Brill; Oertel, C. (2016) *The Cult of St Erik in Medieval Sweden: Veneration of a Royal Saint, Twelfth-Sixteenth Centuries*. Turnhout: Brepols Publishers
19. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001.

Например, крайне редко встречаются межнациональные и транснациональные сравнения культов святых. Несмотря на то, что сам феномен почитания святых носил международный характер в силу универсального характера христианского культа для Европы, большинство исследовательских проектов остаются в границах современных национальных государств и тесно связаны с первоначальными местами почитания святых. Таким образом, трудно оценить распространение культов в континентальном масштабе. Почитание святых как аспект культурных контактов и передачи идей и образов оказывается для нас невидимым.

Сравнительные исследования святости, церковной организации, особенностей отправления культов между латинскими и православными землями также почти отсутствуют. В то время как богословы хорошо осведомлены об общих сходствах и различиях в феномене святости и почитания святых между различными христианскими конфессиями, историки редко пересекают границы, установленные Великим расколом. Таким образом, средневековое сходство в культе и практиках остается незамеченным исследователями, господствует оптика церковного раскола, которая доминирует в более позднее время. Исправить эту ситуацию нужно развитием компаративистских исследований.

И, наконец, большой пробел заключается в недостаточном исследовании развития культов святых после окончания средневекового периода. К настоящему времени мы знаем, что Реформация принесла много значительных изменений, но также многие культурные и религиозные обычаи были сохранены, изменены или заново открыты после первых столетий конфессионализации. Многие святые и практики их почитания, родом из средневекового периода, играли роль секуляризованных героев в романтическом национализме XIX века. В то же время культы этих святых никогда не прерывались в качестве «народного христианства», в сельской местности, в локальных общностях. Изучение этого аспекта почитания святых особенно важно не только для более глубокого понимания самого явления, но и для исследования идентичности современных государств и обществ.

В предлагаемой в данной подборке статей мы попытались предложить ряд таких исследований, рассматривающих проблемы святости от Средних веков к Новому времени. В данном выпуске выбран Балтийский регион, который был и остается таким плавильным котлом самобытностей, культур, народов (страны Балтии, Скандинавии, Северная Германия и Польша, Северная

Белоруссия, Северо-Запад России). На балтийских берегах исторические пути прокладывались по-разному. Здесь были реализованы судьбы малых национальных государств. Здесь рождались и умирали империи. Здесь представлены все христианские конфессии. Здесь были созданы религиозные, этнокультурные, а затем и национальные идентичности. Норберт Гетц очень точно назвал Балтийское море «Морем идентичностей»²⁰.

Связь формирования культов святых с генезисом политической и культурной идентичности рассматривается в статье Александра Филюшкина. Земли Восточной Европы и Прибалтики через призму истории религии можно определить как территории, на которых в Средние века были реализованы различные модели христианских миссий. Первые шаги новой веры были всегда связаны с экспортом святых, однако затем были запущены другие процессы: во-первых, адаптации идеалов святости к местным реалиям и нуждам; во-вторых, изобретения своих святых. Облик святости и механизмы ее формирования выступают индикаторами более обширных и значимых социально-политических и культурных процессов. В статье рассматриваются эти процессы на примере Новгородской средневековой республики, Великого княжества Литовского и владений Немецкого ордена в Прибалтике — Ливонии. Развитие культов святых, по мнению автора статьи, выступает индикатором того, преобладает ли здесь местная (локальная) идентичность или государственный универсализм. Модель русского Северо-Запада в эпоху средневековья в первую очередь лояльна к идеалам православного единства, и даже местные культы используются как инструмент христианизации и дальнейшего расширения христианской вселенной. Великое княжество Литовское с помощью трансфера культов монархии Ягеллонов «привязывалось» к Королевству Польскому, хотя для лояльности местного православного населения государство поддерживало древнерусские православные культы. Ливония же хотела быть частью Священной Римской империи и католического мира, настолько, что даже не завела собственных святых, а полностью импортировала германскую и скандинавскую святость. Можно сказать, что политика в отношении собственных святых маркирует дальнейшую судьбу государств (Новгород стал частью России без утраты православной идентичности; Великое княжество Литов-

20. Götz, N. (2014) *The Sea of Identities: A Century of Baltic and East European Experiences with Nationality, Class, and Gender*. Södertörn: Södertörn University Press.

ское слилось с Польшей в Речь Посполитую, подверглось католицизации и введению унии; Ливония не смогла отстоять свой суверенитет и погибла, разделенная соседними державами).

Финский историк Кати Парппей в своей статье рассматривает процессы, связанные с трансформацией культов православных святых в Карелии, на территориях, в XX веке переходивших из рук в руки между Российской империей, Финляндией и СССР. Во второй половине XIX века карелы, православные по вере и говорящие на прибалтийско-финском карельском языке, оказались между Российской империей и финским националистическим движением. Финноязычные православные священники выдвинули идею отдельной финской православной церкви, используя при этом исконно русские культы святых карельского края, интегрируя их в формирующуюся финскую православную культуру. Через понятия «мифологический ландшафт» и «культурная память» в статье делается попытка анализа этих процессов в Карелии в первой половине XX века.

Эстонский историк Анти Селарт в своей статье рассматривает использование имен православных святых в локальной топонимике в Ливонии периода Средневековья и раннего Нового времени (соответствует территории современной Эстонии и Латвии). Некоторые приходы в Эстонии, за исключением ее южной части, и в Латвии в районах, где в средние века проживала прибалтийско-финская народность ливы, носят имена святых покровителей приходских церквей. Эти топонимы появляются в письменных текстах в постреформационный период в XVI–XVIII вв. и основаны на адаптированной народной форме имени святого. Этот феномен обсуждается как результат популярной адаптации культа святых коренным населением Ливонии в Средние века, что связано с формированием местной идентичности.

Роман Соколов в своей статье рассматривает эволюцию культа князя Александра Невского. Он отмечает, что начало церковного почитания Невского было положено во многом усилиями митрополита Кирилла, постаравшегося придать особое значение похоронам князя и акцентировавшего внимание на принятии им перед кончиной пострига. В 1381 г. состоялась местная канонизация, которая придала образу князя сакральный статус, обозначила его связь с Куликовской битвой и через нее — с Дмитрием Донским. Прославление 1547 г. встроило историческую память о святом в систему государственной идеологии Российского царства. Петр I включил культ Александра в систему государственной идеоло-

гии Российской империи, как святого покровителя императорской фамилии и столицы — Санкт-Петербурга. Образ Александра Невского как национального героя вплоть до 1917 г. существовал параллельно с его образом святого. В советские годы, во многом благодаря кинофильму С. М. Эйзенштейна, «святой лик» с князя был «снят», и на первый план вышел образ полководца и великого политического деятеля средневековой Руси.

Максим Пулькин в своей статье касается проблемы старообрядческих самосожжений. В статье рассмотрены основные аргументы, использованные старообрядческими наставниками для обоснования этой самоубийственной практики. Основой аргументации в пользу самосожжений стали агиографические тексты, фрагменты житий святых, избравших добровольный уход из жизни в «гонительные времена». Значительное количество самосожжений, произошедших в ряде местностей России (преимущественно на Европейском Севере и в Сибири), длительная благоговейная память о самосожигателях среди местного населения показывают, что основанная на житиях святых аргументация сторонников ритуального суицида оказала существенное воздействие на местное население.

Ирина Смирнова в своей работе предлагает вниманию читателей публикацию нового документа из работы Соединенной художественно-исторической комиссии при Зимнем дворце в 1918 г. Комиссия, изначально созданная для описи дворцового имущества в 1917 году, к 1918 году практически приобрела функции Государственного совета по делам искусств. Через нее проходили многие дела, посвященные церковному имуществу, святым реликвиям, иконам и т. д. Документы комиссии позволяют воссоздать оптику отношений к церкви и святым в первые годы Советской власти, понять мотивы антицерковных и антирелигиозных действий.

Продолжая тему раннесоветской антирелигиозной политики, Марианна Шахнович анализирует публикации, посвященные почитанию христианских святых, изданные в 1920-х — начале 1930-х годов, когда в СССР проводилась кампания по вскрытию мощей святых. Она выделяет три группы публикаций, исходя из их целей, задач и академичности содержания. Первая — антирелигиозные брошюры и статьи, направленные на разоблачение культа мощей и «церковного обмана», написанные в русле идеологического заказа, отражавшего государственную политику в области религии. Ко второй группе относятся историко-публици-

стические сочинения, описывавшие историю канонизации тех или иных христианских святых на основе документальных материалов, но критиковавшие народные и церковные рассказы о чудесах самих святых и их реликвий. Авторы этих сочинений опирались на критическую традицию, восходящую как к протестантским трудам, так и к сочинениям свободомыслящих и просветителей XVI–XIX веков. Третья группа — это работы этнографов, занимавшихся изучением культа святых в рамках исследования народной религиозности и т.н. «бытового православия».

Завершает подборку материалов статья Андрея Громова, посвященная судьбе польских трофейных пушек XVII века с изображениями святых апостолов на стволах, оказавшихся в музеях и мемориальных комплексах Санкт-Петербурга. Почему на орудиях размещались изображения апостолов? Какая символика в это вкладывалась? Происходил ли при этом «трансфер святости»? На основе вновь обнаруженных архивных документов и уникальных эскизов некоторых орудий (в т.ч. не доживших до наших дней), автор связал их историю с историей трофейных польских орудий из коллекции Спасо-Преображенского собора в Санкт-Петербурге. Многие пушки с изображениями апостолов оказались теснейшим образом связаны как с подарком императора Николая I Варшаве (для так и не воздвигнутого памятника польскому королю Владиславу III) и с польским национальным восстанием 1830–1831 годов, так и с историей полковых храмов русской лейб-гвардии, в частности Спасо-Преображенского собора в Санкт-Петербурге. В процессе исследования автору удалось развеять целый ряд устойчивых мифов, сложившихся в XIX и XX веках вокруг истории польских трофеев в отечественных музеях, а также вокруг строительства самого собора, его военных реликвий.

Библиография / References

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001.

Байковский К. Ю. Развитие концепций царства, святости и войны за веру в трудах московских книжников XV века. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003.

Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОСС-ПЭН, 2004.

Бубнова М. Ю. Русская святость как экзистенциальный феномен. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2005.

- Живов В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994.
- Забияко А. П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Издательский дом «Московский учебник», 1998.
- Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серединой. М.: Издательство Института Гайдара, 2013.
- Климова С. М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб.: Алетейя, 2004.
- Князев Е. А. Власть и святость в Древней Руси. М.: Посев, 2011.
- Коноваленко С. П. Философско-культурологический анализ феномена святости и образа русского святого в народном православии. Дисс. ... канд. филос. наук. Белгород, 2008.
- Кудина О. М. Сравнительная типология святости в католической и православной традициях (трансформация священного в современном мире). Дисс. ... канд. филос. наук. Комсомольск-на-Амуре, 2013.
- Мироненко-Маренкова И. К. Концепт святости в культурной традиции России и Франции XIX столетия. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009.
- Мосина Н. А. Феномен русской святости как духовный фундамент русской культуры. Дисс. ... канд. культурологии. М., 2012.
- Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М.: Наука, 2006.
- Святые и святость в жизни русского народа. Этнографическое исследование / отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.
- Смирнова С. А. Святость как феномен русской культуры (семантическое и лингвокультурологическое описание). Дисс. ... канд. филол. наук. Северодвинск, 2005.
- Тогоева О. И. Концепт святости в политической культуре Франции XV–XIX вв. Формирование образа св. Жанны д'Арк. Дисс. ... докт. ист. наук. М., 2012.
- Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995.
- Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры»: А. Кошелев, 1998.
- Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Яцык С. А. Введение. Тренды в изучении святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С. А. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018. С. 5–14.
- Яцык С. А. Представления о святости в официальной католической мысли второй половины XIII века. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2016.
- Anderson, B. (2001) *Vooobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneniï natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism]. Moscow: "KANON-press-Ts", "Kuchkovo pole".
- Baikovskii, K. Iu. (2003) *Razvitie kontseptsii tsarstva, sviatosti i voiny za veru v trudakh moskovskikh knizhnikov XV veka*. [The development of the concept of the kingdom, holiness and warriors for the faith in the works of Moscow scribes of the XV century]. PhD thesis. Moscow.

- Bak, J., Geary, P., Klaniczay, G. (eds) (2015) *Manufacturing a Past for the Present: Forger and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*. Leiden, Boston: Brill.
- Bartlett, R. (2013) *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Bosl, K. (1965) "Der ‚Adelsheilige‘. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7 und 8 Jahrhunderts; gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert, Korbinian", C. Bauer, J. Spörl (hrsg) *Speculum historiale: Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, s. 167–187. Freiburg, Alber.
- Braun, P. (2004) *Kul't sviatykh. Ego stanovlenie i rol' v latinskom khristianstve* [The cult of saints. His formation and role in Latin Christianity]. Moscow: ROSSPEN.
- Brown, P. (1971) "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies* 61: 80–101.
- Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints. Its Rise and Funktion in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bubnova, M. Iu. (2005) *Russkaia sviatost' kak ekzistentsial'nyi fenomen* [Russian holiness as an existential phenomenon]. PhD Thesis. Saint-Petersburg.
- David, A. (2010) *Saints Alive: Word, Image, and Enactment in the Lives of the Saints*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's UP.
- Delooz, P. (1978) *L'Évolution des attitudes religieuses en Occident*. Paris: La Documentation franç.
- Delooz, P. (1960) *Conditions sociologiques de la sainteté canonisée*. Liège: La Haye.
- Delooz, P. (1962) "Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique", *Archives des sciences sociales des religions* 13: 17–43.
- Delooz, P. (1969) *Sociologie et canonisations*. Liège: Faculté de droit.
- Götz, N. (2014) *The Sea of Identities: A Century of Baltic and East European Experiences with Nationality, Class, and Gender*. Södertörn: Södertörn University.
- Graus, F. (1974) "Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit", in Borst A. (hrsg) *Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen, Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, pp. 131–176. Sigmaringen: Thorbecke.
- Iatsyk, S.A. (2016). *Predstavleniia o sviatosti v ofitsial'noi katolicheskoi mysli второй poloviny XIII veka* [Conceptions of Holiness in Official Catholic Thought in the Second Half of the 13th Century]. PhD Thesis. Moscow.
- Iatsyk, S.A. (2018) "Vvedenie. Trendy v izuchenii sviatosti" [Introduction. Trends in studying of the Sainthood], S.A. Iatsyk (ed.) *Evropa sviatykh. Sotsial'nye, politicheskie i kul'turnye aspekty sviatosti v Srednie veka*, pp. 5–14. SPb.: Aleteija.
- Kantorowicz, E. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Katajala-Peltomaa, S. (2010) "Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations", *History Compass* 8/9: 1083–1092.
- Katalano, P., Sakharov, A.N. (eds) *Problema sviatykh i sviatosti v istorii Rossii. Materialy XX mezhdunarodnogo seminara istoricheskikh issledovaniy "Ot Rima k Tret'emu Rimu"* [The problem of saints and holiness in the history of Russia. Materials of the XX International Seminar of Historical Research "From Rome to the Third Rome"]. Moscow: Nauka.

- Kieckhefer, R., Doherty Bond, G. (eds) (1990) *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*. Berkley: University of California Press.
- Kirichenko, O. V. (ed.) (2010) *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda. Etnograficheskoe issledovanie* [Shrines and holiness in the life of the Russian people. Ethnographic research] Moscow: Nauka.
- Klaniczay, G. (ed.) (2013) *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops and Abbots from Central Europe*. Budapest: Central European University Press.
- Klimova, S. M. (2004) *Fenomenologiiã sviatosti i strastnosti v russkoi filosofii kul'tury* [The Phenomenology of Holiness and Passion in the Russian Philosophy of Culture]. Saint-Petersburg: Aleteija
- Kniazev, E. A. (2011). *Vlast' i sviatost' v Drevnei Rusi* [Power' and Holiness' in Ancient Russia]. Moscow: Posev.
- Konovalenko, S. P. (2008) *Filosofsko-kul'turologicheskii analiz fenomena sviatosti i obraza russkogo sviatogo v narodnom pravoslavii* [Philosophical and cultural analysis of the phenomenon of holiness and the image of a Russian saint in folk Orthodoxy]. PhD Thesis. Belgorod.
- Kudina, O. M. (2013) *Sravnitel' naia tipologiiã sviatosti v katolicheskoi i pravoslavnoi traditsiakh (transformatsiia sviashchennogo v sovremennom mire)* [Comparative typology of holiness in the Catholic and Orthodox traditions (the transformation of the sacred in the modern world)]. PhD Thesis. Komsomol'sk-na-Amure.
- Leleñ, H. (ed.) (2020) *Sanctity as a Story: Narrative (In)Variants of the Saint*. Berlin: Peter Lang GmbH.
- Mironenko-Marenkova, I. K. (2009) *Kontsept sviatosti v kul'turnoi traditsii Rossii i Frantsii XIX stoletiiã* [The Concept of Holiness in the Cultural Traditions of Russia and France in the 20th Century]. PhD Thesis. Moscow.
- Mosina, N. A. (2012) *Fenomen russkoi sviatosti kak dukhovnyi fundament russkoi kul'tury* [The Phenomenon of Russian Holiness as the Spiritual Foundation of Russian Culture]. PhD Thesis. Moscow.
- Oertel, C. (2016) *The Cult of St Erik in Medieval Sweden: Veneration of a Royal Saint, Twelfth-Sixteenth Centuries*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Schulenburg, J. (1978) "Sexism and the Celestial Gynaecium — from 500 to 1200", *Journal of Medieval History* 4(2): 117–133.
- Selch, J., Sands, T., Petersen, N. (eds.) (2018) *Saints and sainthood around the Baltic Sea: identity, literacy, and communication in the Middle Ages. Studies in medieval and early modern culture*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, Western Michigan University.
- Smirnova, S. A. (2005) *Sviatost' kak fenomen russkoi kul'tury (semanticheskoe i lingvokul'turologicheskoe opisanie)* [Holiness as a Phenomenon of Russian Culture (Semantic and Linguistic and Cultural Description)]. PhD Thesis. Severodvinsk.
- Togoeva, O. I. (2012) *Kontsept sviatosti v politicheskoi kul'ture Frantsii XV–XIX vv. Formirovanie obraza sv. Zhanny d'Ark* [The concept of holiness in the political culture of France in the XV–XX centuries. Formation of the image of St. Joan of Arc]. Doctor Thesis. Moscow.
- Toporov, V. N. (1995) *Sviatost' i sviatye v russkoi dukhovnoi kul'ture. T. 1: Pervyi vek khristianstva na Rusi* [Holiness and saints in Russian spiritual culture. T. 1: The first century of Christianity in Russia]. Moscow: Gnozis.
- Toporov, V. N. (1998) *Sviatost' i sviatye v russkoi dukhovnoi kul'ture. T. 2: Tri veka khristianstva na Rusi (XII–XIV vv.)* [Holiness and saints in Russian spiritual culture. T. 2: Three centuries of Christianity in Russia (12th–14th centuries)]. Moscow: Shkola "Iazyki russkoi kul'tury".

- Uspenskii, B. A. (2000) *Boris i Gleb: vospriatie istorii v Drevnei Rusi* [Boris and Gleb: Perception of History in Ancient Russia]. Moscow: "Iazyki russkoĭ kultury".
- Vauchez, A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: Ecole française de Rome.
- Vauchez, A. (1997) *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Vauchez, A. (1999) *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen âge*. Paris: Albin Michel.
- Vauchez, A. (1977) "Beata Stirps': sainteté et lignage en Occident aux XIII et XIVe siècles", *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974)*. Roma: Ecole Française de Rome: 397–406.
- Zabiiako, A. P. (1998) *Kategoriia sviatosti: sravnitel'noe issledovanie lingvoreligioznykh traditsii* [The Category of Holiness: A Comparative Study of Linguo-Religious Traditions]. Moscow: Izdatel'skii dom "Moskovskii uchebnyk".
- Zhivov, V. M. (1994) *Sviatost': kratkii slovar' agiograficheskikh terminov* [Holiness: A Short Dictionary of Hagiographic Terms]. Moscow: Gnozis.

КАТИ ПАРППЕЙ

«Святые подвижники Карелии»: интеграция русских средневековых культов святых в финский православный «мифологический ландшафт», 1896–1944

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-22-54>

Kati Parppei

“The Holy Ascetics of Karelia”: The Integration of Russian Medieval Cults of the Saints into Finnish Orthodox Mythoscape, 1896–1944

Kati Parppei – University of Eastern Finland (Joensuu, Finland).
kati.parppei@uef.fi

The influence of the Orthodox Church in the frontier area between contemporary Russia and Finland, called Karelia, already began in the Middle Ages. During the following centuries, it contributed to the distinguished culture of the area. During the latter half of the nineteenth century Karelians, Orthodox by faith and speaking Finnic Karelian language, ended in-between Russian and Finnish nationalist projects, both trying to secure their loyalty. From the turn of the twentieth century onwards, the Finnish-speaking Orthodox priests negotiated the situation by consolidating the idea of the Finnish Orthodox Church. A part of these efforts was the integration of the originally Russian saintly cults of the area of Karelia into the Finnish Orthodox culture under formation. The article examines this process, utilizing the concepts of “mythoscape” and cultural memory in creating the context for the phenomenon.

Keywords: saints, saintly cults, Orthodox Church, Karelia, Russia, Finland, nationalism, cultural memory, mythoscape.

Статья была написана и представлена в редакцию в 2021 г. Работа над статьей велась в рамках грантового проекта РФФИ-DFG № 21-48-04402: «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)», в котором в 2021 г. К. Парппей была приглашенным исследователем в Санкт-Петербургском государственном университете.

Введение

В НОЯБРЕ 2018 г. Священный синод Константинопольского патриархата по предложению Финляндской православной церкви, имеющей в патриархате автономный статус, канонизировал святого мученика и исповедника Иоанна (Йоханнеса) из Сонкаянранта (1884–1918). Тогда же был канонизирован схиигумен Иоанн Валаамский (1873–1958) — монах русского происхождения, который проживал в Финляндии после эвакуации во время Второй мировой войны Валаамского монастыря с острова Валаам на Ладожском озере в Хейнявеси в Финляндии. Иоанн из Сонкаянранта — первый православный святой финского происхождения. Он был учителем и православным миссионером, которого казнили белогвардейцы во время гражданской войны в Финляндии¹.

Имеет ли значение национальность и местонахождение святых? В эклезиологическом смысле христианская церковь является по сути нематериальным универсальным единством, Телом Христовым, которое включает в себя ангелов, пророков и святых, а также верующих прошлых, настоящих и будущих поколений. В идеале в отношениях верующего и церкви нет места светским вопросам или мирским привязанностям. Поэтому отношения между Православной церковью и национальными (националистическими) идеями были сложными с XIX в., когда появление национальных поместных церквей переплелось с усилиями по укреплению лингвистической и культурной идентичности, особенно на территориях под властью Османской империи. Уже в 1872 г. на соборе в Константинополе была осуждена ересь *филетизма*, то есть тенденция отдавать предпочтение национальным (или племенным) интересам перед общецерковными².

С другой стороны, в православной христианской культуре в целом, и особенно в отношении культов святых, большое значение

1. См., например: “Relics of Saint John of Valaam exhumed at New Valaam Monastery in Finland”, *Orthodoxia News Agency*, 25 October 2019 [<https://www.orthodoxianews-agency.gr/foreignnews/relics-of-saint-john-of-valaam-exhumed-at-new-valaam-monastery-in-finland/>], accessed on 31.01.2022]; “Finnish Church celebrates canonization of St. John of Sonkajäranta”, *OrthoChristian.Com*, 15 July 2019 [<https://orthochristian.com/122424.html>], accessed on 31.01.2022].
2. См. например Thorbjørnsrud, B. (2015) “The Problem of the Orthodox Diaspora: The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality”, *NUMEN* 62 (2015): 574–576; см. также *Social Ethos Document — Greek Orthodox Archdiocese of America* [<https://www.goarch.org/social-ethos#>], accessed on 31.01.2022].

имеют определенные место и пространство: реликвии святых сохраняются в церквях и монастырях, при этом существует стойкая традиция паломничества, включающая физическое посещение святынь. Например, в России такие посещения — важная часть взаимоотношений между православными верующими и местными или региональными святыми покровителями: верующие молили святых о заступничестве, зажигали свечу перед иконой, поклонялись их священным реликвиям, а взамен святые даровали исцеление или творили иное чудо. В некоторых историях о чудесах святой мог во сне прямо призвать верующего посетить его святыню (см. следующий раздел). Особенно в периферийных областях, таких как Карелия, культы святых переплетались с гибкой системой верований, состоявшей как из христианских идей, так и дохристианских народных верований³.

Можно сказать, что такие места, как монастыри с реликвиями и иконами святых покровителей, постепенно обрели для местного или регионального сообщества православных верующих прочный статус *lieux de mémoire* — мест памяти⁴. Как говорит Ян Ассман, в этом смысле «память» обозначает коллективную, культурную память (в отличие от личной, коммуникативной памяти), созданную символическим наследием, в контексте которого «исчезает различие между мифом и историей»⁵.

Еще одна полупространственная концепция, применимая к комбинации конкретных мест и ландшафтов, а также их абстрактных параметров, — это *мифологический ландшафт*. Создатель этого понятия, Дункан С. А. Белл, использует его для описания «развернутой во времени и пространстве дискурсивной сферы, в которой постоянно создаются, передаются, обсужда-

3. Greene, R. H. (2010) *Bodies Like Bright Stars. Saints and Relics in Orthodox Russia*, pp. 4–14. DeKalb: Northern Illinois University Press; Stark, L. (2002) *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*, pp. 54–60, 157–171, passim. Studia Fennica Folkloristica 11. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Tampere: Tammer-Paino Oy. См. также: Pargpei, K. (2014) “Ja pian jo parantuiivat ja lähtivät terveinä koteihinsa’ — pyhiinvaellukset luostareihin ortodoksisessa Karjalassa”, in S. Katajala-Peltomaa, C. Krötzl ja M. Meriluoto-Jaakkola (eds) *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla — Kun maailma aukeni*, pp. 341–353. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura/Finnish Literature Society.
4. Nora, P. (1989) “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations* 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory: 12.
5. Assmann, J. (2013) “Communicative and Cultural Memory”, in P. S. Varga, K. Katschthaler, D. E. Morse, M. Takács (eds) *The Theoretical Foundations of Hungarian “Lieux de Mémoire” Studies (Loci Memoriae Hungaricae 1)*, p. 38. Debrecen: University of Debrecen.

ются и реконструируются мифы народа»⁶, хотя оно может также использоваться в отношении не только наций, но и других сообществ. Сам Белл довольно критично относится к чрезмерному употреблению понятий «коллективная» и «культурная» память. Он предпочитает использовать понятие памяти в контексте индивидуального, а не коллективного воспоминания; он пишет:

Здания, архивы, стихи и все другие артефакты, символы и ритуалы, насыщенные культурой, вполне могут хранить или передавать информацию о прошлом или выступать как социально-психологические триггеры часто для очень мощных образов и эмоций (просто представьте себе изображение рабовладельческого судна), но они не олицетворяют память, потому что *нас там не было*⁷.

Тем не менее, я решила использовать в своем анализе понятия и культурной памяти, и *мифологического ландшафта* на основе православного понимания темпоральности. Согласно этому пониманию, духовное измерение является по сути вечным. Например, верующие оплакивают распятие Христа и празднуют его воскресение в день Пасхи. Они не присутствовали при этих событиях, однако, вне бытовой темпоральности, в сфере безвременности эти события происходят каждую Пасху для всех присутствующих. Как отмечает Ассман, праздники также могут быть местами памяти, «в которых концентрируется память всего национального или религиозного сообщества — это памятники, ритуалы, праздники и обычаи»⁸. Более того, в случае святых они «действуют» одновременно в этой безвременной нематериальной сфере и в нашем пространственно-временном мире в обоюдных отношениях с верующими.

Несмотря на то, что в идеале церковные власти дистанцировались от мирских проблем, политические вопросы своего времени сплошь и рядом переплетались с религией, включая формирование культов святых. Это всегда приводило к напряженности, особенно на спорных пограничных территориях, а также к необходимости снова и снова согласовывать местные, региональные,

6. Bell, D.S. A. (2003) "Mythscape: Memory, Mythology, and National Identity", *British Journal of Sociology* 54(1): 63–81.

7. Ibid., p. 73.

8. Assmann, J. (2006) *Religion and Cultural Memory*. Translated by Rodney Livingstone, pp. 8–9. Stanford: Stanford University Press.

национальные и транснациональные уровни религиозных идей и практик. Одной из таких территорий является Карелия, расположенная между Россией и Финляндией, где с конца XIX в. происходит перенос русско-карельских православных культов святых в формирующийся финский православный *мифологический ландшафт*.

В 1923 г. Финляндская православная церковь отделилась от Русской церкви и стала автономной церковью в составе Вселенского Константинопольского патриархата. Такому повороту предшествовала не только русская революция и обретение Финляндией независимости в 1917 г., но также и трудное положение, в котором находились на рубеже XX столетия православные верующие — жители Карелии, восточной части Великого княжества Финляндского, говорящие на прибалтийско-финских языках (карельском или финском⁹). С одной стороны, православные карелы вызывали серьезные подозрения у финнов, поскольку в протестантской (лютеранской) Финляндии крепили националистические и антирусские идеи. Православных верующих считали сторонниками России из-за их религии, что также делало их заложниками в политической и культурной борьбе на пограничной территории. Помимо формирования автономного Великого княжества в 1809 г., два православных монастыря на ладожских островах Валаам и Коневец в итоге также оказались на финской земле, что усилило подозрения лютеранской администрации¹⁰. С другой стороны, Россия была обеспокоена распространением финского влияния среди православного населения Карелии, поскольку стремилась сохранить преданность населения не только церковным, но и светским властям Российской империи.

Короче говоря, с русской точки зрения, религия православных карел была правильной, а язык — нет. С точки зрения финнов — наоборот. При этом обе стороны подчеркивали важность просве-

9. Многие православные карелы действительно говорили на карельском языке, который сейчас считается самостоятельным языком, но ранее рассматривался как диалект финского языка.

10. См., например: Laitila, T. (2005) "Ortodoksikarjalaiset idän ja lännen rajalla: suomalaisuus, karjalaisuus, venäläisyys ja kansallisen identiteetin rakentaminen", in S. Niinisalo (ed.) *Epäluuloista ekumeniaan. Ortodoksisen ja luterilaisen kirkon vuoropuhelu*, pp. 115–118. Etelä-Karjalan instituutti. Raportti nro 2. Lappeenranta: Lappeenrannan teknillinen yliopisto; Sihvo, H. (2003) *Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*, pp. 235–244. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

щения карел, которых считали отсталым и суеверным народом, несведущим даже в основах своей собственной веры¹¹.

Одной из мер, предпринятых в Финляндии, было открытие семинарии в Сортавале в 1880 г., одна из целей которой состояла в подготовке учителей для нужд православного населения Карелии. Кроме того, группа финских и карельских православных священников взяла на себя задачу обучить карел финскому языку. В 1885 г. они основали «Братство преподобных Сергия и Германа» для координации просветительской работы, а в 1896 г. вышел первый том журнала «Аамун Койтто» («Рассвет»). Как писал главный редактор о. Сергей Окулов, цель журнала состояла в том, чтобы «обеспечить греко-кафолическое финноязычное население просветительской духовной литературой»¹². Эти пересекающиеся усилия по просвещению карел и созданию финской православной культуры включали в себя развитие почитания местных и региональных православных святых.

В этой статье рассматривается и контекстуализируется начальный процесс включения исконно русских культов святых в коллективные практики и популярные образы формирующейся финской православной культуры. Как и почему это произошло и каков был контекст? Было ли это сознательным усилием, и если да, то чьим именно? В центре внимания — журнал «Аамун Койтто», издававшийся с 1890-х по 1940-е гг., в последние десятилетия существования Великого княжества Финляндского и первые десятилетия независимой Финляндии вплоть до окончательного присоединения Карелии к Советскому Союзу в 1944 г. Подобное издание, несмотря на ограниченный тираж (в 1896–1905 гг. он составлял всего несколько сотен экземпляров, и только после 1935 г. превысил тысячу¹³), позволяет прекрасно понять, о чем хотели поведать своей аудитории финские православные священники в этот политически и идеологически сложный период. В контексте изучения репрезентации и перехода культов святых более уместно исследовать тех, кто их пропагандировал, а не то, как их воспринимали; последнее в любом случае, как правило, недоступно современному исследователю.

11. Laitila, T. “Ortodoksisikarjalaiset idän ja lännen rajalla: suomalaisuus, karjalaisuus, venäläisyys ja kansallisen identiteetin rakentaminen”, p. 117.

12. *Aamun Koitto* 1896 n:o 0, p. 1.

13. Piironen, E. (1996) *Kirkkokunnan Aamun Koitto. Kirkon hengellisen sanoman ja uutisten viestintää Suomen ortodoksiin koteihin sadan vuoden aikana 1896–1996*, pp. 14–15. Joensuu: Painotalo PunaMusta.

Рассмотрению предшествует общий обзор формирования культов святых в Карелии до периода исследования, дающий читателю необходимую основу для понимания и контекстуализации рассматриваемого процесса. Также представлены значимые участники этой «системы святых». После разделов с анализом материала следует эпилог с кратким описанием официального утверждения коллективного культа карельских святых в Православной церкви Финляндии, произошедшего, когда в 1957 г. был объявлен праздник «просветителей Карелии».

Понятия «Карелия» и «карелы» являются — особенно в Финляндии — в значительной степени оценочными и неустойчивыми и часто используются анахронично. В данной статье Карелия в географическом смысле обозначает главным образом территорию к западу и северу от Ладожского озера, отошедшую к Советскому Союзу от Финляндии в 1944 г. Также используются понятия «Восточная Карелия» для обозначения территории между Ладожским и Онежским озерами, и «Беломорская Карелия» — в отношении области, доходящей до Белого моря. Очевидно, что невозможно проследить этнические группы, не говоря уже об идентичности, людей, живших здесь в Средние века, до начала Нового времени. И хотя мы используем понятие «карельский святой», оно не говорит ничего об этнической принадлежности святого, а скорее соответствует использованию этого понятия в источнике.

Карельские культы святых до начала XX века

Влияние православной церкви достигало окраинных диких районов Карелии с XIV в. Движение исихастов, придававшее важное значение уединению для духовного развития, способствовало тому, что монахи из Новгорода и Москвы основывали небольшие монастырские поселения в пустынных местах, в том числе и на северо-западе Руси¹⁴. Монастыри распространяли православие и в то же время постепенно приводили местных жителей под влияние властных структур того времени.

14. См., например: Crummeу, R. O. (1987) *The Formation of Muscovy 1304–1613*, pp. 123–125. London: Longman; Pospelovsky D. (1998) *The Orthodox Church in the History of Russia*, pp. 47–50. New York: St Vladimir's Seminary Press.

Среди первых монашеских поселений в Карелии был Валаамский монастырь на Ладожском озере, который, согласно современным представлениям, основан в начале XV в.¹⁵ Примерно в то же время на другом острове был основан Коневский монастырь. Затем, согласно легенде, валаамские монахи основали другие монастыри, такие как Соловецкий на Белом море и Свирский в районе Олонца.

Савватий и Александр, предполагаемые основатели соответственно Соловецкого и Свирского монастырей, были официально канонизированы (то есть включены в календарь святых) на Макарьевском соборе 1547 г.¹⁶ Менее ясно, когда был включен в календарь святых Арсений Коневский; предполагается, что это произошло где-то между 1549 и 1721 гг.¹⁷ Что касается Сергия и Германа, почитаемых как основатели Валаамского монастыря, то здесь вопрос еще сложнее: по-видимому, во второй половине XVI в. их культ находился в стадии формирования, и только в 1819 г., в связи с визитом царя Александра I на Валаам, они были официально канонизированы¹⁸.

Для наших целей полезно кратко рассмотреть, какова была роль монастырей и культов их основателей в местных и региональных карельских общинах до XIX века. Отдаленные территории, где создавались первые монашеские обители, находились на периферии по отношению к центральной власти, но не были необитаемыми. Видимо, поначалу отношение к основателям монастырей не всегда было гостеприимным, и монастыри лишь со временем становились частью ландшафта¹⁹. Однако количе-

15. О спорах относительно даты основания см. Parppei, K. (2011) *“The Oldest One in Russia”*. *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, pp. 81–86. Leiden: Brill Academic Publishers.
16. Голубинский Е. (1903) История канонизация святых в русской церкви. Москва: Университетская типография. С. 83, 100; Korpela, J. (2005) “The Christian Saints and the Integration of Muscovy”, in S. Bogatyrev (ed.) *Russia Takes Shape — Patterns of Integration from the Middle Ages to the Present*, pp. 49–50. The Finnish Academy of Science and Letters. Saarijärvi: Gummerus.
17. Голубинский Е. История канонизация святых в русской церкви. С. 148–149.
18. Parppei, K. *“The Oldest One in Russia”*. *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, pp. 121–178.
19. Враждебное отношение к монахам со стороны местных жителей описано в «Житии» Зосимы и Савватия Соловецких, а также в «Сказании о Валаамском монастыре» (Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев / Под. ред. С. В. Минеева. Издательство Курганского государственного

ство принадлежащих монастырям земель и хозяйств на территории Карелии постепенно росло, и это оказывало экономическое влияние на местность и население²⁰.

Духовное влияние измерить сложнее, поскольку у нас нет источников, проливающих свет на взгляды людей, но письменные «Жития» — агиографические тексты — почитаемых основателей рассказывают о посещениях монастырей местными жителями в поисках исцеления от болезней; о таких случаях сообщается в рассказах о чудесах, приписываемых каждому отдельному святому. Конечно, агиографические тексты, созданные в самих монастырях, вряд ли можно назвать объективными источниками, они требуют тщательного источниковедческого подхода. Однако, несмотря на предвзятость агиографических текстов, они свидетельствуют о некотором взаимодействии между монастырями и местными общинами. Например, в «Сказании о Валаамском монастыре», датированном 1550–1570 гг., неизвестный автор описывает, как местный рыбак по имени Андрей Гаркуев, страдавший от боли в руке, попросил о помощи основателей Сергия и Германа и обещал работать в монастыре, если рука исцелится. Андрей заснул, и ему снилось, что он находится на архипелаге Валаам и встречает Сергия и Германа. Когда он проснулся, его рука исцелилась²¹.

В «Житии» Арсения Коневского (копия XVII в.) рассказывает, как человек из деревни Вязицк, после того как он ослеп и обеднел, встретил во сне старца. Старец назвался Арсением и велел слепцу идти в Коневский монастырь. Ведомый своей семилетней дочерью, этот человек отправился в монастырь, где во время Божественной литургии поцеловал раку Арсения и вновь обрел зрение²².

Среди множества подобных историй об исцелении людей благодаря вмешательству святых есть и такие, которые указывают на определенную гибкость в системе верований. Например, в рассказе о чуде, прилагаемом к «Житию» Зосимы и Савватия Со-

педагогического института, 1995. С. 19; Сказание о Валаамском монастыре / под ред. Н. Охотина-Линд. Глагол: Санкт Петербург, 1996. С. 166–169.)

20. См., например: *Чернякова И.* Карелия на переломе эпох. Очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, 1998. С. 20.

21. Сказание о Валаамском монастыре. С. 190–193.

22. Kirkinen, H., Widnäs, M. (1963) "Pyhittäjä Arseni Konevitsalaisen elämä", *Ortodoksia* 14 (1963): 43–44.

ловецких, автор поведал, как некий Анисий сначала обратился за помощью к местному целителю. В видении святые основатели изгнали целителя из дома, и Анисий, раскаявшись в своей ошибке, исцелился²³.

Рассказы о чудесах, сложившиеся в Средневековье, до Нового времени, в свою очередь подтверждают, что между монастырями и местными жителями существовали обоюдные отношения. В какой мере люди были *де-факто* осведомлены о культах основателей монастырей, еще только формирующихся в XVI в., и какую роль они играли в их повседневной жизни и системе верований до XIX в., в свете известных нам источников остается неясным. В любом случае, влияние православной церкви, не говоря уже о светских структурах власти, на жителей Карелии было довольно слабым и непостоянным вплоть до конца XIX и даже до XX в.²⁴

Серьезные усилия по созданию системы местных и региональных святых начались в Карелии на рубеже XIX столетия. Главным двигателем этих начинаний был Валаамский монастырь и его деятельные игумены. После столетнего запустения в результате пограничных войн монастырь был вновь основан в 1719 г. К концу XVIII в. при поддержке церковных властей положение и статус Валаама улучшились. Однако о ранней истории монастыря имелись лишь очень фрагментарные и отчасти противоречивые сведения. Практически ничего не было известно даже о его предполагаемых основателях — Сергии и Германе. При этом в соответствии с идеями национального романтизма требовалось написать «подобающую» историю монастырского центра с растущим престижем²⁵.

Постепенное формирование системы святых было частью этого процесса. Оно происходило постепенно. Из средневековых житий уже было известно, что Савватий Соловецкий и Александр Свирский предположительно жили на Валааме до того, как осно-

23. Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев. С. 66–68.

24. См., например: Laitila, T. (2017) *Jumalat, haltiat ja pyhät. Eletty ortodoksisuus Karjalassa 1000–1900*, pp. 88–142, passim. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 234. Turenki: Hansaprint oy.

25. Parppei, K. “The Oldest One in Russia”. *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, pp. 57–66.

вали собственные монастыри в XV в. Оба они упоминаются в монастырском уставе Валаама, составленном в 1784 г.²⁶

Там же упоминаются Корнилий Палеостровский и Адриан Ондрусовский (называемый, как правило, Александром), которые предположительно проживали в Валаамском монастыре в Средние века, прежде чем основали монастыри в районе Олонца между Ладожским и Онежским озерами. Однако и Корнилий, и Адриан — весьма малоизвестные святые; их культы, по-видимому, появились из ниоткуда вместе с монастырским уставом. После этого они упоминаются в церковной и монастырской литературе только во второй половине XIX в.²⁷ Вероятно, их появление в Валаамском монастырском уставе связано с возрождением Палеостровского и Ондрусовского монастырей в Олонецком крае в последнее десятилетие XVIII в., в процесс которого был вовлечен и Валаамский монастырь²⁸.

Происхождение Сергия и Германа Валаамских вызывало множество домыслов до начала их официального почитания в 1819 г., поскольку информация об этих святых-основателях практически отсутствовала, и написание подобного для них жития было невозможно. В некоторых рукописных текстах начала века их представляли греческими монахами, что могло отражать общий интерес к греческой традиции в русском монастырском возрождении в конце XVIII столетия²⁹. Идея о греческом происхождении одного или обоих основателей утвердилась сравнительно быстро, но на этом дело не закончилось: в 1818 г. увлеченный историк-любитель и национальный романтик А. И. Сулакадзев составил сборник по истории Валаама, основанный на разнообразных материалах, сохранившихся в монастыре, и «средневековых источниках», придуманных им самим. Его фальсификации — которые, тем не менее, были быстро приведены в соответствие с исторической системой представлений о монастыре — образовали новый слой туманных представлений о святых-основателях, например, о том, что они

26. «Устав общежительного Валаамского монастыря», Архив Финляндского Валаамского монастыря, Val. XII. (написано на бумаге, датированной 1799 г.).

27. Чистович И. А. История православной церкви в Финляндии и Естляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. Санкт-Петербург: Тип. Якова Трея, 1856. С. 16, 38–40.

28. Parppei, K. "The Oldest One in Russia". *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, pp. 220–222.

29. Ibid., pp. 155–160.

были славянского происхождения³⁰. Как мы увидим, эти идеи впоследствии нашли отражение и в финской версии происхождения святых-основателей.

С начала XIX в. в этот «пантеон святых» Валаама были добавлены новые фигуры в духе национальных историко-агиографических начинаний. Наиболее актуальным для нашей темы является Арсений Коневский. У него довольно убедительная агиография, хотя как один из основателей монастыря, действительно проживавших на Валааме, он был упомянут только в начале XIX в.³¹

Заметный рост количества святых, связанных с Валаамом, происходил в контексте появления национальных агиографий, что подчеркивало важность становления и укрепления культов русских святых в XIX в. На местном и региональном уровне это отражало растущий престиж Валаама, подчеркивая его роль как исторического духовного центра, а также стремление монастыря показать исторические связи с Олонецким краем и другими близлежащими территориями. В 1864 г. в монастыре была издана книга под названием «Валаамский монастырь»³². Она продавалась в книжной лавке монастыря, многократно переиздавалась и стала своего рода кульминацией попыток создать яркие образы ранней истории Валаама и его досточтимых святых обитателей. Эти образы основывались на очень разнородном материале, включая фальсификации Сулакадзева.

В 1876 году этот процесс получил живописное выражение, когда в Валаамском монастыре была написана групповая икона святых карельского края. На ней были изображены Сергей и Герман

30. Ibid., pp. 66–72.

31. Арсений упоминается уже в «Сказании о Валаамском монастыре» как близкий друг и сотрудник Сергия; представление о том, что он действительно жил на Валааме, появилось позже (Сказание о Валаамском монастыре, 184–185). В 1947 г. Афанасий Сяндемский и Герман Соловецкий, добавленные в «пантеон святых» Валаама в XIX в., были упомянуты в книге Эрки Пииройнена (см. «Эпилог»). Афанасий Сяндемский — еще одна малоизвестная фигура, появившаяся в 1850-х гг., очевидно, в связи с усилиями Валаамского монастыря возродить Сяндемский монастырь в Олонецком крае. Существуют агиографические тексты о Германе Соловецком, написанные в конце XVI — начале XVII вв., но первое упоминание о том, что он жил на Валааме, можно найти в книге «Валаамский монастырь» (1864). См.: Parpei, K. "The Oldest One in Russia". *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, pp. 226–228, 231–232.

32. Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. Санкт-Петербург, 1864.

Валаамские с апостолом Андреем Первозванным³³ и 45 местными праведниками³⁴.

«Он, вероятно, говорил и по-фински»

Чтобы рассмотреть процесс закрепления русско-финско-карельских культов святых сперва в автономной, а затем независимой Финляндии, давайте сначала посмотрим, как и в каких обстоятельствах об этом говорили в журнале «Аамун Койтто» в конце XIX в. Первые выпуски журнала издавались «Братством преподобных Сергия и Германа» с 1896 г. Главному редактору о. Сергию Окулову и другим финско-карельским православным священникам приходилось работать и балансировать в напряженной политической атмосфере. Финские и русские националистические идеи находились на пути к столкновению: политические движения в Финляндии стремились к созданию национального государства, в то время как русские политические заявления все более были направлены против автономии Великого княжества.

В 1892 г. была основана Финляндская епархия Российской православной церкви. Первого архиепископа новой епархии Антония (1892–1898) финны считали своим другом: он, например, поощрял использование финского или карельского языка в богослужениях³⁵. Однако при его преемнике, архиепископе Николае (1899–

33. Уже в XVI в. существовала легенда о том, что апостол Андрей посетил остров Валаам и предсказал основание монастыря на этом месте. Это была местная вставка из рассказов о странствиях апостолов в славянских землях, встречающихся, например, в «Повести временных лет» (Сказание о Валаамском монастыре, 160–161; Parppei, K. “*The Oldest One in Russia*”. *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, pp. 98–109).

34. Процесс добавления все новых и новых святых в систему, центром которой являлся Валаам, был очень похож на другой процесс и частично пересекался с ним, а именно с растущим списком учеников Александра Свирского. Оба эти процесса, по-видимому, связаны с общими попытками возрождения церковной и монастырской культуры Олонца в XIX в., которые Ирина Карвонен называет «миссионерскими» в том смысле, что, по крайней мере, частично их целью было уменьшить влияние старообрядцев в этой местности и усилить влияние православной церкви среди карельских жителей Олонцкого края (Karvonen, I. (2013) *Pyhän Aleksanteri Syväriäläisen koulukunta – 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?* Publications of the University of Eastern Finland Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 44. Joensuu: University of Eastern Finland, pp. 107–109).

35. Laitila, T. (2004) *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, pp. 87–88; Loima, J. (2004) “Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958”, in T. Laitila, J. Loima (ed.) *Nationalism and*

1905), заметно активизировалась деятельность по «русификации» Финляндии. Николай проводил эту политику, подчеркивая, например, важность предпочтения русского языка в карельских школах и церквях³⁶.

Редакторы «Аамун Койтто» тщательно и, несомненно, очень сознательно избегали провокаций и актуальных политических заявлений, сосредоточившись — как уже отмечалось выше — на создании духовно-нравственных текстов для православных карел на финском языке. Несмотря на старания журнала оставаться в стороне от политических споров, его издание в 1907 г. было приостановлено. Уже с 1905 г. уменьшилось количество материалов местного происхождения, а переводы с русского языка умножились; лишь небольшое количество текстов касалось тем, явно относящихся к Карелии или Финляндии. Причины возникновения и закрытия журнала не совсем ясны. По мнению Теуво Лайтила, среди них были пророссийские предпочтения архиепископа (и всего Святейшего Синода) и определенные внутренние трения между православными священниками в самой Финляндии. Языковые вопросы, такие как требование обязательного изучения русского языка, обострились при архиепископе Сергии (1905–1917) и его помощнике, архимандрите и епископе Киприане (1906–1914). Языковые проблемы также напрямую затронули «Аамун Койтто»: архиепископ предпочел бы, чтобы журнал публиковал параллельные тексты на русском и финском языках, от чего главный редактор Окулов отказался. Это, возможно, усугубило несколько «сепаратистский» имидж издания³⁷.

Выпуски «Аамун Койтто» в первый период выхода журнала содержали библейские тексты, религиозные рассказы (очень ча-

Orthodoxy — Two Thematic Studies on National Ideologies and their Interaction with the Church, p. 130. Renvall Institute Publications. Helsinki: Helsinki University.

36. Laitila, T. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*, pp. 116–118. На государственном уровне эти меры были официально сформулированы в так называемом Февральском манифесте Николая II, в котором фактически отменялась автономия Великого княжества. Эти репрессивные меры были частью ужесточения политики империи в отношении меньшинств, среди которых источником беспокойства было Великое княжество Финляндское с его относительными политическими и религиозными свободами. Этот первый период «русификации» вызвал как пассивное, так и активное сопротивление в Финляндии, кульминацией которого стало убийство генерал-губернатора Николая Бобрिकова в Хельсинки в 1904 г.
37. Laitila, T. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*, pp. 101–109. См. также: Loima, J. “Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958”, pp. 123–124, 137–145.

сто в переводе с русского) и новости, касающиеся проблем церкви и образования в Финляндии и за границей. Местные или региональные святые упоминались лишь изредка и почти исключительно в контексте фактического посещения соответствующих монастырей и мест. Например, в августе 1898 г. была опубликована статья о курсах православной церковной музыки и пения для карельских православных учителей. Автор (под псевдонимом „J-o H-n“ — вероятно, учитель Яакко Хяркконен [*Jaakko Härkönen*]) рассказывал о посещении группой Валаама и острова, где Александр Свирский, по легенде, вел отшельническую жизнь до основания собственного монастыря. Он сообщил, что местом рождения Александра был Олонец, недалеко от Онежского озера, и создал воображаемую культурную связь между читателями и святым, предположив, что «он, вероятно, говорил и по-фински»³⁸. Статья сопровождалась фотографией под названием «Дорога к пещере Александра Свирского на святом острове Валаам»³⁹.

В целом, начиная с 1899 г. количество текстов местного сочинения в «Аамун Койтто» постепенно росло — примеры нравственной жизни были иногда «карельскими», рассчитанными именно на карельских читателей, а не просто общехристианскими. Однако первый текст, прямо рассказывающий о местных святых и их значении, был опубликован только в июле 1901 г. В путевом рассказе «Посещение Валаама» анонимный автор описывает, как группа карельских учителей поехала в Валаамский монастырь, чтобы помолиться о своей будущей работе «у могилы преподобных Сергия и Германа⁴⁰, первыми принесшими христианский свет карельскому народу»⁴¹. Далее он процитировал о. Сергия Солнцева (1867–1933), обратившегося к учителям с краткой речью, в которой тот отметил, «как свята эта могила для нас, карелов»:

Здесь покоятся распространители нашей святой веры в этой далекой Карелии, которые по своей горячей любви к Богу, желая совершить подвиг во славу Его святого имени, оставили свою родину, переселились в глухую Карелию, к нашим праотцам, блуждавшим

38. *Aamun Koitto* 01.08.1898, n:o 8, p. 70.

39. *Ibid.*, p. 69.

40. В финских текстах это имя имеет форму *Herman*.

41. *Aamun Koitto* 01.07.1901, n:o 7, p. 58.

во тьме язычества, и зажгли здесь, в нашей Карелии, яркий свет святого Евангелия...⁴²

Похоже, что о. Сергей Солнцев — профинский карельский священник, преподаватель православной веры в семинарии Сортавалы и близкий соратник о. Сергия Окулова — сыграл главную роль в представлении местных и региональных святых исключительно в карельском и финском контексте читателям «Аамун Койтто» в начальные годы существования журнала. В первых номерах за 1903 г. была опубликована целая серия исторических статей Солнцева под названием «Этапы развития православной церкви в Финляндии». В своих текстах он подчеркивает значение монастырей и их основателей для религиозного развития Карелии. По всей видимости, в качестве источника он использовал, по меньшей мере, книгу «Валаамский монастырь» (1864), поскольку в своих текстах он упоминает некоторые детали, о которых первоначально писал Александр Сулакадзев.

В своем рассказе об основании Валаамского монастыря Солнцев ссылается на «старое предание», в котором говорится, что Сергей прибыл из «восточных земель», чтобы обратить в христианство враждебных язычников на берегах Ладожского озера. Основав монастырь на острове Валаам, он собрал последователей, среди которых был и Герман:

Так усилиями и стараниями этих святых людей, Сергия и Германа, во имя Бога, и благодаря их огромной любви к человечеству, была основана постоянная и сильная твердыня православной веры в Восточной Финляндии. Много раз этот монастырь переживал тяжелые времена вместе с остальной Карелией; много раз враг с запада грабил, разрушал и сжигал его, суровые скалы острова много раз обгалялись кровью его благочестивых обитателей. Однако Валаамский монастырь сыграл весьма значительную роль в распространении и утверждении православной веры в Карелии⁴³.

42. Ibid. В августе 1901 г. был опубликован еще один путевой рассказ, написанный под псевдонимом «К. Р.». В этом тексте, описывающем поездку на Валаам и Коневец нескольких учителей начальной школы с учениками, упоминаются могилы Сергия и Германа Валаамских и Арсения Коневского, а также пещера Александра Свирского, но не приводится никаких дополнительных сведений о них (*Aamun Koitto* 01.08.1901, n:o 8, pp. 63–66).

43. *Aamun Koitto* 01.02.1903, n:o 2, pp. 11–13.

Солнцев говорит, что «проповедники православной веры ушли с Валаама в Карелию», но не называет их; вместо этого он упоминает безымянный монастырь в Сакколе и монастыри Каннансаари в Куркийоки, Хейнисемя в Терву, Вайнила в Мёнтсёля, Кухасало в Липери, Орусъярви в Салми⁴⁴. В своем тексте он не приводит ссылок, поэтому невозможно узнать, какой источник он использовал для этого списка и сравнить с ним имена в его статье; однако места, которые он упоминает, расположены к западу или северу от Ладожского озера, поэтому в списке нет Олонецкого монастыря⁴⁵. Далее он рассказывает о другом монастыре на Ладожском озере, на острове Коневец, и кратко повествует о жизни Арсения согласно агиографическим сведениям о нем, упоминая также его предполагаемое пребывание на Валааме, которое, как мы уже отмечали выше, является вкраплением, сделанным в XIX в.⁴⁶

Изменчивая и многоаспектная политическая обстановка отразилась, например, в «Проповеди по случаю праздника школы», опубликованной 1 ноября 1903 г. Проповедь произнес «В. К.» (возможно, Виктор Крохин, священник из Выборга⁴⁷) 11 сентября в Выборге на официальном празднике русских школ в Карелии. Священник отметил, что «этот день празднуется сегодня, потому что он совпадает с праздником первых православных русских просветителей нашей провинции, преподобных Сергия и Германа Валаамских»⁴⁸. Таким образом, на рубеже веков святые этой местности могли быть представлены в «Аамун Койтто» либо «финноязычными», либо подчеркнуто «русскими», в зависимости от контекста и от предпочтений каждого конкретного докладчика или автора.

«Святые подвижники нашей страны»

Журнал «Аамун Койтто» не издавался с января 1908 г. по декабрь 1917 г. «Братство преподобных Сергия и Германа» тоже было ликвидировано в 1910 г. Когда журнал и общество возродились — последнее только в 1921 г., — политическая ситуа-

44. *Aamun Koitto* 01.02.1903, n:o 2, pp. 13–14.

45. По крайней мере, в Кухасало в XVI в. существовал небольшой монастырь.

46. *Ibid.*

47. Laitila, T. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*, pp. 92, 353.

48. *Aamun Koitto* 01.11.1903, n:o 11, p. 80.

ция была совершенно иной, чем в первый период публикации: на смену Российской империи пришел Советский Союз, а Финляндия в 1917 г. стала независимой страной. Кроме того, в 1918 г. Финляндия признала Финляндскую православную епархию независимой церковью; этот статус был признан Московским патриархатом в 1921 г. Однако финляндское правительство считало рискованными тесные церковные связи с Москвой, и в 1923 г. Финляндская православная церковь вошла в юрисдикцию Константинопольского патриархата в качестве автономной церкви⁴⁹.

Политика возрожденного журнала «Аамун Койтто», главным редактором которого вновь стал о. Сергей Окулов, также отличалась от осторожных действий первого периода его существования⁵⁰. Теперь журнал открыто поддерживал и утверждал финскую и финноязычную православную культуру, что включало развитие и утверждение «финских» православных культов святых⁵¹.

В 1918 г. в Финляндии разразилась гражданская война — один из политических кризисов, вызванных распадом Российской империи, — когда «белые», поддерживаемые Германией, боролись с «красными», которых поддерживала Советская Россия. 5 марта 1918 г. в «Аамун Койтто» была опубликована молитва о мире. В ней был такой фрагмент: «Перед тобой [Господи] стоят заступники карельской земли — наши святые отцы Сергей и Герман Валаамские, Арсений Коневский, Александр Свирский и другие святые подвижники нашей страны»⁵². Примечательно, что географическая единица, используемая в связи со святыми, теперь

49. В это же время был принят григорианский календарь вместо юлианского, и богослужения стали проходить на финском, а не на церковнославянском языке. Кроме того, административный центр был перенесен из Выборга в Сортавалу.

50. Сергей Окулов и другие редакторы «Аамун Койтто» продолжали свою издательскую деятельность в течение десятилетия, когда журнал не выходил. Большинство православных изданий на финском языке являлось переводами с русского и предназначалось для использования во время богослужений; кроме того, просветительское «Карельское братство», основанное в 1907 г., выпускало не только просветительские тексты, но и полемические издания на финском языке с целью противостоять влиянию лютеранской веры среди карел (Piiroinen 1991, 36). Однако для нашей темы эти публикации имеют второстепенное значение, поскольку в них не обсуждался вопрос о местных или региональных святых. В 1909–1910 гг. в Сортавале издавалась газета под названием «Омахинен», в какой-то степени продолжавшая политику «Аамун Койтто». Но в нее также не входили тексты о святых Карельского края.

51. Laitila, T. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*, p. 261. Piiroinen, *Kirkkokunnan Aamun Koitto*, p. 15.

52. *Aamun Koitto* 05.03.1918, n:o 5, аппендикс, p. 4.

стала называться «наша страна», а не «наша провинция» или просто «наша Карелия»⁵³.

В контексте всех перемен и событий этих беспокойных десятилетий, Финляндская православная церковь в 1919 г. воскресила идею церковного присоединения Восточной Карелии к Финляндии (она возникла в 1913–1914 гг., когда просветительская деятельность в Беломорской и Олонецкой Карелии относилась к ведению Финляндской епархии). На этот раз частью плана стала Эстония⁵⁴.

В «Аамун Койтто» этот вопрос активно обсуждался, но применительно к нашей теме обратим внимание на отчет, опубликованный 20 августа 1919 г., в котором речь шла о подготовке учителей для начальных школ в Восточной Карелии. В программу курса входило посещение Валаамского монастыря. Согласно отчету, к группе присоединился священник Сергей Солнцев, который вновь произнес речь у могилы Сергия и Германа, «поделился имеющейся информацией о преподобных Сергии и Германе и назвал их могилу священным местом для всего греко-кафолического карельского народа»⁵⁵. Далее в отчете говорится:

Преподобные Сергий и Герман были первыми проповедниками нашей святой веры среди карелов и основали монастырь, откуда преподобный Зосима ушел на Соловки и основал монастырь, из которого наша вера распространилась по Беломорской Карелии. Также преподобные Александр Свирский и Адриан Ондрусовский, покинув Валаам, начали распространять нашу веру среди олонецких карел. Громко звучали священные песнопения нашего молебна, как один голос из уст карел Финляндии и Олонца в колыбели нашей святой веры... Беломорская Карелия! Сердце жаждало, чтобы ты присоединилась к нам⁵⁶.

Подобные тексты с изложением речей Солнцева были опубликованы 5 июня 1920 г., когда сообщалось о поездке на Валаам карельских беженцев, и 20 августа 1927 г., когда Солнцев предло-

53. Также в молитве перед синодом 20 июля 1927 г. были упомянуты «преподобные отцы Финляндии и Карелии вместе с другими нашими небесными покровителями» (*Aamun Koitto* 20.07.1927, n:o 13–14, p. 157).

54. Laitila, T. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*, p. 187.

55. *Aamun Koitto* 20.08.1919, n:o 16, p. 138.

56. Ibid.

жил учителям воскресных школ, приехавшим на Валаам, считать Александра Свирского, Адриана Ондрусовского и Зосиму Соловецкого образцами для подражания⁵⁷.

Соловки находятся в Беломорской Карелии, а Александр Свирский и Адриан Ондрусовский были, как отмечалось выше, святыми из Олонецкого края. Поэтому включение этих трех святых в список, несомненно, было обдуманым выбором Солнцева, желавшего в силу обстоятельств того времени подчеркнуть предполагаемую историческую связь между различными областями Карелии и Финляндии. Он вписал олонецкие монастыри в православный карельский *мифологический ландшафт*, центром которого был Валаам, откуда другие основатели монастырей отправились дальше, чтобы основать свои собственные обители.

И еще один актуальный политический вопрос отразился в представлении местных и региональных святых в «Аамун Койтто». В октябре 1920 г. область Печенга (по-фински Петсамо) была присоединена к Финляндии. Уже в мае того же года опубликована анонимная статья о преподобном Трифоне Печенгском под названием «Монастырь Петсамо и его основатель», представляющая читателям еще одного святого, который, как полагают, способствовал распространению православной веры на территории современной Финляндии⁵⁸.

«Священная память о первых апостолах света»

В первые десятилетия своей автономии Финляндская православная церковь по-прежнему стояла перед необходимостью создавать и укреплять идею о своей независимости как в теории, так и на практике, а также противостоять подозрениям и давлению со стороны лютеранского большинства и правительства. Кроме того, существовали определенные трения между православными верующими финского и русского происхождения в Хельсинки и других больших городах. Обе проблемы усугублялись политической атмосферой того времени, включая подъем правых националистических идей на рубеже 1930-х гг., и обсуждались на страницах журнала «Аамун Койтто», главными редакторами которого,

57. *Aamun Koitto* 05.06.1920, n:o 11, p. 88. *Aamun Koitto* 20.08.1927, n:o 16, p. 205.

58. *Aamun Koitto* 20.05.1920, n:o 10, pp. 79–80.

после того как о. Сергей Окулов отошел от дел, были Николай Валмо в 1926–1930 гг. и Ирвё Сомер в 1931–1940 гг.⁵⁹

Эти процессы, несомненно, отразились и на представлениях о карельских святых, «основной список» которых утвердился в 1930-е гг. в контексте финской православной культуры. Тем не менее, имелись и некоторые расхождения. Например, 4 сентября 1931 г. в «Аамун Койтто» сообщалось об освящении должданного богословского училища в Сортавале и цитировалась речь архиепископа Германа (эстонец по происхождению; был предстоятелем Финляндской православной церкви в 1925–1960 гг.), в которой он призывал «покровителей нашей архиепископии, преподобных Сергия и Германа Валаамских, Арсения Коневского, Трифона Печенгского и Александра Свирского» молиться об этом учебном заведении⁶⁰.

В выпуске журнала от 23 октября 1936 г. православный священник и поэт Аари Суракка (1909–1990) вспоминает свою поездку в Болгарию и призывает напомнить верующим финнам о том, что «у нас, православных финнов, есть даже четыре особых заступника: преподобные Сергий и Герман Валаамские, Арсений Коневский и Трифон Печенгский»⁶¹. Суракка не включил в список Александра Свирского; возможно, потому что хотел обратить внимание на святых той местности, которая в то время относилась к Финляндии, и оставить Олонец в стороне как неактуальный в той ситуации. В списках карельских святых 1930-х гг. уже не упоминались ни Зосима Соловецкий, ни Адриан Ондрусовский, так что можно сказать, что обсуждение границ дискурсивного пространства финской православной культуры продолжалось и адаптировалось к условиям своего времени.

Суракка также был первым, кто на страницах «Аамун Койтто» — в своем путевом рассказе о поездке в Коневский монастырь, опубликованном 24 сентября 1937 г. — указал на необходимость составления финского тропаря Коневской иконе Божией Матери, а также Арсению Коневскому и Трифону Печенгскому⁶².

59. Laitila, T. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*, pp. 275–290. Piironen, P. (1991) *Ortodoksinen julkaisutoiminta 1780–1980*, pp. 56–57. Joensuu: Painotalo PunaMusta.

60. *Aamun Koitto* 04.09.1931, n:o 36, p. 283.

61. *Aamun Koitto* 23.10.1936, n:o 43, p. 342.

62. *Aamun Koitto* 24.09.1937, n:o 39, p. 299.

Планы и начинания по развитию финской православной культуры были забыты из-за серьезного кризиса, вызванного Второй мировой войной. В течение последних месяцев 1939 г. и последующей зимы, вплоть до заключения Московского мирного договора в марте 1940 г., которым завершилась «Зимняя война» между Советским Союзом и Финляндией и по которому к СССР отошли приграничные территории, жителей финской Карелии эвакуировали во внутренние районы Финляндии. Около 55 тыс. из этих эвакуированных были православные карелы — в общей сложности 70% православных жителей Финляндии, — и Финляндской православной церкви пришлось оставить около 90% своего имущества, включая фактические места памяти, такие как Валаамский и Коневский монастыри, а также административный центр в Сортавале⁶³.

Политическая напряженность сохранялась, и в июне 1941 г. снова началась война между Советским Союзом и Финляндией, поддерживаемая теперь Германией. Финляндия вернула себе утраченные территории, и во время последующей советско-финской войны 1941–1944 гг. многие эвакуированные карелы вернулись в свои старые дома и церкви. Более того, существовали планы — подкрепленные первоначальным успехом Германии — по «освобождению» Восточной Карелии и ее присоединению к «Великой Финляндии». Однако Финляндия исчерпала свои ресурсы в долгой и изнурительной войне, завершившейся для нее в сентябре 1944 г. тяжелыми потерями. В частности, помимо ранее переданных районов Карелии, она теперь утратила и Печенгу.

Глубокие потрясения, горе, смятение и переселение отразились на страницах «Аамун Койтто», продолжавшего выходить на всем протяжении войны. Во время советско-финской войны 1939–1940 гг. (Зимней войны) издание главным образом сосредоточилось на острых практических вопросах, но находилось место и для скорби. Например, архиепископ Герман в мае 1940 г. оплакивал потери и среди прочего указывал, что «мы больше не можем сбежать от серой повседневности в знаменитый, очень родной для всех карел Валаамский монастырь»⁶⁴. При этом карельские святые упоминались лишь однажды в течение 1939–1940 гг. — в молитве архиепископа по случаю освящения переме-

63. См., например: Riikonen, J. (2015) “Toisiinsa kietoutuneet. Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen valtiiovallan pitkä yhteinen taival”, *Ortodoksia* 54: 47–48.

64. *Aamun Koitto* 10.05.1940, n:o 16–17, p. 66.

щенного на новое место богословского училища в октябре 1940 г. Как и во время первого освящения в 1931 г., он упоминал «преподобных Сергия и Германа Валаамских, Арсения Коневского, Трифона Печенгского и Александра Свирского» как божественных заступников и друзей «нашей страны и церкви»⁶⁵.

Во время советско-финской войны 1941–1944 гг. общая ситуация повлияла на содержание и тон текстов, публикуемых в «Аамун Койтто», главными редакторами которого были Аари Суракка в 1941–1942 гг. и Фина Саарикоски в 1943–1944 гг. Продолжалось переселение православных верующих, но, с другой стороны, вторжение в Восточную Карелию открыло новые перспективы, которыми воспользовались и лютеранская, и православная церкви, иногда конкурируя друг с другом⁶⁶. В «Аамун Койтто» были опубликованы несколько статей о Восточной Карелии и Беломорской Карелии, их истории и жителях. Снова, как и в 1920-х гг., упоминались монастыри и основатели монастырей в этих двух областях; например, в двух статьях, написанных о проблемах Восточной Карелии священником Пааво Саарикоски⁶⁷.

Одно из наиболее важных мест памяти в Карелии — это Валаамский монастырь, находящийся тогда в состоянии пространственного разделения и своего рода перехода. Во второй половине 1941 г. (в выпуске отсутствует точная дата) в «Аамун Койтто» была опубликована история о том, как игумен с Валаама, впервые посетив новое место для эвакуированных братьев, увидел на стене главного здания икону Сергия и Германа, подаренную когда-то гостем, посетившим Валаамский монастырь. Увидев это, он почувствовал успокоение и ощутил божественную волю. Далее анонимный автор спрашивает:

Гости Валаама, карельские паломники! Сейчас, в нашем нелегком «паломничестве», завещанном нам Богом, веря и доверяя Его святому, благому и справедливому руководству как в личной жизни, так и в жизни народа, не чувствуем ли мы в своем сердце, что карельское племя получает более щедрое благословение Божье именно благодаря заступничеству преподобных основателей Валаама?⁶⁸

65. *Aamun Koitto* 18.10.1940, n:o 29, p. 166.

66. Ylä-Jussila, A. (2020) *Heimo, uskonto ja isänmaa. Kirkollinen kansallistamistoiminta Itä-Karjalassa 1941–1944*. Joensuu: University of Eastern Finland.

67. *Aamun Koitto* n:o 28–29, 1941, p. 313; *Aamun Koitto* n:o 19–20, 1942, pp. 164–165.

68. *Aamun Koitto* 1941, n:o 24–25, p. 267.

Далее автор говорит о том, что в прошлом останки «Сергиоса и Германоса» — почему-то он употребляет необычную форму их имен — были бы спрятаны в скалистом месте на Валааме для защиты от вторжения, и отмечает, что «подобным образом мы сокрыли святую память о первых апостолах света среди нашего племени и в твердыне нашего сердца»⁶⁹.

Этот текст удачно отражает происходившие тогда глубокие перемены (несмотря на планы восстановления монастыря на Ладогге во время советско-финской войны 1941–1944 гг.): вместо того чтобы в действительности посещать святилище и реликвии монастырских основателей и поддерживать с ними обоюдные отношения, их теперь нужно было «переместить» с пространственного уровня в более абстрактное измерение *мифологического ландшафта*. Кроме того, употребление в риторике понятия карельского «племени» подспудно подразумевало переселение и рискованное положение географической Карелии.

В то же время валаамская братия прочно обосновывалась на новом месте. В своем тексте «Значение Валаамского монастыря для нашей страны» Й. Сухола предположил, что Валаам однажды станет популярной достопримечательностью, а также духовным центром. Он указывал, что «переместившись на финскую сторону [границы], братия выразила свое желание принадлежать этой стране и ее народу»⁷⁰.

Конечно, во время и после войны вся идея «Карелии» колебалась подобным образом между конкретной пространственностью и ментальным уровнем. Как выразился Петри Райво, «образы переданных территорий были метафорически удалены из галереи национальных ландшафтов, хотя они продолжали существовать как далекие ностальгические пейзажи»⁷¹. Тапани Репо выступил с речью перед своим посвящением в священный сан 6 февраля 1944 г., в которой попытался создать идеализированную Карелию в районе Йоэнсуу в финской Северной Карелии: «Нам не нужно оглядываться далеко назад в прошлое, чтобы увидеть здесь подлинную карельскую жизнь»⁷². В октябре 1944 г., когда Карелия была потеряна во второй раз и теперь уже

69. Ibid.

70. *Aamun Koitto* 15.09.1943, p. 288.

71. Raivo, P. J. (2002) "The Peculiar Touch of the East: Reading the Post-War Landscapes of the Finnish Orthodox Church", *Social & Cultural Geography* 3(1) 11–24.

72. *Aamun Koitto* 31.03.1944, n:o 6, p. 95.

навсегда, в «Аамун Койтто» была опубликована речь Й. Сухола на празднике Православной молодежной ассоциации Финляндии, основанной в том же году. Он предостерегал свою аудиторию от того, чтобы горько скорбеть об утраченном регионе. «Теперь мы должны работать и создавать Карелию там, где Господь даровал нам новый дом. Теперь мы должны создавать наши домашние алтари и другие святые места там, где их никогда раньше не видели»⁷³.

Эпилог: праздник «Просветителей Карелии»

После войны перед православной церковью в Финляндии стояла огромная задача: снова нужно было создавать коллективную культуру — и, можно сказать, идентичность, которая будет соответствовать культуре лютеранского большинства, но при этом сохранит своеобразие и оригинальность, останется верной теологическим и культурным основам своей церкви. Перестройка происходила в разных формах и в обществе в целом, и внутри православной церкви: приходилось строить новые храмы и монастырские центры, решать вопросы, касающиеся различных служб и религиозного воспитания, убеждать православных карел не переходить в лютеранскую веру, что являлось простым решением во многих случаях, помогавшим избежать дискриминации. Кроме того, в случае смешанных браков детей часто крестили в лютеранской церкви⁷⁴.

Постепенно карельским святым — и в целом православным святым и отцам церкви — вновь была отведена роль в укреплении религиозной убежденности и внутренней сплоченности православных жителей Финляндии, находившихся теперь вдалеке от их настоящих мест памяти в Карелии. В конце 1940-х и в 1950-е гг. в «Аамун Койтто» печатались многочисленные статьи и тексты о святых.

В июле 1947 г. в журнале появилось объявление о выходе новой книги священника Эрки Пииройнена⁷⁵. Сборник назывался «Святые подвижники Карелии», и в нем было представлено 27 святых с краткими историями их жизни, основанны-

73. *Aamun Koitto* 15.10.1944, n:o 19, p. 292.

74. См., например, Laitila, T. "Ortodoksikarjalaiset idän ja lännen rajalla: suomalaisuus, karjalaisuus, venäläisyys ja kansallisen identiteetin rakentaminen", pp. 120–121.

75. *Aamun Koitto* n:o 13–14, 1947, p. 100.

ми на русских источниках и на перечне святых, составленном в XIX в. в Валаамском монастыре⁷⁶. В предисловии к книге составитель объяснял:

Святые подвижники Карелии жили на земле нашего племени, многие из них даже были детьми этого племени и говорили на нашем прекрасном языке. Вот почему знакомство с жизнью этих святых людей нашего племени должно быть особенно близко нашему сердцу⁷⁷.

Далее Пииройнен отметил, что этот вопрос особенно актуален сейчас, когда Карелия и вся Православная церковь столкнулись с испытаниями, и что «отрадно познакомиться с героями нашей веры, которые, не уклоняясь от трудностей и уповая на Бога, зажгли Божье пламя и начали созидание нашей веры в нашей суровой, но прекрасной Карелии»⁷⁸. Его описание Сергия и Германа состоит из смеси русских предположений XIX в. относительно происхождения святых: например, он ссылается на «старые предания», предполагая, что Сергий был греком, и упоминает «некоторые сведения», согласно которым Герман должен был быть карельского происхождения⁷⁹. Эти детали уже отражают возрастающее значение византийских и карельских черт в послево-

76. Список святых, упомянутых в этой статье (в тексте или в сносках), на финском языке с переводом на русский: Sergei ja Herman Valamolaiset [Сергий и Герман Валаамские], Arseni Konevitsalainen [Арсений Коневский], Trifon Petsamolainen [Трифон Печенгский], Aleksanteri Syväriläinen [Александр Свирский], Andrian Ontrusovalainen [Адриан Ондрусовский], Atanasios Säntämäläinen [Афанасий Сяндемский], Gennadi Vasojärveläinen [Геннадий Важеозерский], Nikifor Vasojärveläinen [Никифор Важеозерский], Joona Jaasjärveläinen [Иона Яшезерский], Savvati Solokkalainen [Савватий Соловецкий], Sosima Solokkalainen [Зосима Соловецкий], Herman Solokkalainen [Герман Соловецкий], Elisei Sumalainen [Елисей Сумский], Vassian ja Joona Pertominskilaiset [Вассиан и Иона Пертоминские], Irinark ja Eleasar Solokkalaiset [Иринарх и Елеазар Соловецкие], Kornilo Paleostrovilainen [Корнилий Палеостровский], Joona Klimentiläinen [Иона Клименецкий], Aleksanteri Osheveniläinen [Александр Ошевенский], Lasarios ja Atanasios Muromilaiset [Лазарь и Афанасий Муромские], Kyrillos Tselmavuorelainen [Кирилл Челмогорский], Pakomios Keniläinen [Пахомий Кенский], Teodorit Iappalaisten valistaja [Феодорит Кольский], Taddeus Petroskoilainen [Фаддей Петрозаводский].

77. Piironen, E. (1947) *Karjalan pyhät kilvoittelijat*, p. 4. Kuopio: Ortodoksinen veljestö.

78. Ibid., p. 7.

79. Ibid., pp. 8–11. См. также Parppei, K. “The Oldest One in Russia”. *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*, p. 162.

енной финской православной культуре и стремление уменьшить русскость для более гладкой ассимиляции⁸⁰.

Святые, перечисленные Пииройненом, были включены в календарь Финляндской православной церкви в 1948 г., но соборное почитание карельских святых стало официальным в 1957 г., когда собрание епископов внесло в календарь праздник «Просветителей Карелии». Также к этому дню была создана гимнография — о чем просил Аари Суракка в «Аамун Койтто» двадцатью годами ранее. Это решение объяснялось существованием Дня всех святых, отмечаемого в лютеранской Финляндии в субботу между 31 октября и 6 ноября. Этот день никогда не праздновался в православной церкви, в которой святые имеют свои дни памяти, и усопшие, как правило, поминаются в свои особые дни. Тем не менее посчитали правильным, чтобы православные финны праздновали аналогичный день одновременно с лютеранским большинством. Кроме того, тема и название этого дня позволяли подчеркнуть значение Карелии для православной веры и культуры в Финляндии, а также сохранить память об утраченном крае в сознании верующих⁸¹.

Начиная с 1960-х гг. благодаря новым исследованиям в Финляндии пополняется список карельских святых⁸². В 1974 г. Русская православная церковь включила день «Просветителей Карелии» в свой календарь, после того как патриарх Пимен посетил Финляндию и получил в подарок икону с изображением карельских святых⁸³. В некотором смысле можно сказать, что транснациональный круг культов святых Карелии таким образом замкнулся.

80. Laitila, T. "Ortodoksikarjalaiset idän ja lännen rajalla: suomalaisuus, karjalaisuus, venäläisyys ja kansallisen identiteetin rakentaminen", p. 122.

81. Karvonen, I. *Pyhän Aleksanteri Syväriläisen koulukunta — 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?* Pp. 150–152. Pyykönen, H. (2014) "Karjalan pyhittäjäisien ja valistajien muistopäivä", *Ortodoksi.net* [https://www.ortodoksi.net/index.php/Karjalan_pyhitt%C3%A4j%C3%A4isien_ja_valistajien_muistop%C3%A4iv%C3%A4, accessed 2 November 2021]; Harri, J. (2017) "Pyhittäjäisemme Karjalan valistajien yhteisen juhlan hymnografiasta", *Ortodoksia* 57: 53–81.

82. Это стало возможным благодаря историческим и богословским исследованиям культов святых Карелии; например, Хейкки Киркинен занимался ими с 1960-х гг., а недавно Юкка Корпела и Ирина Карвонен опубликовали книги и статьи по этому вопросу.

83. Harri, J. "Pyhittäjäisemme Karjalan valistajien yhteisen juhlan hymnografiasta", p. 53.

Заключение

В данной статье мы рассмотрели представление святых карельского края в журнале «Аамун Койтто» с 1896 по 1944 г. с целью проследить интеграцию русских православных культов святых в финскую православную культуру в процессе ее становления.

Изучение упоминаний и представлений святых показывает определенное развитие от местного к региональному и далее к национальному и транснациональному уровням на фоне поворотных политических моментов и во взаимосвязи с более абстрактными концепциями культурной памяти, мест памяти и дискурсивного пространства, которое можно назвать *мифологическим ландшафтом*.

Первоначально, в Средние века, до начала Нового времени, культы основателей монастырей в периферийных областях создавались и внедрялись сверху, потому что политически они были одним из средств установления церковной и светской русской власти, особенно в потенциально проблемных пограничных районах. Тем не менее они были приняты местными жителями и переплелись с дохристианскими традициями, образовав гибкую систему верований, одним из аспектов которой были обоюдные отношения с местными и региональными святыми, включавшими фактические посещения монастырей и святынь. Эти места памяти представляли собой и передавали символическое наследие, культурную память православных жителей Карелии. В XVIII и XIX вв., в духе национального романтизма и благодаря историографическим начинаниям, была очерчена целая система карельских святых, центром которой являлся Валаамский монастырь, и он же был «перводвигателем» этого процесса.

Можно сказать, что на рубеже XX в., когда профински настроенные православные священники пытались просвещать финноязычных православных жителей Карелии на основе их собственной веры и на их родном языке, святые в «Аамун Койтто» были представлены почти исключительно в контексте посещения их монастырей и святынь. Таким образом, можно сказать, что культы, будучи переведены редакторами с чисто практического уровня в дискурсивную сферу — для использования в качестве одного из текстовых средств просвещения и укрепления веры православных карел — все еще сохранялись в локальной и региональной форме, знакомой аудитории. Тек-

стовую поддержку обеспечивала проделанная на Валааме работа по составлению системы карельских святых в русском национальном контексте. Риторически и географически святые были связаны с «нашей провинцией», «Карелией» и «Восточной Финляндией».

Переход от местных/региональных святых к «национальным» святым в финском православном контексте — очевидно, актуальный только для православного меньшинства, поскольку для лютеранского большинства они не имели никакого значения, — постепенно происходил вместе с обретением Финляндией независимости, а Финляндской православной церковью — автономного статуса. В риторике такие понятия, как «наша страна» и «Финляндия», использовались с 1918 г., когда речь шла о географической или даже скорее символической «сфере деятельности» святых. Кроме того, наряду с интересом к Восточной Карелии, понятие «карельское племя», а также включение основателей Олонецкого монастыря в списки значимых карельских святых символически сделали православных карел этого региона частью *мифологического ландшафта* финской православной культуры 1920-х гг.

Во время и после Второй мировой войны прежние — реальные и символические — рубежи и границы сместились; монастыри, святыни и церкви Карелии были утрачены вместе с утраченной территорией, и почитание святых больше не могло быть связано с этими местами. Когда пространственные связи с конкретными местами памяти были разорваны, карельские культы святых были «переосмыслены», так что теперь их роль заключалась в объединении разрозненного православного карельского населения только в культурной памяти и дискурсивном пространстве православного меньшинства Финляндии. Памятный день «Просветителей Карелии» стал новым местом памяти, наряду, например, с новым Валаамским монастырем в Хейнявеси.

Судя по выпускам журнала «Аамун Койтто», до 1950-х гг. представление карельских святых в финно-карельском контексте в рамках попыток утверждения идеи финского православия нельзя назвать сознательным, коллективным усилием. Скорее, святых и их почитание более активно пропагандировали несколько священников, каждый в свое время: в первую очередь о. Сергей Солнцев (до 1920-х гг.), затем Аари Суракка (в 1930-е гг.) и, наконец, Эркки Пииройнен в 1940-е. Особенно в случае Солнцева представление святых происходило в контексте истории право-

славной церкви в Финляндии и Карелии в целом. Важной частью этой истории было основание монастырей подвижниками. Такое представление дополнялось посещением монастырей, главным образом Валаамского.

В данной статье, посвященной в первую очередь представлениям святых до 1940-х гг., послевоенное развитие культа карельских святых рассмотрено очень кратко. В будущем его следует рассмотреть подробнее, в том числе в контексте канонического кризиса 1945–1957 гг., когда Русская православная церковь пыталась убедить финнов отвернуться от Константинополя и вернуться в Московский патриархат. Более того, особое внимание к историческим византийским и греческим связям Финляндской православной церкви, начавшееся в 1950-е гг., — это многогранное явление; вполне вероятно, что оно тесно связано с почитанием «карельских просветителей», список которых растет как в Финляндии, так и в России. Также следует изучить развитие и контекст почитания карельских святых в Русской православной церкви в XX веке.

Библиография / References

- Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. Санкт-Петербург, 1864.
- Голубинский Е. История канонизация святых в русской церкви. Университетская типография. М., 1903.
- Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев / под ред. С. В. Минеева. Издательство Курганского государственного педагогического института, 1995.
- Материалы по истории Карелии XII–XVI вв. // под ред. В. Г. Геймана. Петрозаводск: Государственное издательство карело-финской ССР, 1941.
- Сказание о Валаамском монастыре / под. ред. Н. Охотина-Линд. Глагол: Санкт-Петербург, 1996.
- «Устав общежительного Валаамского монастыря», Архив Финляндского Валаамского монастыря, Val. XII (написано на бумаге, датированной 1799 г.).
- Чернякова И. Карелия на переломе эпох. Очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, 1998.
- Чистович И. А. История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. Санкт-Петербург: Тип. Якова Трея, 1856.
- Aamun Koitto* 1896–1947.
- Assmann, J. (2006) *Religion and Cultural Memory*. Translated by Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press.

- Assmann, J. (2013) "Communicative and Cultural Memory", in P. S. Varga, K. Katschthaler, D. E. Morse, M. Takács (eds) *The Theoretical Foundations of Hungarian "Lieux de Mémoire"* Studies (Loci Memoriae Hungaricae 1), pp. 36–43. Debrecen: University of Debrecen.
- Bell, D. S. A. (2003) "Mythscape: Memory, Mythology, and National Identity", *British Journal of Sociology* 54(1): 63–81.
- Cherniakova, I. (1998) *Kareliia na perelome epoch. Ocherki sotsialnoi i agrarnoi istorii XVII veka* [Karelia at the turn of epochs. Essays on the social and agrarian history of the XVII century]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Chistovich, I. A. (1856) *Istoriia pravoslavnoi tserkvi v Finliandii and Estliandii, pri nadležashchikh k Sankt-Peterburgskoi eparkhii* [History of the Orthodox Church in Finland and Estonia, belonging to the Diocese of St. Petersburg]. Sankt Petersburg: Tip. Iakova Treia.
- Crummey, R. O. (1987) *The Formation of Muscovy 1304–1613*. London: Longman.
- "Finnish Church celebrates canonization of St. John of Sonkajaranta", *OrthoChristian.Com*, 15 July 2019 [https://orthochristian.com/122424.html, accessed on 31.01.2022].
- Golubinskii, E. (1903) *Istoriia kanonizatsiia sviatykh v russkoi tserkvi* [History of canonization of saints in the Russian church]. Moskva: Universitetskaia tipografiia.
- Greene, R. H. (2010) *Bodies Like Bright Stars. Saints and Relics in Orthodox Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Harri, J. (2017) "Pyhittäjäsiemme Karjalan valistajien yhteisen juhlan hymnografiasta", *Ortodoksia* 57: 53–81.
- Karvonen, I. (2013) *Pyhän Aleksanteri Syväriäläisen koulukunta – 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?* Publications of the University of Eastern Finland Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 44. Joensuu: University of Eastern Finland.
- Kirkinen, H., Widnäs, M. (1963) "Pyhittäjä Arseni Konevitsalaisen elämä", *Ortodoksia* 14: 9–45.
- Korpela, J. (2005) "The Christian Saints and the Integration of Muscovy", in S. Bogatyrev (ed.) *Russia Takes Shape – Patterns of Integration from the Middle Ages to the Present*, pp. 17–58. The Finnish Academy of Science and Letters. Saarijärvi: Gummerus.
- Korpela, J. (2008) *The World of Ladoga. Society, Trade, Transformation and State Building in the Eastern Fennoscandian Boreal Forest Zone c. 1000–1555*. Nordische Geschichte, band 7. Berlin: Lit Verlag.
- Laitila, T. (2004) *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Laitila, T. (2005) "Ortodoksikarjalaiset idän ja lännen rajalla: suomalaisuus, karjalaisuus, venäläisyys ja kansallisen identiteetin rakentaminen", in S. Niinisalo (ed.) *Epäluuloista ekumeniaan. Ortodoksien ja luterilaisen kirkon vuoropuhelu*, pp. 107–130. Etelä-Karjalan instituutti. Raportti nro 2. Lappeenranta: Lappeenrannan teknillinen yliopisto.
- Laitila, T. (2017) *Jumalat, haltiat ja pyhät. Eletty ortodoksisuus Karjalassa 1000–1900*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 234. Turenki: Hansaprint oy.
- Loima, J. (2004) "Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958", in T. Laitila, J. Loima (ed.) *Nationalism and Orthodoxy – Two Thematic Studies on National Ideologies and their Interaction with the Church*, pp. 93–197. Renvall Institute Publications. Helsinki: Helsinki University.

- Geiman, V. G. (ed.) (1941) *Materialy po istorii Karelii XII–XVI vv.* [Materials on the history of Karelia in XII–XVI centuries]. Petrozavodsk: Gosudarstvennoe izdatel'stvo karelo-finskoï SSR, 1941.
- Nora, P. (1989) “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory: 7–24.
- Parppei, K. (2011) “*The Oldest One in Russia*”. *The Formation of the Historiographical Image of Valaam Monastery*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Parppei, K. (2014) “‘Ja pian jo parantuivat ja lähtivät terveinä koteihinsa’ – pyhiinvaellukset luostareihin ortodoksisessa Karjalassa”. in S. Katajala-Peltomaa, C. Krötzl ja M. Meriluoto-Jaakkola (ed.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla – Kun maailma aukeni*, pp. 341–353. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura/Finnish Literature Society.
- Piiroinen, E. (1947) *Karjalan pyhät kilvoittelijat*. Kuopio: Ortodoksinen veljestö.
- Piiroinen, E. (1996) *Kirkkokunnan Aamun Koitto. Kirkon hengellisen sanoman ja uutisten viestintää Suomen ortodoksiin koteihin sadan vuoden aikana 1896–1996*. Joensuu: Painotalo PunaMusta.
- Piiroinen, P. (1991) *Ortodoksinen julkaisutoiminta 1780–1980*. Joensuu: Painotalo PunaMusta.
- Pospielovsky, D. (1998) *The Orthodox Church in the History of Russia*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Pyykönen, H. (2014) “Karjalan pyhittäjäisien ja valistajien muistopäivä”, *Ortodoksi.net* [https://www.ortodoksi.net/index.php/Karjalan_pyhitt%C3%A4j%C3%A4isien_ja_valistajien_muistop%C3%A4iv%C3%A4, accessed on 31.01.2022].
- Raivo, P. J. (2002) “The peculiar touch of the East: Reading the post-war landscapes of the Finnish Orthodox Church”, *Social & Cultural Geography* 3:1: 11–24.
- “Relics of Saint John of Valaam exhumed at New Valaam Monastery in Finland.” *Orthodoxia News Agency*, 25 October 2019. [<https://www.orthodoxianewsagency.gr/foreign-news/relics-of-saint-john-of-valaam-exhumed-at-new-valaam-monastery-in-finland/>, accessed on 31.1.2022].
- Riikonen, J. (2015) “Toisiinsa kietoutuneet. Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen valtiovallan pitkä yhteinen taival”, *Ortodoksia* 54: 42–53.
- Sihvo, H. (2003) *Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Okhotina-Lind, N. (ed.) (1996) *Skazanie o Valaamskom monastyre* [The Tale of the Valaam Monastery]. Glagol: Sankt Peterburg, 1996.
- Social Ethos Document — Greek Orthodox Archdiocese of America* [<https://www.goarch.org/social-ethos#>, accessed 31.01.2022].
- Stark, L. (2002) *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica Folkloristica 11. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Thorbjornsrud, B. (2015) “‘The Problem of the Orthodox Diaspora’: The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality”. *NUMEN* 62 (2015): 568–595.
- “Ustav obshchezhitelnyi Valaamskago monastyria” [The Charter of the Valaam Monastery], *Archive of the Finnish Monastery of Valaam, Val. XII* [written on paper dated to 1799].
- Valaamskii monastyr. Opisanie Valaamskogo monastyria i podviznikov ego* [Valaam Monastery. Description of the Valaam Monastery and its ascetics] (1864). Sankt Petersburg.

Mineev, S. V. (ed.) (1995) *Zhitie i chudesa prepodobnykh Zosimy i Savvatiia Solovetskikh chudotvortsev* [Life and Miracles of Venerable Zosima and Savvatiy Solovetsky Wonderworkers]. Kurgan: Izdatel'stvo Kurganskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta.

Ylä-Jussila, A. (2020) *Heimo, uskonto ja isänmaa. Kirkollinen kansallistamistoiminta Itä-Karjalassa 1941–1944*. Joensuu: University of Eastern Finland.

АЛЕКСАНДР ФИЛЮШКИН

«За святую Софию!» Культ святых и модели региональной лояльности: Северо-Запад средневековой Руси, Великое княжество Литовское, Ливония

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-55-73>

Alexander Filyushkin

“For Saint Sophia!” Cult of the Saints and Forms of Local Loyalty (North-West of Medieval Russia, Grand Duchy of Lithuania and Livonia)

Alexander Filyushkin — Saint-Petersburg State University.
a.filyushkin@spbu.ru

The lands of Eastern Europe and the Baltic states saw various models of Christian missions carried out in the Middle Ages. In each case, the transfer of the saints and the construction of holiness according to different patterns played a special role. The article considers three scenarios: the transfer of the saints of Eastern Christianity, with the “production” of both state saints and local saints (North-West of Russia, Novgorod and Pskov land); the transfer of the saints of Eastern Christianity in combination with their late Catholicization and the borrowing of universal saints of the Catholic world with a minimal “production” of local saints (in the Grand Duchy of Lithuania); and the transfer of saints of the Catholic world from Scandinavia and German lands with a complete rejection of the “production” of their own holiness (Livonia). These scenarios were determined by the political context and the tasks

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 21-48-04402: «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

В статье использованы материалы докладов: 1) Церковные приходы, посвящения церквей и локальные идентичности на Северо-Западе Руси // Международная научная конференция: «Языки описания социального в Средневековье и раннее Новое время». НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург, 16 сентября 2021 г.; 2) «За святую Софию!» Культ святых и формы местной лояльности (Северо-Запад средневековой Руси, Великое княжество Литовское и Ливония) // Пятый конгресс российских исследователей религии. Санкт-Петербург, 18 ноября 2021 г.

faced by each particular country. Thus, political pragmatism and constructivism prevailed in religious strategies regarding saints.

Keywords: saints, holiness, Novgorod land, Grand Duchy of Lithuania, Livonia.

ЗЕМЛИ Восточной Европы и Прибалтики через призму истории религии можно определять как территории, на которых в Средние века были реализованы различные модели христианских миссий. Эти модели целесообразно изучать, акцентировав внимание на способах включения социума и его представителей в социокультурные сети, которые регулируют ритуалы, сценарии поведения, социальные роли, системы ценностей и мотиваций, ментальные и этические фреймы¹. Ориентирами для установки этих норм выступают христианские духовные, этические, культурные идеалы. Эти идеалы помимо текстов и образов Св. Писания, учительной и церковно-служебной литературы воплощаются в образах святых.

В отношении происхождения святых существуют две научные школы. Представители первой считают, что первичны были именно «идеальные типы», а потом на их основе конструировалась агиография. Образ приписывался реальным людям. Сторонники второй придерживаются точки зрения, что исторические персонажи стремились в реальности соответствовать идеалам святости и совершали подвижнические подвиги и большинство деяний, приписываемых им в житиях². В истории, видимо, была комбинация этих типов с преобладанием той или иной тенденции в случае каждой конкретной святой биографии.

Первые шаги новой веры были всегда связаны с экспортом святых, однако затем были запущены другие процессы: 1) адаптации идеалов святости к местным реалиям и нуждам; 2) копикэта (*Сору-*

1. Collar, A. (2007) "Network Theory and Religious Innovation", *Mediterranean Historical Review* 22: 149–162; Bertell, M., Frog, M., Willson, K. (eds) (2019) *Contacts and Networks in the Baltic Sea Region. Ausmarr as a Northern mare nostrum, ca. 500–1500 AD*. Amsterdam: Amsterdam University Press; Mänd, A., Tamm, M. (eds) (2020) *Making Livonia: Actors and Networks in the Medieval and Early Modern Baltic Sea Region*. London and New York: Routledge.
2. Ср.: Зыгмонт А. Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40 (1). С. 198–225; Обзор см.: Яцык С.А. Введение. Тренды в изучении святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С.А. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018. С. 5–14.

cat, термин З. Баумана³), т. е. подражания, изобретения своих свя-
 тых (или фиксации подвижничества избранных верующих, усво-
 ивших христианские идеалы и построивших по ним свою жизнь).
 Исторически это проявляется в обретении наряду с общехристиан-
 скими собственных «национальных» святых — как государственного
 пантеона, так и местночтимых. Образ святости и механизмы ее
 формирования выступают индикаторами более обширных и зна-
 чимых социально-политических и культурных процессов.

Рассмотрим эти образы и механизмы по регионам.

Северо-Запад Руси. Северо-Западные земли Руси, Новгород-
 ская и Псковская, были крещены в ходе общегосударственного
 акта, исходившего прежде всего от центральной княжеской вла-
 сти. Здесь обращение в новую веру сочеталось с закреплением
 политической лояльности региона по отношению к Киеву и пра-
 вящей там династии Рюриковичей. Поэтому основным содер-
 жанием религиозной жизни Новгорода и Пскова в Средневеко-
 вье стало сочетание двух тенденций: распространение идеалов
 христианского универсума, закрепление через культ принадле-
 жности земли к православному миру «всая Руси», и в то же вре-
 мя — поиск собственных духовных моделей, развитие собствен-
 ных церковно-архитектурных и иконописных школ.

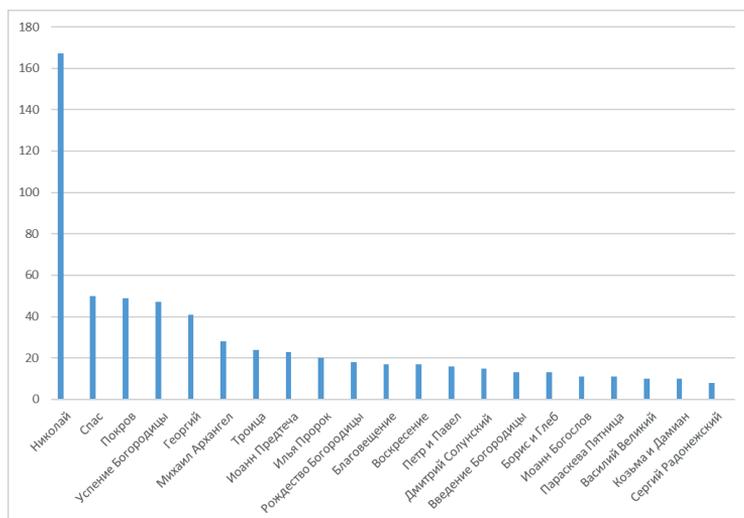
Крещение Новгорода состоялось в 989 (датировка В.Л. Яни-
 на⁴) или 990 (мнение О.М. Рапова⁵) гг. Его инициатором был киевский князь, и акт крещения закреплял власть Киева и интегра-
 цию Северо-Запада во владения Рюриковичей. Каким образом
 мы можем проследить динамику последующего распространения
 здесь культов святых? Индикаторами здесь выступают церков-
 ные тексты, службы святым, иконы, посвящения храмов. Из них
 более-менее цельную хронологическую картину (с большими ла-
 кунами) дают только посвящения храмов. Большинство из них
 имеют датировки. Все остальные данные фрагментарны в силу
 состояния источников. Характер их сохранности за XI–XV вв. слу-
 чаен. Они могут указывать на нижнюю границу появления куль-
 та, но по истории его развития до XVI–XVII вв. дают только ил-
 люстративный материал.

3. *Бауман З.* Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019. С. 37–39.
4. *Янин В.Л.* День десятого века // Знание — сила. 1983. № 3. С. 15–18; *Янин В.Л.* Как и когда крестили новгородцев // Наука и религия. 1983. № 11. С. 28–31.
5. *Рапов О.М.* О времени и обстоятельствах крещения населения Новгорода Великого // Вестник МГУ. История. 1988. № 3. С. 51–65.

Мы проанализировали посвящения 838 новгородских храмов до 1599 г. (по летописям, актовому материалу, новгородским и псковским писцовым книгам). Безусловно, не все источники до нас дошли, поэтому это не 100%-ная выборка, но она достаточно репрезентативна. Писцовые книги отражают большинство дошедших до нас сведений о населенных пунктах XVI в. По ней мы имеем 117 вариантов посвящений храмов святым и церковным праздникам, остальные — посвящения Христианского универсума (праздники, Богородичный цикл, общехристианские святые вроде св. Николая, Ильи и т.д.). Из них фиксируем всего девять общерусских культов (Феодосий и Антоний Печерские; Борис и Глеб; Владимир Креститель; Сергей Радонежский; Петр, митрополит московский; Алексей, митрополит московский; икона Одигитрии Смоленской) и восемь местных (Зосима и Савватий Соловецкие; Михаил Клопский; Антоний Дымский; Варлаам Хутынский; Николай Качанов; Александр Свирский; Тимофей-Довмонт Псковский).

Можно ли установить, какие культы святых и праздников были наиболее востребованы для интеграции региона в общий православный мир? На диаграмме № 1 показаны наиболее часто упоминаемые посвящения церквей в период с XI по XVI в.:

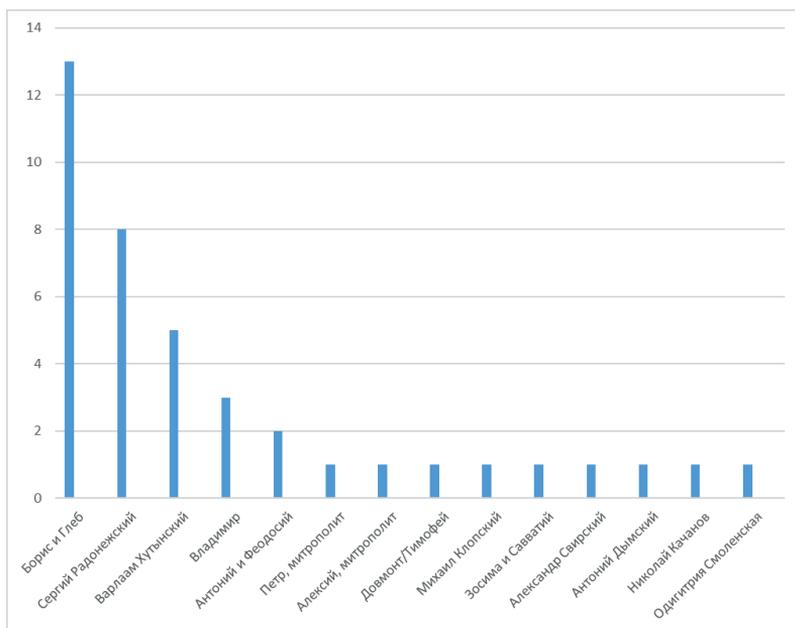
Диаграмма № 1. Частота посвящений церквей Новгорода и Пскова святым и праздникам в XI–XVI вв.



Общерусские и местные культы по частоте посвящений составляют от 117 позиций примерно 1/6, остальные — общехристианские святые (такие как св. Николай, св. Георгий, св. Илья и т. д., также общехристианские праздники, богородичные церкви и т. д.). Только два из общерусских культов (Бориса и Глеба и Сергия Радонежского) попадают в список сравнительно востребованных посвящений, остальные случаи буквально единичны (диаграмма № 1).

На диаграмме № 2 показано соотношение только русских свя-
тых (общерусских и местных, по частоте упоминаний).

Диаграмма № 2. Общерусские и местночтимые святые — посвящения церквей в XII–XVI вв.

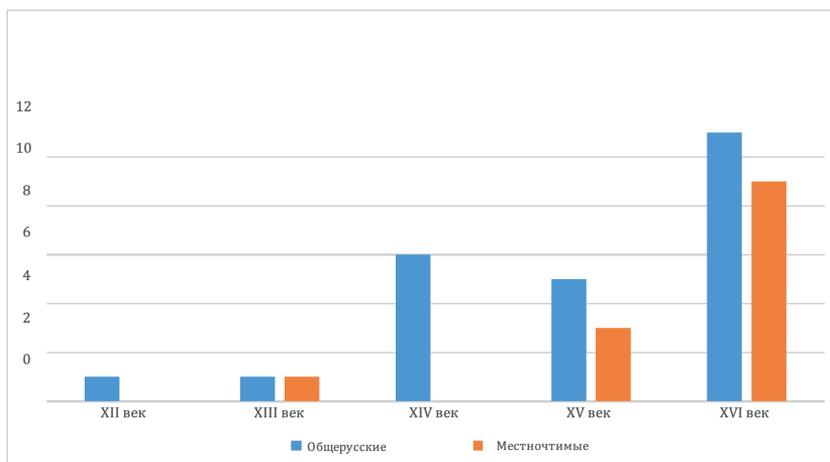


Как обращения к русским по происхождению святым распределяются по временной шкале? Хронология появления таких посвящений показана на диаграмме № 3, которая показывает частоту обращения не к общехристианским, а местным святым, позволяет отследить, когда общество «изобретало» своих святых, дополняя имеющийся универсальный пантеон.

Мы видим, что вплоть до XV в. случаи обращения к общерусским и местным святым единичны, то есть доминируют куль-

ты общехристианских святых и праздников. Это можно объяснить тем, что на первом месте стояла задача интеграции региона в православный мир. Обращение к общерусским культам носит фрагментарный характер, а случай посвящения местному святому всего один, и то специфический: в Пскове в церкви Тимофея Газского получил развитие культ князя Довмонта, в православном крещении Тимофея (видимо, произошел «по созвучию» переход одного посвящения церкви в другое). То есть тут мы видим очень любопытную трансформацию почитания малоизвестного восточнохристианского святого в почитание местного канонизированного князя.

Диаграмма № 3. Интенсивность посвящений русским святым в XII–XVI вв.



Конечно, посвящения церквей не единственный источник, но самый массовый. Обращение к агиографии, церковным службам и иконографии дает фрагментарный иллюстративный материал, который эти выводы в целом подтверждает. Вплоть до XIII–XIV вв. мы не фиксируем достоверных свидетельств о развитии местных культов. Стояла задача христианизации, интеграции региона в единый православный «христианский мир», и преобладали идеалы христианского универсума, к которым добавлялись в незначительных масштабах общерусские культы (которые также носили универсалистский характер, только в рамках Руси).

Первые местные культы связаны с князьями, причем их происхождение явно книжное (следы формирования «снизу» могут

только предполагаться или угадываться, впрочем, возможно, это связано с состоянием источников). Это почитание Александра Невского (ум. в 1263) — повесть о его подвигах с чертами агиографии появляется примерно в 1280-е гг.⁶; Мстислава Владимировича (ум. в 1132)⁷ — неочевидно новгородское происхождение этого культа, агиографические тексты содержатся в сербском Прологе конца XIII — начала XIV века и болгарском синаксаре 1340 г.; псковского князя Довмонта/Тимофея (ум. в 1299) — следы почитания с 1341 г.⁸; псковского князя Всеволода/Гавриила (ум. в 1138) — перенос мощей в 1192 (?) и 1368 г., обращение к памяти князя при военной опасности⁹. 1323 годом датируется самый ранний список Жития Варлаама Хутынского (ум. в 1193 г., возможно, почитание с XIII в.)¹⁰. Верифицируемых примеров других почитаний локальных святых в Новгороде и Пскове в XIII–XIV вв. достоверно не фиксируется.

Складывание системы местных культов происходит в Новгородской епископии при архиепископе Евфимии (1429–1458), который после 1439 г. учредил культы новгородских владык, восьми епископов и архиепископов и трех князей XI–XIV вв.¹¹ Напрашивается связь этого события с особенностями церковной жизни в эту эпоху, прежде всего, с церковным расколом в Восточной Европе, начиная с поставления на московскую митрополию Фотия в 1408 г. и поставления Григория Цамблака митрополитом западнорусских епархий в 1416 г. и заканчивая Ферраро-Флорентийском собором 1438–1439 гг., Флорентийской унией 1439 г. и последующим обретением автокефалии Русской православной церкви в 1448 г. Наступление католиков и раскол восточно-

6. Охотникова В.И. Повесть о житии Александра Невского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 351–363 (здесь см. библиографию вопроса).
7. О нем см.: Долгов В.В. Мстислав Великий // Вопросы истории. 2018. № 4. С. 26–47.
8. Охотникова В.И. Повесть о Довмонте: Исследование и тексты. Л.: Наука, 1985; Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. С. 352–569.
9. Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв. Т. 1. С. 10–349.
10. Водов В. Первые новгородские святые и святыне (до нач. XV в.) // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М.: Русские словари, 1999. С. 382–390.
11. О деятельности Евфимия см.: Бернадский В.Н. Новгород и Новгородская земля в XV в. М.; Л.: ЛГПИ имени А.И. Герцена, 1961. С. 237–263; Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 89–114.

славянского православия, порожденный противостоянием с Великим княжеством Литовским, крайне обострили проблему православной идентичности. Отвечать на этот вызов апелляцией к церковным универсалиям было неэффективно, и поэтому «расколу», «латинству» противопоставлялась своя, истинная святость, воплощенная в собственных святых и подвижниках, которые, как обнаружилось, были в Северо-Восточной Руси с момента обретения христианства (учрежденное почитание охватывало персоны с XI в., канонизированные в последующие века).

Средой для культивирования местной святости на Северо-Западе выступают прежде всего монастыри, чей статус с обретением «своего святого» резко возрастал. С 1323 г. фиксируется почитание Варлаама Хутынского (ум. в 1193), возможно, восходящее к XIII в. Кирилло-Белозерский монастырь сразу после кончины старца в 1428 г. называет себя «Кириллов». Всплеск местных культов, связанных с монастырями, фиксируется в XV–XVI вв. На Северо-Западе Руси появляются десятки таких культов. Это время складывания «Русской Фиваиды», «созвездия» северных монастырей, возникновение которых было связано с монастырской колонизацией Русского Севера. То есть распространение христианской святости, на этот раз в локальных моделях, прямо связано с колонизацией, процессами освоения территорий, их включения в «мой мир». Но теперь для закрепления территорий использовались именно местные культы и связанные с ними священные места (деревья, горы, острова, пещеры, урочища), что было понятнее местному населению (адаптация народных верований).

XVI век принес новое использование культов местных святых: на церковных соборах 1547 и 1549 гг. некоторые новгородские и псковские святые были канонизированы для общероссийского почитания (в том числе Всеволод/Гавриил, Александр Невский, архиепископ Евфимий, Савва Вишерский). Местные жития вошли в Великие Минеи Четьи, грандиозный свод житий святых, составленный в середине XVI в. при митрополите Макарии. Произошло обретение мощей целого ряда святых, которые жили в XII–XV вв., писались иконы, составлялись жития и гимнографические памятники. Локальные культы стали играть центростремительную роль. Собственно, как идейная основа сепаратизма, как показал наш анализ, в XI–XVI вв. они никогда и не выступали, и фактором складывания особой «новгородской идентичности» тоже не являлись. Это феномен уже Нового времени, XIX в. с его интересом к местной истории, когда средневе-

ковью были приписаны идеалы, сформировавшиеся гораздо позже. В средневековых источниках мы этого не видим, во всяком случае в виде прямых деклараций и формулировок.

Следует отметить еще одну черту: интерес к собственным подвижникам, «лицам» истории новгородской святости (время жизни большинства из которых относится к средневековью, периоду до XVI в.) возрастает в XVI в. «задним числом», уже после переживания новгородской суверенной государственностью пика своего развития, после утраты суверенитета, на фоне развития исторической памяти о славном и вольном Новгороде Великом. Легенды о святых формировали образ памяти о великом новгородском прошлом. Но произошло это, когда величие было уже в прошлом. Создание образов новгородской святости выступает в роли своего рода компенсаторного механизма на фоне политического и экономического упадка, а также человеческих катастроф. Речь идет о репрессиях со стороны центральной власти в 1471–1478 гг., при присоединении республики и в опричные годы. Это, особенно, Новгородский погром 1569/70 гг., в буквальном смысле сломавший духовный хребет городу.

Пафос, который пронизывает новгородскую книжность в XVI в. — идея новгородской особенности, которая носит сакральный, священный характер, которая не утрачена, а еще покажет себя. В Новгородской летописи по списку П. П. Дубровского, которая представляет собой местный летописный свод XVI в., появляется новая легенда, «Сказание о церкви святых Софии Премудрости Божия в Великом Новъграде», в которой описывается основание храма Ярославом Мудрым. Собор был расписан иконописцами из Царьграда, и в куполе написан образ Спаса с благоговящей рукою, но рукою сжатой. Это было сделано по гласу с Небес, который повелел художникам изобразить сжатую руку: «аз в сеи руце моеи держу Великии Новоград, а когда сия рука моя распротресея, тогда будет граду скончание»¹².

Академик Д. С. Лихачев относил появление сказания к XV–XVI вв.¹³ В. Г. Брюсова считала, что эти слова справедливы только

12. ПСРЛ. Т. 43. М.: Языки славянских культур, 2004. С. 54. О времени создания текста см.: *Конявская Е. Л.* Сказание о создании Софии Новгородской и Спасовом образе: текстология и хронология // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Великий Новгород: Издательско-полиграфический центр Новгородского государственного университета, 2014. Ч. 3. С. 182–190.

13. *Лихачев Д. С.* Новгород Великий: Очерк истории культуры Новгорода XI–XVII вв. М.: Советская Россия, 1959. С. 79.

применительно к позднейшей редакции текста, а в ее основе лежат записи XI в. Правда, данное мнение не основано ни на чем, кроме априорной убежденности автора в древности легенды. Никаких доказательств раннего хождения этой легенды нет, мы не можем ее датировать временем более ранним, чем ее появление на страницах рукописей XVI в. Брюсова сделала интересное наблюдение, что иконография «сжатой десницы» присутствует не только в Софийском соборе, но встречается в целом ряде росписей новгородских храмов XIV–XVII вв.¹⁴ То есть перед нами особый новгородский символ, который сперва возникает на фресках Пантократора в силу художественной традиции (подражание фреске в куполе Св. Софии, восходящей к искусству византийских иконописцев). В XVI в. в текстах появляется интерпретация «сжатой десницы» в образе Спаса как символа Небесного заступничества за Новгород.

Сперва образ «сжатой десницы» возникает в связи с темой храма Софии как патрона Новгорода и применительно к изображению Спаса Вседержителя в его куполе. Но потом он получает более широкое толкование: В.Г. Брюсова обратила внимание на рукопись XVIII в. (НИОР РГБ, Музейское собр., № 733), представляющую собой позднюю копию Новгородской Забелинской летописи XVII в.¹⁵ В ней легенда о «сжатой деснице» получает расширительную интерпретацию — теперь она объявлена особенностью Новгорода, по аналогии с патронатом Богородицы над Константинополем. «Сжатая десница» присутствует на фресках и иконах во многих церквях города и символизирует, что град будет стоять, пока Бог держит его в своей руке. Подобный высокий статус вряд ли был актуален для Новгорода XVII–XVIII вв., превратившегося в обычный уездный / губернский город империи, но он был важен для памяти о былом величии. Именно эта память и формировала особую новгородскую идентичность. Данный образ дает интересный материал для понимания того, как и когда в принципе формируются такие локальные идентичности и как они могут быть связаны с процессами нациестроительства.

Великое княжество Литовское было уникальным образованием, объединяющим совершенно разные культурно-религи-

14. Брюсова В.Г. Фреска Вседержителя новгородской Софии и легенда о Спасовом образе // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXII. М.; Л., 1966. С. 59. Прим. 5.

15. Брюсова В.Г. Фреска Вседержителя новгородской Софии... С. 63–64.

озные течения. При образовании этого государства в середине XIII в. в него вошли в большом количестве православные земли пострадавшей после монгольского нашествия Древней Руси. Вместе с тем политическая элита страны, литовские князья, вплоть до 1385–1387 гг. исповедовали язычество, и формально княжество вплоть до конца XIV в. оставалось самым крупным и единственным языческим государством Европы. С. Ровелл даже назвал ее «языческой империей»¹⁶. Когда же элита приняла Крещение после Кревской унии 1385 г., то в Литву пришло католичество, и началось стремительное сближение с Латинской Европой. Комбинации этих разных религиозных укладов, православия и католичества, их диалог и противостояние определяют характер духовной жизни региона вплоть до конца Средневековья.

Мы в настоящей статье рассматриваем только территории Великого княжества Литовского, непосредственно примыкающие к Северо-Западу Руси (Гродненская, Полоцкая, Витебская, Смоленская земли), Ливонии, Пруссии и Курляндии (земли Аукштайтии и Жемайтии). В православных землях Великого княжества Литовского до XIII–XIV вв. шли процессы, сходные с Новгородской и Псковской землями: распространение образов, праздников и святых православного христианского универсума, русских культов, унаследованных от Древней Руси (прежде всего Бориса и Глеба). При этом они получают собственную привязку к местным реалиям: такова, например, история чудесного исцеления св. Борисом и Глебом епископского туровского повара Мартина, известная по «Слову о Мартине мнисе, иже бе в Турове у церкви святыю мученику Бориса и Глеба един живый о Бозе» (XII в.)¹⁷.

Православная церковь в Великом княжестве Литовском пыталась развивать локальные культы, которые были востребованы как в литовском языческом, так и в польском католическом контекстах. Прежде всего это были православные церковные иерархи, настоятели монастырей. В XIII–XIV вв. было составлено Житие Кирилла, епископа Туровского (ум. 1183)¹⁸. В XIII в. возникает

16. Rowell, S. (1994) *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345*. Cambridge: Cambridge University Press.

17. Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV в. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 419–420.

18. Клосс Б. М. Житие Кирилла Туровского // Письменные памятники истории Древней Руси / под ред. Я. Н. Шапова. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2003. С. 205; Сон Джонг Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 228–239.

почитание Евфросиньи Полоцкой, которое сочетало в себе княжеский и монастырский культы¹⁹. Дата возникновения местного культа полоцкого епископа Дионисия (ум. 1182) неизвестна, свидетельства поздние²⁰. Центрами сохранения и развития локальных культов, как и на Северо-Западе Руси, выступали монастыри — например, культ Св. Елисея Лавришевского (ум. 1250) в одноименном монастыре в Лаврышеве²¹ и рост этого культа также начался с XVI в., хотя есть указания на более раннее почитание, вплоть до XIII в., но они нуждаются в верификации. Специфика региона была в том, что конфликты с язычниками порождали мучеников за веру (чего в рассматриваемый период не фиксируется в вышеописанных нами случаях со святыми на Северо-Западе Руси). В 1374 г. возникает почитание Антония, Иоанна и Евстафия, виленских мучеников, убитых язычниками в 1347 г. и канонизированных к местному почитанию константинопольским патриархом Филофеем²².

Отличие северных земель Великого княжества Литовского от Северо-Запада Руси в том, что после 1385 г., после начала католицизации, здесь долгое время не происходит развития культа местных католических святых; происходил только трансфер общекатолических святых из Польши. Для христианизирующейся страны ситуация была ненормальной, в Польше это понимали, но меры оказались запоздалыми и ограниченными. В 1517 г. началась кампания по канонизации умершего в 1484 г. королевича Казимира Ягеллона, которого предполагалось сделать святым Покровителем Великого княжества Литовского. С его землями королевич связывали смерть в Гродно и перезахоронение в Вильно в кафедральном соборе. В 1521 г. вышла канонизационная булла, но бурные события середины — второй половины XVI в. остановили процесс, булла затерялась. Канонизация Казимира завершилась только в 1602–1604 гг.²³

19. Мельников А.А. Преподобная Евфросиния Полоцкая. Минск: Четыре четверти, 1997.

20. Мельников А.А. Путь непечален: Исторические свидетельства о святости Белой Руси. Минск: Белорусская Православная Церковь Московского Патриархата, 1992. С. 23–24.

21. Мельников А.А. Путь непечален... С. 139–140.

22. Огицкий Д.П. К истории виленских мучеников // Богословские труды. 1984. Сб. 25. С. 226–246.

23. Samsonowicz, H. (2000) "Kaplica św. Kazimierza w Wilnie i uroczyste przeniesienie relikwii świętego w 1636 roku", J. Lileyko (ed.) *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, pp. 335–437. Lublin: T-wo nauk. KUL.

Как было сказано выше, распространение католичества с конца XIV в. сопровождалось трансфером святых католического мира, но их было немного, и этот процесс был связан с королевской властью. Так, главный собор в Великом княжестве Литовском, в Вильно, в XIV в. получил посвящения в честь св. Станислава (краковский епископ, погиб в 1079 г., первый польский национальный святой, канонизирован в 1253 г.) и св. Владислава (Ласло I, венгерского и хорватского короля из династии Арпадов, умер в 1095, канонизирован в 1192 г.; с Польшей его связывало место рождения). Казалось бы, этот трансфер должен свидетельствовать о распространении польского влияния, но до конца XVI в. все же преобладали универсальные святые и праздники католического мира. Развитие местных культов (как православных, так и католических) здесь начинается в Новое время, и оно было связано с нарастанием противостояния православных, униатов, католиков (когда мы видим примеры даже «борьбы за святых») в контексте пробуждения национального самосознания в XVII–XIX вв.

Таким образом, в северных землях Великого княжества Литовского мы видим черты как сходные с русским Северо-Западом, так и отличные от него. Сходство обусловлено как общим древнерусским прошлым, так и необходимостью христианизации края (причем двойной — православной при Крещении в древнерусский период и католической после 1385 г.). Для этого, как мы уже показывали, использовались культы христианского универсума, благодаря которым происходила интеграция региона в «сеть» христианского мира. Местные культы развиваются как символы местной идентичности (Полоцк, Туров, монастыри), когда ее приходилось отстаивать в нетолерантном окружении. Продвижение католичества вместе с польским влиянием использовало в качестве инструмента влияния культы святых слабо и в основном на уровне официоза. Как и в России, бурное конструирование культов святых, чья жизнь приходилась на период Средневековья, начнется в раннее Новое время, с XVII в. (в России несколько раньше — с XV–XVI в.). Оно было также связано с процессами национализма, выработкой собственных идеалов, образов национальных святых и исторических героев. Только в России этот процесс шел в контексте государственного строительства и был связан с укреплением православной державы, а в Великом княжестве Литовском (уже в составе Речи Посполитой) он развивался как ответ на рост борьбы между конфессиями и этнокультурными общностями в годы реформ киевского митрополита Петра

Могилы (1632–1647), имевших отклик и в северных землях Великого княжества, а также во время русско-польской войны 1654–1667 гг. и т. д.

Прибалтика, земли будущих Ливонии и Курляндии, были христианизированы в XII–XIII вв. в ходе северных крестовых походов²⁴. Они стали частью германского мира, самой восточной провинцией Священной Римской империи (хотя официально членство в империи было оформлено только в XVI в.). Здесь политика универсализации, интеграции в латинское христианство превалировала над всем остальным²⁵. Мы видим трансфер германских и скандинавских святых²⁶, но парадокс в том, что Ливония не дала своих святых. Таким образом, в отношении ее земель у нас просто отсутствует предмет исследования.

Как объяснить это обстоятельство? Немецкому католическому миру Ливонии была важнее интеграция с католической Европой, со Священной Римской империей. А крещеное местное население в средневековье было слишком неразвитым в духовно-интеллектуальном плане (мы практически не видим представителей местных народов среди духовенства), чтобы организовать местные культы и тем более запустить дорогостоящие и сложные по процедуре процессы официальной канонизации. Вызывает определенные вопросы отсутствие культов местных христианских миссионеров, мучеников за веру в борьбе с язычниками, первых епископов Ливонии и т. д. Литературные истории их подвигов за веру известны, но в житийные тексты они не переросли.

Также, видимо, оказала влияние Реформация: в средневековье мы имеем следы зачатков таких культов (по крайней мере в от-

24. Лучший обзор вопроса: Mänd, A. (2009) "Saints' Cults in Medieval Livonia", A. Murray (ed.) *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, pp. 191–223. Farnham: Ashgate.

25. Mänd, A. (2009) "The Patron Saint of Medieval Tallinn", H.-M. Pellinen (ed.) *Maasta, kivistä ja hengestä = Earth, Stone and Spirit: Markus Hiekkänen Festschrift*, pp. 360–366. Turku, Helsinki: Helsinki University Press; Mänd, A. (2014) "Black Soldier — Patron Saint: St Maurice and the Livonian Merchants", *Nordic Review of Iconography* 1: 56–75; Mänd, A. (2018) "The Cult and Visual Representation of Scandinavian Saints in Medieval Livonia", C. Jensen (ed.) *Saints and Sainthood around the Baltic Sea: Identity, Literacy, and Communication in the Middle Ages*, pp. 101–143. Kalamazoo: Medieval Institute Publications.

26. Selart, A. (2013) "Meinhard, Berthold, Bernhard — kein Heiliger für Livland", *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter* 1: 434–440; Selart, A., Mänd, A. (2018) "Livonia — a region without local saints?", N. Petersen, A. Mänd, S. Salvado (eds) *Symbolic Identity and the Cultural Memory of Saints*, pp. 91–122. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

ношении почитания гробниц первых епископов), но начало Реформации в 1520-е гг., гибель Немецкого ордена в 1560 г. и установление протестантского шведского владычества в Северной Эстонии с 1560-х гг. (а по всем землям бывшей Ливонии с 1610–1620-х гг.), поставили крест на процессе формирования местных культов.

Выводы

История культов святых дает материал для изучения идентичностей как наднациональных, так и локальных. При этом необходимо учитывать время возникновения культов, без учета которого могут быть сделаны неправильные выводы. Например, наличие большого количества местных святых в Новгородской земле вроде бы указывает на превалирование локальной лояльности над общерусской и чуть ли не на особую идентичность и местный сепаратизм, которые легко связываются со временем независимой Новгородской республики. Однако в период этой республики (XII — первая и вторая треть XV в.) местные культы слабы, а масштабное обращение к ним во второй трети XV в. связано не с ростом осознания новгородской идентичности, а с процессами внутри Русской православной церкви и религиозным расколом восточнославянского мира. Появление представлений о «новгородской особости», в том числе оформленное и в особых многочисленных культах новгородских святых, — это поздняя рефлексия, сожаление об утраченной независимости, которая возникает уже в Новое время и сопровождается развитием исторического мифа о Новгороде как воплощении особого, специфически русского пути в истории (вечевой республики, продолжающей древнерусскую традицию, не испорченной ни монгольским игом, ни «московским деспотизмом»).

В этом плане развитие культов святых в самом деле выступает индикатором, развивается ли местная идентичность или преобладает государственный универсализм. Русский Северо-Запад в эпоху средневековья лоялен к идеалам православного единства, и даже местные (монастырские) культы используются как инструмент христианизации и дальнейшего расширения христианской вселенной. Местная особость является предметом гордости и объединяющим началом (культ новгородской Софии, к примеру), но до XVI в. включительно она не является основой сепаратистских настроений, а подпитывает позитивные ценности в виде

локального патриотизма, не противоречащего общерусскому патриотизму. Обращение к местным культурам как основе локальной идентичности происходит только в XIX–XXI вв.

В случае с Великим княжеством Литовским мы видим другой процесс: необходимо было с помощью католицизма «привязать» княжество к Королевству Польскому. Религия не должна была стать знаменем сопротивления этому процессу, отсюда — лояльность и толерантность в отношении православия, поддержка древнерусских православных культов, прежде всего борисоглебского. Но при этом на уровне официоза властей происходит трансфер культов из монархии Ягеллонов. Возникновение новых католических культов на локальном уровне, «снизу», не особо поощряется в силу опасения сепаратистских настроений, таких культов мало, и возникают они поздно. К ним начинают обращаться уже в раннее Новое время, когда резко обостряются проблемы религиозной и национальной идентичности, и общество начинает в большей степени нуждаться в духовных ориентирах.

Ливония же являет собой чистый пример того, как общество «не хочет быть самим собой» — оно хочет быть частью чего-то большего, в данном случае — Священной Римской империи и католического мира. Ливонское общество не предлагает каких-то своих «вкладов святостью», оно полностью «импортирует» эту святость. Такая политика встречается и в других провинциях империи (например, в Саксонии), и этим регионам в историческом процессе не удается достичь собственного суверенитета.

Библиография / References

- Бауман З.* Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019.
- Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV в. М.; Л.: ЛГПИ имени А. И. Герцена, 1961.
- Брюсова В. Г.* Фреска Вседержителя новгородской Софии и легенда о Спасовом образе // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXII. М.; Л., 1966. С. 57–64.
- Водов В.* Первые новгородские святые и святые (до нач. XV в.) // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М.: Русские словари, 1999. С. 382–390.
- Долгов В. В.* Мстислав Великий // Вопросы истории. 2018. № 4. С. 26–47.
- Зыгмонт А.* Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40 (1). С. 198–225.
- Клосс Б. М.* Житие Кирилла Туровского // Письменные памятники истории Древней Руси / под ред. Я. Н. Шапова. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2003. С. 205–206.

- Конявская Е. Л. Сказание о создании Софии Новгородской и Спасовом образе: текстология и хронология // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Великий Новгород: Издательско-полиграфический центр Новгородского государственного университета, 2014. Ч. 3. С. 182–190.
- Лихачев Д. С. Новгород Великий: Очерк истории культуры Новгорода XI–XVII вв. М.: Советская Россия, 1959.
- Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV вв. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.
- Мельников А. А. Преподобная Евфросиния Полоцкая. Минск: Четыре четверти, 1997.
- Мельников А. А. Путь непечален: Исторические свидетельства о святости Белой Руси. Минск: Белорусская Православная Церковь Московского Патриархата, 1992.
- Огицкий Д. П. К истории виленских мучеников // Богословские труды. 1984. Сб. 25. С. 226–246.
- Охотникова В. И. Повесть о Довмонте: Исследование и тексты. Л.: Наука, 1985.
- Охотникова В. И. Повесть о житии Александра Невского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 351–363.
- Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007.
- Рапов О. М. О времени и обстоятельствах крещения населения Новгорода Велико-го // Вестник МГУ. История. 1988. № 3. С. 51–65.
- Сон Джонс Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога // Труды отдела древнерусской литературы. 2004. Т. 55. С. 228–239.
- Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 89–114.
- Янин В. Л. День десятого века // Знание — сила. 1983. № 3. С. 15–18.
- Янин В. Л. Как и когда крестили новгородцев // Наука и религия. 1983. № 11. С. 28–31.
- Яцък С. А. Введение. Тренды в изучении святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С. А. Яцък. СПб.: Алетейя, 2018. С. 5–14.
- Bauman, Z. (2019) *Retrotopiia* [Retrotopia]. Moscow: VTSIOM.
- Bernadskii, V. N. (1961) *Novgorod i Novgorodskaia zemlia v XV v.* [Novgorod and Novgorodian Land in the 15th cent.]. Moscow; Leningrad: LGPI.
- Briusova, V. G. (1966) “Freska Vsederzhitelia novgorodskoi Sofii i legenda o Spasovom obraze” [Fresco of the Pantocrator of Novgorod Sophia and the legend of the Icon of the Savior], *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* XXII: 57–64.
- Bertell, M., Frog, M., Willson, K. (eds) (2019) *Contacts and Networks in the Baltic Sea Region. Ausmarr as a Northern mare nostrum, ca. 500–1500 AD.* Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Collar, A. (2007) “Network Theory and Religious Innovation”, *Mediterranean Historical Review*: 22: 149–162.
- Dolgov, V. V. (2018) “Mstislav Velikii” [Mstislav the Great], *Voprosy istorii* 4: 26–47.
- Ianin, V. L. (1983) “Den’ desiatogo veka” [One day of the 10th century], *Znanie — sila* 3: 15–18.
- Ianin, V. L. (1983). “Kak i kogda krestili novgorodtsev” [When and where were Novgorodians baptized], *Nauka i religiia* 11: 28–31.

- Iatsyk, S. A. (2018) "Vvedenie. Trendy v izuchenii sviatosti" [Introduction. Trends in the studying of holiness], S. A. Iatsyk (ed.) *Evropa sviatykh, politicheskie i kul'turnye aspekty sviatosti v Srednie veka*, pp. 5–14. Saint-Petersburg: Aleteiia.
- Khoroshev, A. S. (1980) *Tserkov' v sotsial'no-politicheskoi sisteme Novgorodskoi feodal'noi respubliki* [Church in the socio-political system of the Novgorod feudal republic]. Moscow: Izd-vo MGU.
- Kloss, B. M. (2003) "Zhitie Kirilla Turovskogo" [Life of Kirill of Turov], Ia. N. Shchapov, (ed.) *Pis'mennye pamiatniki istorii Drevnei Rusi*, pp. 205–206. Saint-Petersburg: Russko-Baltiiskii informatsionnyi tsentr "BLITs".
- Koniavskaia, E. L. (2014) "Skazanie o sozdanii Sofii Novgorodskoi i Spasovom obraze: tekstologiya i khronologiya" [The legend of the creation of Sophia of Novgorod and the icon of the Savior: textual criticism and chronology], *Kirik Novgorodets i drevnerusskaia kul'tura*, pp. 182–190. Velikii Novgorod: Izdatel'sko-poligraficheskii tsentr Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Likhachev, D. S. (1959) *Novgorod Velikii* [Novgorod the Great]. Moscow: Sovetskaia Rossiia.
- Loseva, O. V. (2009) *Zhitiia russkikh sviatykh v sostave drevnerusskikh Prologov XII — pervoi treti XV vv.* [Lives of Russian Saints as part of the Old Russian Prologues of the XII — the first third of the XV centuries]. Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi.
- Mänd, A., Tamm, M. (eds) (2020) *Making Livonia: Actors and Networks in the Medieval and Early Modern Baltic Sea Region*. London; New York: Routledge.
- Mänd, A. (2009) "Saints' Cults in Medieval Livonia", A. Murray (ed.) *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, pp. 191–223. Farnham: Ashgate.
- Mänd, A. (2014) "Black Soldier — Patron Saint: St Maurice and the Livonian Merchants", *Nordic Review of Iconography* 1: 56–75.
- Mänd, A. (2018) "The Cult and Visual Representation of Scandinavian Saints in Medieval Livonia", C. Selch (ed.) *Saints and Sainthood around the Baltic Sea: Identity, Literacy, and Communication in the Middle Ages*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications.
- Mänd, A. (2009) "The Patron Saint of Medieval Tallinn", H.-M. Pellinen (ed.) *Maasta, kivistä ja hengestä = Earth, Stone and Spirit: Markus Hiekkänen Festschrift*, pp. 360–366. Turku, Helsinki.
- Mel'nikov, A. A. (1997) *Prepodobnaia Eufrosiniia Polotskaia* [Venerable Euphrosyne of Polotsk]. Minsk: Chetyre chetverti.
- Mel'nikov, A. A. (1992) *Put' nepechalen: Istoricheskie svidetel'stva o sviatosti Beloi Rusi* [The path is not sad: Historical evidence of the holiness of White Russia]. Minsk: Belorusskaia Pravoslavnaia Tserkov' Moskovskogo Patriarkhata.
- Ogitskii, D. P. (1984) "K istorii vilenskikh muchenikov" [To the history of the Vilna martyrs], *Bogoslovskie trudy* 25: 226–246.
- Okhotnikova, V. I. (1985) *Povest' o Dovmonte: Issledovanie i teksty* [The Tale of Dovmont: Research and Texts]. Leningrad: Nauka.
- Okhotnikova, V. I. (1987) "Povest' o zhitii Aleksandra Nevskogo" [The Tale of the Life of Alexander Nevsky], *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* 1: 351–363.
- Okhotnikova, V. I. (2007) *Pskovskaia agiografiia XIV–XVII vv.* [Pskov hagiography of the 14th–17th centuries]. T. 1. Saint-Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Rapov, O. M. (1988) "O vremeni i obstoiatel'stvakh kreshcheniia naseleniia Novgoroda" *Velikogo* [On the time and circumstances of the baptism of the population of Novgorod the Great], *Vestnik MGU. Istoriiia* 3: 51–65.

- Rowell, S. (1994) *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Samsonowicz, H. (2000). “Kaplica św. Kazimierza w Wilnie i uroczyste przeniesienie relikwii świętego w 1636 roku”, J. Lileyko (ed.) *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI- XVIII w.*, pp. 335–437. Lublin: T-wo nauk. KUL.
- Selart, A. (2013) “Meinhard, Berthold, Bernhard — kein Heiliger für Livland”, *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter 1*: 434–440.
- Selart, A., Mänd, A. (2018) “Livonia — a region without local saints?” Petersen, N. (ed.). *Symbolic Identity and the Cultural Memory of Saints*, pp. 91–122. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Son, Dzh. S. (2004) “Zhitie Kirilla Turovskogo v sostave Prologa” [The Life of Cyril of Turov as part of the Prologue], *Trudy Otdela drevnerussoi literatury* 55: 228–239.
- Vodov, V. (1999) “Pervye novgorodskie sviatyni i sviatye (do nach. XV v.)” [The first Novgorod sanctuaries and saints (before the beginning of the 15th century)], *Velikii Novgorod v istorii srednevekovoi Evropy*, pp. 382–390. Moscow: Russkie slovari.
- Zygmont, A. (2022) “Muchenichestvo kak reputacionnyi proekt: kto i kak ‘delaet’ muchenikov” [Martyrdom as a ‘Reputational Project’: Who and How ‘Makes’ the Martyrs], *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 40(1): 198–225.

РОМАН СОКОЛОВ

Культ Александра Невского: историческая память о князе от древности до советского периода

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-74-99>

Roman Sokolov

The Cult of the Prince Alexander Nevsky: A Historical Memory from the Medieval Times to the Soviet Period

Roman Sokolov — State Pedagogical University of Russia; Saint Petersburg State University. romansokolow@mail.ru

The church veneration of the Saint Prince Alexander Nevsky began with the efforts of Metropolitan Kirill (13th century) who tried to attach special importance to the prince's funeral and emphasized Alexander's tonsure before his death. The historical experience of the prince as a political figure was relevant during the second half of the 13th century and until the 14th century. The local canonization of the prince in 1381, among other things, indicated the connection of the image of Alexander Nevsky with the Battle of Kulikovo and, through it, with prince Dmitry Donskoy. The glorification of 1547 included the historical memory of the saint into the system of state ideology of the newly created kingdom. Peter the Great's policy was a radical breakdown of the established tradition of venerating Alexander: the emperor tried to follow as much as possible the Russian Orthodox practice. Peter included the historical memory of the prince in the ideology of the empire he created. The image of Alexander Nevsky as a national hero existed in parallel with his image of a saint until 1917. In the Soviet years, thanks in large part to the film by Sergei Eisenstein, the prince was deprived of his holy image.

Keywords: Alexander Nevsky, Dmitry Donskoi, Sergei Eisenstein, Russian Orthodoxy, Russian history, historiography.

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 21-48-04402: «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

Введение

ИСТОРИЧЕСКИЙ образ Александра Невского занимает совершенно особое место в исторической памяти современников — жителей нашей страны. Очевидным фактом является и то, что его феномен счастливо пережил потрясения бурного XX в. и вошел в наступившее XXI столетие. Об этом свидетельствует, в частности, торжественно отмеченный на государственном уровне 800-летний юбилей со дня рождения князя; едва ли можно поставить под сомнение и то, что усилия власти в данном случае в значительной степени нашли отклик у широких слоев населения, для которого средневековый русский князь по-прежнему остается одним из самых известных героев отечественной средневековой истории.

Процесс формирования подобного восприятия не однажды за последние годы привлекал внимание историков, в том числе иностранных¹. Выводы, которые ими были сделаны, далеко не во всех случаях могут быть признаны бесспорными (подробный разбор их будет представлен ниже). К тому же новейшие изыскания позволяют не только по-новому проанализировать существующую десятилетиями источниковую базу, но иногда дают и совершенно новый материал, который необходимо ввести в оборот и учитывать в новых исследованиях. Следует подчеркнуть также, что, с методологической точки зрения, наиболее верным будет проследить процесс складывания исторической памяти об Александре Невском, используя не только источники советской и постсоветской эпохи, но и данные, относящиеся к гораздо более ранним периодам. Только так возможно сформировать целостную картину, позволяющую выработать концептуальное видение развития культа Александра Ярославича и проследить процесс трансформаций его восприятия на различных этапах.

Еще один важный аспект: необходимо соотносить две «ипостаси» Александра в исторической памяти о нем — святого и собственно героя. Житие князя, содержавшее подробное описание одержанных им побед, не проводило здесь четкого разделения: для его автора, уверенного в святости описанного им героя, по-

1. См.: Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти. Святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М.: Новое литературное обозрение, 2007; Isoaho, M. (2006) *The Image of Aleksandr Nevskiy in Medieval Russia. Warrior and Saint*. Leiden; Boston: Brill.

добной проблемы не существовало. В более позднее время (особенно в имперскую эпоху) светское начало в восприятии образа Александра Невского стало преобладать, а в условиях господствующего атеизма советского периода отношение к нему как к святому, по крайней мере на государственном уровне, по понятным причинам исключалось. Однако сразу после ослабления идеологического пресса (еще до 1991 г.) ситуация вновь меняется. В ходе исследования, результаты которого представлены в настоящей статье, на конкретном историческом материале был проанализирован процесс «осцилляции» восприятия фигуры Александра Невского как святого и как воина на срезе от древности до советской эпохи.

Верхний хронологический предел определяется тем, что возросшая на рубеже XX–XXI вв. «популярность» князя имела своим следствием появление огромного количества материалов. Этот феномен — историческая память об Александре в постсоветское время — вне всяких сомнений заслуживает отдельного исследования.

Святой Александр Невский

Александр Невский скончался в Городце на Волге 14 ноября 1263 г., возвращаясь из очередной поездки в Орду². Уже в обстоятельствах его погребения можно без труда усмотреть первые шаги в направлении будущей канонизации почившего. Житие князя, составленное вскоре после 1263 г. (не позже начала 1280-х годов³) и содержащее, кстати, описание многих сугубо светских событий из жизни нашего героя, включило в себя и первое известие о чуде с разрешительной грамотой, которую покойный, как уверял автор, сам принял из рук митрополита Кирилла⁴. Примечательно, что именно последний, судя по косвенным данным, безусловно,

2. Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. I. Лаврентьевская летопись. М., 1962. Стб. 477; Новгородская Первая летопись Старшего и Младшего изводов (далее — НПЛ) / под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 83–84, 312.
3. *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели Земли Русской». М.; Л.: Наука, 1965. С. 58–66; *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — начало XX в. / под ред. А. Н. Копылова. Вып. I. М.: Ин-т русской истории. 1990. С. 36–39.
4. Житие Александра Невского. Первая редакция. 1280-е гг. // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы / под ред. Ю. К. Бегунова и А. Н. Кирпичникова. СПб.: Дмитрий Буланин. 1995. С. 195.

способствовал тому, чтобы похороны Александра приобрели особенный, если можно так выразиться, из ряда вон выходящий характер. Доказательством тому служит не только сообщение о произошедшем чуде («се же бысть слышано всемъ»), но и ряд других нюансов.

В первую очередь отметим, что первоиерарх организовал торжественную встречу тела Александра. Великокняжеский статус покойного сам по себе обязывал к этому, но подчеркнем: в момент встречи печального шествия во Владимире оказались и другие архиереи: «...снемшесе *епископи* (курсив наш. — Р. С.) [...] с митрополитомъ Кюриломъ»⁵. Источник не поясняет, кто конкретно имеется в виду, но здесь могли находиться епископ из Ростова (кафедра находилась неподалеку) и его «коллега» из Новгорода (неслучайно процитированное сообщение происходит из новгородской летописи). Не исключено, что первоначально их приезд был приурочен к возвращению князя из Орды, теперь же они участвовали в его похоронах.

Кроме этого, необходимо обратить внимание на место погребения, обряд которого состоялся не в Успенском соборе, как это происходило с прежними великими князьями, а в Рождественском монастыре. Традиционно объяснение этому справедливо находят в предсмертном постриге князя, но, тем не менее, такая ситуация все равно не являлась типичной для того времени⁶. Представляется, что от внимания исследователей ускользает еще один примечательный момент: этого не могло произойти без санкции все того же митрополита, который, пребывая подолгу во Владимире, оказывался по факту для великокняжеской столицы правящим архиереем.

Вероятно, Кирилл, действительно, имел в виду будущую канонизацию Александра, которой способствовало и принятие князем иноческого образа (это могло трактоваться как добровольный отказ от власти в пользу служения Богу⁷). Рождественский монастырь традиционно был близок к владимирским архиереям: с ним были связаны первый епископ этого города Симон и по-

5. НПЛ. С. 84, 312.

6. Sirenov, A. V. (2016) "The Legitimation of the Image of the Saint: on the Issue of the Authenticity of the Relics of Alexander Nevsky", *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* (19): 101.

7. См.: *Абраменко Н.М.* Образ Александра Невского в древнерусском искусстве // *Благодарный великий князь Александр Невский: Блистая славою на земле и на небесах* / Науч. ред. Ж.Г. Белик, Р.А. Соколов. М.: Лето, 2021. С. 498.

гибший в 1238 г. Митрофан. Появление в главном соборе обители могилы великого князя-монаха должно было, с одной стороны, подчеркнуть присущий ей особенный статус, а с другой — вознести на новую высоту авторитет почившего. В данном случае митрополит действовал скорее всего искренне, поскольку считал жизнь князя праведной. Подтверждением тому служит их многолетнее политическое сотрудничество⁸, частью которого стали поход 1256 г. и их общее содействие вечевым восстаниям 1262 г., после которых Александр и отправился в свою последнюю поездку к хану.

Евгений Евсигнеевич Голубинский обозначал три ступени канонизации святых в Русской церкви. Первой из них как раз и было своего рода прославление «де-факто», то есть признание церковной властью почитания подвижника на уровне храма, прихода или монастыря. После этого следовала канонизация на уровне епархии (вторая ступень) и, наконец, общерусская⁹. Едва ли будет ошибкой утверждать, что благодаря предпринятым митрополитом усилиям первый из этих шагов был успешно пройден: похороны Александра получили особенный статус, местом погребения князя стал монастырь, было составлено житие, содержащее (что важно!) сообщение о произошедшем при гробе почившего чуде. Очевидно, что акцент в данном случае во многом был сделан на монашестве князя, хотя значительная часть жития посвящена его подвигам, совершенным не на поле духовной брани, а в сражениях. Последний аспект, ставший отражением жизненного пути князя-воителя и полководца, как представляется, имел большую значимость в будущем.

Александр Невский — один из героев Куликовского цикла

В 1380–1381 гг. в церковном почитании Александра обозначился новый этап: после еще одного чуда — помощи князя «своему сроднику» Дмитрию на Куликовом поле — митрополитом Киприаном было принято решение об открытии мощей, которые оказались в нетленном состоянии и у них стали происходить но-

8. Соколов Р.А. Александр Невский и Русская Православная Церковь // Александр Невский. Государь, дипломат, воин / сост. В. И. Уколова; отв. ред. А. В. Торкунов. М.: Р. Валент, 2010. С. 181–196.
9. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Крутиц. патриаршее подворье, 1998. С. 41.

вые чудеса¹⁰. Подчеркнем, что поводом для извлечения останков из-под спуда стала *военная* помощь князя-инока, то есть его святость все-таки связывалась и с воинской «ипостасью».

Алексей Владимирович Сиренов в недавнем исследовании поставил под сомнение возможность описанных в житие событий, приуроченных автором к открытию мощей Александра после Куликовской битвы. Как считает историк, первоначально его тело вообще не было захоронено ниже уровня земли, а положено в белокаменный саркофаг, где находилось до 1491 г., после чего серьезно пострадало от случившегося пожара. По мнению ученого, важно, что в известии об этом бедствии говорится именно о теле, а не о мощах¹¹. Проанализируем соответствующее летописное сообщение: «Згоре град Володимерь весь и с посады, и церковь Пречистые Рожество в монастыре внутри града выгоре, и *тело* (курсив наш. — Р. С.) великого князя Александра Невского згоре» (1491 г.)¹². О мощах в этом тексте, действительно, не сказано, но противоречия с информацией о вскрытии могилы князя и его прославлении по инициативе митрополита Киприана здесь все же нет. В XV в. под словом «мощи» понимали именно костные останки, в противоположность «телу», сохранявшему собственно плоть. В частности, относительно найденных в ходе строительства нового Успенского собора в Москве (1472 г.) останков в летописи сказано: «Иону целу суца обретоша... Фотея же цела суца не всего, едины ноги толико въ теле, а Кипреяна всего истлевша, едины мощи»¹³. То есть цитированное выше место из летописи, используя современную лексику, нужно понимать в том смысле, что в 1491 г. от пожара пострадали нетленные мощи Александра.

Таким образом, информацию о вскрытии мощей Александра в начале 1380-х гг. и, соответственно, о связи этого события с его «заступничеством» в военном отношении сбрасывать со счетов представляется преждевременным. С другой стороны, абсолютно неверна предпринятая недавно попытка связать с Куликов-

10. Мансикка В. Житие Александра Невского: Разбор редакций и тексты. СПб.: Общество любителей древней письменности, 1913. С. 27 и др.

11. Sirenov, A. V. "The Legitimation of the Image of the Saint: on the Issue of the Authenticity of the Relics of Alexander Nevsky", p. 103.

12. ПСРЛ. Т. VIII. Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1859. С. 221, левый столбец; ПСРЛ. Т. XXVII. Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV в. М.; Л., 1962. С. 291.

13. ПСРЛ. Т. VI. Софийские летописи. СПб., 1853. С. 195. См. также Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. С. 298 и др.

ской битвой создание жития Александра. Автор соответствующей статьи предположил, что оно было написано после Куликовской битвы и тогда же попало в Лаврентьевскую летопись, которая, как он считает, была составлена «как раз в эти годы»¹⁴. Разумеется, рассматривать серьезно подобную «версию» невозможно, поскольку этот летописный памятник был создан ранее «Мамаева побоища» — в 1377 г.

Включение в житие Александра описания чуда, о котором шла речь выше, одновременно способствовало сближению исторической памяти о нем с восприятием исторической деятельности Дмитрия Донского, который, напомним, долгое время не был канонизирован, сохраняя статус светского национально-героя-воина.

Такое сближение произошло далеко не случайно, ведь государственный исторический опыт Александра был актуален уже в XIV в., а родство с ним по прямой линии становилось дополнительным аргументом в борьбе за обладание великим княжеством. Особенности усилия для укрепления этого положения прилагали, начиная еще с Ивана Калиты, князя Московского дома:

Крупная и яркая сила Александра Ярославича грозит переломить в сознании следующего поколения представление о преемстве по Ярославе Всеволодовиче и выдвинуть новую тенденцию, новые притязания на исключительное преемство по Александре его потомков помимо боковых линий Ярославова дома¹⁵.

Это обстоятельство заставило в начале 1360-х гг. суздальских князей, чей род происходил от Андрея Ярославича — младшего брата Александра, организовать подлог-мистификацию. Суть мистификации состояла во внесении в собственное родословие и в летописный текст «коррективы»: в замене отчества упомянутого выше Андрея на «Александрович», что автоматически «делало» его не братом, а сыном знаменитого победителя шведов и немцев и, соответственно, самих суздальских князей — прямыми потомками Невского героя¹⁶. Таким образом, уже в тот

14. *Нестеренко А. Н.* Ложные нарративы биографии Александра Невского в отечественной историографии // Вопросы истории. 2017. № 1. С. 107, 113, прим. 35.

15. *Пресняков А. Е.* Образование Великорусского государства. СПб.: Богородский печатник, 1998. С. 69.

16. *Абрамович Г. В.* Князья Шуйские и Российский трон. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. С. 29–30, 33–35.

период можно проследить стремление правителей-Рюриковичей подчеркнуть тесную связь с исторической памятью об Александре Невском.

Кстати, знаменитое прозвание «Невский» князь получил в начале XV в. (вероятно, в 1406–1417 гг.)¹⁷, то есть вскоре после Донского побоища. Безусловно, необходимо подчеркнуть и то, что новое почетное имя Ярославича, данное ему по гидрониму (Неве, где он одержал свою победу над шведами), отчасти аналогично появившемуся позже прозванию его праправнука Дмитрия в память уже о его «виктории» — все той же Куликовской битве¹⁸.

Александр Невский — национальный герой Единого Русского государства

На новый уровень почитание Александра Невского вышло в 1547 г. после общерусской канонизации, состоявшейся на одном из макарьевских соборов. Разумеется, это событие было связано с принятием государем — Иваном Грозным — царского титула и необходимостью подчеркнуть древность династии, к которой он принадлежал. Родством с Александром царь явно гордился и даже напоминал об этом в переписке своему непримиримому оппоненту А. М. Курбскому¹⁹. Отметим, что государь, «предъявляя» список своих предков, не делал акцента на тех из них, кто считался принадлежавшим к сонму святых. В частности, в этом перечне находим имена отца и деда первого русского царя и все того же Дмитрия Донского. Это указывает на то, что и Александр оказался в данном списке в первую очередь не столько как святой, сколько как выдающийся государственный деятель, то есть как исторический герой в прямом смысле слова.

В этот период еще более обозначился «светский» аспект почитания святого Александра Невского, что свидетельствовало о первых попытках «включить» его образ в государственную идеологию, которая в силу персонифицированности власти монарха была тесно связана именно с личностью последнего. Справедливо связать с этим значение, которое придавала деятельности кня-

17. *Сиренов А. В.* О прозвищах древнерусских князей // Петербургский исторический журнал. 2017. № 2. С. 186.

18. Там же. С. 188.

19. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подг. Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. М.: Наука, 1993. С. 12, 53, 62.

зя Степенная книга: Ярославичу была отведена восьмая степень, а небольшие вставки, так или иначе касающиеся его личности, оказались «рассыпаны» по тексту этого памятника²⁰.

Таким образом, некоторые весьма заметные светские черты были включены в исторический образ Александра Невского уже в первые века после его кончины. Это, как было показано выше, можно проследить, но тем не менее основой исторической памяти о князе по-прежнему оставалось духовное начало: мысль о Ярославиче как о святом. Даже государственная власть в лице царя акцентировала внимание именно на этом аспекте. По-другому в ту, далекую от секулярности, эпоху, конечно, и быть не могло: это был больше святой, чем герой.

Церковь придавала большую значимость почитанию мощей Александра, доказывая, в частности, их сохранность после случившихся во Владимире пожаров. В этом контексте следует рассмотреть созданную в 1591 г. Ионой Думиным новую редакцию жития князя, в которой сообщалось о чудесном спасении нетленных останков от огня разразившегося в 1491 г. пожара²¹. Вероятно, Иона изначально и взялся за перо, имея в виду 100-летнюю годовщину со дня этого печального происшествия и желая показать, что мощи от него чудесным образом не пострадали²². Учитывая вышеизложенное, нельзя согласиться с мнением М. Isoaho, согласно которому данная редакция жития была написана как отклик на борьбу со шведами²³. Примечательно, что, описывая моление во Владимире перед походом на Казань Ивана Грозного, Иона Думин не упомянул чудес, связанных с победоносным Казанским взятием²⁴.

В течение XVII в. церковный культ Александра Невского не утратил тех черт, что обозначились к началу столетия; не исчезла и его связь с государственной властью, хотя говорить о значительных масштабах почитания этого святого все же не приходится. Около 1607 г. (не позже 1613 г.) во Владимирском Рождественском монастыре появляется первая из-

20. Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. СПб.; М.: Альянс-Архео, 2010. С. 167–168 и др.

21. Мансикка В. Житие Александра Невского: Разбор редакций и тексты. С. 105–106.

22. Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. С. 187.

23. Isoaho, M. *The Image of Aleksandr Nevskiy in Medieval Russia. Warrior and Saint*, pp. 356–357.

24. Мансикка В. Житие Александра Невского: Разбор редакций и тексты. С. 106.

вестная нам Александро-Невская церковь²⁵. Около 1630 г. такой храм фиксируется источниками в Московском Кремле над Тайницкими воротами, возле него в день памяти святого (23 ноября) проходили торжественные крестные ходы. Следует вспомнить и о созданной в начале XVII в. знаменитой житийной иконе Александра, происходящей из собора Василия Блаженного (храм Покрова-на-Рву, Входиоерусалимский придел)²⁶, о других образах святого, относящихся к этому столетию²⁷, а также о заботах первых Романовых (включая Петра в первые годы его правления) относительно украшения раки Александра Невского²⁸.

Представителям новой династии, конечно, было памятно, что один из их предшественников — Василий Шуйский — использовал в качестве аргумента для своих притязаний на престол мнимое прямое родство с князем²⁹. В этой связи со стороны Романовых было разумно демонстрировать бережное отношение к исторической памяти об Александре. Некоторые из мероприятий в этом отношении можно трактовать уже почти полностью в ключе светской исторической памяти о князе как о правителе. Это касается, например, размещения его портрета на страницах знаменитых «Титулярников». Обратим внимание и на то, что его миниатюрное изображение на одном из них — «Царском титулярнике» — очень напоминает находящийся там же портрет Дмитрия Донского³⁰.

В XVI—XVII вв. усиливалась память о князе в обществе, о чем свидетельствует повышенный интерес к нему со стороны книжников. По подсчетам Ю. К. Бегунова, из пятнадцати созданных

25. Шляпкин И. А. Иконография святого благоверного великого князя Александра Невского. Пг.: Тип. М. А. Александрова, 1915; Вкладная книга Владимирского Рождественского монастыря // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып. 3. Владимир, 1864. С. 9–10.
26. Об этой иконе подробно см.: Бегунов Ю. К. Образ Александра Невского в станковой живописи XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXII / Отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1966. С. 311–326.
27. Абраменко Н. М. Образ Александра Невского в древнерусском искусстве. С. 530–577.
28. Тихонравов К. Н. Богородице-Рождественский монастырь во Владимире. Владимир: Фолиант, 2002. С. 41; Вкладная книга Владимирского Рождественского монастыря. С. 31–35.
29. Абрамович Г. В. Князья Шуйские и Российский трон. С. 35.
30. Отдел рукописей РНБ. Ф. 885. ОР Эрм. 440. Корень Российских государей: Лицевая рукопись. (Царский титулярник) 1673 г. Л. 26, 30.

в допетровское время редакций Жития семь приходится на этот период³¹. Однако следует подчеркнуть, что масштабного размаха (подобного более позднему периоду) ни строительство храмов в его честь, ни написание его икон не приобрело.

Александр Невский в Российской империи

Ситуация резко изменилась в эпоху реформ Петра Великого, но для такой перемены существовали и определенные исторические предпосылки. В историографии вопрос о трансформации культа Александра Невского в петровскую эпоху рассматривался не единожды³². Ученые касались вопроса о переносе мощей князя в Санкт-Петербург, отмечали важность установления новой даты его почитания, совпадавшей с днем заключения Ништадтского мира (30 августа), обращали внимание и на установление нового иконописного канона, впредь предусматривающего изображения князя в светских одеждах правителя-воина. Все это, вне всяких сомнений, способствовало прочному включению образа князя в идеологию империи, с которой он теперь оказался в неразрывной связи, становясь одновременно и святым, и героем. Однако стало ли это некой исключительной новацией или определенные волей Петра Великого нововведения в практике культа Александра имели ранее уже сформированную основу?

Чтобы разобраться в этом, обратимся к рассмотрению фактов; при этом, дабы не повторять сделанных ранее коллегами выводов, остановимся лишь на тех моментах, которые, как представляется, ускользнули от исследователей.

Во-первых, подчеркнем, что личный интерес к деяниям князя существовал у будущего первого русского императора задолго до его «славных дел», в частности, до войны со Швецией. Об этом свидетельствует то, что второй из его сыновей, родившийся в 1691 г., был назван в честь Александра Невского. В этом

31. См.: *Бегунов Ю.К.* Житие Александра Невского в русской литературе XIII–XVIII вв. // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы / Под ред. Ю. К. Бегунова и А. Н. Кирпичникова. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. С. 164.

32. *Соколов Р.А., Мещенина А.А.* Историческая память об Александре Невском в эпоху Петра I и его преемников // *Canadian-American Slavic Studies*. 2018. Vol. 52. Is. 4. Pp. 369–385.

по какой-то причине усомнился немецкий историк Ф. Б. Шенк³³, но обращение к документам подобный скепсис легко снимает³⁴.

Во-вторых, перенесение мощей святого, осуществленное в 1723–1724 гг., не было актом волюнтаризма царя, поскольку подобная практика полностью соответствовала православной традиции, к тому же за основу всего действия был взят чин аналогичного перенесения мощей святителя Филиппа с Соловков (1652 г.)³⁵. Для Петра было важно сохранить легитимность всего действия в глазах народа; неслучайно современники-иностранцы усматривали в перенесении останков князя стремление угодить народным массам, показав свою приверженность практике почитания святых³⁶. Только так новые черты памяти о святом — его связь с империей, династией и новой государственной идеологией — могли способствовать еще большему распространению почитания Александра.

В-третьих, определенная основа существовала и для упомянутого выше нового иконописного канона, утвержденного указом Синода от 15 июня 1724 г.³⁷ Иконописные изображения князя в образе светского правителя встречались и до этого³⁸. Здесь следует добавить, что в имперскую эпоху в церквях иногда продолжали использоваться иконы, на которых князь был представлен как инок³⁹. Однако, разумеется, сомнений в том, что именно указ 1724 г. определил главную тенденцию иконографии Александра, конечно, нет. Более того, эта тенденция остается актуальной и в наши дни, поскольку среди верующих остаются наиболее

33. Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти. Святой, правитель, национальный герой. (1263–2000). С. 162, прим. 5.
34. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. Т. III. 1689–1699. СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1830. С. 116, № 1419.
35. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. Т. III. 1723. СПб.: Синодальная тип., 1875. С. 102, № 1065.
36. Бассевич Г.-Ф. Записки графа Бассевича, служащие к пояснению некоторых событий из времен царствования Петра Великого // Юность державы. М.: Фонд Сергея Дубова, 2000. С. 424.
37. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. Т. IV. 1724–1725, января 28. СПб.: Синодальная тип., 1876. С. 148, № 1318.
38. Мироненко Д. Г. Образ Александра Невского в русском искусстве XVI — начала XXI вв. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра, 2021. С. 79–81, 88–94.
39. Соколов Р. А. Жизнь после смерти: прославление Александра Невского в лике святых // Благоверный великий князь Александр Невский: Блистая славою на земле и на небесах / Науч. ред. Ж. Г. Белик, Р. А. Соколов. М.: Лето, 2021. С. 232, 234.

популярными иконы, представляющие князя в образе правителя-воина (подобные иконы современного письма можно встретить и у старообрядцев).

В-четвертых, возможно, еще большее, нежели деятельность Петра, значение в приобретении культом Александра Невского светских черт сыграли действия преемников императора, проводивших все новые и новые мероприятия, направленные на это. Учреждение ордена Александра Невского в 1725 г., установление ежегодного крестного хода его кавалеров в столице, корабли русского флота, названные в честь князя, создание серебряной раки с прославляющими деяния Петра строфами М. В. Ломоносова, художественные произведения, из которых наиболее характерной оказалась картина Г. И. Угрюмова, где Ярославич представлен в образе любимого внука Екатерины II Александра⁴⁰, — все это лишь малый перечень мероприятий, осуществленных в XVIII в. В следующем столетии царствование трех соименных князю императоров обусловило еще большее укрепление памяти о нем. Постоянно возрастало количество храмов в его честь, посвященных ему икон и проч. Многочисленные покушения на Александра II, а затем и его трагическая гибель, крушение в Борках поезда Александра III, отмена крепостного права, визит в какой-либо город одного из императоров, — все это становилось поводами для строительства таких церквей и часовен, написания образов. Трактовать это исключительно как церковное почитание святого Александра Невского нельзя, поскольку выражение почтения к его памяти (например посредством строительства очередной церкви) было, помимо прочего, демонстрацией верноподданнических чувств. Князя считали своим покровителем военные и дипломаты, а его связь с монархическими институтами стала очевидной. По сути дела, можно отчасти говорить о том, что Александр Невский — государственный герой постепенно вытеснял Александра Невского — святого. Способствовали этому и постоянно усиливавшиеся секулярные тенденции в обществе.

Разумеется, это не отменяло почитания святого князя массой православного населения, но активное использование его образа властью неминуемо должно было иметь важные последствия в случае революционных потрясений, которые и произошли в течение и после 1917 г.

40. Григорий Угрюмов. 1764–1823. Выставка (2014–2015): каталог выставки / ред. А. Лакс. СПб: Palace Editions, 2014. С. 8–9.

Историческая память об Александре в советский период: политическая конъюнктура и исторические истоки

В первые месяцы и годы существования советской власти вопрос об отношении к Александру Невскому упирался в проблему целесообразности вскрытия его мощей (вспомним: с начала 1918 г. государством была инициирована кампания по «освидетельствованию» останков святых (так называемая «мощейная эпопея») и изъятию серебряной раки, в которых они хранились в Александро-Невской лавре. Недавно эта проблема была подробно рассмотрена автором настоящих строк на основании вновь открытых архивных документов⁴¹. Сейчас важно заострить внимание лишь на том, что, если исключить тему вскрытия и изъятия мощей, конфискации раки и ее последующей утилизации (вопрос ставился и таким образом), сюжеты, связанные с Александром Невским, в советской печати вообще не рассматривались. Не публиковались посвященные ему статьи, не создавалось новых произведений искусства. Пожалуй, единственным исключением стали вышедшие в 1919 г. публикации антирелигиозного активиста Горева (псевдоним бывшего священника М. В. Галкина), пытавшегося обосновать антинаучную идею о том, что царское правительство каким-то образом формировало «конкуренцию» между культурами святых Сергия Радонежского и Александра Невского. Целью якобы было подчеркивание значения столичного Санкт-Петербурга в противовес Москве⁴². Впрочем, и у этой «теории», брошенной в 1919 г., была все та же плохо скрытая цель: ускорить вскрытие хранящихся в Петрограде мощей князя. Более «значительных» публикаций об Александре вплоть до 1937 г. выявить не получается: он как будто исчез. Стороной и самого Александра Невского, и Ледовую битву умудрялись обходить даже авторы выходящих в Пскове краеведческих книг⁴³.

41. Соколов Р. А. Вскрытие мощей Александра Невского: «актуальные» фальсификации уголовного дела 1922 года // Богослов.ру. 1.10.2021 [https://bogoslov.ru/article/6170493, доступ от 20.11.2021].

42. Горев М. Троицкая лавра и Сергей Радонежский. (Опыт историко-критического исследования). Окончание // Революция и Церковь. 1919. № 6–8. С. 33.

43. Филимонов А. В. «Ледовое побоище» в псковской краеведческой литературе 1920–1930-х годов // Святой благоверный князь Александр Невский: история и современность. Мат-лы VII Международных Александро-Невских чтений. 15–16 июня 2016 г. / под ред. А. В. Филимонова. Псков: Псковский государственный университет, 2016. С. 21.

Причиной тому как раз и был прежний статус Александра — покровителя династии и героя, включенного в государственную идеологию «старого режима»; разумеется, в новых условиях все это утратило актуальность. Религиозная же составляющая почтения князя оказалась и вовсе исключенной из государственного дискурса вследствие установившейся практики воинствующего атеизма. Отрицательное значение имело и общее пренебрежительное отношение к древней истории, проникшее, к сожалению, даже в стены высшей школы: темы Средневековья стали «немодными»⁴⁴. На рубеже 1920—1930-х гг. после окончания Академического дела отпраздновали свой триумф над «буржуазными» историками представители «школы» М. Н. Покровского⁴⁵.

Ситуация в стране менялась, однако, очень быстро. В 1932 г. скончался М. Н. Покровский, сразу после смерти его жестко раскритиковали, в том числе прежние последователи. Страна окончательно отказалась от курса на ожидание мировой революции и приступила к построению социализма изолированно⁴⁶. Это, разумеется, вело за собой и актуализацию патриотических ценностей. В 1934 г. было опубликовано совместное постановление СНК СССР и ЦК ВКП(б) «О преподавании гражданской истории в школах СССР», а в 1937 г. издан учебник по истории для школы под редакцией Шестакова, в котором оказались смещены прежде казавшиеся несоединимыми вещи: величие прошлого нашей страны и уверенность в вечности революционных идеалов⁴⁷.

Тем не менее, «очередь» Александра Невского настала далеко не сразу. Прежде вспомнили К. Минина и Д. М. Пожарского, Дмитрия Донского, знаменитых полководцев имперского периода. А ведь к тому моменту были уже напечатаны соответствующие места из «Хронологических выписок» К. Маркса, в которых позитивно оценивались победы русского князя над рыцарями.

Находящийся в эмиграции Г. П. Федотов объяснял это тем, что власть не может включить в идеологическую систему почитаемо-

44. См. *Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю.* Изгнание науки: российская историография в 20-х — начале 30-х годов XX в. // *Отечественная история.* 1994. № 3. С. 143–158.

45. Подробно см.: *Брачев В. С.* «Дело историков». 1929–1931 гг. СПб.: Нестор, 1997.

46. См.: *Сталин И. В.* К вопросам ленинизма // *Сталин И. В.* Вопросы ленинизма. М.: Госполитиздат, 1947. С. 136–145.

47. Постановление Жюри правительственной комиссии по конкурсу на лучший учебник для 3 и 4-го классов средней школы по истории СССР // *К изучению истории.* Сборник. М.: Изд-во Высшей партийной школы при ЦК ВКП(б), 1946. С. 31–38.

го святого, и потому, по его мнению, едва ли герой Ледовой битвы когда-либо станет патриотическим символом в СССР⁴⁸.

По всей видимости, доля истины в словах Г. П. Федотова имела: советские идеологи действительно не знали, как лучше подступиться к образу князя, имевшего до революции статусы и святого, и покровителя династии. Окончательно снять эту проблему суждено было С. М. Эйзенштейну.

История создания кинофильма «Александр Невский» ранее стала темой монографического исследования⁴⁹, и повторять сделанные в нем выводы едва ли имеет смысл. В рамках настоящей статьи целесообразно рассмотреть, как виделись режиссеру возможные средства для представления Александра исключительно как светского героя, что подразумевало максимально возможный уход от присущей ему прежде ипостаси святого.

Говоря об этом, следует подчеркнуть, что подход к сценарию и будущему фильму был именно таким: духовным подвигам здесь места нет. Исполнитель главной роли Н. К. Черкасов позже вспоминал, что Эйзенштейн, ставя перед ним задачу, говорил: «Прозвище “святого”, с которым Александр Невский в свое время вошел в историю, необходимо раскрыть в качестве превосходной степени таких эпитетов, как “удалой”, “храбрый”, “мудрый”»⁵⁰. Следуя такой установке, актер, по его же словам, старался «снять с Александра “святой лик”»⁵¹. Сделать это действительно удалось: князь на экране представлен уверенным в себе, не знающим человеческих слабостей полководцем и правителем, но точно не святым. Благодаря гению Эйзенштейна и талантливой игре актеров в общественном сознании образ князя закрепился именно таким: Александр стал героем, утратив прежний «святой лик».

Но ведь и для этого имела основа! Текст созданного в XIII в. жития с описанием подвигов князя и его воинов, прославление после Куликовской битвы, канонизация 1547 г., наконец, действия Петра и его преемников, — все это постепенно создавало светскую основу почитания Александра, которая в атеистическом

48. Федотов Г. П. Карл Маркс и Александр Невский // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 154–156. (Первая публикация в 1937 г. в газете «Новая Россия» — Р. С.).

49. Кривошеев Ю. В. Соколов Р. А. «Александр Невский»: создание киношедевра. Историческое исследование. СПб.: Лики России, 2012.

50. Черкасов Н. К. Записки советского актера. М.: Искусство, 1953. С. 124.

51. Финогенов А. Новые роли Николая Черкасова // Комсомольская правда. 5 апр. 1938; Черкасов Н. Мои роли в 1938 году // Известия. 15 окт. 1938.

государстве и стала единственной составляющей исторической памяти о князе.

В первоначальном сценарии были прямые отсылки к некоторым из перечисленных выше узловым моментам формирования культа святого. Об этом прямо говорилось в предисловии к сценарию: «Плоды Ледового побоища Русь пожинала в течение многих столетий. Дмитрий Донской завершал на Куликовском поле начатое Невским, Петр начинал строительство флота с Переяславля и закрепления выходов к морю с устья Невы, на старых следах Александра. Перенесением костей (! — *Р.С.*) князя на место его победы над шведами, к Неве, Петр как бы подчеркнул, что прах народного героя может спокойно пребывать у берегов навечно добытого для России моря». Более того, в запланированном первоначально финале предполагалось показать победу на Куликовом поле, предтечей которой была политика Александра, что еще более подчеркнуло бы значение его как национального героя⁵².

Отметим, что большое значение имели включенные в фильм антифашистские мотивы: рыцари в определенные моменты сильно напоминали германских нацистов 1930-х годов. В этой связи следует упомянуть об одном казусе, связанном с утвердившемся мнением о якобы имевшем место запрете фильма в 1939 г. после заключения пакта Молотова — Риббентропа. Рекламные газетные объявления осени 1939 г. неопровержимо доказывают, что киносеансы во многих городах СССР не прекращались и после пакта⁵³, что не мешает историкам вновь и вновь тиражировать миф о якобы имевшем место запрете ленты. Отчасти «заслуга» в распространении этого «ляпа» лежит на Ф.Б. Шенке, ученом, безусловно, знакомом с материалами периодической печати, опровергающими это измышление, но по каким-то причинам не пожелавшем полностью его дезавуировать⁵⁴.

Еще более нелепо выглядит стремление Шенка доказать, что образ Александра Невского активно использовался советской пропагандой в годы Финской войны (1939—1940 гг.). Для этого немецкий исследователь привлек, например, отрывок из книги

52. Павленко П.А., Эйзенштейн С.М. Русь. Литературный сценарий // Знамя. 1937. № 12. С. 102—101, 136.

53. Кривошеев Ю.В., Соколов Р.А. «Александр Невский»: создание киношедевра. Историческое исследование. С. 217.

54. Шенк Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти. С. 365.

Н. И. Сутта о походе 1256 г. в Финляндию⁵⁵, который, как оказалось, почти без изменений был списан советским автором из работы дореволюционного историка М. Хитрова⁵⁶. Такие казусы случались и в те годы, и Сутт, вероятно, надеялся, что его «хитрости» никто не заметит. Что же, во всяком случае с Шенком его расчет полностью оправдался. Нужно ли говорить, что Шенк проигнорировал и не вписывающиеся в его концепцию о тотальном использовании советской пропагандой образа Александра Невского мысли о вековом сотрудничестве русского и финского народов, которые содержались в выходявших в 1939–1940 гг. в СССР научных статьях⁵⁷.

Впрочем, все это детали, а главное заключалось в том, что уже в довоенные годы историческая память об Александре Невском формировалась не как о святом, а как о национальном герое. В годы Великой Отечественной войны такая практика закрепилась и потом сохранялась вплоть до конца существования Советского Союза. Ее визуальным выражением стало, например, создание скульптурных композиций, на которых князь всегда был представлен исключительно в качестве воина⁵⁸.

На излете советского периода, с уходом идеологического атеизма, образ Александра Невского вновь постепенно стал обретать прежние черты святого. Этому во многом способствовала передача верующим в 1989 г. мощей святого, изъятых в 1922 г. В постсоветскую эпоху не только возрождались Александро-Невские храмы (здесь нет отличий от восстановления других церквей), но и вновь обрел актуальность исторический образ князя-инока. Можно сказать, что в настоящее время он стал частью исторической памяти о князе, дополняя представление о нем как о правителе и воине. Проследить это можно, в том числе обращая внимание на возведенные в последние годы монументы⁵⁹. По сути,

55. Там же. С. 399–400.

56. *Сутт Н. И.* Александр Невский. Ярославль: Облиздат, 1940. С. 100–101; *Хитров М. И.* Святой благоверный великий князь Александр Ярославич Невский. Подробное жизнеописание. М.: Тип. И. Д. Сытина и Ко., 1893. С. 141–143.

57. См. например: *Шаскольский И. П.* 1) Борьба шведских крестоносцев против Финляндии (XII–XIV вв.) // Исторический журнал. 1940. № 4–5. С. 102–112; 2) Борьба Новгорода со Швецией перед Невской битвой // Военно-исторический журнал. 1940. № 7. С. 90–92.

58. *Соколов Р. А., Костыря М. А.* Историческая память об Александре Невском: скульптурная визуализация // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2021. Вып. 1. С. 110.

59. Там же. С. 111–114.

это своего рода возврат к истокам: от героя — к святому. Впрочем, рассмотрение культурологических проблем современности — в меньшей степени дело историка, потому целесообразно подвести некоторые итоги.

Выводы

Формированию почитания Александра Невского как святого существовавшее содействие оказал его современник — митрополит Кирилл. Этому способствовало создание жития князя, в котором был описан его жизненный путь — путь князя и воина. Важным моментом стало известие о принятии Ярославичем иноческого пострига. Это должно было подчеркнуть праведную жизнь и покаяние в тех грехах, которые все же были совершены. Следовательно, уже изначально в исторической памяти о князе имелись две составляющие: память о герое и о человеке праведной жизни, святом. Вторая из них нуждалась в «усилении», чему способствовало погребение князя в монастырском храме (исключительный акт, который до той поры не имел прецедентов для владимирских великих князей).

Исторически сложившийся образ Александра — великого князя — считался положительным. Его канонизация, совершенная в XIV в. на уровне Владимирской епархии, была связана с верой в его помощь Дмитрию Донскому в Куликовской битве. Последний не был прославлен как святой (до 1988 г.), и потому для Александра появление этого сюжета означало в какой-то степени сближение его исторического образа с памятью светского героя. Источники позволяют выявить уже в XIV в. положительное восприятие исторического опыта Александра как государственного правителя, что может свидетельствовать о наличии уже в ту эпоху некоторых сугубо светских черт исторической памяти о нем. В начале XV в. за ним закрепляется прозвание «Невский», доказывающее, что с исторической точки зрения его помнили именно как воителя.

Сказанное, конечно, не отменяет того, что ипостась святого оставалась абсолютно преобладающей. Следствием этого стало общерусское прославление Александра в 1547 г. Но оно же по факту стало дополнительным поводом для подтверждения прав Ивана Грозного на царский титул. Государь гордился родством со своим святым пращуром, имя которого тем не менее ставил в один ряд с неканонизированными предками.

Таким образом, церковная и светская составляющие исторической памяти об Александре, присутствовавшие еще в его житии, существовали уже в допетровское время, но, разумеется, при полном доминировании первой из них. Первый русский император способствовал большему церковному почитанию этого святого, но одновременно он и его преемники усиливали память о князе как о герое-правителе. Этому же способствовала все более тесная связь образа Александра с имперской идеологией, достигшая максимальной точки в конце XIX в.

По этой причине нет оснований трактовать актуальный для советского периода образ князя как воина изолированно от предыдущего периода. Начиная с 1930-х гг. власть полностью исключила все упоминания о церковном почитании князя, оставив воспоминания о его воинских подвигах. Парадоксально, но важнейшей источниковой основой для этого было... все то же житие. В сценарии картины С.М. Эйзенштейна об Александре, в которой Н.К. Черкасовым был создан своего рода эталонный для того времени образ князя, подчеркивалась историческая преемственность такой трактовки, в частности, ее связь с деяниями Петра I. Такая «модель» восприятия Александра Невского в советский период оставалась неизменной, и она принципиально не менялась под воздействием каких-либо политических факторов. В частности, не было попыток откорректировать ее в годы советско-финской войны.

В исторической памяти российского общества такое представление об Александре Невском сохранило актуальность, однако отказ от государственной идеологии атеизма имел своим следствием то, что о князе вновь и все чаще стали вспоминать как о святом. Эта составляющая все более прочно входит в историческую память о нем. Тем не менее светский характер общества и государства позволяет говорить о том, что данная составляющая в представлении наших современников о князе вряд ли станет доминирующей.

Библиография/ References

Источники

НПЛ — Новгородская Первая летопись Старшего и Младшего изводов

НПЛ/под ред. А.Н. Насонова. М.; Л., 1950.

Отдел рукописей РНБ. Ф. 885. ОР Эрм. 440. Корень Российских государей: Лицевая рукопись. (Царский титулярник.) 1673 г.

- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. М., 1962.
ПСРЛ. Т. VIII. Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1859.
ПСРЛ. Т. XXVII. Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV в. М.; Л., 1962.
ПСРЛ. Т. VI. Софийские летописи. СПб., 1853.
Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. Т. III. 1689–1699. СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии. 1830.
Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. Т. III. 1723. СПб.: Синодальная тип., 1875.
Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. Т. IV. 1724–1725, января 28. СПб.: Синодальная тип., 1876.

Периодика

- Знамя. 1937.
Известия. 1938.
Комсомольская правда. 1938.

Литература

- Абраменко Н. М.* Образ Александра Невского в древнерусском искусстве // Благоверный великий князь Александр Невский: Блестящая слава на земле и на небесах / Науч. ред. Ж. Г. Белик, Р. А. Соколов. М.: Лето, 2021. С. 490–577.
- Абрамович Г. В.* Князя Шуйские и Российский трон. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.
- Бассевич Г.-Ф.* Записки графа Бассевича, служащие к пояснению некоторых событий из времен царствования Петра Великого // Юность державы. М.: Фонд Сергея Дубова, 2000. С. 325–426.
- Бегунов Ю. К.* Житие Александра Невского в русской литературе XIII–XVIII вв. // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы / Под ред. Ю. К. Бегунова и А. Н. Кирпичникова. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. С. 163–171.
- Бегунов Ю. К.* Образ Александра Невского в станковой живописи XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXII / отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1966. С. 311–326.
- Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели Земли Русской». М.; Л.: Наука, 1965.
- Брачев В. С.* «Дело историков». 1929–1931 гг. СПб.: Нестор, 1997.
- Вкладная книга Владимирского Рождественского монастыря // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып. 3 / Под ред. К. Н. Тихонравова. Владимир: Губернская тип., 1864. С. 1–46.
- Горев М.* Троицкая лавра и Сергей Радонежский. (Опыт историко-критического исследования). Окончание // Революция и Церковь. 1919. № 6–8. С. 24–50.
- Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Крутиц. патриаршее подворье, 1998.
- Григорий Угрюмов. 1764–1823. Выставка (2014–2015): каталог выставки / ред. А. Лакс. СПб.: Palace Editions, 2014.

- Житие Александра Невского. Первая редакция. 1280-е гг. // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы / под ред. Ю. К. Бегунова и А. Н. Кирпичникова. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. С. 190–203.
- Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю.* Изгнание науки: российская историография в 20-х — начале 30-х годов XX в. // Отечественная история. 1994. № 3. С. 143–158.
- Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* «Александр Невский»: создание киношедевра. Историческое исследование. СПб.: Лики России, 2012.
- Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — начало XX в. Вып. I. М.: Ин-т русской истории, 1990. С. 15–69.
- Мансика В.* Житие Александра Невского: Разбор редакций и тексты. СПб.: Общество любителей древней письменности, 1913.
- Миرونенко Д. Г.* Образ Александра Невского в русском искусстве XVI — начала XXI в. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра, 2021.
- Нестеренко А. Н.* Ложные нарративы биографии Александра Невского в отечественной историографии // Вопросы истории. 2017. № 1. С. 103–114.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подг. Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. М.: Наука, 1993.
- Постановление Жюри правительственной комиссии по конкурсу на лучший учебник для 3 и 4-го классов средней школы по истории СССР // К изучению истории. Сборник. М.: Изд-во Высшей партийной школы при ЦК ВКП(б), 1946. С. 31–38.
- Пресняков А. Е.* Образование Великорусского государства. СПб.: Богородский печатник, 1998.
- Сиренов А. В.* О прозвищах древнерусских князей // Петербургский исторический журнал. 2017. № 2. С. 184–193.
- Сиренов А. В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. СПб.; М.: Альянс-Архео, 2010. С. 167–168 и др.
- Соколов Р. А.* Александр Невский и Русская Православная Церковь // Александр Невский. Государь, дипломат, воин / сост. В. И. Уколова; отв. ред. А. В. Торкунов. М.: Р. Валент, 2010. С. 181–196.
- Соколов Р. А.* Вскрытие мощей Александра Невского: «актуальные» фальсификации уголовного дела 1922 года // Богослов.ru. 1.10.2021 [https://bogoslov.ru/article/6170493, доступ от 20.11.2021]
- Соколов Р. А.* Жизнь после смерти: прославление Александра Невского в лике святых // Благочестивый великий князь Александр Невский: Блистая славою на земле и на небесах / Науч. ред. Ж. Г. Белик, Р. А. Соколов. М.: Лето, 2021. С. 198–241.
- Соколов Р. А., Костыря М. А.* Историческая память об Александре Невском: скульптурная визуализация // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2021. Вып. 1. С. 95–123.
- Соколов Р. А., Мещенина А. А.* Историческая память об Александре Невском в эпоху Петра I и его преемников // Canadian-American Slavic Studies. 2018. Vol. 52. Is. 4. Pp. 369–385.
- Сталин И. В.* К вопросам ленинизма // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. М.: Госполитиздат, 1947. С. 136–145.
- Сутт Н. И.* Александр Невский. Ярославль: Облиздат, 1940.
- Тихонравов К. Н.* Богородице-Рождественский монастырь во Владимире. Владимир: Фолиант, 2002.

- Федотов Г. П. Карл Маркс и Александр Невский // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 154–156.
- Филимонов А. В. «Ледовое побоище» в псковской краеведческой литературе 1920–1930-х годов // Святой благоверный князь Александр Невский: история и современность. Мат-лы VII Международных Александро-Невских чтений. 15–16 июня 2016 г. / под ред. А. В. Филимонова. Псков: Изд-во Псковского государственного университета, 2016. С. 20–23.
- Хитров М. И. Святой благоверный великий князь Александр Ярославич Невский. Подробное жизнеописание. М.: Тип. И. Д. Сытина и Ко., 1893.
- Черкасов Н. К. Записки советского актера. М.: Искусство, 1953.
- Шаскольский И. П. 2) Борьба Новгорода со Швецией перед Невской битвой // Военно-исторический журнал. 1940. № 7. С. 90–92.
- Шаскольский И. П. Борьба шведских крестоносцев против Финляндии (XII–XIV вв.) // Исторический журнал. 1940. № 4–5. С. 102–112.
- Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти. Святой, правитель, национальный герой. (1263–2000). М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- Шляпкин И. А. Иконография святого благоверного великого князя Александра Невского. Пг.: Тип. М. А. Александрова, 1915.

Historical sources

- NPL — Novgorodskaia Pervaia letopis' Starshego i Mladshego izvodov [The Novgorod First Chronicle]
- Nasonov, A. N. (ed.) NPL. M.; L., 1950.
- OR RNB — Department of Manuscripts of the National Library of Russia.
- OR RNB. F. 885. OR Jerm. 440.
- PSRL — Polnoe sobranie russkikh letopisei [The Complete Collection of Russian Chronicles]
- PSRL. Vol. I. Lavrent'evskaia letopis' [Laurentian Codex]. M., 1962.
- PSRL. Vol. VIII. Letopis' po Voskresenskomu spisku [Continuation of the Annals on the Resurrection list]. SPb., 1859.
- PSRL. Vol. XXVII. Nikanorovskaia letopis'. Sokrashhennye letopisnye svody konca XV v. [Nikanorovskaya chronicle. Abbreviated chronicles of the late 15th century]. M.; L., 1962.
- PSRL. Vol. VI. Sofiiskie letopisi [The Sofia Chronicles]. SPb., 1853.
- Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi Imperii s 1649 g. [Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649] Vol. III. 1689–1699. SPb., 1830.
- Polnoe sobranie postanovlenii i rasporyazhenii po vedomstvu Pravoslavnogo ispovedaniia Rossiiskoi imperii [Complete collection of resolutions and orders on the department of the Orthodox faith of the Russian Empire]. Vol. III. 1723. SPb., 1875.
- Polnoe sobranie postanovlenii i rasporyazhenii po vedomstvu Pravoslavnogo ispovedaniia Rossiiskoi imperii [Complete collection of resolutions and orders on the department of the Orthodox faith of the Russian Empire]. Vol. IV. 1724–1725, janvarja 28. SPb., 1876.

Periodic

- Izvestiia [Izvestia]. 1938.
- Komsomol'skaia Pravda [Komsomolskaya Pravda]. 1938.
- Znamia [Znamya]. 1937.

Literature

- Abramenko, N.M. (2021) "Obraz Aleksandra Nevskogo v drevnerusskom iskusstve" [The image of Alexander Nevsky in ancient Russian art], in R. Sokolov, Zh. Belik (eds.) *Blagovernnyi velikii kniaz' Aleksandr Nevskii: Blistaiia slavoïu na zemle i na nebesakh*, pp. 490–577. M.
- Abramovich, G.V. (1991) *Kniaz'ia Shuiskie i Rossiiskii tron* [Princes Shuisky and the Russian throne]. L.
- Bassevich, G.-F. (2000) "Zapiski grafa Bassevicha, sluzhashhie k poiasneniiu nekotorykh sobytii iz vremen tsarstvovaniia Petra Velikogo" [Notes of Count Bassevich, serving to explain some events from the time of the reign of Peter the Great], in *Iunost' derzhavy*, pp. 325–426. M.
- Begunov, Iu. K. (1995) "Zhitie Aleksandra Nevskogo v russkoi literature XIII–XVIII vv." [The life of Alexander Nevsky in Russian literature of the 13th–18th centuries], in Iu. Begunov, A. Kirpichnikov (eds.) *Knjaz' Aleksandr Nevskij i ego epokha. Issledovaniia i materialy*, pp. 163–171. SPb.
- Begunov, Iu. K., Kirpichnikov, A.N. (eds) (1995) "Zhitie Aleksandra Nevskogo. Pervaia redaktsiia. 1280-e gg." [Life of Alexander Nevsky. First edition. 1280s], in *Knjaz' Aleksandr Nevskii i ego epokha. Issledovaniia i materialy*, pp. 190–203. SPb.
- Begunov, Iu. K. (1966) "Obraz Aleksandra Nevskogo v stankovoi zhivopisi XVII v." [The image of Alexander Nevsky in easel painting of the 17th century], in D. Likhachev (ed.) *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury. Vol. XXII*, pp. 311–326. M.; L.
- Begunov Iu. K. (1965) *Pamiatnik russkoi literatury XIII v. «Slovo o pogibeli Zemli Russkoi»* [Monument of Russian literature of the 13th century. "A word about the destruction of the Russian Land"]. M.; L.
- Brachev, V.S. (1997) "Delo istorikov". 1929–1931 gg. ["The case of historians". 1929–1931]. SPb.
- Cherkasov, N.K. (1953) *Zapiski sovetskogo aktera* [Notes of a Soviet actor]. M.
- Fedotov, G.P. (1990) "Karl Marks i Aleksandr Nevskii" [Karl Marks and Alexander Nevsky], *Voprosy filosofii* 8: 154–156.
- Filimonov, A.V. (2016) "Ledovoe poboishhe' v pskovskoi kraevedcheskoi literature 1920–1930-kh godov" ["Battle on the Ice" in the Pskov local history literature of the 1920s–1930s] in A. Filimonov (ed.) *Sviatoi blagovernnyi kniaz' Aleksandr Nevskii: istoriia i sovremennost'. Mat-ly VII Mezhdunarodnykh Aleksandro-Nevskikh chtenii. 15–16 iunია 2016 g.*, pp. 20–23. Pskov.
- Gorev, M. (1919) "Troitskaia lavra i Sergii Radonezhskii. (Opyt istoriko-kriticheskogo issledovaniia). Okonchanie" [The Trinity Lavra and St. Sergius of Radonezh. (Experience of historical-critical research). The ending], *Revoliutsia i Tserkov'* 6–8: pp. 24–50.
- Golubinskii, E.E. (1998) *Istoriia kanonizatsii sviatykh v Russkoi Tserkvi* [History of the canonization of saints in the Russian Church]. M.
- Isoaho, M. (2006) *The Image of Aleksandr Nevskiy in Medieval Russia. Warrior and Saint*. Leiden; Boston: Brill.
- Khitrov, M.I. (1893) *Sujatoi blagovernnyj velikii kniaz' Aleksandr Iaroslavich Nevskij. Podrobnoe zhizneopisanie* [Holy Noble Grand Prince Alexander Yaroslavich Nevsky. Detailed biography]. M.
- Krivosheev, Iu. V., Dvornichenko, A. Iu. (1994) "Izgnanie nauki: rossiiskaia istoriografiia v 20-kh — nachale 30-kh godov XX v." [The Expulsion of Science: Russian Historiography in the 1920s — early 1930s], *Otechestvennaia istoriia* 3: 143–158.

- Krivosheev, Iu. V., Sokolov, R. A. (2012) “*Aleksandr Nevskii*”: *sozdanie kinoshedevra. Istoricheskoe issledovanie* [“Alexander Nevsky”: creation of a film masterpiece. Historical research]. SPb.
- Kuchkin, V. A. (1990) “Mongolo-tatarskoe igo v osveshhenii drevnerusskikh knizhnikov (XIII — pervaiia chetvert’ XIV v.)” [The Mongol-Tatar yoke in the coverage of ancient Russian scribes (13th — first quarter of the 14th century)], in *Russkaia kul’tura v usloviakh inozemnykh nashestvii i vojn. X — nachalo XX v. Vol. I.*, pp. 15–69. M.
- Laks, A. (ed.) (2014) *Grigorii Ugriumov. 1764–1823. Vystavka (2014–2015): katalog vystavki* [Grigory Ugryumov. 1764–1823. Exhibition (2014–2015): exhibition catalog]. SPb.
- Lur’e, Ia. S., Rykov, Iu. D. (eds.) (1993) *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [Correspondence of Prince A. M. Kurbsky with Tsar Ivan the Terrible]. M.
- Mansikka, V. (1913) *Zhitie Aleksandra Nevskogo: Razbor redaktsii i teksty* [Life of Alexander Nevsky: Analysis of editions and texts]. SPb.
- Mironenko, D. G. (2021) *Obraz Aleksandra Nevskogo v russkom iskusstve XVI — nachala XXI v.* [The image of Alexander Nevsky in Russian art of the 16th — early 21st century] SPb.
- Nesterenko, A. N. (2017) “Lozhnye narrativy biografii Aleksandra Nevskogo v otechestvennoi istoriografii” [False narratives of the biography of Alexander Nevsky in Russian historiography], *Voprosy istorii* 1: 103–114.
- “Postanovlenie Zhiuri pravitel’svennoi komissii po konkursu na luchshii uchebnik dlja 3 i 4-go klassov srednej shkoly po istorii SSSR” [Resolution of the Jury of the Government Commission on the competition for the best textbook for the 3rd and 4th grades of secondary schools on the history of the USSR] (1946), in *K izucheniiu istorii. Sbornik*, pp. 31–38. M.
- Presniakov A. E. (1998) *Obrazovanie Velikorusskogo gosudarstva* [The formation of the Great Russian state]. SPb.
- Shaskol’skii, I. P. (1940) “Bor’ba Novgoroda so Shveciei pered Nevskoi bitvoi” [The fight between Novgorod and Sweden before the Battle of the Neva], *Voenno-istoricheskii zhurnal* 7: 90–92.
- Shaskol’skii, I. P. (1940) “Bor’ba shvedskikh krestonoscev protiv Finliandii (XII–XIV vv.)” [The struggle of the Swedish crusaders against Finland (XII–XIV centuries)], *Istoricheskii zhurnal* 45: 102–112.
- Shenk, F. B. (2007) *Aleksandr Nevskii v russkoi kul’turnoi pamiati. Sviatoi, pravitel’, nacional’nyi geroi. (1263–2000)*. [Alexander Nevsky in Russian Cultural Memory. Saint, ruler, national hero. (1263–2000)]. M.
- Shliapkin, I. A. (1915) *Ikonografiia sviatogo blagovernogo velikogo kniazia Aleksandra Nevskogo* [Iconography of Holy Noble Grand Prince Alexander Nevsky]. Pg.
- Sirenov, A. V. (2017) “O prozvishhakh drevnerusskikh kniazei” [About cognomens of Old Russian princes], *Peterburgskii istoricheskij zhurnal* 2: 184–193.
- Sirenov, A. V. (2010) *Stepennaia kniga i russkaia istoricheskaia mysl’ XVI–XVIII vv.* [The degree book and Russian historical thought of the 16th–18th centuries]. SPb.
- Sirenov, A. V. (2016) “The legitimation of the image of the Saint: on the issue of the authenticity of the relics of Alexander Nevsky”, *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 1(19): pp. 100–109.
- Sokolov R. A. (2010) “Aleksandr Nevskii i Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’” [Alexander Nevsky and the Russian Orthodox Church], in V. Ukolova, A. Torkunov (eds) *Aleksandr Nevskii. Gosudar’, diplomat, vojn.*, pp. 181–196. M.

- Sokolov, R. A. (2021) “Vskrytie moshhei Aleksandra Nevskogo: ‘aktual’nye’ fal’sifikacii ugolovnogo dela 1922 goda” [Autopsy of the relics of Alexander Nevsky: “actual” falsifications of the 1922 criminal case], *Bogoslov.ru*. 1.10.2021 [https://bogoslov.ru/article/6170493, accessed on 20.11.2021]
- Sokolov, R. A. (2021) “Zhizn’ posle smerti: proslavlenie Aleksandra Nevskogo v like svjatykh” [Life after death: the glorification of Alexander Nevsky in the face of saints], in R. Sokolov, Zh. Belik (eds) *Blagovernnyi velikii kniaz’ Aleksandr Nevskii: Blistaia slavoïu na zemle i na nebesakh*, pp. 198–241. M.
- Sokolov, R. A., Kostyria M. A. (2021) “Istoricheskaia pamiat’ ob Aleksandre Nevskom: skul’pturnaia vizualizatsiia” [Historical memory about Alexander Nevsky: sculptural visualisation], *Praksema. Problemy vizual’noi semiotiki* 1: 95–123.
- Sokolov, R. A., Meshhenina, A. A. (2018) “Istoricheskaia pamiat’ ob Aleksandre Nevskom v jepokhu Petra I i ego preemnikov” [Historical memory of Alexander Nevsky in the era of Peter I and his successors], *Canadian-American Slavic Studies* 52(4): pp. 369–385.
- Stalin, I. V. (1947) “K voprosam leninizma” [Problems of Leninism], in I. Stalin (ed.) *Vo-prosy leninizma*, pp. 136–145. M.
- Sutt, N. I. (1940) *Aleksandr Nevskii* [Alexander Nevsky]. Iaroslavl’.
- Tikhonravov, K. N. (2002) *Bogorodice-Rozhdestvenskii monastyr’ vo Vladimire* [Theotokos-Rozhdestvensky monastery in Vladimir]. Vladimir.
- Tikhonravov, K. N. (ed.) (1864) “Vkladnaia kniga Vladimirskogo Rozhdestvenskogo monas-tyria” [Attachment book of the Vladimir Rozhdestvensky monastery], in *Trudy Vladimirskogo gubernskogo statisticheskogo komiteta*. Vyp. 3, pp. 1–46. Vladimir.

АНТИ СЕЛАРТ

Агиотопонимы и народная религия в Ливонии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-100-120>

Anti Selart

Hagiotoponyms and Folk Religion in Livonia

Anti Selart — Doctor of History (Tartu, Estonia). anti.selart@ut.ee

The contribution discusses the hagiotoponyms in Livonia in the Middle Ages and Early Modern Time (on the territory of modern Estonia and Latvia). Some parishes in Estonia, except in its southern part, and in Latvia in areas where in the Middle Ages the Finnic-language Liv people settled, bear names of patron saints of the parish churches. The names appear in the written texts in the post-Reformation period in the sixteenth-eighteenth centuries, and they are based on the adapted vernacular form of the saints' names. This phenomenon is discussed as a result of the popular adaptation of saints' cult by the Livonian native population. The toponym formation corresponds to the possessive place-names which is a very common language form in Estonian but less common in Latvian. Accordingly, the patron saint was seen as "possessor" of the parish.

Keywords: Medieval Livonia, toponyms, patron saints, medieval rural parishes, Estonia, Latvia, church institutions, vernacular religion.

АГИОТОПОНИМЫ — образованные от имен святых географические названия — распространены во всей Европе. Деревня, поселение или город часто получали свои имена

Статья была написана и представлена в редакцию в 2021 г. Работа над статьей велась в рамках грантового проекта РФФ-DFG № 21-48-04402: «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)», в котором в 2021 г. А. Селарт был приглашенным исследователем в Санкт-Петербургском государственном университете. Автор выражает благодарность профессору Ирине Кюльмоя (Университет Тарту, Эстония) и Густаву Стренге (Университет Грайфсвальда, Германия).

по названию церкви, часовни или монастыря. Однако при этом распространение агиотопонимов по регионам не совсем одинаково¹. Обычно схема была такова: имя святого, в честь которого названы церковь, монастырь или часовня, реже — имя святого, которому поклонялись в природном культовом месте, — распространялось на название поселения; по той ли причине, что церковь находилась в этом поселении или же потому, что, например, деревня когда-то находилась во владениях церкви или монастыря. Возможно также, что более ранний топоним вытеснялся более поздним агиотопонимом². Если изучение святых, которым посвящены церкви и часовни, были важной частью религиозно-исторических (а также, например, историко-политических³) исследований в медиэвистике⁴, то научная трактовка топонимов, связанных с культурами, оставалась скорее на заднем плане⁵. Однако исследовательский потенциал агиотопонимов в качестве источников не следует недооценивать. В особенности это относится к истории Ливонии, где сохранилось очень мало письменных источников по народной (вернакулярной) религии⁶, что в свою очередь повлекло в XIX–XX вв. попытки весьма некритично ис-

1. Tóth, V. (2012) “Patrocinium Settlement Names in Europe. The Findings of an International Research Programme”, *Beiträge zur Namenforschung* 47: 311–325.
2. Billy, P.-H. (2011) “Patrocinium Settlement Names in Francé”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinium Settlement Names in Europe*, p. 8. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Casemir, K. (2011) “Patrocinium Place Names in the North-Western Territories of Germany”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinium Settlement Names in Europe*, p. 133. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Casemir, K. (2012) “Patrozinische Ortsnamen in Nordwestdeutschland”, *Jahrbuch des Vereins für Niederdeutsche Sprachforschung* 135: 7–32; Dräger, K. (2016) “Petersen, Weihenstephan, San Pellegrino: Eine Einführung zum Thema Heiligenverehrung und Namengebung”, in K. Dräger, et al. (eds) *Heiligenverehrung und Namengebung*, pp. 8, 10. Berlin, Boston: De Gruyter; Schneider, Th. F. (2016) “Hagiotoponyme im Kanton Bern”, in K. Dräger, et al. (eds) *Heiligenverehrung und Namengebung*, p. 179. Berlin, Boston: De Gruyter.
3. Например: Petersohn, J. (1979) *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission, Kirchenorganisation, Kulturpolitik*. Köln, Wien: Böhlau.
4. Например: Flachenecker, H. (1999) “Patrozinienforschung in Deutschland”, *Concilium medii aevi* 2: 145–163. Flachenecker, H. (2003) “Researching Patrocinia in German-Speaking Lands”, in G. Jones (ed.) *Saints of Europe. Studies towards a Survey of Cults and Culture*, pp. 75–91. Donington: Paul Watkins.
5. См.: Egeler, M. (2019) “Ortsnamen als religionswissenschaftliche Quelle”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27: 146–173.
6. Pölsam-Jürjo, I. (2019) “Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Lebens der autochthonen Bevölkerung Estlands im 13–16. Jahrhundert”, in R. Biskup, et al. (eds) *Die Kirche im mittelalterlichen Livland*, pp. 197–216. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uni-

пользовать в выводах о средневековых культурах фольклорный материал, собранный зачастую в явно национально-романтическом контексте⁷.

Появление агiotопонимов в источниках совпадает с интенсивным строительством церквей и созданием приходов: во Франции это происходило в X–XIII вв.⁸, в Германии в XII–XIII вв.⁹ Из ближних к средневековой Ливонии регионов отдельные исследования посвящены агiotопонимам в Пруссии¹⁰. В отношении Скандинавии исследователи пришли к убеждению, что агiotопонимы там встречаются редко¹¹. В Ливонии географические названия, образованные от имен святых, также не распределяются равномерно.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что на территории Латвии, в отличие от Эстонии, нет сельских приходов, носящих имена святых — за одним исключением. Это приход Марии Магдалины (латв. *Madliena*, нем. *Sissegal*)¹², изначально, одна-

wersytetu Mikolaja Kopernika; Pöltsum-Jürjo, I. (2021) “The Cult of Saint Anthony in Medieval and Early Modern Estonia”, *Acta Historica Tallinnensia* 27: 39–68.

7. Jonuks, T. (2019) “Nationalism and Prehistoric Religion: Religion in the Creation of Estonian Identity”, in I. Peedu (ed.) *Estonian Study of Religion. A Reader*, pp. 241–260. Tartu: University of Tartu Press; Jonuks, T. (2021) “Instead of Introduction: How Old is Sacredness?”, *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 81: 7–14.
8. Billy, P.-H. “Patrocinny Settlement Names in Francé”, p. 11. См. также: Taverdet, G., Gendron, S. (2011) “Patrocinny Settlement Names in France”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinny Settlement Names in Europe*, pp. 29–54. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
9. Casimir, K. “Patrocinny Place Names in the North-Western Territories of Germany”, pp. 138–139; Hengst, K. (2016) “Namen von Kirchenheiligen sowie Heiligen und Sankt in Siedlungsnamen im östlichen deutschen Sprachraum”, in K. Dräger, et al. (eds) *Heiligenverehrung und Namengebung*, p. 140. Berlin, Boston: De Gruyter.
10. Rozynekowski, W. (2004) “Hagiotoponimia w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach”, in U. Borkowska, et al. (eds) *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, pp. 459–467. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Rozynekowski, W. (2006) *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, pp. 229–240. Malbork: Muzeum Zamkowe. См. также: Hengst, K. (2011) “Patrocinny Settlement Names in Eastern Germany”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinny Settlement Names in Europe*, p. 110. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Hengst, K. “Namen von Kirchenheiligen sowie Heiligen und Sankt in Siedlungsnamen im östlichen deutschen Sprachraum”, p. 136.
11. *A Map of Sainly Place-names in Europe* [<https://bigthink.com/strange-maps/a-map-of-sainly-place-names-in-europe/>, accessed on 12.11.2021]. См. также: Kieffer-Olsen, J. (2018) *Kirke og kirkestruktur i middelalderens Danmark*. Odense: Nationalmuseet, Syddansk Universitetsforlag.
12. Feldmann, H., von zur Mühlen, H. (eds) (1990) *Baltisches historisches Ortslexikon. Teil 2: Lettland (Südlivland und Kurland)*, p. 596. Köln, Weimar, Wien: Böhlau; Caune, A.,

ко, находившийся на территории распространения ливского языка. Зато в эстоноязычном ареале Ливонии находится целый ряд аггиотопонимических приходов.

Приходы в Ливонии создавались с конца XII века, когда на этой территории появились институциональные структуры католической церкви. Большая их часть возникла в течение XIII в., когда на территориях, подвластных епископам, Тевтонскому ордену и королю Дании, создавались приходские церкви. Сеть приходов пополнялась в течение XIV–XVI вв. вместе с расширением и уплотнением заселенности¹³, в меньшей мере новые приходы создавались и в Новое время. До первых десятилетий XX в. католические (а позднее, разумеется, лютеранские) приходы в Эстонии и Латвии были территориальными единицами, т. е. «официальное» местожительство лица определяло, к какому церковному приходу человек принадлежал¹⁴.

При этом по довольно общему правилу в Эстонии название прихода исторически не было названием какого-либо поселения или деревни. Названием прихода изначально было название территории, и села с церковными названиями по большей части (но не всегда) имеют более позднее, относящееся к Новому времени, происхождение, когда при церквях формировались локальные центры. Иной раз поселение, носящее одно с приходом или церковью название, бывало официально образовано гораздо позднее, иногда уже даже в советский период. В случае с аггиотопонимическими наименованиями приходов примечателен такой феномен, что происходящий от имени святого топоним появлялся в письменных источниках не во время создания церковного прихода¹⁵, а на несколько веков позднее, в основном в XVI–XVIII вв.¹⁶ Иной раз прибалтийско-немецкая лингвистиче-

Ose, I. (2010) *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas. 12. gs. beigās–16. gs. sākums. Enciklopēdija*, pp. 211–216. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds.

13. Selart, A. (2018) “Die Rolle des Deutschen Ordens bei der Entstehung der Pfarrorganisation in Livland”, *Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders* 23: 43–74; Selart, A. (2019) “Miks on Eesti kihelkonnad nõnda suured?”, in Altnurme, R. (ed.) *Humanitaarteadused ja kunstid 100-aastases rahvusülikoolis*, pp. 58–66. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
14. Kuujo, E. O. (1953) *Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia; Šterns, I. (1969) “Draudžu baznīcas un latviešu reliģiskā dzīve pirms reformācijas”, *Archivs* (Melburna) 1: 13–40.
15. Разумеется, надо учитывать скудость источников более раннего периода.
16. См. Mänd, A. (2009) “Saints’ Cults in Medieval Livonia”, in A. V. Murray (ed.) *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, pp. 214–216. Farnham: Ashgate.

ская традиция сохраняла более архаичное эстонское наименование, в то время как в эстонском языке входил в оборот топоним, образованный от имени святого.

Для иллюстрации можно привести некоторые примеры. В западной Эстонии средневековый приход Мартна (эст. *Martna*, нем. *St. Martens*) был назван в честь св. Мартина. Однако до XVI в. в записях встречается также более раннее оригинальное название *Ummern*. Исторически церковь Мартна находилась в деревне Энивере (эст. *Enivere*), деревня Мартна была только в 1977 г. официально образована из сложившегося вблизи церкви поселения (центральный поселок совхоза)¹⁷. В северной Эстонии созданный в XIII в. приход *Маху (эст. **Mahu*) сохранял на немецком языке старое название (*Maholm*), но на эстонском языке его самое позднее с XVIII в. стали называть *Viru-Nigula* («св. Николай в Вирумаа»). При церкви уже в средние века возник маленький поселок¹⁸. Современная деревня Маху, находящаяся примерно в 10 км от церкви, до XX в. называлась Неэмекула (эст. *Neemeküla* — «деревня на мысе»)¹⁹. Расположенный в центральной части Эстонии приход Сууре-Яани (эст. *Suure-Jaani*, «Большое Иваново», нем. *Groß-St. Johannis*) в средние века назывался *Walle* (современная деревня Валула, эст. *Valula*). Вокруг церкви в XIX в. образовался поселок городского типа Сууре-Яани, который в XX в. вырос в маленький город. Имя святого (Иоанна Богослова) в названии прихода и позднее города в записях встречается с XVII в.²⁰ Если три названных прихода предположительно восходят уже к XIII в., то в восточной Эстонии приход Марии Магдалины (*Maarja-Magdaleena*) был создан на рубеже XIV–XV вв. В средненижнемецком, наряду с латынью основным письменном языке средневековой Ливонии, приход сначала назывался *Nyenkerken*, т. е. «новая церковь». В XVII в. в записях закрепилось *Maarja-Magdaleena* (Мария Магдалина), в бытовой речи

17. Kallasmaa, M. et al. (2016) *Eesti kohanimeraamat*, pp. 363–364. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus; von zur Mühlen, H. (ed.) (1985) *Baltisches historisches Ortslexikon. Teil 1: Estland (einschliesslich Nordlivland)*, p. 341. Köln, Wien: Böhlau.

18. Kallasmaa, M. et al. *Eesti kohanimeraamat*, p. 766; von zur Mühlen, H. (ed.) (1985) *Baltisches historisches Ortslexikon. Teil 1: Estland*, pp. 332–333.

19. Kallasmaa, M. et al. *Eesti kohanimeraamat*, p. 538.

20. *Ibid.*, pp. 627–628; von zur Mühlen, H. (ed.) (1985) *Baltisches historisches Ortslexikon. Teil 1: Estland*, p. 153.

по-эстонски также просто *Maarja*. При церкви к началу XX в. образовался поселок с тем же названием²¹.

Хотя элементы христианства были распространены на территории Эстонии и Латвии, несомненно, уже в более раннее время²², наиболее ранняя информация о культе конкретных святых в Ливонии восходит к началу XIII в., когда в нижнем течении реки Даугавы сформировался центр, в котором доминировало немецкое духовенство. В написанной в 1220-х гг. Хронике Генриха Латвийского в контексте событий 1202 г. упоминается посвящение Рижского кафедрального собора и всей Ливонии Деве Марии, а также Даугавгривский (нем. *Dünamünde*) цистерцианский монастырь, находящийся на горе Святого Николая²³. Средневековый культ святых в Ливонии исходил из образцов северной Германии, к которым, в особенности в северной и западной Эстонии, добавились скандинавские влияния²⁴. Доминирующую роль играли популярные в позднее средневековье во всей Европе святые — Богородица, святые Николай, Иаков, Петр, Екатерина, Мария Магдалина, Георгий, архангел Михаил и др.²⁵ Примечательный феномен: в Ливонии не сформировалось общепризнанного культа почитания ни одного из местных святых, несмотря на некоторые попытки учредить культ первого епископа ливов и основателя Рижского епископства Мейнхарда (умер в 1196 г.)²⁶.

Письменные источники средневековой Ливонии отражают прежде всего отношение духовенства, аристократии, городско-

21. Kallasmaa, M. et al. *Eesti kohanimearaamat*, p. 356. В советский период ок. 1950–1977 гг. официально называлась Ярве (*Järve*), с 1977 г. Маарья (*Maarja*), в 2005 г. было восстановлено название Маарья-Магдалеэна.
22. Jonuks, T. (2018) “Kristluse jõudmine Eesti alale”, in R. Altnurme (ed.) *Eesti kiriku- ja religioonilugu*, pp. 30–38. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
23. Arbusow, L., Bauer, A. (eds) (1955) *Heinrichs Livländische Chronik. Heinrichi chronicon Livoniae*, p. 17, § VI.3. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
24. Mänd, A. (2018) “The Cult and Visual Representation of Scandinavian Saints in Medieval Livonia”, in C. S. Jensen, et al. (eds) *Saints and Sainthood around the Baltic Sea: Identity, Literacy, and Communication in the Middle Ages*, pp. 101–143. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval Institute Publications.
25. Vahtre, L. (2000) *Eestlase aeg. Uurimus eesti rahvapäraste ajaarvamise ajaloost*, pp. 100–108. Tallinn: Varrak; Mänd, A. (2009) “Saints’ Cults in Medieval Livonia”; Mänd, A. (2018) “The Cult and Visual Representation of Scandinavian Saints in Medieval Livonia”.
26. Selart, A., Mänd, A. (2018) “Livonia — a Region without Local Saints?”, in N. H. Petersen, et al. (eds) *Symbolic Identity and the Cultural Memory of Saints*, pp. 91–122. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

го населения к религии²⁷, а также представления верхушки общества о христианизации²⁸. Верования большинства населения страны — крестьянства — значительно труднее изучать вследствие скудности источников²⁹. Принятие культа святых основным населением Ливонии изучалось на основе влияния дней памяти святых на народный календарь³⁰ и распространения библейских имен и имен святых в крестьянском антропонимиконе. Последние начали распространяться уже в XIII в., но доминировать стали значительно позднее, при этом скорость их распространения в разных регионах существенно различалась. В течение XV в. стали преобладать «христианские» (в действительности нижне-немецкие) имена. В северной Эстонии это происходило раньше, в первой половине XV в., в южной Эстонии и среди ливов окончательный переход на новые имена имел место значительно позднее, в течение XVI в.³¹ В период позднего средневековья подобное изменение антропонимических традиций произошло также в регионе латышских диалектов³². Раньше всех приняли «хри-

27. Kala, T. (2018) “Die Kirche”, in K. Brüggemann, et al. (eds) *Das Baltikum. Geschichte einer europäischen Region, Bd. 1: Von der Vor- und Frühgeschichte bis zum Ende des Mittelalters*, pp. 224–258. Stuttgart: Hiersemann.
28. Kala, T. (2001) “The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World”, in A.V. Murray (ed.) *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, pp. 3–20. Aldershot: Ashgate; Leimus, I. (2015) “Iura christianorum — eine Floskel von Heinrich oder Mittel zur Unterwerfung der Heiden? Zur Bedeutung eines Begriffs in der Kreuzzug-Rhetorik und in der Historiographie,” in U. Kronauer, A. Deutsch (eds) *Der “Ungläubige“ in der Rechts- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, pp. 131–152. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
29. Kala, T. (2009) “Rural Society and Religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism among the Native Inhabitants of Medieval Livonia”, in A.V. Murray (ed.) *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, pp. 169–190. Farnham: Ashgate; Põltsam-Jürjo, I. “Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Lebens der autochthonen Bevölkerung Estlands im 13–16. Jahrhundert”.
30. Vahtre, L. *Eestlase aeg*.
31. Palli, H. (1959) “Eesti isikunimedest Harju- ja Järvamaal XVI sajandil”, *Keel ja Kirjandus* 10: 589–600; Palli, H. (1961) “Mida kõnelevad isikunimed eestlaste usust XIII–XVI sajandil”, in E. Jansen (ed.) *Religiooni ja ateismi ajalooest Eestis. Artiklite kogumik, kd. 2*, pp. 108–127. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus; Caune, A. (1998) *Rõgas libieši un viņu ipašumzīmes*, pp. 62–69. Rīga: Jumava; Tarvel, E. (2013) “Liivi asustusajaloo uurimise vajalikkusest”, in E. Tarvel, M. Seppel (ed.) *Ajalookimbatused*, pp. 29–32. Tartu: Ilmamaa. См. библиографию: Selart, A. (2016) “A New Faith and a New Name? Crusades, Conversion, and Baptismal Names in Medieval Baltics”, *Journal of Baltic Studies* 47: 181–182.
32. Siliņa-Piņķe, R. (2016) “Von Hindrik zu Indulis: mittelniederdeutsche Spuren in heutigen lettischen Vornamen”, in C. Hough, D. Izdebska (eds) *Names and Their Environment. Proceedings of the 25th International Congress of Onomastic Sciences, Glasgow*,

стианские» имена «не-немцы»³³ в городах. Наряду с местными именами они стали преобладать уже в XIV в. В XV–XVI вв. в Риге и Таллинне имена жителей «не-немецкой» этничности в общем не отличались от имен «немцев»³⁴.

Вытеснение традиционных, принятых имен библейскими именами и именами святых было в позднем средневековье общеевропейским явлением, фактически не имеющим прямой связи с принятием христианства и культа святых³⁵. Например, в христианизированной в XIII в. Пруссии изменение антропонимической традиции имело место в течение XIV в.³⁶, а в некоторых регионах Германии, ставших христианскими несколькими веками ранее, — окончательно лишь в XIV в.³⁷ Также в «старохристианской» Германии вышестоящие социальные слои раньше начали ориентироваться на «христианские» имена³⁸. Принятие «христианских» имен в Ливонии скорее говорит о культурной ориентации крестьянства на образцы городской и общественной элиты (одним из элементов здесь могло быть, конечно, также и почитание святых)³⁹. В связи с агиотопонимами заслуживает внимания тот факт, что они не встречаются в южной Эстонии, где переход

25–29 August 2014. Vol. 3: *Anthroponomastics*, pp. 233–246. Glasgow: University of Glasgow.

33. «Немцы» (*Deutsch*) и «не-немцы» (*Undeutsch*) — в Ливонии в Средневековье и раннее Новое время названия соответственно высшего и нижнего социального слоя общества. Хотя индикатором принадлежности являлся («родной») язык человека, эта дифференциация не являлась в первой очереди этническим — определяющими были социальные признаки.
34. Johansen, P., von zur Mühlen, H. (1973) *Deutsch und undeutsch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reval*, pp. 474–492. Köln, Wien: Böhlau; Kaplinski, K. (1975) “Eestlased ja venelased XIV sajandi Tallinna maksunimistuis”, *Keel ja Kirjandus* 11: 682–692; Šterns, I. (1996) “Latvieši un krievi viduslaiku Rīgā”, *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* 2: 29–33; Siliņa-Piņķe, R. (2014) *Rīgas spātmittelalterliche Personennamen*. Hamburg: Baar.
35. Mitterauer, M. (1993) *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, pp. 241–367. München: Beck; Selart, A. “A New Faith and a New Name? Crusades, Conversion, and Baptismal Names in Medieval Baltics”, pp. 180–181.
36. Ivoška, D. (2020) “Trends in Naming Individuals of Different Origin in Medieval Prussia”, *Onoma* 55: 143.
37. Casemir, K. “Patrozinische Ortsnamen in Nordwestdeutschland”, p. 17.
38. Kohlheim, V. (1981) “Diffusionstheoretische Aspekte spätmittelalterlicher Anthroponymie. Die Verbreitung der Rufnamengebung nach Heiligennamen in Regensburg bis a. 1378”, in H.-B. Harder (ed.) *Deutsch-slawische Namenforschung*, pp. 137–153. Marburg/Lahn: Herder-Institut.
39. Selart, A. “A New Faith and a New Name? Crusades, Conversion, and Baptismal Names in Medieval Baltics”.

к «христианским» именам происходил позже всего. Для сравнения, в Финляндии лишь отдельные приходы носят имена святых, но красноречиво то обстоятельство, что, во-первых, здесь тоже имя святого вытесняло более ранний топоним только в период позднего Средневековья или раннего Нового времени и, во-вторых, если исключить Миккели (финск. *Mikkeli*) в восточной Финляндии, все они находятся в Варсинайс-Суоми — регионе, который был христианизирован в Финляндии раньше других⁴⁰.

Названия церквей и приходов в Эстонии происходят не от «библейских» исходных форм, а от народных форм имен святых. Эстонские народные формы имен как *Jaан, Peeter, Nigul, Mart, Mihkel, Jaagup, Madis, Jüri* (Яан, Пеэтер, Нигуль, Март, Михкель, Яагуп, Мадис, Юри) в свою очередь основываются на разговорных формах средневекового нижненемецкого языка⁴¹. Поскольку из тех же форм происходят названия дней святых в народном календаре, такие как *jaanipäev* (Иванов день), *peetripäev* (Петров день), *nigularäev* (Николин день), то представляется вероятным, что в средневековой Ливонии святых знали прежде всего в «вернакулярной» форме, и практическим посредником для сельского населения были носители нижненемецкого языка, жившие в городах, поселках и на мызах. Но нижненемецкий язык был, конечно, и родным языком большинства духовенства⁴². То, что названия церквей и соответствующих топонимов

40. Миккели (*Mikkeli*, швед. *S:t Michel*), раньше *Savilahti* [Paikkala, S. (ed.) (2007) *Suomalaisen paikannimikirja*, pp. 270–271. Helsinki: Karttakeskus, Kotimaisten kielten tutkimuskeskus]; Маариа (*Maaria*, швед. *S:t Marie*, изначально *Räntämäki*, швед. раньше *Vårfrukyrke* [Paikkala, S. (ed.) (2007), *Suomalaisen paikannimikirja*, pp. 255–256]; Каарина (*Kaarina*, швед. *S:t Karins*), раньше *Nummi* [Paikkala, S. (ed.) (2007), *Suomalaisen paikannimikirja*, p. 120]; Мартила (*Marttila*, швед. *S:t Martens*), раньше *Nyby* [Paikkala, S. (ed.) (2007), *Suomalaisen paikannimikirja*, p. 264]; Перттели (*Pertteli*, швед. *S:t Bertils*), стал отдельным приходом только в XIX в. [Paikkala, S. (ed.) (2007), *Suomalaisen paikannimikirja*, p. 328]. Антреа в Карелии (*Antrea*, швед. *S:t Andree*, совр. Каменногорск) основан в Новое время. См. также: Korpela, J. (2003) “The Patronal Saints of the Medieval Finnish Churches and Altars”, in G. Jones (ed.) *Saints of Europe. Studies towards a Survey of Cults and Culture*, pp. 205–207. Donington: Paul Watkins.

41. Rätsep, H. (2002) “Alamsaksa päritolu eesnimedest”, in H. Rätsep, *Sõnaloo raamat*, pp. 137–142. Tartu: Ilmamaa; Rätsep, H. (2011–2012) “Kolumbus Krisostomus. Kolumbuse-aegsete eesti poisslaste meelisnimedest ja nende päritolust”, *Oma Keel* 2011, 2: 17–16; 2012, 1: 5–18.

42. Selart, A. (2017) “Sie kommen, und sie gehen. Zentrale Orte, Randgebiete und die Livländer im Mittelalter”, in A. Selart, M. Thumser (eds) *Livland — eine Region am Ende der Welt? Forschungen zum Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie im späten Mittelalter. Livonia — a Region at the End of the World? Studies on the Relations be-*

образовывались от вернакулярных вариантов (*Klaus, Niels, Klaas, Nigul, Niklas, Nicola, Mikuláš* и т. д.), а не от их исходных или церковноязычных форм (*Nikolaos, Nicolaus*), было обычным явлением во всей Европе⁴³. Это и свидетельствует о «вернакуляризации» святого и поклонения ему — позднесредневековом феномене, когда святые становились в жизни людей их повседневными спутниками и помощниками, чудесными и всемогущими, но в то же время и близкими, так сказать, «своими людьми»⁴⁴.

Возникает вопрос, почему агiotопонимы церковных приходов появились в письменных источниках в XVII–XVIII вв., после Реформации, когда преобладающая часть Эстонии и Латвии были явно лютеранскими и культы святых официальными институциями не одобрялись. Возможное объяснение этого явления кроется в изменившейся роли эстонского и латышского языков в эпоху раннего Нового времени. В обществах, где различные социальные группы говорили на разных языках⁴⁵, использование «крестьянского языка» в средние века ограничивалось ситуациями устного употребления⁴⁶. Когда в Ливонии начиная с XVI в. в мест-

tween Centre and Periphery in the Later Middle Ages, pp. 33–41. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

43. Hengst, K. “Patrocinium Settlement Names in Eastern Germany”, pp. 111, 113; Czopek-Kopciuch, B. (2011), “Geographical Names Deriving from Saints’ Names (Patrocinia) in Poland”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinium Settlement Names in Europe*, pp. 227–245. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Casemir, K. “Patrocinium Place Names in the North-Western Territories of Germany”, pp. 131–132; Buchner, S. (2011) “Sankt Blasien — Sammarei — Helena. Place Names with Sankt in Bavaria and Baden-Württemberg”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinium Settlement Names in Europe*, pp. 163). Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Tóth, V. (2011) “Patrocinium Settlement Names in the Carpathian Basin”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinium Settlement Names in Europe*, p. 178. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Štěpán, P. (2011) “Patrocinium Settlement Names in the Czech Republic and Slovakia”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinium Settlement Names in Europe*, pp. 215–223. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
44. Vauches, A. (2009) “Saints and Pilgrimages: New and Old”, in M. Rubin, W. Simons (eds) *The Cambridge History of Christianity, Vol. 4: Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*, p. 336. Cambridge: Cambridge University Press; Bylina, S. (2019) *Religiousness in the Late Middle Ages. Christianity and Traditional Culture in Central and Eastern Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, pp. 76–81. Berlin: Peter Lang.
45. Ср., например: Bünz, E. (2018), “Das Sprachenproblem in der mittelalterlichen Pfarrseelsorge. Beobachtungen in den Lausitzen und anderen Landschaften der Germania Sacra”, in L. Czajkowski, et al. (eds) *Sprachwandel im Deutschen*, pp. 469–480. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
46. Ross, K. (2006) “Keskaegse eesti libakirjakeele põhjendusid ja piirjooni”, *Emakeele Seltsi aastaraamat* 51/2005: 107–129; Kala, T. (2006) “Languages in a Medieval North

ных языках постепенно стала распространяться письменная форма⁴⁷, то разговорное употребление имен, по всей вероятности, все сильнее влияло на письменный язык⁴⁸ с привнесением фиксации и использования в письменной форме агитотопонимов, укоренившихся в языке, вероятно, уже в средние века. При этом народный культ святых, хотя и в трансформированном виде, перейдя из публичной сферы в частную, сохранялся еще и в постреформационные века⁴⁹.

Характерной чертой эстонской топонимики⁵⁰ является образование большей части названий хуторов⁵¹, мыз, деревень⁵² от личных имен. Образованный от личного имени топоним обычно ука-

European City. An Example from Medieval Tallinn”, in O. Merisalo (ed.) *Frontiers in the Middle Ages*, pp. 585–603. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales; Selart, A. (2014) “Non-German Literacy in Medieval Livonia”, in M. Mostert, A. Adamska (eds) *Uses of the Written Word in Medieval Towns. Medieval Urban Literacy II*, pp. 37–63. Turnhout: Brepols.

47. Ross, K., Vanags, P. (eds) (2008) *Common Roots of the Latvian and Estonian Literary Languages*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
48. Kala, T. (2012) “The Position of Estonian Language in Religious Life from the Middle Ages to the First Half of the Eighteenth Century: Pastor Heinrich Christopher Wrede’s (1691–1764) Texts”, in K. Maier (ed.) *Nation und Sprache in Nordosteuropa im 19. Jahrhundert*, pp. 167–182. Wiesbaden: Harrassowitz; Ross, K. (2016) “Die Entstehung der estnischen Schriftsprache im Kontext der deutschen und estnischen Kulturgeschichte”, *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 139: 57–68; Kala, T. (2017) “Eesti keel pärsinimede ja etnonüümide näitel mõnedes varauusaegsetes Tallinna alikates”, *Vana Tallinn* 28: 57–82; Põltsam-Jürjo, I. (2019) “Eesti keel ja kirikuvisitatsioonid 17. sajandil”, *Tuna. Ajalookultuuri ajakiri* 4: 10–25; Ross, K., Põltsam-Jürjo, I. (2021) “Eesti keel XVII ja XVIII sajandil kiriku kirjalikus asjaajamises”, *Keel ja Kirjandus* 7: 632–643.
49. См., например: Johanson, K., Jonuks, T. (2015) “Superstition in the House of God? Some Estonian Case Studies of Vernacular Practices”, *Mirator* 16(1): 118–140; Järvinen, I.-R. (2016) “Transformations of Saint Catherine of Alexandria in Finnish Vernacular Poetry and Ritus”, in T. M. S. Lehtonen, L. Kaljundi (eds) *Re-Forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North*, p. 444. Amsterdam: Amsterdam University Press.
50. Laur, W. (2001) *Deutsche Orts-, Landes- und Gewässernamen in den baltischen Ländern*. Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk; Kallasmaa, M. (2005) “Estonian Settlement Names”, in S. Maticsak (ed.) *Onomastica Uralica 3: Settlement Names in the Uralian Languages*, pp. 17–33. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó; Hasselblatt, C. (2018) “Sprachgeschichtliche Voraussetzungen”, in K. Brüggemann, et al. (eds) *Das Baltikum. Geschichte einer europäischen Region, Bd. 1: Von der Vor- und Frühgeschichte bis zum Ende des Mittelalters*, pp. 73–75. Stuttgart: Hiersemann.
51. Troska, G. (1995) *Talunimed läbi aegade*, pp. 34–51. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus.
52. Pall, V. (1977) *Põhja-Tartumaa kohanimed, kd. 2*, pp. 138–139. Tallinn: Valgus.

зывает на бывшего владельца, хозяина⁵³. Особенно хорошо такой процесс образования наименований прослеживается в названиях мыз, когда в немецком варианте часто сохранялось архаичное эстонское название, а в эстонском языке укоренялось новое, образованное от имени собственника мызы⁵⁴. Мыза *Кильтси* (эст. *Kiltsi*, нем. *Weißfeld*) недалеко от Хаапсалу получила название от фамилии владевшей ею в XVI в. семьи фон Гильзенов (*Gilsen*)⁵⁵. Мыза *Vaabina* (эст. *Vaabina*, нем. *Uelzen*) в юго-восточной Эстонии обязана своим названием ее хозяину Фабиану фон Тизенхаузену (*Fabian von Tiesenhausen*, ум. в 1559)⁵⁶. Эта модель действует в определенной мере до наших дней. Когда в 1920-х гг. в ходе земельной реформы создавались многочисленные хутора, то их официальные, данные владельцами, названия зачастую не входили в оборот, а в реальности наименование хуторов закреплялось по фамилии хуторянина⁵⁷. Даже советские названия колхозов и совхозов, образованные от личных имен (например колхоз имени Кирова) иногда становились неофициальными топонимами («*lähän Kirovise* — еду/иду в Киров») ⁵⁸.

Такие посессивные названия имеются не только в эстонском языке⁵⁹, в европейских языках агитопонимами тоже очень часто являются посессивные названия или же они были такими в своем первоначальном виде⁶⁰.

53. Kallasmaa, M. (2017) "Nimi ja võim. Isiku- ja kohanimede seostest", *Õiguskeel* 2 [https://www.just.ee/sites/www.just.ee/files/marja_kallasmaa_nimi_ja_voim_isiku_ja_kohanimede_seostest.pdf, accessed on 06.11.2021].
54. Laansalu, T., Alas, M., Kallasmaa, M. (2014) "Saksa juurtega asulanimed Eestis", *Keel ja Kirjandus* 2: 125–133.
55. Kallasmaa, M. et al. *Eesti kohanimeraamat*, p. 206.
56. Ibid., p. 712.
57. Laansalu, T. (2020) *Kesk-Harjumaa kohanimede kujunemine ja nimesiire*, p. 34. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
58. Kallasmaa, M. "Nimi ja võim. Isiku- ja kohanimede seostest", p. 7.
59. См. также: Pajusalu, K., et al. (2020) *Eesti murded ja kohanimed*, 3rd ed., pp. 274–274. Tartu: Eesti Keele Sihtasutus.
60. Štěpán, P. "Patrociny Settlement Names in the Czech Republic and Slovakia", p. 214; Casemir, K. "Patrociny Place Names in the North-Western Territories of Germany", p. 136; Casemir, K. "Patrozinische Ortsnamen in Nordwestdeutschland", p. 24; Кюршунова И.А. Памятники письменности Карелии как источник исследования антропонимов // Вопросы ономастики. 2020. № 17(3). С. 156–185. См. также: Buchner, S. "Sankt Blasien — Sammarei — Helena. Place Names with Sankt in Bavaria and Baden-Württemberg", p. 162; Winkler, G. (2007) *Genetivische Ortsnamen in Ost-mitteldeutschland und in angrenzenden Gebieten*. Berlin: Akademie Verlag.

В то же время в латышском языке посессивных местоимений меньше⁶¹, и обычно с личным именем в качестве части топонима связан конкретный объект — мыза, остров и т. п.⁶². Агиотопонимические названия приходов на территории распространения латышского языка возникли не путем прямого перенесения имени святого на окрестность, а при посредстве топонима конкретного местонахождения церкви. Источник названия местности Мартиньсала (*Mārtiņšala*, *Martinsholm*, «остров Мартина») действительно св. Мартин, но приход⁶³ получил свое имя по названию острова. В немецком языке некоторые названия приходов на территории Латвии происходят от названий замков, данных по имени святого — например Алуксне, нем. *Marienburg* («замок Марии»).

Поскольку исторически в Эстонии названия приходских церквей, как правило, не были названиями населенных пунктов, то в наименованиях приходов по именам святых можно видеть посессивные названия, говорящие о том, что приход «принадлежит» святому, аналогично мызе, названной по имени собственника, либо хутору, носящему имя его хозяина. Возможно, имеет значение также то обстоятельство, что как приход, так и мыза представляли собой не только центральное здание (церковь, здание мызы), но также и территорию. В случаях с хуторами, когда в средние века и в эпоху раннего Нового времени их угодья обычно состояли из очень многих разрозненных участков, эта параллель не столь очевидна, но по крайней мере в отношении хуторского двора ее, несомненно, можно провести.

Отдельные приходы, в случае с которыми агиотопоним закрепился на немецком, а не на эстонском языке, фактически подтверждают правило, потому что и в связи с ними в раннее Новое время наблюдается попеременное использование «старого» топонима и агиотопонима, т. е. закрепление той или другой версии

61. Balode, L., Bušs, O. (2015) *No Abavas līdz Zilupei. Vietvārdu cilmes īsā vārdnīca. From Abava to Zilupe. The Origin of Latvian Geographical Names. A Short Dictionary*. Rīga: Latviešu valodas aģentūra; Vaba, L. (2016) "Usaldusvāerne teejuht Lāti kohanimemaastikul", *Keel ja Kirjandus* 7: 567–570. См. также: Bušs, O. (2003) *Personvārdi, vietvārdi un citi vārdi. Izpētes pakāpieni*, p. 34. Rīga: LU Latviešu valodas institūts.
62. Например: Павилоста (*Pāvilosta*, «Павлов порт»); Екабпилс (*Jēkabpils*, «Якова город»); Яньмуйжа (*Jāņmuiža*, «Иоаннова мыза»).
63. Caune, A., Ose, I. *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas. 12. gs. beigās–16. gs. sākums. Enciklopēdija*, pp. 378–391. В XIII в. Мартиньсала был регионом ливского населения.

в разных языках — скорее, более позднее: Амбла (эст. *Ambla*, нем. *Ampel*), в раннее Новое время местами также *Groß-Marien*⁶⁴; Коэру (эст. *Koeru*, нем. *St. Marien-Magdalenen*)⁶⁵; Паламусе (эст. *Palatuse*, нем. *St. Bartholomäi*)⁶⁶. В качестве единственного агитопонима, не связанного с приходской церковью, можно назвать Пирита (*Pirita*⁶⁷) — район в черте современного города Таллина, источником названия которого послужил основанный там в начале XV в. монастырь ордена Святой Биргитты⁶⁸.

В заключение можно утверждать, что в средневековой Ливонии в ареалах эстонского и ливского языков модель посесивных топонимов, присущая языку, распространялась также и на названия приходов, причем источником было имя святого покровителя приходской церкви. Тем самым подтверждается, что в Средние века в вернакулярной религии местного населения закрепилось представление о святом покровителе как патроне, «хозяине» прихода. Это можно считать знаком укоренения культа святых, причем роль посредника играла вернакулярная религия населения, говорящего на нижненемецком языке и занимавшего более высокую позицию в социальной иерархии, поскольку именно из средненижненемецкого языка происходили те формы имен, под которыми святые были известны. Отсутствие агитопонимов в названиях приходов южной Эстонии может объясняться большим культурным консерватизмом региона, поскольку по сравнению с северной, западной и центральной Эстонией имена святых в качестве личных имен закрепились здесь позднее. Причиной появления агитопонимов в письменных текстах лишь в постреформационное время, в XVI–XVIII вв., могло быть обстоятельство, что в этот период наблюдался существенный рост письменности на эстонском языке и, соответственно, влияние эстонского языка на написанные на территории Эстонии тексты.

64. Kallasmaa, M. et al. *Eesti kohanimeraamat*, pp. 40–41.

65. *Ibid.*, p. 219.

66. *Ibid.*, pp. 456–457. Предположение Энн Тарвел, что Паламусе < Варфоломей, неубедительно. См., Tarvel, E. (2013) “Idrisi ja Tallinn”, in E. Tarvel, M. Seppel (ed.) *Ajalookimbatused*, p. 99. Tartu: Ilmamaa.

67. *Piritta* — финский вариант от Биргитта.

68. Kallasmaa, M. et al. *Eesti kohanimeraamat*, p. 489. Cp. Rimmel, M.-A. (2014) “Kirikuhooned Eesti ja Soome kohajuttudes”, in H. Valk (ed.) *Muistis, koht ja pärimus: Pärimus ja paigad*, pp. 194–196. Tartu: Tartu Ülikooli ajaloo ja arheologia instituut.

Приложение

Названия приходов — агиотопонимы на территории средневековой Эстонии и Латвии⁶⁹

приход	(главный) патрональный святой	бывшие и параллельные названия	заметки
Alüksne	?	Marienburg	название замка
Ambla	Дева Мария	Groß-Marien, Ampel	
Harju-Jaani	Иоанн Креститель	St. Johannis, *Saiataga	
Harju-Madise	Апостол Матфий	St. Matthias	
Järva-Jaani	Иоанн Креститель	St. Johannis, Keitinge	
Järva-Madise	Евангелист Матфей	St. Matthäi, Goldenberg	
(Järva-) Peetri	Апостол Петр и Апостол Павел	St. Petri, Emmern, Ämbra, Randow	
Kadrina	Екатерина Александрийская	Tristfer, St. Katharinen	
Koeru	Мария Магдалина	St. Marien-Magdaleen, *Koikero	
Kolga-Jaani	Иоанн Креститель? Иоанн Богослов?	Klein-St. Johannis, Waldjohannis, *Körve	также существует версия: Ян Непомуцкий
Krustpils	?	Kreuzburg	название замка
Lääne-Nigula	Николай Чудотворец	Pönal	
Maarja-Magdalee-na	Мария Магдалина	St. Marien-Magdaleen, Neukirch	
Madliena	Мария Магдалина	Sissegal	
Märtnõsala	Мартин Турский	Holme, Kircholm	название острова

69. Существует возможность, что патрональный святой церкви менялся в течение средневековья. В некоторых случаях идентичность святого (напр. Иоанн Богослов или Иоанн Креститель) неясна.

Martna	Мартин Турский	St. Martens, Ummern	
Mihkli	Архангел Михаил	St. Michaelis, Sontagana	
Palamuse	Апостол Варфоломей	St. Bartholomäi, *Palamus	
Pärnu-Jaagupi	Иаков Зеведеев?	St. Jakobi, Korbe	
Saldus	?	Frauenburg	название замка
Simuna	Симон Кананит и Иуда Фаддей	St. Simonis, Katküll	
Suure-Jaani	Иоанн Богослов	Groß-St. Johannis, Walle	
Viļakā	?	Marienhausen	название замка
Viru-Jaagupi	Иаков Зеведеев?	St. Jakobi, Võhu, Kehala	
Viru-Nigula	Николай Чудотворец	Maholm	
Väike-Maarja	Дева Мария	Klein-Marien, Nyenkirchen	

Библиография / References

- Кюришнова И.А. Памятники письменности Карелии как источник исследования антропоэконимов // Вопросы ономастики. 2020. № 17(3). С. 156–185.
- A Map of Saintly Place-names in Europe* [<https://bigthink.com/strange-maps/a-map-of-saintly-place-names-in-europe/>, accessed on 12.11.2021].
- Arbusow, L., Bauer, A. (eds) (1955) *Heinrichs Livländische Chronik. Heinrichs chronicon Livoniae*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Balode, L., Bušs, O. (2015) *No Abavas līdz Zilupeī. Vietvārdu cilmes īsā vārdnīca. From Abava to Zilupe. The Origin of Latvian Geographical Names. A Short Dictionary*. Rīga: Latviešu valodas aģentūra.
- Billy, P.-H. (2011) “Patrocinij Settlement Names in Francé”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinij Settlement Names in Europe*, pp. 7–28. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Buchner, S. (2011) “Sankt Blasien — Sammarei — Helena. Place Names with Sankt in Bavaria and Baden-Württemberg”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinij Settlement Names in Europe*, pp. 145–173. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Bünz, E. (2018), “Das Sprachenproblem in der mittelalterlichen Pfarrseelsorge. Beobachtungen in den Lausitzen und anderen Landschaften der Germania Sacra”, in L. Czaj-

- kowski, et. al. (eds) *Sprachwandel im Deutschen*, pp. 469–480. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Bušs, O. (2003) *Personvārdi, vietvārdi un citi vārdi. Izpētes pakāpieni*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts.
- Bylina, S. (2019) *Religiosity in the Late Middle Ages. Christianity and Traditional Culture in Central and Eastern Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Berlin: Peter Lang.
- Casemir, K. (2011) “Patrocinny Place Names in the North-Western Territories of Germany”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinny Settlement Names in Europe*, pp. 117–144. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Casemir, K. (2012) “Patrozinische Ortsnamen in Nordwestdeutschland”, *Jahrbuch des Vereins für Niederdeutsche Sprachforschung* 135: 7–32.
- Caune, A. (1998) *Rīgas lībieši un viņu īpašumzīmes*. Rīga: Jumava.
- Caune, A., Ose, I. (2010) *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas. 12. gs. beigas–16. gs. sākums. Enciklopēdija*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds.
- Czopek-Kopciuch, B. (2011), “Geographical Names Deriving from Saints” Names (Patrocinia) in Poland”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinny Settlement Names in Europe*, pp. 227–245. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Dräger, K. (2016) “Petersen, Weihenstephan, San Pellegrino: Eine Einführung zum Thema Heiligenverehrung und Namengebung”, in K. Dräger, et al. (eds) *Heiligenverehrung und Namengebung*, pp. 1–16. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Egeler, M. (2019) “Ortsnamen als religionswissenschaftliche Quelle”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27: 146–173.
- Feldmann, H., von zur Mühlen, H. (eds) (1990) *Baltisches historisches Ortslexikon. Teil 2: Lettland (Südlivland und Kurland)*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Flachenecker, H. (1999) “Patrozinienforschung in Deutschland”, *Concilium medii aevi* 2: 145–163.
- Flachenecker, H. (2003) “Researching Patrocinia in German-Speaking Lands”, in G. Jones (ed.) *Saints of Europe. Studies towards a Survey of Cults and Culture*, pp. 75–91. Donington: Paul Watkins.
- Hasselblatt, C. (2018) “Sprachgeschichtliche Voraussetzungen”, in K. Brüggemann, et al. (eds) *Das Baltikum. Geschichte einer europäischen Region, Bd. 1: Von der Vor- und Frühgeschichte bis zum Ende des Mittelalters*, pp. 65–76. Stuttgart: Hiersemann.
- Hengst, K. (2011) “Patrocinny Settlement Names in Eastern Germany”, in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrocinny Settlement Names in Europe*, pp. 105–116. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Hengst, K. (2016) “Namen von Kirchenheiligen sowie Heiligen und Sankt in Siedlungsnamen im östlichen deutschen Sprachraum”, in K. Dräger, et al. (eds) *Heiligenverehrung und Namengebung* pp. 121–149. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Ivoška, D. (2020) “Trends in Naming Individuals of Different Origin in Medieval Prussia”, *Onoma* 55: 133–147.
- Järvinen, I.-R. (2016) “Transformations of Saint Catherine of Alexandria in Finnish Vernacular Poetry and Ritus”, in T. M. S. Lehtonen, L. Kaljundi (eds) *Re-Forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North*, pp. 421–447. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Johansen, P., von zur Mühlen, H. (1973) *Deutsch und undeutsch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reval*. Köln, Wien: Böhlau.
- Johanson, K., Jonuks, T. (2015) “Superstition in the House of God? Some Estonian Case Studies of Vernacular Practices”, *Mirator* 16(1): 118–140.

- Jonuks, T. (2018) “Kristluse jõudmine Eesti alale”, R. Altnurme (ed.) *Eesti kiriku- ja religioonilugu*, pp. 30–38. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Jonuks, T. (2019) “Nationalism and Prehistoric Religion: Religion in the Creation of Estonian Identity”, in I. Peedu (ed.) *Estonian Study of Religion. A Reader*, pp. 241–260. Tartu: University of Tartu Press.
- Jonuks, T. (2021) “Instead of Introduction: How Old is Sacredness?”, *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 81: 7–14.
- Kala, T. (2001) “The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World”, in A. V. Murray (ed.) *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, pp. 3–20. Aldershot: Ashgate.
- Kala, T. (2006) “Languages in a Medieval North European City. An Example from Medieval Tallinn”, in O. Merisalo (ed.) *Frontiers in the Middle Ages*, pp. 585–603. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales.
- Kala, T. (2009) “Rural Society and Religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism among the Native Inhabitants of Medieval Livonia”, in A. V. Murray (ed.) *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, pp. 169–190. Farnham: Ashgate.
- Kala, T. (2012) “The Position of Estonian Language in Religious Life from the Middle Ages to the First Half of the Eighteenth Century: Pastor Heinrich Christopher Wrede’s (1691–1764) Texts”, in: K. Maier (ed.) *Nation und Sprache in Nordosteuropa im 19. Jahrhundert*, pp. 167–182. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kala, T. (2017) “Eesti keel pärsinimede ja etnonüümide näitel mõnedes varausaegsetes Tallinna allikates”, *Vana Tallinn* 28: 57–82.
- Kala, T. (2018) “Die Kirche”, in Karsten Brüggemann et al. (eds.) *Das Baltikum. Geschichte einer europäischen Region, Bd. 1: Von der Vor- und Frühgeschichte bis zum Ende des Mittelalters*, pp. 224–258. Stuttgart: Hiersemann.
- Kallasmaa, M. (2005) “Estonian Settlement Names”, in S. Maticsak (ed.) *Onomastica Uralica 3: Settlement Names in the Uralian Languages*, pp. 17–33. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Kallasmaa, M. (2017) “Nimi ja võim. Isiku- ja kohanimede seostest”, *Õiguskeel* 2 [https://www.just.ee/sites/www.just.ee/files/marja_kallasmaa._nimi_ja_voim._isiku-ja_kohanimede_seostest.pdf, accessed on 06.11.2021].
- Kallasmaa, M., et al. (2016) *Eesti kohanimeraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Kaplinski, K. (1975) “Eestlased ja venelased XIV sajandi Tallinna maksunimistuis”, *Keel ja Kirjandus* 11: 682–692.
- Kieffer-Olsen, J. (2018) *Kirke og kirkestruktur i middelalderens Danmark*. Odense: Nationalmuseet, Syddansk Universitetsforlag.
- Kiurshunova, I. A. (2020) “Pamiatniki pis’mennosti Karelii kak istochnik issledovaniia antropoikonimov” [Karelian written monuments as a source for the study of anthropoikononyms], *Voprosy onomastiki* 17(3): 156–185.
- Kohlheim, V. (1981) “Diffusionstheoretische Aspekte spätmittelalterlicher Anthroponymie. Die Verbreitung der Rufnamengebung nach Heiligennamen in Regensburg bis a. 1378”, in H.-B. Harder (ed.) *Deutsch-slawische Namenforschung*, pp. 137–153. Marburg/Lahn: Herder-Institut.
- Korpela, J. (2003) “The Patronal Saints of the Medieval Finnish Churches and Altars”, in G. Jones (ed.) *Saints of Europe. Studies towards a Survey of Cults and Culture*, pp. 199–209. Donington: Paul Watkins.
- Kuujo, E. O. (1953) *Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

- Laansalu, T. (2020) *Kesk-Harjuma a kohanimede kujunemine ja nimesiire*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.
- Laansalu, T., Alas, M., Kallasmaa, M. (2014) "Saksa juurtega asulanimed Eestis", *Keel ja Kirjandus* 2: 125–133.
- Laur, W. (2001) *Deutsche Orts-, Landes- und Gewässeramen in den baltischen Ländern*. Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk.
- Leimus, I. (2015) "Tura christianorum — eine Floskel von Heinrich oder Mittel zur Unterwerfung der Heiden? Zur Bedeutung eines Begriffs in der Kreuzzug-Rhetorik und in der Historiographie," in U. Kronauer, A. Deutsch (eds) *Der 'Ungläubige' in der Rechts- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, pp. 131–152. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Mänd, A. (2009) "Saints' Cults in Medieval Livonia", in A. V. Murray (ed.) *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, pp. 191–223. Farnham: Ashgate.
- Mänd, A. (2018) "The Cult and Visual Representation of Scandinavian Saints in Medieval Livonia", in C. S. Jensen, et al. (eds) *Saints and Sainthood around the Baltic Sea: Identity, Literacy, and Communication in the Middle Ages*, pp. 101–143. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval Institute Publications.
- Mitterauer, M. (1993) *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*. München: Beck.
- Paikkala, S. (ed.) (2007) *Suomalaisen paikannimikirja*. Helsinki: Karttakeskus, Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.
- Pajusalu, K., et al. (2020) *Eesti murded ja kohanimed*, 3rd ed. Tartu: Eesti Keele Sihtasutus.
- Pall, V. (1977) *Põhja-Tartumaa kohanimed, kd. 2*. Tallinn: Valgus.
- Palli, H. (1959) "Eesti isikunimedest Harju- ja Järvamaal XVI sajandil", *Keel ja Kirjandus* 10: 595–608.
- Palli, H. (1961) "Mida kõnelevad isikunimed eestlaste usust XIII–XVI sajandil", in Jansen, E. (ed.) *Religiooni ja ateismi ajaloo eestis. Artiklite kogumik, kd. 2*, pp. 108–127. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Petersohn, J. (1979) *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftepiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission, Kirchenorganisation, Kulturpolitik*. Köln, Wien: Böhlau.
- Põltsam-Jürjo, I. (2019) "Eesti keel ja kirikuvisitaatsioonid 17. sajandil", *Tuna. Ajalookultuuri ajakiri* 4: 10–25.
- Põltsam-Jürjo, I. (2019) "Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Lebens der autochthonen Bevölkerung Estlands im 13–16. Jahrhundert," in R. Biskup, et al. (eds) *Die Kirche im mittelalterlichen Livland*, pp. 197–216. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Põltsam-Jürjo, I. (2021) "The Cult of Saint Anthony in Medieval and Early Modern Estonia", *Acta Historica Tallinnensia* 27: 39–68.
- Rätsep, H. (2002) "Alamsaksa päritolu eesnimedest", in Rätsep H. *Sõnaloo raamat*, pp. 137–142. Tartu: Ilmamaa.
- Rätsep, H. (2011–2012) "Kolumbus Krisostomus. Kolumbuse-aegsete eesti poisslaste meelisinimedest ja nende päritolust", *Oma Keel* 2011, 2: 17–16; 2012, 1: 5–18.
- Rommel, M.-A. (2014) "Kirikuhooned Eesti ja Soome kohajuttudes", in H. Valk (ed.) *Muis-tis, koht ja pärimus: Pärimus ja paigad*, pp. 171–260. Tartu: Tartu Ülikooli ajaloo ja arheologia instituut.
- Ross, K. (2006) "Keskaegse eesti libakirjakeele põhjendusi ja piirjooni", *Emakeele Seltsi aastaraamat* 51/2005: 107–129.

- Ross, K. (2016) "Die Entstehung der estnischen Schriftsprache im Kontext der deutschen und estnischen Kulturgeschichte", *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 139: 57–68.
- Ross, K., Põltsam-Jürjo, I. (2021) "Eesti keel XVII ja XVIII sajandil kiriku kirjalikus asjaajamises", *Keel ja Kirjandus* 7: 632–643.
- Ross, K., Vanags, P. (eds) (2008) *Common Roots of the Latvian and Estonian Literary Languages*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Rozynkowski, W. (2004) "Hagiotoponimia w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach", in U. Borkowska, et al. (eds) *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, pp. 459–467. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rozynkowski, W. (2006) *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*. Malbork: Muzeum Zamkowe.
- Schneider, Th. F. (2016) "Hagiotoponyme im Kanton Bern", in K. Dräger, et al. (eds) *Heilgenverehrung und Namengebung*, pp. 177–196. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Selart, A. (2014) "Non-German Literacy in Medieval Livonia", in M. Mostert, A. Adamska (eds) *Uses of the Written Word in Medieval Towns. Medieval Urban Literacy II*, pp. 37–63. Turnhout: Brepols, 2014.
- Selart, A. (2016) "A New Faith and a New Name? Crusades, Conversion, and Baptismal Names in Medieval Baltics", *Journal of Baltic Studies* 47: 179–196.
- Selart, A. (2017) "Sie kommen, und sie gehen. Zentrale Orte, Randgebiete und die Livländer im Mittelalter", in A. Selart, A., M. Thumser (eds) *Livland — eine Region am Ende der Welt? Forschungen zum Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie im späten Mittelalter. Livonia — a Region at the End of the World? Studies on the Relations between Centre and Periphery in the Later Middle Ages*, pp. 27–60. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Selart, A. (2018) "Die Rolle des Deutschen Ordens bei der Entstehung der Pfarrorganisation in Livland", *Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders* 23: 43–74.
- Selart, A. (2019) "Miks on Eesti kihelkonnad nõnda suured?", in Altnurme, R. (ed.) *Humanitaarteadused ja kunstid 100-aastases rahvusülikoolis*, pp. 58–66. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Selart, A., Mänd, A. (2018) "Livonia — a Region without Local Saints?", in N. H. Petersen et al. (eds.) *Symbolic Identity and the Cultural Memory of Saints*, pp. 91–122. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Siliņa-Piņķe, R. (2014) *Rīgas spātmittelalterliche Personennamen*. Hamburg: Baar.
- Siliņa-Piņķe, R. (2016) "Von Hindrik zu Indulis: mittelniederdeutsche Spuren in heutigen lettischen Vornamen", in Hough, C., Izdebska, D. (eds). *Names and Their Environment. Proceedings of the 25th International Congress of Onomastic Sciences, Glasgow, 25–29 August 2014. Vol. 3: Anthroponomastics*, pp. 233–246. Glasgow: University of Glasgow.
- Štěpán, P. (2011) "Patrociny Settlement Names in the Czech Republic and Slovakia", in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrociny Settlement Names in Europe*, pp. 207–225. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Šterns, I. (1969) "Draudžu baznīcas un latviešu reliģiskā dzīve pirms reformācijas", *Archīvs (Melburna)* 1: 13–40.
- Šterns, I. (1996) "Latvieši un krievi viduslaiku Rīgā", *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* 2: 22–54.
- Tarvel, E. (2013) "Idrisi ja Tallinn", in E. Tarvel, M. Seppel (ed.) *Ajalookimbatused*, pp. 94–101. Tartu: Ilmamaa.

- Tarvel, E. (2013) "Liivi asustusajaloo uurimise vajalikkusest", in E. Tarvel, M. Seppel (ed.) *Ajalookimbatused*, pp. 28–35. Tartu: Ilmamaa.
- Taverdet, G., Gendron, S. (2011) "Patrociny Settlement Names in France", in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrociny Settlement Names in Europe*, pp. 29–54. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Tóth, V. (2011) "Patrociny Settlement Names in the Carpathian Basin", in V. Tóth (ed.) *Onomastica uralica 8: Patrociny Settlement Names in Europe*, pp. 175–206. Debrecen, Helsinki: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Tóth, V. (2012) "Patrociny Settlement Names in Europe. The Findings of an International Research Programme", *Beiträge zur Namenforschung* 47: 311–325.
- Troska, G. (1995) *Talunimed läbi aegade*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus.
- Vaba, L. (2016) "Usaldusväärne teejuht Läti kohanimeaastikul", *Keel ja Kirjandus* 7: 567–570.
- Vahtre, L. (2000) *Eestlase aeg. Uurimus eesti rahvapäraste ajaarvamise ajaloost*. Tallinn: Varrak.
- Vauches, A. (2009) "Saints and Pilgrimages: New and Old", in M. Rubin, W. Simons (eds) *The Cambridge History of Christianity. Vol. 4: Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*, pp. 324–339. Cambridge: Cambridge University Press.
- von zur Mühlen, H. (ed.) (1985) *Baltisches historisches Ortslexikon. Teil 1: Estland (einschliesslich Nordlivland)*. Köln, Wien: Böhlau.
- Winkler, G. (2007) *Genetivische Ortsnamen in Ostmitteleuropa und in angrenzenden Gebieten*. Berlin: Akademie Verlag.

ИРИНА СМИРНОВА

Организация охраны церковных ценностей Петрограда в первые месяцы советской власти (к публикации документов ЦГАЛИ СПб)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-121-135>

Irina Smirnova

Protecting Church Property in Petrograd in the First Months of Soviet Power (Publication of Archival Documents from TsGALI St. Petersburg)

Irina Smirnova — Saint Petersburg State University, Institute of History. i.n.smirnova@spbu.ru

In 1918 all church properties were declared national estate, in accordance with the decree “On separation of Church from State and School from Church.” The decree started the process of alienation of church properties. The artistic intelligentsia tried to protect the cultural valuables, and the United Artistic and Historical Commission was one of the first to interfere. Most of its members were among the founders of the magazine “Old Years”. The Commission, originally created for the inventory of the Winter palace property in 1917, by 1918 functioned as the State Council for the Arts. To this day, researchers have not paid sufficient attention to its work, despite a large number of archival documents, including such a rich source as the typescript of the journals of the Commission’s meetings. These journals help to show the Commission’s outstanding role in protecting church property. The article is accompanied by the publication of the text of one of the meetings of the Commission from January-February 1918. The document is being published for the first time.

Keywords: the magazine “Old years”, protection of Church property, Petrograd Artistic and Historical Commission, TsGALI St. Petersburg, 1918 Decree of the separation of the church from the state.

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 21-48-04402: «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

ПЕРИОД Русской революции 1917 года привел к радикальной трансформации взаимоотношений Русской православной церкви и государства. Изменению подверглись все стороны церковной жизни: помимо идеологической составляющей, под переустройство попали и имущественные отношения, сформировавшиеся между церковью и государством к 1917 г. Православная церковь, будучи крупнейшим земельным собственником, обладала, помимо прочего, внушительным количеством художественно-исторических ценностей, сосредоточенных в храмах и монастырях по всей стране и зачастую имевших многовековую историю.

В общественном сознании судьба церковных ценностей тесно связана с декретом от 23 февраля 1922 г. «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих»¹. Последовавшие за ним поистине трагические для церкви события привлекают внимание большого количества исследователей², тогда как первоначальный этап имущественных отношений церкви и, поначалу, Временного правительства, а затем большевиков (с 1917 по 1922 г.) находится в тени. Несмотря на постепенно растущий интерес к означенному вопросу, множество нюансов по сей день остается малоизученным.

Отметим ряд публикаций последнего времени по истории взаимоотношения церкви и государства в вопросах сохранения художественно-исторических ценностей: В. Ю. Гессен в работе «К истории преследования религии в Петрограде-Ленинграде в 1918–1929 гг.»³ восстанавливает хронологию закрытия храмов всех конфессий Петрограда в период с 1917-го по 1930-е гг. на материалах фонда № 36 ЦГАЛИ СПб. В исследовании проанализирован серьезный пласт архивных документов, дается общее представление о порядке изъятия церковных ценностей из храмов, уделено внимание периоду до 1922 г. В работе «Изъя-

1. О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1922 г. М.: Издание Управления делами Совнаркома СССР, 1950. С. 381–382.
2. См., например: *Кривова Н. А.* Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: Аиро-XX, 1997. 248 с.; *Иванов С. Н.*, диак. Финансы и политика в реализации изъятых в 1922 г. церковных ценностей // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 5 (66). С. 36–61; и др.
3. *Гессен В. Ю.* К истории преследования религии в Петрограде-Ленинграде в 1918–1929 гг. // Петербургский исторический журнал. 2015. № 4. С. 83–109.

тие советскими властями имущества религиозных учреждений в окрестностях Петрограда-Ленинграда и в Северной области в 1918–1929 гг.» исследователь анализирует региональные аспекты политики властей по изъятию религиозных артефактов, снова базируясь на обширных материалах фонда № 36⁴. Однако пласт архивных материалов, представленных в этих работах, по большей части дает возможность взглянуть на ситуацию лишь с точки зрения статистики. Именно по причине большого объема документов автору не удалось детально погрузиться в историю каждого конкретного документа.

Среди других работ выделим монографию Е. А. Осокиной, в которой раскрывается один из важнейших сюжетов существования религиозных артефактов в советский период. Судьбе церковных ценностей до кампании 1922 г. в исследовании отведена одна глава⁵.

Настоящее исследование затрагивает вопрос формирования порядка учета и охраны художественно-исторических ценностей культового характера в первые месяцы советской власти, основы которых заложила работа Петроградской художественно-исторической комиссии.

Тот пласт культурно-исторических ценностей, который сосредоточился во владении церкви к 1917 г., не мог остаться без внимания новых властей. В 1918 г. был принят декрет СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществах»⁶. Необходимо отметить, что уже после Февраля 1917 г. «распространялись идеи о необходимости “возвращения народу” богатств церкви»⁷. Весной — осенью 1917 г. в отдельных районах страны имели место конфликты между церковью и крестьянами, рабочими, уездными комиссарами. По большей части эти конфликты были связаны с попытками занять церковные земли для сельскохозяйственных целей; распространенными были также случаи захвата

4. *Гессен В. Ю.* Изъятие советскими властями имущества религиозных учреждений в окрестностях Петрограда-Ленинграда и в Северной области в 1918–1929 гг. // Клио. 2017. № 12(132). С. 115–129.
5. *Осокина Е. А.* Небесная голубизна ангельских одежд: судьба произведений древнерусской живописи, 1920–1930-е годы. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
6. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1: 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. / Под ред. З. И. Пупол, А. И. Коробовой. М., Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 373–374.
7. *Соколов А. В.* Государство и православная церковь в России, февраль 1917 — январь 1918 г.: дис. докт. ист. наук: 07.00.02. СПб, 2014. С. 302.

революционными организациями церковных типографий⁸. К осени 1917 г. конфликты стали перерастать в откровенные грабежи, при этом в разных епархиях «похищали не только продовольствие или хозяйственный инвентарь, но и богослужебные предметы... кресты, иконы и хоругви, осыпанные драгоценностями»⁹. В подобных условиях издание 20 января (2 февраля) 1918 г. декрета СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществах»¹⁰ и объявление всего имущества, находящегося в распоряжении Русской православной церкви, «народным достоянием» могло еще больше развязать руки желающим заполучить церковные ценности. Вместе с тем, исполнение декрета, ставившего своей целью уничтожение материальных основ Русской православной церкви, не могло быть реализовано без участия художественной интеллигенции, хотя бы по той причине, что церковь, как уже было сказано выше, обладала большим количеством художественно-исторических ценностей.

В столице, где церковное наследие потенциально представляло собой огромный музейный фонд, к обсуждению вопросов сохранения церковных артефактов были привлечены члены так называемых художественно-исторических комиссий — органов, учрежденных еще Временным правительством весной — летом 1917 г. с целью составления описей имущества, сосредоточенного во дворцах Петрограда. Основная, Петроградская художественно-историческая комиссия учреждена 1 (14) июля 1917 г. В первое время она носила название «Художественная комиссия по приемке движимого имущества Петроградских дворцов бывшего Петроградского дворцового управления»¹¹. В дальнейшем название сократилось до «Художественно-исторической комиссии при Зимнем дворце» (в архивных документах также встречается наименование «Петроградская художественно-историческая комиссия»)¹².

8. Там же. С. 302–324.

9. Там же. С. 327.

10. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах. С. 373–374.

11. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

12. Подвергаясь многочисленным преобразованиям, к ноябрю 1918 г. комиссия была переименована в Отдел по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины, состоявший в ведении Комиссариата народного просвещения. Под этим названием комиссия проработала до 1921 г. В дальнейшем отдел был реорганизован в Государственный музейный фонд Петроградского (с 1924 г. — Ленинградского) отделения Главнауки Наркомпроса РСФСР.

Комиссия, деятельность которой довольно слабо отражена в отечественной историографии, оставила после себя внушительное документальное наследие, хранящееся в Центральном государственном архиве литературы и искусства Санкт-Петербурга (ЦГАЛИ СПб) в «Государственном музейном фонде Ленинградского отделения Главнауки Наркомпроса РСФСР» № 36¹³. Основными материалами о работе комиссии являются журналы заседаний, где подробно зафиксирован процесс поиска решений по охране культурно-исторического наследия Петрограда в соответствии с тогдашними историческими условиями. Эти документы позволяют исследователям пролить свет на ранние этапы становления органов охраны культурных ценностей, к которым, несомненно, можно отнести и церковное наследие.

Как следует из журналов комиссии¹⁴, к октябрю 1917 г. она стала наиболее компетентным органом, занимавшимся организацией учета и охраны дворцового имущества в Петрограде (помимо Петроградской существовали также Царскосельская и Гатчинская комиссии, осуществлявшие работу, соответственно, в Гатчине и Царском Селе). С приходом к власти большевиков члены комиссий, в отличие от многих других чиновников «старого режима», приняли решение о сотрудничестве с новой властью, понимая важность стоящих перед ними задач и апеллируя к тому, что «вопросы искусства парят над политической рознью»¹⁵. К 17 (30) ноября 1917 г. все три комиссии были слиты в единую Соединенную художественно-историческую комиссию (далее — Комиссия) под председательством В. А. Верещагина и при прямом контроле со стороны вновь созданного Наркомата просвещения и его главы А. В. Луначарского¹⁶. Комиссия по большей части сложилась из круга искусствоведов и любителей искусства, сформировавшегося еще в Санкт-Петербурге вокруг журнала «Старые годы». Среди ее членов были А. Н. Бенуа, П. П. Вейнер, В. А. Вере-

13. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36.

14. Там же. Оп. 1. Д. 1. Л. 60–61; Л. 64–65.

15. Там же. Д. 1В. Л. 1.

16. Кузина Г. А. Государственная политика в области музейного дела в 1917–1941 гг. // Музей и Власть, Государственная политика в области музейного дела (XVIII–XX вв.): Сб. научных трудов. Ч. 1 / Под ред. С. А. Каспаринской. М.: НИИ Культуры, 1991. С. 101.

шагин, Г. К. Лукомский, В. П. Зубов, С. Н. Тройницкий, В. Я. Курбатов и другие¹⁷.

Обратим внимание на тот факт, что вплоть до января 1918 г. Комиссия на своих заседаниях обсуждала исключительно судьбу дворцового имущества (изредка выходя за границы дворцов и обращая внимание на частные коллекции, находившиеся в особняках Петрограда).

К январю 1918 г. статус Комиссии начинает все более укрепляться, а в глазах наркома просвещения А. В. Луначарского она становится единственным органом, способным грамотно наладить охрану художественно-исторических ценностей¹⁸. Вероятно, по этой причине (а также по причине того, что с декабря 1917 г. правительство большевиков регулярно издает новые декреты, имеющие непосредственное отношение к художественно-историческим ценностям различного порядка) Комиссия начинает поднимать на своих заседаниях вопросы о судьбе артефактов, не имевших прямого отношения к ее ведению¹⁹.

Именно тогда в журнале заседания Комиссии № 13 был впервые обозначен вопрос о судьбе церковных ценностей. Инициатором обсуждения стал Петр Вейнер²⁰, обративший внимание на то, что декреты большевиков ставят под угрозу церковное и монастырское имущество. Любопытно, что это замечание было высказано за несколько дней до публикации декрета «О свободе совести», а именно — 19 января 1918 г., как реакция на «декрет Народных Комиссаров о “предоставлении золота и изделий из него владельцами в Государственный банк”»²¹. По всей видимости, подразумевалось постановление ВСНХ РСФСР «Об утверждении секции благородных металлов В. С. Н. Х. и об установлении казенной монополии торговли золотом и платиной» от 12 января

17. Подробнее о членах комиссии см.: *Иванов Д. В.* Революции и коллекции: Петроградское (Ленинградское) отделение Государственного музейного фонда и Музей антропологии и этнографии. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 21–26.

18. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 141.

19. *Смирнова И. Н., Соколов Р. А.* Соединенная художественно-историческая комиссия в планах А. В. Луначарского по установлению централизованного контроля музейного дела (январь — начало февраля 1918 г.) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* [в печати].

20. Вейнер Петр Петрович (1879–1931) — искусствовед, редактор журнала «Старые годы», заведующий Музеем Старого Петербурга. Один из членов Гатчинской художественно-исторической комиссии (1917–1918 гг.), сотрудник Эрмитажа. Неоднократно подвергался репрессиям. Расстрелян.

21. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 125.

1918 г.²² Восьмой пункт указанного постановления гласил: «Государственные музеи, дворцы и все, вообще, церкви и монастыри всех исповеданий обязаны представить в месячный срок в секцию благородных металлов Высшего Совета народного хозяйства опись всех находящихся в их владении или распоряжении золотых изделий, указанных в статье пятой²³, с указанием веса каждого из них»²⁴.

Это постановление, а также произошедшее 16 января 1918 г. упразднение института духовенства при военном ведомстве²⁵ могли, по мнению П. Вейнера, в дальнейшем привести к «разрушению ценного внутреннего церковного убранства и утраты предметов церковного обихода в старинных и исторических церквях»²⁶. Опасения Вейнера подтверждались и другими правительственными действиями первой половины января. Как отмечает М. В. Шкаровский, тогда же «власти стали закрывать дворцовые и некоторые домовые церкви (в Зимнем и Гатчинском дворцах, зданиях Министерства внутренних дел и градоначальства) с конфискацией их имущества»²⁷.

По итогам заседания 19 января Комиссией было принято решение «ходатайствовать о признании церквей со всем внутренним церковным убранством и всеми предметами церковного обихода подлежащими особой охране с учреждением при Художественно-Исторической Комиссии Зимнего дворца особой подкомиссии по надзору за сохранностью Художественно-Исторического достояния церквей Петрограда»²⁸.

22. Постановление Высшего Совета народного хозяйства о золоте и платине — об утверждении секции благородных металлов В. С. Н. Х. и об установлении казенной монополии торговли золотом и платиной. 12 января 1918 г. // Культура в нормативных актах Советской власти. 1917–1932. М., 2009. С. 31–34.

23. То есть «изделия из золота весом более 16-ти золотников» (порядка 68 грамм).

24. Постановление Высшего Совета народного хозяйства о золоте и платине — об утверждении секции благородных металлов В. С. Н. Х. и об установлении казенной монополии торговли золотом и платиной. 12 января 1918 г. // Культура в нормативных актах Советской власти. 1917–1932 / Сост. К. Е. Рыбак. М.: ЗАО «Юридический Дом «Юстицинформ», 2009. С. 32.

25. Институт военного и морского духовенства в русской армии был упразднен приказом Наркомата по военным делам № 39 от 16 января 1918 г.

26. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 126.

27. Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Изд-во «Лики России», 1995. С. 22.

28. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 126.

На заседании, состоявшемся под руководством А. В. Луначарского 24 января 1918 г. (уже после принятия декрета об отделении церкви от государства), председатель Комиссии В. А. Верещагин выступил с ходатайством об учреждении подкомиссии по надзору за церквями Петрограда, присовокупив к докладу просьбу о расширении штата «путем приглашения 10 новых членов и 10 новых сотрудников»²⁹. Луначарский поддержал идею и, более того, выступил с предложением организации «постоянного исполнительного органа центрального значения» для «заведывания делом охраны памятников старины и сокровищ искусства» по всей республике путем преобразования в такой орган Комиссии при Зимнем дворце³⁰. То, что подобное предложение было выдвинуто наркомом просвещения после доклада, содержащего в себе среди основных пунктов вопрос о дальнейшей судьбе храмового имущества, дает веское основание предположить, что А. В. Луначарский прекрасно осознавал важность организации на самом высоком уровне охраны церковных художественно-исторических памятников в процессе их отчуждения от прошлого собственника. Добавим, что принятие такого решения происходило спустя несколько дней после попытки захвата Александро-Невской лавры комиссариатом государственного призрения по инициативе его главы А. М. Коллонтай. Попытка эта потерпела поражение, встретив мощный отпор со стороны верующих, выступивших «грандиозным» крестным ходом, собравшим, по церковным оценкам, порядка полумиллиона человек (по оценкам властей — 50 тыс. человек)³¹.

Исторические условия, в которых велась работа Комиссии, диктовали необходимость принятия серьезных решений по охране церковного имущества. Одним из путей решения этого вопроса члены комиссии видели создание древнехранилища для сосредоточения в нем наиболее ценных предметов из церквей Петрограда.

Подводя итог, отметим, что в первое время после принятия декрета об отделении церкви от государства процесс отчуждения церковного имущества находился под пристальным наблюдением художественной интеллигенции, встретившей поддержку в этом

29. Там же. Л. 138–140.

30. Там же. Л. 139.

31. Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. С. 24–25.

вопросе со стороны новой власти в лице наркома просвещения А. В. Луначарского. Однако, как показали дальнейшие события, большевики, на первых порах обратившиеся к старой интеллигенции за помощью в деле охраны предметов искусства, к концу 1918 г. начинают постепенно отходить от подобного сотрудничества. Одновременно политика в отношении Русской православной церкви становится все более непримиримой. Конфликт достиг своего апогея после издания 23 февраля 1922 г. декрета «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих»³². Комиссия же в довольно короткий срок перестала играть главенствующую роль в вопросе охраны культурно-исторических памятников страны, уступив ее Отделу по делам музеев и охраны памятников искусства и старины, созданному 28 мая 1918 г. в Москве под руководством Н. И. Седой-Троцкой, жены Л. Д. Троцкого³³.

Предложения по организации грамотного и комплексного подхода в деле охраны церковных ценностей, выносившиеся Комиссией на обсуждениях, не получили адекватной реакции, в том числе и потому, что они разбивались о регулярно выходившие правительственные поправки к декрету «о свободе совести»³⁴. Несмотря на это, в период с 1918 по 1922 г. Отдел по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины при Комиссариате народного просвещения, созданный на базе Комиссии (сменивший руководителя на Г. С. Ятманова³⁵, но сохранивший среди своих сотрудников ведущих искусствоведов дореволюционной России), принимал активное участие в составлении опи-

32. О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих. С. 381–382.

33. Жуков Ю. Н. Становление и деятельность советских органов охраны памятников истории и культуры (1917–1920). М.: Наука, 1989. С. 8, 107.

34. Смирнова И. Н. Судьба домовых храмов Петрограда в 1918–1922 гг. (по материалам документов ЦГАЛИ СПб) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 469–470.

35. Г. С. Ятманов, попав на эту должность довольно случайно, отличался от своего предшественника, будучи человеком совершенно иного склада. П. П. Муратов вспоминал о нем позже: «В Петербурге... искусство оказалось в руках некоего Ятманова, человека совсем малограмотного и, кроме того, просто глупого. Тамашним художественным деятелям пришлось делать отчаянные усилия, чтобы не дать ему натворить каких-нибудь совершенных нелепостей. По счастью, Ятманова удерживала присущая ему от природы “административная трусость”, мешавшая ему слушать советы различных “юных энтузиастов”» (цит. по: Платонова Н. И. Первые шаги в деле охраны памятников революционного Петрограда (к публикации документов из личного архива П. П. Покрышкина) // Российский археологический ежегодник. 2014. № 4. С. 494–495).

сей церковного имущества и переносе наиболее ценных вещей в музеи города³⁶.

Ниже мы приводим документ — ранее не публиковавшийся отрывок из журнала заседания Соединенной художественно-исторической комиссии № 16 от 3 (16) февраля 1918 г.

При подготовке к публикации был использован машинописный текст журнала заседания Соединенной Художественно-исторической комиссии³⁷. Сохранены все особенности и стилистика текста. Орфография заменена на современную.

ЦГАЛИ СПб, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 169 об. — 170 об. Отпуск. Машинопись.

Публикуемый документ является фрагментом «Журнала Соединенного заседания Художественно-исторических комиссий при дворцах Петроградских и пригородных от 3(16) февраля 1918 г. № 16» из дела «Материалы о работе художественно-исторической комиссии (протоколы, доклады, описи), ч. I», хранящегося в Центральном государственном архиве литературы и искусства Санкт-Петербурга. Публикуется впервые.

Отпечатано на машинке.

[Л. 169] Журнал Соединенного заседания Художественно-исторических комиссий при дворцах Петроградских и пригородных
3 (16) февраля 1918 г.

№ 16

Присутствовали: В. А. Верещагин, П. П. Вейнер, Гр. В. П. Зубов, В. Я. Курбатов, В. А. Надеждин, К. М. Миклашевский, В. Б. Шкловский, кн. Е. А. Щербатова и Комиссар Зимнего Дворца Г. С. Ятманов.

Председательствовал В. А. Верещагин

I. <...>

[Л. 169 об.] II. Переходя затем к обсуждению вопроса об опасности, угрожающей, в связи с обстоятельствами переживаемого времени, историческому внутреннему убранству многих Петро-

36. Смирнова И. Н. Судьба домовых храмов Петрограда в 1918–1922 гг. (по материалам документов ЦГАЛИ СПб). С. 470–472.

37. ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1. Л. 169 об. –170 об.

градских церквей и старинным предметам церковного обихода, Соединенная Комиссия нашла необходимым временно изъять из церквей предметы, имеющие исключительное художественное или историческое значение, с возможной каталогизацией прочих предметов, оставляемых в церквях.

По вопросу о том, какое именно избрать место хранения для изъемлемых из церквей предметов исключительного художественно-исторического значения, присутствовавшими лицами было сделано три предложения, сводящиеся к избранию

[Л. 170] в виде такого места хранения: 1) Древнехранилища Александро-Невской Лавры, в коем уже собрано значительное количество предметов церковной старины, 2) Петропавловского Собора Зимнего Дворца, в коем можно было бы устроить официальное церковное древнехранилище и 3) Русского музея Императора Александра III.

Первое предложение большинством голосов было отвергнуто, так как, хотя Древнехранилище Лавры и вмещает уже предметы церковной старины, однако, в связи с занятием Лавры за последнее время для революционных надобностей и тем особым вниманием, которое она обычно возбуждала в смысле сосредоточения в ней предметов большой материальной ценности, свозить в нее новые ценные предметы из отдельных церквей Петрограда было бы явно нецелесообразно.

Отмеченной заведомо отрицательной стороны не имело, по мнению некоторых из присутствующих, сосредоточение наиболее ценных в художественно-историческом отношении предметов церковной старины в Соборе Зимнего Дворца, при котором и можно было бы устроить, как указано выше, особое древнехранилище. Однако, по мнению других, такое древнехранилище, находясь в церкви и во дворце, не имело бы все же за собою тех преимуществ, в смысле условий сохранности, какие представлял бы церковной старине обычный музей, отношение к которому в народе совершенно иное, чем к специальному церковному хранилищу; таким образом наиболее гарантирующим сохранность изъемлемых из церквей предметов крупнейшего художественно-исторического значения, казалось бы, представляется Русский Музей.

Тем не менее вопрос о месте хранения указанных вещей не был разрешен окончательно, впредь до ближайшего осмотра помещения при Соборе Зимнего Дворца, в коем можно было бы устроить, согласно одному из вышеприведенных предложений, спе-

циальное церковное древнехранилище и до выяснения условий возможной охраны этого помещения.

Независимо от изложенного признано желательным,

[Л. 170 об.] до приступа к отбору предметов, подлежащих изъятию из церквей, и в целях избежания возможного противодействия указанному мероприятию со стороны возможного противодействия указанному мероприятию со стороны представителей духовенства, войти с ними в надлежащие по этому поводу сношения, заручившись их предварительным на то согласием и содействием. Такого рода сношения приняли на себя В. А. Надеждин и Кн. Е. А. Щербатова.

Председатель	(автограф отсутствует)
Члены:	(автографы отсутствуют)
Делопроизводитель	(автограф отсутствует)

Библиография / References

Архивные материалы

ЦГАЛИ СПб — Центральный Государственный архив литературы и искусств Санкт-Петербурга.

Ф. 36 — Государственный музейный фонд Ленинградского отделения Главного управления научных и научно-художественных учреждений академического центра народного комиссариата просвещения РСФСР (Главнауки Наркомпроса РСФСР). Ленинград. 1917–1929.

Оп. 1. Д. 1., Д. 1В.

Литература

Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1: 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. / под ред. З. И. Пупол, А. И. Коробовой. М., Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 373–374.

Гессен В. Ю. Изъятие советскими властями имущества религиозных учреждений в окрестностях Петрограда-Ленинграда и в Северной области в 1918–1929 гг. // Клио. 2017. № 12 (132). С. 115–129.

Гессен В. Ю. К истории преследования религии в Петрограде-Ленинграде в 1918–1929 гг. // Петербургский исторический журнал. 2015. № 4. С. 83–109.

Жуков Ю. Н. Становление и деятельность советских органов охраны памятников истории и культуры (1917–1920). М.: Наука, 1989.

Иванов Д. В. Революции и коллекции: Петроградское (Ленинградское) отделение Государственного музейного фонда и Музей антропологии и этнографии. СПб.: МАЭ РАН, 2018.

Иванов С. Н., диак. Финансы и политика в реализации изъятых в 1922 г. церковных ценностей // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 5(66). С. 36–61.

- Кривова Н.А.* Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: Аиро-XX, 1997. 248 с.
- Кузина Г.А.* Государственная политика в области музейного дела в 1917–1941 гг. // Музей и Власть. Ч. 1. Государственная политика в области музейного дела (XVIII–XX вв.): Сб. научных трудов. Ч. 1 / Под ред. С.А. Каспаринской. М.: НИИ Культуры, 1991. С. 96–172.
- О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1922 г. М.: Издание Управления делами Совнаркома СССР. 1950. С. 381–382.
- Осокина Е.А.* Небесная голубизна ангельских одежд: судьба произведений древнерусской живописи, 1920–1930-е годы. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Платонова Н.И.* Первые шаги в деле охраны памятников революционного Петрограда (к публикации документов из личного архива П.П. Покрышкина) // Российский археологический ежегодник. 2014. № 4. С. 480–498.
- Постановление Высшего Совета народного хозяйства о золоте и платине — об утверждении секции благородных металлов В.С.Н.Х. и об установлении казенной монополии торговли золотом и платиной. 12 января 1918 г. // Культура в нормативных актах Советской власти. 1917–1932 / Сост. К.Е. Рыбак. М.: ЗАО «Юридический Дом „Юстицинформ“», 2009. С. 31–34.
- Смирнова И.Н.* Судьба домовых храмов Петрограда в 1918–1922 гг. (по материалам документов ЦГАЛИ СПб) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 466–473.
- Смирнова И.Н., Соколов Р.А.* Соединенная художественно-историческая комиссия в планах А.В. Луначарского по установлению централизованного контроля музейного дела (январь — начало февраля 1918 г.) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana [в печати].
- Соколов А.В.* Государство и православная церковь в России, февраль 1917 — январь 1918 г.: дис. докт. ист. наук: 07.00.02. — СПб, 2014.
- Шкаровский М.В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Изд-во «Лики России», 1995.

Archival materials

TsGALI SPb — Central State Archive of Literature and Arts of St. Petersburg.

F. 36 — State Museum Fund of the Leningrad Branch of Main Directorate of Scientific and Scientific and Artistic Institutions of the Academic Center of the People's Commissariat of Education of the RSFSR (Glavnauka of the People's Commissariat of Education of the RSFSR). Leningrad. 1917–1929.

F. 36. Op. 1. D. 1.

F. 36. Op. 1. D. 1V.

Literature

Gessen, V. Iu. (2017) “Iz'iatie sovetskimi vlastiami imushhestva religioznykh uchrezhdenii v okrestnostiakh Petrograda-Leningrada i v Severnoi oblasti v 1918–1929 gg.” [The requisition of property of the religious institutions in the vicinity of Petrograd-Leningrad and in the northern region by the Soviet authorities in 1918–1929], *Klio* 12 (132): 115–129.

Gessen, V. Iu. (2015) “K istorii presledovaniia religii v Petrograde-Leningrade v 1918–1925” [The history of the persecution of religion in Petrograd-Leningrad in 1918–1925], *Peterburgskii istoricheskii zhurnal* 4: 83–109.

- Pupol, Z., Korobovoi, A. (eds) (1957) *Dekret o svobode sovesti, cerkovnykh i religioznykh obshchestvakh* [Decree “On separation of Church from State and School from Church”], *Dekrety Sovetskoï vlasti*. T. 1: 25 oktiabria 1917 g. — 16 marta 1918 g., pp. 373–374. M.
- Zhukov, Iu. N. (1989) *Stanovlenie i deiatel'nost' sovetskikh organov okhrany pamiatnikov istorii i kul'tury (1917–1920)* [Formation and activity of the Soviet bodies for the protection of monuments of history and culture (1917–1920)]. M.
- Ivanov, D. V. (2018) *Revoliutsii i kollektzii: Petrogradskoe (Leningradskoe) otdelenie Gosudarstvennogo muzeinogo fonda i Muzei antropologii i etnografii* [Revolutions and collections: Petrograd (Leningrad) branch of the State Museum Fund and the Museum of Anthropology and Ethnography]. SPb.
- Ivanov, S. N., diak. (2015) “Finansy i politika v realizatsii iz'iatykh v 1922 g. tserkovnykh tsennostei” [Finance and policy in the realization of the church values seized in 1922], *Vestnik PSTGU. Ser. II: Istoriia. Istoriia Russkoï Pravoslavnoï Tserkvi* 5 (66): 36–61.
- Krivova, N. A. (1997) *Vlast' i tserkov' v 1922–1925 gg.: Politbiuro i GPU v bor'be za tserkovnye tsennosti i politicheskoe podchinenie dukhovenstva* [Power and Church in 1922–1925. Politburo and the GPU in the Struggle for Church Values and Political Subordination of the Clergy]. M.
- Kuzina, G. A. (1991) “Gosudarstvennaia politika v oblasti muzeinogo dela v 1917–1941 gg.” [State policy in the field of museum affairs in 1917–1941.], in: S. Kasparinskaja (ed.) *Muzei i Vlast'. Ch. 1. Gosudarstvennaia politika v oblasti muzeinogo dela (XVIII–XX vv.): Sb. nauchnykh trudov*. Ch. 1., pp. 96–172. M.
- “O poriadke iz'iatia cerkovnykh cennostei, nakhodiashhiesia v pol'zovanii grupp veruiushchikh” [On the Seizure of Church Jewels] (1950), in *Sobranie zakononii i rasporiashchenii rabochego i krest'ianskogo pravitel'stva za 1922 g.*, pp. 381–382. M.
- Osokina, E. A. (2018) *Nebesnaia golubizna angel'skikh odezhd: sud'ba proizvedenii drevnerusskoï zhivopisi, 1920–1930-e gody* [The Heavenly Blue of Angels' Vestments: Soviet Export of Religious Art, 1920–1930s]. M.
- Platonova, N. I. (2014) “Pervye shagi v dele okhrany pamiatnikov revoliutsionnogo Petrograda (k publikatsii dokumentov iz lichnogo arkhiva P. P. Pokryshkina)” [First steps in the protection of monuments of revolutionary Petrograd (for the publication of documents from the personal archive of P. P. Pokryshkin)], *Rossiiskii arkhologicheskii ezhegodnik* 4: 480–498.
- Rybak, K. (ed.) (2009) “Postanovlenie Vysshego Soveta narodnogo khoziaistva o zolote i platine — ob utverzhenii sektsii blagorodnykh metallov V. S. N. Kh. i ob ustanovlenii kazennoi monopolii trgovli zolotom i platinoi. 12 ianvaria 1918 g.” [Resolution of the Supreme Council of the National Economy on gold and platinum — on the approval of the section of noble metals by V. S. N. Kh. and the establishment of a state monopoly of the trade in gold and platinum. January 12, 1918], in *Kul'tura v normativnykh aktakh Sovetskoï vlasti. 1917–1932*, pp. 31–34. M.
- Smirnova, I. N. (2021) “Sud'ba domovykh khramov Petrograda v 1918–1922 gg. (po materialam dokumentov CGALI SPb)” [The fate of the house churches of Petrograd in 1918–1922 (based on documents from TsGALI SPb archive)], *Khristianskoe chtenie* 4: 466–473.
- Smirnova, I. N., Sokolov, R. A. (in press) “Soedinennaia khudozhestvenno-istoricheskaiia komissiiia v planakh A. V. Lunacharskogo po ustanovleniiu tsentralizovannogo kontroliia muzeinogo dela (ianvar' — nachalo fevralia 1918 g.)” [The United Artistic and Historical Commission and its role in the Anatoly Lunacharsky's plans of organization of the central department for protection of historical and cultural heritage

(January — early February 1918)], *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* [in print].

Sokolov, A. V. (2014) *Gosudarstvo i pravoslavnaia cerkov' v Rossii, fevral' 1917 — ianvar' 1918 gg.: dis. dokt. ist. nauk: 07.00.02* [The state and Orthodox Church in Russia, February 1917 — January 1918: doctoral dissertation]. SPb.

Shkarovskii, M. V. (1995) *Peterburgskaia eparkhiia v gody gononii i utrat. 1917–1945* [Petrograd episcopate in the years of persecution and loss. 1917–1945]. SPb.

МАКСИМ ПУЛЬКИН

Жития святых и «огненная смерть» (по материалам письма Петра Прокопьева)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-136-150>

Maksim Pulkin

Hagiographies of Saints and the “Fiery Death” (Based on Peter Prokopyev’s Letter)

Maksim Pulkin — Institute of Language, Literature, and History of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk). mvpulkin@mail.ru

The article discusses the main arguments used by Old Believers’ mentors to justify the permissibility of self-immolations. The problem of self-immolation has been actively discussed by the Old Believers for a long time, which led to the creation of several significant journalistic works defending opposite points of view. The first position based upon numerous theological arguments, assumed an immediate rejection of ritual suicide. The second, associated with a much smaller number of theological works, on the contrary, approved voluntary death in the name of the Christian faith. The basis of the argument in favor of self-immolations were fragments of the lives of saints who chose voluntary death in the times of persecution. A significant number of self-immolations that have occurred in various places (mainly in the European North, in the Volga region and Siberia), a long reverent memory of self-immolations among the indigenous inhabitants of the North, show that the arguments of supporters of ritual suicide, based on the lives of saints, had a significant impact on the world-view of believers.

Keywords: Old Believers, clergy, self-immolation, piety, suicide, hagiography, lives of the saints.

Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН по теме: «Карелия в условиях общественных трансформаций XVII–XXI вв.: новые подходы и интерпретации» (номер государственной регистрации 121070700117–1).

ПРОБЛЕМА старообрядческих самосожжений является одной из наиболее дискуссионных тем в истории «древлего благочестия». Основным источником противоречий в воззрениях историков стали *причины* широкого распространения «огненной смерти» и *факторы*, толкавшие приверженцев старообрядчества на осуществление ритуального суицида. Начало длительной научной дискуссии положили историки, работавшие в середине XIX в. Для одной группы исследователей самосожжения являются следствием репрессий в отношении старообрядцев¹. Другие полагали, что у старообрядцев имелось тщательно разработанное учение об «огненной смерти»². Его суть заключалась в возможности искупления грехов и перемещения вместе с дымом «гари» на небо, в рай. Некоторые авторы придерживались компромиссной позиции, полагая, что влияние вероучения и репрессий оказалось примерно равным³. Во второй половине XX в., после вполне закономерного перерыва длиной в несколько десятилетий дискуссия о самосожжениях продолжилась с новой силой и с использованием значительного числа свежих аргументов. В настоящее время среди исследователей имеются сторонники всех указанных точек зрения⁴. Рассмотрение старообрядческих богословских произведений, посвященных оправданию «гарей»,

1. *Есипов Г.* Самосожигатели // Отечественные записки. 1863. № 2. С. 607; *Лилев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII в. Киев, 1895. Вып. 1. С. 47; *Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием русской церкви в последнее десятилетие XVII века. Казань, 1913. С. 214.
2. *Арсеньев А. В.* Поморские совратители-беспоповцы. Старинное дело о совращениях и перекрещиваниях в раскол с кратким очерком возникновения, процветания, бед и падения знаменитых Выгорецких скитов и монастырей. СПб., 1887. С. 51; *Загоскин Н.* Самосожигатели. Очерк из истории русского раскола // Литературный сборник «Волжского вестника». 1883. Т. 1. Вып. 1. С. 166; *Геринг И.* Раскол и секты русской церкви. По их происхождению и внутренней связи, изложенные профессором, д-ром богословия Лейпцигского университета Иоганном Герингом. СПб., 1903. С. 88, 98–102 и др.
3. *Пругавин А. С.* Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе (Очерки, аналогии и параллели) // Русская мысль. 1885. Кн. 1. С. 83–84; *Синайский А.* Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 гг.). СПб., 1895. С. 304.
4. *Катаяла К.* Дымом в Царствие Небесное: самосожжения староверов в Шведской Карелии в конце XVII в. // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 25–39; *Покровский Н. Н.* Следственное дело и выговская повесть о Тарских событиях 1722 г. // Рукописная традиция на востоке России. Новосибирск: Наука, 1983. С. 51; *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М.: Языки русской культуры, 1994. С. 74–83.

способно внести некоторую ясность в столь длительно дискутируемую проблему.

Изучение аргументов, используемых старообрядческими наставниками при организации самосожжений, в том числе житийных фрагментов из полемических сочинений, позволяет выявить подробности планомерной идейной подготовки к череде суицидов на религиозной почве. Первым ее этапом стало создание и широкое распространение посланий, оправдывающих как «огненную смерть», так и иные формы добровольного ухода из жизни. Для обоснования допустимости самосожжений использовались тексты Священного Писания, видения о загробном мире⁵. В среде верующих циркулировали слухи о различиях загробной участи участников самосожжений и тех, кто отказался от «самогубительной смерти»⁶. Особую, наиболее действенную роль аргументов в пользу самосожжений сыграли жития святых, широко известные среди верующих и призванные оказать на их поступки решающее воздействие⁷. *Задача данной статьи состоит в изучении форм и методов использования агиографических текстов для обоснования ритуальных суицидов на религиозной почве в старообрядческой среде.*

Начало самосожжений относится к середине XVII в. «Гари» начались сразу после никоновских реформ и репрессий в отношении сторонников «древлего благочестия». Заметную роль в их осуществлении сыграла проповедь протопопа Аввакума⁸. «Гари» происходили в Олонецкой, Пермской и Тобольской губерниях, «где столпами раскола были Аввакум и его

5. *Пигин А. В., Юхименко Е. М.* К истории жанра видений в выговской литературной школе («Видение некоей старухи» в 1748 г.) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 129–138.
6. *Пулькин М. В.* Слухи о саможигателях: истоки, достоверность, фиксация и использование (конец XVII–XVIII в.) // Традиционная культура. 2011. № 1. С. 143–149.
7. *Панченко О. В.* Поэтика уподоблений: (К вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. Т. 54. С. 491–534.
8. *Смирнов П. С.* Происхождение самоистребления в русском расколе. СПб., 1895. С. 31; *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. С. 312; *Туфанова О. А.* Мотив огня в творчестве протопопа Аввакума // Лесной вестник. 2006. № 1. С. 199; *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М., 2011. С. 45–46.

сподвижники»⁹. Старообрядцы умеренных толков «возмутились Аввакумом за его подстрекательства к самосожиганиям»¹⁰. Вопрос о «гарях» становился предметом ожесточенных споров как в старообрядческих общинах, так и между старообрядцами и их противниками из числа церковных иерархов. Идею самосожжений некоторое время поддерживали «идеологи старообрядческого Выго-Лексинского общежительства»¹¹, ставшего крупнейшим центром старообрядчества в России. С одной стороны, репрессии, гонения за веру и другие социальные потрясения истолковывались в эсхатологическом духе. С другой стороны, продолжали действовать закрепленные в традиции и распространенные среди народов России запреты, связанные с самоубийством.

На протяжении столетий народ верил, что душа самоубийцы бродит по земле, приводя в смятение случайных очевидцев¹². Наиболее массовыми у славян оказались представления о том, что души умерших «не своей» смертью проносятся по земле «в виде ветра, пыльного смерча»¹³. Крестьяне Владимирской губернии считали недопустимым «поминать самоубийц молитвою»¹⁴. По народному мнению, самоубийство — «большой грех и преступление, навсегда лишаящее бессмертную душу наследования Царства Божьего»¹⁵. Аналогичные представления имелись и у других народов России, проживающих в тех местностях, где происходили самосожжения. Удмурты стремились избавиться от тел самоубийц «как можно быстрее». Их тела «в избу даже

9. Сапожников Д. И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). Исторический очерк по архивным документам. М., 1891. С. 161.
10. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Церковь, 1995. С. 374.
11. Пигин А. В. Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII–XVIII в. о «самоубийственной смерти» (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды отдела древнерусской литературы. 2016. Т. 64. С. 436.
12. Зеленин Д. К. Избранные труды по русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 5.
13. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. С. 86.
14. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб.: Европейский Дом, 1993. С. 279.
15. Комаров Д. А. Культура смерти в русской деревне второй половины XIX — начала XX в. // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2008. Вып. 3. С. 27.

не заносили, держали в яме»¹⁶. Противопоставление предков («родителей») и нечистых («заложных») мертвецов рассматривается как «не столь уж жесткое»: «“заложный” покойник мог стать святым»¹⁷. Против ритуального суицида выступали не только носители традиционного мировоззрения. Идея «огненной смерти» получила отпор со стороны старообрядческих проповедников, создавших ряд значительных по объему трудов, посвященных недопустимости «гарей». Одним из первых старообрядческих полемических произведений, посвященных борьбе против самосожжений, стал старообрядческий рукописный памятник, названный его публикатором А. В. Пигиным «Писание отчасти»¹⁸. Самосожжению в «Писании» противопоставляется бегство в пустынные места, страдание и терпение. Заметное место в числе первых произведений, посвященных проблеме массовых самоубийств, занимает *«Жалобница поморских старцев против самосожжений»* (1691 г.). Ее авторы излагают историю распространения на Руси «необычного учения» об очищении огнем, называют имена «учителей»¹⁹. Наиболее известное произведение, отрицающее необходимость самосожжений, подготовлено старообрядческим публицистом Евфросином²⁰. В нем, помимо прочих аргументов, представлены отрывки из агиографических произведений. Проповедники «гарей» опирались на пример мученицы антиохийской христианки Домнины и ее дочерей, которые, спасаясь от солдат императора Диоклетиана, бросились в реку. Совершив самоубийство, они ценой жизни избежали осквернения. Самосожигатели, «на Домнину, яко на образ, зря», подталкивали своих сторонников к «гарям». Ее образ неоднократно появляется в произведениях, посвященных оправданию «огненной

16. *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский ИЯЛИ, 2008. С. 130.
17. *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 232.
18. *Пигин А. В.* «Писание отчасти» против самосожжений — памятник старообрядческой литературы XVII века // Вестник церковной истории. 2007. № 4(8). С. 101–129.
19. *Демкова Н. С.* Из истории ранней старообрядческой литературы. «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691 г.) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л.: Наука, 1985. С. 48–61. С. 57.
20. *Евфросин* (умер после 1691 г.) — старообрядческий публицист. Некоторое время жил в Курженской пустыни у истока р. Андомы (территория современной Вологодской области).

смерти». Но Евфросин обращает внимание на сомнения первых христиан в обоснованности причисления Домнины и ее дочерей к лику святых: «бысть сомнению <...> между верными: “нарекут ли ся в мученицех”?»²¹.

Послание сохранилось в пространным и кратком списках, а также в ряде редакций. Список, хранящийся в Российской национальной библиотеке, используемый в данной статье, — относительно поздний, конца XVIII в. Тем не менее, он «представляется авторитетным, поскольку содержит материалы выговского архива, включает автографы поморских писателей»²². Письмо Прокопьева, адресованное настоятелю Выговского «общежительства» Даниилу Викулину²³, получило распространение в старообрядческой среде. Гибель во имя веры, полагал Петр Прокопьев, — «путь спасительный и богоугодный». Последователь старой веры может в последние времена «от гонителей себе смерти предати». Особое внимание следует обратить на бегство от преследователей и на вполне реальную перспективу отступления от «древлего благочестия» тех, кто без помощи спастись не может: «маловозрастных отрочат», престарелых. Самосожжение Прокопьев считал меньшим злом для тех, кто опасается не «смерти телесная», а гораздо более серьезной опасности, грозящей гибелью души — «от Господа нашего отступления»²⁴.

Прокопьев подчеркивал, что первые христиане, жившие во времена гонений на веру, предпочитали отказу от Христа добровольный уход из жизни: «и святые праведники и Богу угодники сия и есть ли где в Божественном Писании запрещено о сих, <...> и кто из святых возбрани тому быти, поищещи и не обрящещи»²⁵. Аргументы Прокопьева связаны с особенностями понимания агиографических текстов, сформировавшимися на Руси в глубокой древности: «В собственно древнерусской агиографии,

21. *Евфросин*. Оразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжений 1691 г. СПб., 1895. С. 109.

22. *Пигин А. В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII—XVIII в. о «самоубийственной смерти» (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину). С. 438.

23. *Даниил Викулин* — духовный писатель, один из авторов знаменитых «Поморских ответов».

24. Письмо Даниилу Викулину от Петра Прокопьева // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. ОСПК. Q XVII. № 200. Л. 241.

25. Там же. Л. 242, об.

возникновение которой относится к XI веку, жития их создателями изначально осознаются как руководство к христианской жизни»²⁶. «Самопроизвольная» гибель рассматривалась Прокопьевым как богоугодное дело, начало которому положила смерть первых святых, живших в период становления христианства. Он создал список страдальцев за веру, которые приняли смерть «благочестия ради». В числе упомянутых им исторических персонажей не канонизированная, но известная по легендам рязанская княгиня Евпраксия, которая предпочла гибель монгольскому плену. Аналогичный поступок Прокопьев увидел в подвигах римской христианки Пелагии²⁷. Она «ради веры Христовой, на мучение бысть сыскана». Зная нравы своих преследователей, «боящися да не насилувано будет девство ея», она бросилась из окна и погибла. Житие священномученика Анфима, епископа Никомидийского²⁸, показывает аналогичные примеры смерти во имя веры. Внезапно «неведомо откуда зажигошася палаты царские». «Ярость царева распалися зело и паче зверя люта възрыка, пожирая христианы». Последователей Христа ожидали разнообразные кары: «их же велия громады мечами посяцаемы бяху, книги огнем жжигаемы». Но тогда «от верних мнози христовою любовью зажегшеся, яко в некую прохладу во огонь себе вметаху»²⁹.

Один из наиболее впечатляющих фрагментов житий связан с преподобным Мартинианом³⁰. В поисках надежного места спасения от соблазнов мира он обрел пристанище на острове посреди моря. Но и здесь дьявол не оставил его в покое: сатана устроил кораблекрушение, в результате которого в живых осталась юная девица. Приплыв к скале, она стала взывать о помощи. Праведник не мог отказать ей в спасении и протянул руку. Оставить-

26. Тузов М.Л. Древнерусская агиография в философском аспекте // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2011. Т. 153. Кн. 1. С. 153.

27. Пелагия была жительницей Антиохии Сирийской. Во время гонений на христиан императора Диоклетиана правитель города узнал, что она тайная христианка и приказал ее схватить. Увидев служителей закона, Пелагия «оделась в лучшие одежды, бросилась с верху дома и предала дух свой Богу».

28. Анфим, епископ Никомидийский, пострадал во время гонений при императоре Диоклетиане (284–305). Преследования христиан усилились после пожара во дворце императора.

29. Письмо Даниилу Викулину от Петра Прокопьева. Л. 242, об.

30. Преподобный Мартиниан удалился на остров и прожил на нем несколько лет, но сатана не оставлял отшельника в покое. Во время бури разбился корабль. К острову, где спасался святой Мартиниан, волны принесли девицу по имени Фотиния. Мартиниан помог ей выбраться на остров и бросился в море.

ся с прелестницей на острове Мартиниан не смог: «Воистину не-вместно быти сему с огнем вкупе!». Объяснив своей подопечной, как выжить на скалистом острове, он бросился в море³¹. Смерть в морской пучине казалась ему предпочтительнее грехопадения, но Божий промысел позволил праведнику избежать гибели. Дельфины подхватили его и вынесли на сушу. Другое свидетельство из письма Петра Прокопьева также связано с чудесным преодолением плотских желаний. Преподобный Иоанникий³² обнаружил в одном из монастырей девицу, одержимую «блудною страстию». Святой помолился о том, чтобы похоть перешла на него и затем «терпяше крепко, трудя плоть свою великими подвиги». Однажды ему встретился огромный змей; святой решил «умрети паче неже соизволяти нечистым мыслям осквернити чистое тело свое». Он бросился навстречу рептилии, «да снесен будет»³³, но чудесным образом уцелел.

Перечень примеров из житий святых в письме Петра Прокопьева завершается закономерным рассуждением о востребованности древних примеров: «Не речет ли кто смотрительные сия образы, еже благоверия ради себе смерти предаша, мнози святые в древних временах: а ныне сему не достоин быти?». Ответ очевиден: тот, кто страдает по образцу «древних оных вышписанных святых», удостоится почета в Царствии Небесном «от общего всех праведного Судии, Владыки и Бога». Вывод послания заключается в том, что самосожжение и иные разновидности самоубийства («во огонь или в воду или ино никак») являются не только способом избежать пыток от «гонителей», но и кратчайшим путем к небесному блаженству. Смерть «Христа ради» приравнивает страдальцев к святым мученикам первых лет христианства: «за него же (Бога. — М.П.) умре, яко же и древнее святии»³⁴.

Успех проповеди самосожжений, основанной на агиографических текстах, проявился в осуществлении множества «гарей» на значительной части территории России (в Поволжье, на Европейском Севере и в Сибири). Впоследствии высокая степень влия-

31. Письмо Даниилу Викулину от Петра Прокопьева. Л. 243.

32. Преподобный Иоанникий исцелил монахиню, объятую плотскими желаниями, и взял ее страсть на себя. Когда святой боролся со страстями, перешедшими на него с монахини, он встретил огромного змия. Решив, что лучше умереть, чем дать осуществиться нечистым мыслям, он бросился к опасному существу, но оказалось, что змий мертв; с тех пор похоть утасла.

33. Письмо Даниилу Викулину от Петра Прокопьева. Л. 243.

34. Там же. Л. 243, об.

ния староверов-самосожигателей привела к заметной трансформации народных представлений о загробной участи погибших в «гарях». Народный идеал святости связан с жертвенной смертью³⁵. В православной традиции известен случай канонизации самоубийцы³⁶. Умерший «неправильной смертью» мог стать и действительно становился святым³⁷. Сохраняющиеся в христианской традиции представления дополнялись старообрядческой пропагандой, основанной на заранее подобранных агиографических текстах. В Пижемском крае, как и ряде других мест Русского Севера, погибших в пламени самосожжений «чтут как местных святых»: на поминальных службах их имена звучат первыми³⁸. Путешественник В. Майнов в середине XIX в. нашел в Олонецкой губернии множество крестов, воздвигнутых на пепелищах давних «гарей»³⁹. В деревне Линдозеро, расположенной в Выгозерской волости Повенецкого уезда Олонецкой губернии, до конца XIX в. сохранялась могила самосожигателей. Сгоревших местные жители почитали как мучеников, и в память о них совершались церковные службы⁴⁰.

Исследование старообрядческих богословских споров о допустимости самосожжения показывает, что идеи ритуального суицида получили различные оценки. Значительная часть старообрядческих наставников отвергала идею «самогубительной» смерти. Но мысль о допустимости самосожжений нашла литературно одаренных сторонников, готовых к немедленным действиям. Особую роль в старообрядческих дискуссиях сыграли бесспорные для верующих аргументы, связанные с «видениями» о загробной участи самосожигателей, а также тревожные слухи о происходящих в стране событиях. Существенной оказалась роль протопопа Аввакума, который, узнав о первых случаях

35. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 104.

36. Дмитриев Л. А. Жанр севернорусских житий // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 27. М., Л., 1972. С. 192.

37. Романова Е. В. Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX вв. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2012. С. 114.

38. Дронова Т. Н. Легенды и предания о местночтимых святых и поклонных местах Пижемского края: По материалам исследований нижепечерских староверов-беспоповцев // Рябининские чтения. М-лы науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 48.

39. Майнов В. Поездка в Обонежье в Корелу. СПб., 1877. С. 67.

40. Пругавин А. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе (Очерки, аналогии и параллели) // Русская мысль. 1885. Кн. 1. С. 91–92.

казней в огне и о самосожжениях, незамедлительно благословил «гари». «Финальное» решение вопроса о причинах самосожжений современная историография предложить не может. Однако изучение текста письма Петра Прокопьева позволяет выявить те аргументы, которые использовались в старообрядческой среде для пропаганды массового суицида. В числе прочих доводов особая роль отводилась сюжетам из житий святых, в той или иной мере связанных с добровольным уходом из жизни. Положительно оценивая факт канонизации тех, кто в древности осуществил ритуальный суицид во имя веры, сторонники самосожжений могли обрести поддержку значительной части верующих, готовых по примеру первых христиан принести себя в жертву «благочестия ради».

Библиография / References

Архивные материалы

Письмо Даниилу Викулину от Петра Прокопьева // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Основное собрание рукописной книги. Q XVII. № 200.

Литература

Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1979.

Арсеньев А. В. Поморские совратители-беспоповцы. Старинное дело о совращениях и перекрещиваниях в раскол с кратким очерком возникновения, процветания, бед и падения знаменитых Выгорецких скитов и монастырей. СПб., 1887.

Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1900.

Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: «Индрик», 2000.

Власова В. В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2010.

Геринг И. Раскол и секты русской церкви. По их происхождению и внутренней связи, изложенные профессором, д-ром богословия Лейпцигского университета Иоганном Герингом. СПб., 1903.

Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691 г.) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л.: Наука, 1985. С. 48–61.

Дронова Т. Н. Легенды и предания о местночтимых святых и поклонных местах Пижемского края: По материалам исследований нижнепечерских староверов-беспоповцев // Рябининские чтения. М-лы науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижы», 2007. С. 47–54.

Дмитриев Л. А. Жанр севернорусских житий // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 27. М., Л.: Наука, 1972. С. 181–202.

- Евфросин.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжений 1691 г. // Сообщ. Х. Лопарев. СПб., 1895.
- Есипов Г.* Самосожигатели // Отечественные записки. 1863. № 2. С. 605–627.
- Загоскин Н.* Самосожигатели. Очерк из истории русского раскола // Литературный сборник «Волжского вестника». 1883. Т. 1. Вып. 1. С. 165–204.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды по русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: «Индрик», 1995.
- Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Церковь, 1995.
- Катаяла К.* Дымом в Царствие Небесное: самосожжения староверов в Шведской Карелии в конце XVII в. // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 25–39.
- Комаров Д. А.* Культура смерти в русской деревне второй половины XIX — начала XX в. // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2008. Вып. 3. С. 24–35.
- Лилев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. Вып. 1.
- Майнов В.* Поездка в Обонежье и в Корелу. СПб., 1877.
- Мальцев А. И.* Неизвестное сочинение С. Денисова о Тарском «бунте» 1722 г. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск: Наука, 1982. С. 224–241.
- Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетей, 1998.
- Панченко О. В.* Поэтика уподоблений: (К вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54. С. 491–534.
- Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М.: «Знак», 2011.
- Пигин А. В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII–XVIII в. о «самоубийственной смерти» (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды отдела древнерусской литературы. 2016. Т. 64. С. 435–447.
- Пигин А. В.* «Писание отчасти» против самосожжений — памятник старообрядческой литературы XVII века // Вестник церковной истории. 2007. № 4(8). С. 101–129.
- Пигин А. В., Юхименко Е. М.* К истории жанра видений в выговской литературной школе («Видение некоей старухи» в 1748 г.) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 129–138.
- Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 3. С. 380–459.
- Покровский Н. Н.* Следственное дело и выговская повесть о Тарских событиях 1722 г. // Рукописная традиция на востоке России. Новосибирск: Наука, 1983. С. 46–70.
- Пругавин А. С.* Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе (Очерки, аналогии и параллели) // Русская мысль. 1885. Кн. 1. С. 83–94.
- Пулькин М. В.* Слухи о самосожигателях: истоки, достоверность, фиксация и использование (конец XVII–XVIII в.) // Традиционная культура. 2011. № 1. С. 143–149.
- Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX веках. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2012.

- Сапожников Д. И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). Исторический очерк по архивным документам. М., 1891. 126 с.
- Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 гг.). СПб., 1895.
- Скворцов Г. А. Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием русской церкви в последнее десятилетие XVII века. Казань, 1913.
- Смирнов П. С. Происхождение самоистребления в русском расколе. СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1895.
- Тузов М. Л. Древнерусская агиография в философском аспекте // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2011. Т. 153. Кн. 1. С. 149–158.
- Туфанова О. А. Мотив огня в творчестве протопопа Аввакума // Лесной вестник. 2006. № 1. С. 196–199.
- Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.
- Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук, 2008.
- Юхименко Е. М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М.: Языки русской культуры, 1994. С. 120–138.
- Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая поморская пустынь. Духовная жизнь и литература. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 1.

Archival materials

- “Pis'mo Daniilu Vikulinu ot Petra Prokop'eva” [Letter to Daniil Vikulov from Pyotr Prokopyev], *Otdel rukopisei Rossiiskoi natsional'noi biblioteki. Osnovnoe sobranie rukopisnoi knigi. Q XVII. № 200.*

Literature

- Arsen'ev, A. V. (1887) *Pomorskie sovratiteli-bespopovtsy. Starinnoe delo o sovrashcheniakh i perekreshchivaniakh v raskol s kratkim ocherkom vozniknoveniia, protsvetaniia, bed i padeniia znamenitkh Vygoretskikh skitov i monastyrei* [Pomeranian seducers-bespopovtsy. An old case of seduction and re-baptism into schism with a brief outline of the emergence, prosperity, troubles and fall of the famous Vygoretsky sketes and monasteries]. SPb.
- Avvakum (1979). *Zhitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie ego sochine-niia* [Life of Archpriest Avvakum, written by himself, and his other works]. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Borozdin, A. K. (1900) *Protopop Avvakum. Ocherk iz istorii umstvennoi zhizni russkogo obshchestva v XVII v.* [Archpriest Avvakum. Essay from the history of the mental life of Russian society in the 17th century]. SPb.
- Demkova, N. S. (1985) “Iz istorii rannei staroobriadcheskoi literatury. ‘Zhalobnitsa’ po-morskikh startsev protiv samosozhzhennii (1691 g.)” [From the history of early Old Believer literature. “Complainer” of the Pomor elders against self-immolations (1691)], in *Drevnerusskaia knizhnost'. Po materialam Pushkinskogo Doma*, pp. 48–61. L.: Nauka.

- Dmitriev, L. A. (1972) "Zhanr severnorusskikh zhitii" [Genre of North Russian Lives], in *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, t. 27, pp. 181–202. M., L.: Nauka.
- Dronova, T. N. (2007) "Legendy i predaniia o mestnochtimykh sviatykh i poklonnykh mestakh Pizhenskogo kraia: Po materialam issledovaniia nizhnepecherskikh staroverov-bespopovtsev" [Legends and traditions about locally revered saints and places of worship in the Pizhensky region: Based on research materials from the Lower Pechersk Old Believers-bespopovtsy], in *Riabininskie chteniia. M-ly nauch. konf. po izucheniiu narodnoi kul'tury Russkogo Severa*, pp. 47–54. Petrozavodsk: Muzei-zapovednik "Kizhi".
- Esipov, G. (1863) "Samosozhigateli" [Self-immolators], in *Otechestvennye zapiski* 2: 605–627.
- Evfrosin (1895) *Otrazitel'noe pisanie o novoizobretennom puti samoubiistvennykh smertei: Vnov' naidennyi staroobriadcheskii traktat protiv samosozhzheniia 1691 g.* [A Reflective Scripture about the newly Invented Path of suicidal deaths: The newly found Old Believers' treatise against self-immolations in 1691]. SPb.
- Fedotov, G. P. (1990) *Sviatye Drevnei Rusi* [Saints of Ancient Russia]. M.: Moskovskii rabochii.
- Gering, I. (1903) *Raskol i sekty russkoi tserkvi. Po ikh proiskhozhdeniiu i vnutrennei sviazi, izlozhennye professorom, doktorom bogosloviia Leiptsigskogo universiteta Ioganom Geringom* [Schism and sects of the Russian Church. By their origin and internal connection, set out by Professor, Doctor of Theology of the University of Leipzig, Johann Goering. Translated from German by Archpriest T. Butievich]. SPb.
- Iukhimenko, E. M. (2002) *Vygovskaia staroobriadcheskaia pomorskaia pustyn'. Dukhovnaia zhizn' i literatura* [Vygovskaya Old Believer Pomorskaya Hermitage. Spiritual life and literature], t. 1. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury.
- Iukhimenko, E. M. (1994) "Kargopol'skie 'gari' 1683–1684 gg. (k probleme samosozhzheniia v russkom staroobriadchestve)" [Kargopol "burns" 1683–1684 (on the problem of self-immolations in Russian Old Believers)], in *Staroobriadchestvo v Rossii (XVII–XVIII vv.)*, pp. 120–138. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury.
- Kataiala, K. (2003) "Dymom v Tsarstvie Nebesnoe: samosozhzheniia staroverov v Shvedskoi Karelii v kontse XVII v." [Smoke into the Kingdom of Heaven: Self-immolation of Old Believers in Swedish Karelia at the end of the 17th century], in *Vygovskaia pomorskaia pustyn' i ee znachenie v istorii Rossii*, pp. 25–39. SPb.: Dmitrii Bulanin.
- Komarov, D. A. (2008) "Kul'tura smerti v russkoi derevne vtoroi poloviny XIX — nachala XX v." [The culture of death in the Russian countryside in the second half of the 19th and early 20th centuries], in *Vestnik TvGU. Seriiia "Istoriiia"*. Vyp. 3: 24–35.
- Lileev, M. I. (1895) *Iz istorii raskola na Vetke i v Starodub'e XVII–XVIII v.* [From the history of the split on the Vetka and in Starodubye of the 17th–18th centuries]. Kiev, vyp. 1.
- Mainov, V. (1877) *Poezdka v Obonezh'e i v Korelu* [Trip to Obonezhie and Korela]. SPb.
- Mal'tsev, A. I. (1982) "Neizvestnoe sochinenie S. Denisova o Tarskom 'bunte' 1722 g." [Unknown composition of S. Denisov about the Tarsk "revolt" of 1722], in *Istochniki po kul'ture i klassovoi bor'be feodal'nogo perioda*, pp. 224–241. Novosibirsk: Nauka.
- Panchenko, A. A. (1998). *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the field of folk orthodoxy. Village shrines of the North-West of Russia]. SPb.: Aleteiia.
- Panchenko, O. V. (2003) "Poetika upodoblenii: (K voprosu o 'tipologicheskom' metode v drevnerusskoi agiografii, epideiktike i gimnografii)" [Poetics of Assimilation: (On

- the Question of the “Typological” Method in Old Russian Hagiography, Epideictics and Hymnography)], in *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. SPb.: Dmitrii Bulanin, t. 54, pp. 491–534.
- Paskal', P. (2011) *Protopop Avvakum i nachalo Raskola* [Archpriest Avvakum and the beginning of the Schism]. M.: “Znak”.
- Pigin, A. V. (2007) “Pisanie otchasti' protiv samosozhzhennii — pamiatnik staroobriadcheskoi literatury XVII veka [“Scripture in part” against self-immolations — a monument of Old Believer literature of the 17th century], in *Vestnik tserkovnoi istorii* 4(8): 101–129.
- Pigin, A. V. (2016) “Agiograficheskie sochineniia v staroobriadcheskoi polemike kontsa XVII–XVIII v. o ‘samoubiistvennoi smerti’ (Poslanie Petra Prokop'eva Daniilu Vikulinu)” [Hagiographic Works in the Old Believer Polemics of the Late 17th–18th Centuries. about “suicidal death” (Letter from Peter Prokopyev to Daniel Vikulin)], in *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, t. 64, pp. 435–447.
- Pigin, A. V., Iukhimenko E. M. (2003) “K istorii zhanra videnii v vygovskoi literaturnoi shkole (“Videnie nekoei starukhi” v 1748 g.)” [On the history of the genre of visions in the Vygov literary school (“The Vision of a Certain Old Woman” in 1748)], in *Vygovskaia pomorskaia pustyn' i ee znachenie v istorii Rossii. Sbornik nauchnykh statei i materialov*, pp. 129–138. SPb., Dmitrii Bulanin.
- Pliukhanova, M. B. (2000) “O natsional'nykh sredstvakh samoopredeleniia lichnosti: samo-sakralizatsiia, samosozhzhennii, plavanie na korable” [On the national means of self-determination of the individual: self-sacralization, self-immolation, sailing on a ship], in *Iz istorii russkoi kul'tury*. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury, t. 3, pp. 380–459.
- Pokrovskii, N. N. (1983) “Sledstvennoe delo i vygovskaia povest' o Tarskikh sobytiakh 1722 g.”, in *Rukopisnaia traditsiia na vostoke Rossii* [Investigative case and the Vygov story about the Tara events of 1722], pp. 46–70. Novosibirsk: Nauka.
- Prugavin, A. S. (1885) “Samoistreblenie. Proiavlennii asketizma i fanatizma v raskole (Ocherki, analogii i paralleli)” [Self-destruction. Manifestations of asceticism and fanaticism in schism (Essays, analogies and parallels)], in *Russkaia mysl'*, kn. 1, pp. 83–94.
- Pul'kin, M. V. (2011) “Slukhi o samosozhigateliakh: istoki, dostovernost', fiksatsiia i ispol'zovanie (konets XVII–XVIII v.)” [Rumors about self-incinerators: origins, reliability, fixation and use (late 17th–18th centuries)], in *Traditsionnaia kul'tura*, № 1, pp. 143–149.
- Romanova, E. V. (2012) *Massovye samosozhzhennii staroobriadtsev v Rossii v XVII–XIX vekakh* [Mass self-immolation of Old Believers in Russia in the 17th–19th centuries]. SPb.: Izd-vo Evropeiskogo universiteta.
- Sapozhnikov, D. I. (1891) *Samosozhzhennii v russkom raskole (so vtoroi poloviny XVII v. do kontsa XVIII v.)*. *Istoricheskii ocherk po arkhivnym dokumentam* [Self-immolation in the Russian schism (from the second half of the 17th century to the end of the 18th century). Historical sketch based on archival documents]. M.
- Shutova, N. I. (2008) *Dokhristianskie kul'tovye pamiatniki v udmurtskoi religioznoi traditsii: Opyt kompleksnogo issledovaniia* [Pre-Christian Religious Monuments in the Udmurt Religious Tradition: A Comprehensive Research Experience]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Sinaiskii, A. (1895) *Otnoshenie russkoi tserkovnoi vlasti k raskolu staroobriadstva v pervye gody sinodal'nogo upravleniia pri Petre Velikom (1721–1725 gg.)* [The attitude of the Russian church authorities to the schism of the Old Believers in the first years of the synodal administration under Peter the Great (1721–1725)]. SPb.

- Skvortsov, G. A. (1913) *Patriarkh Adrian, ego zhizn' i trudy v sviazi s sostoianiem russkoi tserkvi v poslednee desiatiletie XVII veka* [Patriarch Adrian, his life and works in connection with the state of the Russian Church in the last decade of the 17th century]. Kazan'.
- Smirnov, P. S. (1895) *Proiskhozhdenie samoistrebleniia v russkom raskole* [The origin of self-destruction in the Russian schism]. SPb.: Pechatnia S. P. Iakovleva.
- Tufanova, O. A. (2006) "Motiv ognia v tvorchestve protopopa Avvakuma" [The motive of fire in the works of Archpriest Avvakum], in *Lesnoi vestnik*. № 1, pp. 196–199.
- Tuzov, M. L. (2011) "Drevnerusskaia agiografiiia v filosofskom aspekte" [Ancient Russian hagiography in the philosophical aspect], in *Uchenye zapiski Kazanskogo univversiteta. Seriia "Gumanitarnye nauki"*, t. 153, kn. 1, pp. 149–158.
- Vinogradova, L. N. (2000) *Narodnaia demonologiia i mifo-ritual'naia traditsiia slavian* [Folk demonology and mytho-ritual tradition of the Slavs] M.: "Indrik".
- Vlasova, V. V. (2010) *Staroobriadcheskie gruppy komi: konfessional'nye osobennosti sotsial'noi i obriadovoi zhizni* [Old Believer Komi Groups: Confessional Features of Social and Ritual Life]. Syktyvkar: Komi NTs UrO RAN.
- Zagoskin, N. (1883) "Samosozhigateli. Oчерk iz istorii russkogo raskola" [Self-burners. Essay on the history of the Russian schism], in *Literaturnyi sbornik "Volzhskogo vestnika"*, t. 1, vyp. 1, pp. 165–204.
- Zelenin, D. K. (1995) *Izbrannye trudy po russkoi mifologii: umershie neestestvennoi smert'iu i rusalki* [Selected Works on Russian Mythology: Unnatural Deaths and Mermaids]. M.: "Indrik".
- Zen'kovskii, S. A. (1995) *Russkoe staroobriadchestvo: dukhovnye dvizheniia semnadtsatogo veka* [Russian Old Believers: Spiritual Movements of the Seventeenth Century]. M.: "Tserkov".

МАРИАННА ШАХНОВИЧ

Культ святых в антирелигиозной пропаганде и исторической науке в СССР в 1920-х — начале 1930-х гг.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-151-177>

Marianna Shakhnovitch

The Cult of Saints in Anti-Religious Propaganda and Historical Science in USSR in the 1920s — Early 1930s

Marianna Shakhnovitch — Saint Petersburg State University.
mmarsh@mail.ru

The article analyzes the Soviet scholarship about the veneration of Christian saints published in the 1920s and early 1930s, when a campaign to uncover relics was carried out and an active anti-religious propaganda was conducted in the USSR. The author shows that these publications were heterogeneous in their content and significance. She distinguishes three groups of publications based on their goals, objectives and academic content. First, these were anti-religious brochures and articles exposing the cult of relics as “church deception”, written in line with the state anti-religious policy. The second group includes historical and journalistic texts that described the history of the canonization of certain Christian saints on the basis of documentary materials while criticizing folk and church stories about the miracles around the saints and their relics. The authors of these writings relied on a critical tradition that goes back to both Protestant and free-thinking traditions of the 16th-19th centuries. The third group was the work of ethnographers who studied the cult of saints as a form of folk, everyday Orthodox religiosity.

Keywords: cult of saints, anti-religious propaganda in the USSR, Soviet historical science in the 1920s–1930s, history of religion in the USSR, Marxism on religion.

Публикация подготовлена в рамках реализации проекта РНФ, проект № 21-48-04402.

В ЕВРОПЕЙСКИХ странах к первой четверти прошлого века уже сформировался значительный корпус трудов, в которых история христианской Церкви, проблема формирования ее догматики и культовая практика рассматривалась не только в русле конфессиональных консервативных направлений, но и в рамках исторических школ как либерального, так и радикального левого толка. Исследование истории христианства в России до февраля 1917 года могло осуществляться практически исключительно под влиянием церковной традиции¹. Смягчение пристального внимания цензуры в России могло бы способствовать развитию научного изучения религии, включая историко-критическое исследование христианства на основе плюралистических методологических оснований в европейском ключе², но крушение буржуазного правительства и установление Советской власти привело достаточно быстро к установлению нового методологического единообразия. Тем не менее в литературе по истории религий, опубликованной с начала 1920-х до начала 1930-х гг., еще можно проследить разнообразие мнений и позиций, по крайней мере, в пределах исторического и социологического подходов внутри марксизма.

В 1922 году в своем докладе «Религия как предмет науки» известный библеист и историк Древнего Востока Н. М. Никольский, оценивая достижения в изучении христианства в конце XIX — начале XX века, отметил в том числе и существование мифологической школы, подчеркнув, что наличие в науке о религии «разнообразных крайних взглядов является как бы болезнью роста, неизбежной для всякого здорового организма»³. Он высоко оценил марксизм как методологию, заявив, что для каждого мыслящего историка, в том числе и исследователя религии, для которого история представляет собой не причудливое нагромождение фактов, вызванных произвольными действиями некоей воли, а закономерно развивающийся процесс, «исторический материализм оказывался плодотворнейшим научным методом»⁴. Однако очень быстро наука о религии в СССР перешла от «академического»

1. *Шахнович М. М.* Изучение религии в конце XIX — первой четверти XX века. От феноменологического описания к критическому исследованию // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 1. С. 171–195.
2. См., например: *Добиаши-Рождественская О. А.* Культ святого Михаила в латинском средневековье. Петроград: Экономическая тип. 1917.
3. *Никольский Н. М.* Религия как предмет науки. Минск: Белтрестпечатъ, 1923. С. 34.
4. Там же. С. 36.

марксизма, который заведующий сектором науки Наркомпроса И. К. Луппол назвал «чем-то вроде сапог всмятку», к марксизму «в его революционном действии»⁵, связанному с непосредственными задачами строительства социализма. Все более и более углубляющийся разрыв между марксизмом как научным методом и марксизмом как политической идеологией привел в 1929–1931 гг. к массовым репрессиям против ученых-гуманитариев и обществоведов: «академическое дело», «дело краеведов», разгром Института Маркса и Энгельса и др.⁶

В 1923 году директор Института Маркса и Энгельса выдающийся ученый-марксист Д. Б. Рязанов⁷ (в 1931 г. он будет арестован, а затем расстрелян по ложному обвинению) в предисловии к своему переводу книги Карла Каутского «Происхождение христианства» писал:

После революции 1917 года наша университетская наука и литература получила возможность трактовать вопрос о христианстве совершенно свободно. Но пока в этой области сделано еще очень мало. Если не считать книжки Р. Виппера о «Возникновении христианства» и двух книжек С. Жебелева ..., то у нас не имеется ничего, кроме агитационно-пропагандистской литературы, направляющей свои удары против всяких религиозных предрассудков, и христорборческой литературы, которая несравненно больше интересуется Христом и христианством как объектом для нападения, чем как предметом исторического исследования⁸.

Это утверждение в равной степени касалось как истории христианства в целом, так и исследования истории почитания святых в восточном и западном христианстве.

В течение десяти лет на фоне печально известной кампании по вскрытию мощей, осуществлявшейся в Советской России

5. *Луппол И. К.* Дialectический материализм и музейное строительство // Труды Первого Всероссийского музейного съезда. Т. 1. Протоколы пленарных заседаний 1–5 декабря 1930 года., М.-Л.: Учгиз — Наркомпрос РСФСР. 1931. С. 26.
6. *Дмитриев А. Н.* «Академический марксизм» 1920–1930-х годов: западный контекст и советские обстоятельства // *Новое литературное обозрение*. 2007. № 88. С. 10–38.
7. *Рокитянский Я. Г., Мюллер Ф.* Красный диссидент: Академик Рязанов — оппонент Ленина, жертва Сталина. Биографический очерк. Документы. М.: Academia. 1996.
8. Цит. по: *Каутский К.* Происхождение христианства. Изд. 5-е. М.-Л.: ГИЗ. 1930. С. XII.

с конца 1918 г., в стране было издано довольно большое количество работ, посвященных культу святых, неоднородных по своему содержанию и направленности. Вероятно, самой первой брошюрой, посвященной мощам и церковным реликвиям, опубликованной в период этой кампании, стала небольшая работа церковного публициста и сотрудника церковного отдела Курского историко-археологического и кустарного музея священника Иосифа Ломакина⁹, вышедшая в издательстве Всероссийского центрального исполнительного комитета — высшего органа власти страны. Спустя три года появилась брошюра, название которой — «Поповские обманы» — сразу указывало, что она содержит «разоблачительные» документальные материалы¹⁰. В 1922 г. под редакцией профессора Харьковского университета В. С. Рожицына был в этом же русле подготовлен более содержательный сборник¹¹. Он открывался культурно-историческим очерком редактора, освещавшим вопрос о происхождении веры в силу мощей; затем шла статья народного комиссара здравоохранения, профессора медицинского факультета Московского университета Н. А. Семашко «Вопрос о мощах с научно-медицинской точки зрения», далее — статья известного российского судебного медика, эксперта-криминалиста профессора С. П. Семеновского, дающая научное объяснение феномену мумификации, а за ней следовали материалы бывшего священника М. Горева о вскрытии мощей Тихона Задонского и Митрофана Воронежского. Сборник был призван осветить все стороны проведенной антирелигиозной кампании, авторитетно показав происхождение и сущность почитания мощей, а также необходимость его ликвидации. По мнению современного историка П. Г. Rogozного, «вскрытие мощей стало большим потрясением для верующих и большой удачей для новых властей»¹² и самой успешной антицерковной кампанией в эпоху Гражданской войны.

9. *Ломакин И. М.* Мощи. М.: Изд-во ВЦИК. 1919.

10. *Мещеряков Н.* Поповские обманы. Факты и документы. М.: Госиздат, 1919. (Брошюра неоднократно переиздавалась, в том числе и под другим названием: *Мещеряков Н.* Поповские проделки. Самара: Центропечать, 1919; *Мещеряков Н.* Поповские проделки. Харьков: Всеукр. изд-во, 1920; *Мещеряков Н.* Поповские обманы. Госиздат, 1921.).

11. Мощи: Сб. материалов, документов и разоблачений / Под ред. и со вступ. статьей проф. В. Рожицына. Отд. пропаганды Главполитпросвета УССР. Харків: Держ. вид-во України, 1922.

12. *Рогозный П. Г.* Большевики и святые мощи // Новейшая история России. 2020. Т. 10. № 4. С. 989.

25 апреля 1923 г. XII съезд РКП(б) принял резолюцию «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды», в которой указывалось, что «издевательства над предметами веры и культа взамен серьезного анализа и объяснения не ускоряют, а затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков»¹³, поэтому одной из основных и насущных задач в области антирелигиозной пропаганды и агитации является издание литературы как научно-популярной, так и серьезно освещающей историю и происхождение религии. В 1923 году один из партийных теоретиков антирелигиозной кампании И. И. Скворцов-Степанов писал:

Очень полезно было бы проследить историю канонизации таких популярных святых, как, например, Сергей Радонежский, московские митрополиты Петр, Алексей, Иона, Филипп и т. д. Здесь раскрывается самое наивное и грубое «мифотворчество», выдумка, бесцеремонное списывание и т. д. ...Нам следует поработать в этой области именно потому, что мы первые приступим к этой критической работе; критика святых превратится в критику религии¹⁴.

В том же 1923 г. старший архивариус Историко-культурной секции (бывш. Синодальный архив) Единого государственного архивного фонда М. Ф. Паозерский издал книгу по описанию истории канонизации наиболее известных в России православных святых. Паозерский опирался на летописи, жития святых, документы из архива Синода, а также на труды церковных историков, прежде всего, на работы Е. Е. Голубинского «История русской церкви» и «История канонизации святых в русской церкви» и митрополита Макария (Булгакова) «История русской церкви», а также на труды по истории России С. М. Соловьева и В. О. Ключевского. Паозерского в трудах по истории русской церкви, прежде всего, интересовали описания «своевольных канонизаций», истории о «затейных чудесах», предпринятых ради обогащения отдельных монастырей, а также скандальные результаты освидетельствования «нетленности» некоторых мощей, которые прово-

13. Резолюция XII съезда РКП(б). «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды». 25 апреля 1923 г. // Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. Документы и материалы в 6 т. Т. 1. Кн. 1. М.: РОСПЭН, 2018. С. 174–175.

14. Степанов И. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды. М.: Красная новь, 1923. С. 30.

дились начиная с XVII в., связанные, например, с канонизацией Макария Унженского, Галактиона, Герасима и Игнатия Вологодских, с канонизацией, деканонизацией и затем с повторной канонизацией Анны Кашинской и т. п. Е. Е. Голубинский подробно описывал такие истории, указывая:

Не невозможно предполагать, что бывали случаи произведения во святые обманом и за деньги, именно — что являлся в монастыре ловкий и смелый настоятель, который сочинял несколько чудес, будто бы совершившихся при гробе основателя монастыря, и доносил о них подлежащей власти, что подлежащая власть посылала для проверки известий о чудесах одного следователя или комиссию следователей из двух-трех лиц, что игумен подкупал следователя или следователей, и что таким образом, основатель монастыря и был канонизирован. Не невозможно предполагать это, но, само собою разумеется, что положительно утверждать это можно только с неоспоримыми доказательствами в руках. Относительно попыток обмана с мощами мы действительно имеем такие доказательства¹⁵.

Особое внимание Паозерский уделял не только «материальным интересам» того или иного настоятеля, который стремился привлечь в монастырь как можно больше паломников, но «классовому составу» святых, канонизированных в XVII–XIX вв., а также социальной роли «открытия мощей и прославления новых угодников», которые, по его мнению, в период царствования Николая II осознавались властями как действенное средство «отвлечения народных масс»¹⁶. Паозерский писал, что,

так как развитие самосознания народного, раз начавшись, пошло вперед все с увеличивающейся быстротой, то и канонизация святых приняла вид настоящей вакханалии, так что угодники буквально пеклись как блины. В последние годы царствования Николая Второго, когда трон его, уже видимо для всех, шатался, сопричисление к лику святых новых угодников шло одно за другим: не успели канонизировать Феодосия Углицкого, как поднят был вопрос о канонизации Серафима Саровского; за этим последовал Иоасаф Белго-

15. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М.: Университетская тип., 1903. С. 568.

16. Паозерский М. Ф. Русские святые перед судом истории. М.-Петроград: ГИЗ, 1923. С. 10.

родский; за ним патриарх Гермоген, Питирим Тамбовский, Иоанн Тобольский. В 1917 году, накануне падения самодержавия, в синоде шли подготовительные работы по канонизации некоего Василия Грязного, известного в свое время в Петрограде скопца...¹⁷.

В 1924 году на киностудии «Мосфильм» режиссер Чеслав Генрихович Сабинский (1885–1941) снял немой художественный фильм «Старец Василий Грязнов» при участии ставших впоследствии очень известными Петра Старковского и Марии Бабановой. Сценарий для этого фильма, в котором было много текстовых вставок, написал И. А. Шпицберг, который, будучи уполномоченным сотрудником отдела ВЧК, принимал участие в процессах по церковным делам в 1918–1920 гг. В основе сценария — материалы судебного процесса об «инсценировке культа фабриканта Василия Грязнова, с целью эксплуатации отсталых масс на почве религиозных суеверий»¹⁸, организованного в октябре 1920 г. отделом культов Наркомата юстиции. Выездная сессия Московского Народного суда под председательством рабочего-металлиста Андрей Мони́на и шесть заседателей — рабочих ткацкой фабрики Грязновых, установила, что В. И. Грязнов был «хитрый плут и прожженный пройдоха», а его родственники

задумали и приступили к осуществлению мошеннической инсценировки культа Грязнова — в целях экономического угнетения своих рабочих и в особенности местных крестьян... Эта компания размножала и распространяла апокрифы о нем, картины, портреты, фотографии ..., иконы; подвергла пальцы от трупа Грязнова... смазыванию эфирными маслами для придания им вида т.н. «мощей», и т.п.¹⁹.

Уже после выхода фильма Шпицберг превратил сценарий сначала в статью, а затем расширил ее до брошюры, которая была опубликована дважды в 1925 и 1929 гг. огромным тиражом в 20 тысяч экземпляров и в отличие от статьи в журнале снабжена большим количеством фотографий. Такую практику распростра-

17. Там же.

18. *Шпицберг И. А.* Святой Василий Грязнов: защита подмосковных акул текстильной промышленности // *Атеист*. 1925. № 1. С. 4–23.

19. *Шпицберг И. А.* Святой Василий Грязнов: защита подмосковных акул текстильной промышленности. Москва: Атеист, 1925. С. 32.

нения судебных материалов, в том числе связанных с культом святых, Шпицберг начал еще в 1919 г. сразу после того, как стал работать в Наркомате юстиции и печататься в журнале «Революция и церковь»: сначала материалы публиковались в журнале, а потом переиздавались в виде отдельной брошюры; так были им опубликованы в том числе и материалы дела «Об антисемитской агитации в московском соборе Василия Блаженного»²⁰.

В письме к Ленину от 16 или от 17 июля 1921 г. А. М. Горький, зная об участии Шпицберга в делах, связанных с преследованием духовенства, писал:

...Шпицберг во [времена] царского режима был мелким, гнусеньким адвокатом по бракоразводным делам. Человек темный, он даже в Духовных консисториях вызывал презрительное отношение к себе. После Октября он объявил себя «богоборцем», выступал на митингах с А. В. Луначарским, редактировал с Красиковым журнал «Церковь и революция», наконец — проник в В. Ч. К. и, работая там в качестве следователя, совершил бесчисленное количество всяких мерзостей, крайне вредных для престижа Совправительства. Я слышал, что его, наконец, прогнали из В. Ч. К., да, кстати, и из партии²¹.

В то время, когда Горький писал это письмо, Шпицбергу действительно уже было дано новое поручение — руководство научным обществом и издательством «Атеист».

Благодаря фильму и брошюрам Шпицберга о «деле по канонизации» Василия Грязнова этот сюжет стал широко использоваться в антирелигиозной пропаганде, в том числе и в экспозициях антирелигиозных музеев наряду с другими материалами, призванными разоблачать почитание святых, и, прежде всего, в Центральном антирелигиозном музее, организатором и первым директором которого был Б. П. Кандидов, так же как и Шпицберг в годы Гражданской войны работавший в Наркомате юстиции.

20. *Шпицберг И. А.* Отзвуки дела Бейлиса: Дело об антисемитской агитации в московском соборе Василия Блаженного в связи с обнаружением в нем усыпальницы «мученика Гавриила» // *Революция и церковь*, 1919. № 6–8. С. 62–76; *И. Ш.* Церковники и их агенты перед народным и революционным судом. М.: Нар. ком. юстиции, 1920. Антирелигиозная библиотека журнала «Революция и церковь»; вып. 5); *Шпицберг И. А.* Святой отрок Гавриил. Средневековая бейлисиада. М.: Атеист, 1922.

21. *Горький М.* Письма, июнь 1919–1921 / Горький М. Полное (академическое) собрание сочинений. Письма в 24 тт. Т. 13. М.: Наука, 2007. С. 209.

Любопытно, что в 1929 г. в книжке, написанной о том, как нужно делать антирелигиозные экспозиции, Кандидов писал, косвенным образом свидетельствуя о том, что вскрытие мощей не произвело полностью ожидаемого эффекта:

В настоящее время приходится слышать мнение, что якобы разоблаченные мощи демонстрировать не стоит, так как все уже знают, что здесь был обман. Такое мнение не выдерживает никакой критики. Почти никакой литературы, кроме статей в изданиях 1918–20 годах по вопросу о вскрытии мощей у нас нет, а теперь в ряде мест культ мощей процветает по-прежнему. Среди части крестьянства еще крепка вера в мощи²².

Кандидов написал в 1927 г. книжку, специально посвященную церковному почитанию дома Романовых, в которой он подробно рассказывал о культе святых, соименных императорам и членам их семейств, о «монархических иконах», о почитании церковных святынь, связанных с историей русской монархии. Он обратил внимание на принятое Синодом 19 декабря 1912 года постановление об изготовлении и распространении «иконы-памятника» к 300-летию дома Романовых, на которой были изображены

св. Алексей, св. Михаил, св. Федор, св. Иоанн, св. Петр, св. Екатерина, св. Елизавета, св. Павел, св. благоверный и великий князь Александр Невский, святитель Николай и св. Алексей митрополит Московский, то есть все тезки и «покровители» дома Романовых. Над этой группой была изображена «Федоровская икона божьей матери», считавшаяся покровительницей Романовых²³.

Кандидов приводил в книжке документальные материалы — архивные документы, фотографии, журнальные и газетные публикации, воспроизведения икон, плакатов. Большинство комментариев к этим документам дано в публицистической, порой в грубой, даже в оскорбительной манере, свойственной памфлетам революционного времени: таким образом автор обличал тех,

22. Кандидов Б. П. Монастыри-музеи и антирелигиозная пропаганда. М.: Безбожник, 1929. С. 147.

23. Кандидов Б. П. Обогащение дома Романовых. М.: Акц. изд-ское о-во «Безбожник», 1927. С. 32.

кто «учил о святости царской нагайки и плети, о покорности земному произволу во имя небесного»²⁴.

В 1930 г. Кандидов написал разоблачительную статью под названием «Система идеологического вредительства», в которой обрушился на директора Истринского краеведческого музея Н. А. Шнеерсона за неверный, по его мнению, подход к презентации в музеях памятников религиозного искусства²⁵ и на изданную Государственным Историческим музеем небольшую книгу о древнерусском искусстве, написанную П. И. Карповым, действительным членом Академии художеств, психиатром, специалистом по психологии творчества. Карпов в своей книге назвал иконопись «гениальным творчеством народа» и писал, что «в древнерусском искусстве проявился народный гений, который почти не оставил имен, но безымянные образцы художественного творчества не утратили своей действительной силы, они светят миру своими красками, своими формами, музыкальностью своего художественного ритма»²⁶. Кандидов объявил эту позицию «вредительством», имеющим такое же «классовое назначение, как и труды контрреволюционеров кондратьевцев и чайновцев», и требовал по вредителям «открыть огонь»²⁷. В конце 1930-х гг. подробно о своей борьбе с этими «контрреволюционерами» Кандидов рассказал в главе «Разоблачение вредительства в музеях» своих воспоминаний, рукопись которых, хранящаяся в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии, была опубликована десять лет назад²⁸.

Особенно острые брошюры, разоблачающие почитание святых, были написаны священником М. В. Галкиным, снявшем сан после Февральской революции и занявшем жесткую антиклерикаль-

24. Там же. С. 63.

25. *Шахнович М. М.* Презентация культа христианских святых в антирелигиозных музейных экспозициях эпохи «великого перелома» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. № 37(4). С. 706–717.

26. *Карпов П. И.* Бытовое эмоциональное творчество в древнерусском искусстве. М.: ГИМ, 1928. С. 60.

27. *Кандидов Б. П.* Система идеологического вредительства // Безбожник. 1930. № 40. С. 3.

28. *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 / Сост. Е. М. Лучшев. СПб: Каламос, 2012. С. 300–305.

ную позицию²⁹. Наибольшим распространением пользовались написанные под псевдонимом Мих. (М. В.) Горев памфлеты «Троицкая лавра и Сергей Радонежский» (М., 1920) и «Последний святой» (1928), посвященный канонизации Иоанна Тобольского. Горев опубликовал обнаруженные в Архиве Синода дела по канонизации, которые, по его мнению, могли показать, что церковь и монархизм «спаялись прочно, нерушимо»³⁰. По мнению автора, именно дело о канонизации Иоанна Тобольского выделяется «полной неразборчивостью в средствах и той поспешностью, с которой оно велось», а вокруг этого дела в «ожесточенной потасовке скрещивают свои мечи две окружавших царя партии», «опеоряющийся капитализм давал бой остаткам старой феодальной, крепостнической, дворянско-помещичьей России, требуя замены старомодных средств оглушения трудящихся более ловкими и более культурными»³¹. Половину книги составляют обширные цитаты из архивных документов Тобольской духовной консистории и канцелярии тобольского преосвященного, канцелярии обер-прокурора Синода, материалы газет «Правительственный вестник», «Церковный вестник», «Миссионерское обозрение», «Петербургские ведомости», «Церковность» и т. д., вокруг которых автор выстроил свой рассказ о событиях 1913–1915 гг., в которые были вовлечены церковные деятели, государственные чиновники, члены императорской семьи, Распутин. Горев сопроводил документы «живыми сценами», заставляя героев своей истории действовать и говорить для того, чтобы книга была более доступна для понимания «широким массам».

Примерно в таком же духе были написаны брошюры Мих. Горева «Святые угодники» (М.: Безбожник, 1925), А. Логинова «О боге и святых его» (М.: Безбожник, 1926), Е. Г. Каяндер «Русские святые» (М.: Безбожник, 1930), А. и Е. Томенко «Святые эксплуататоры» (М.: Московский рабочий, 1931). В качестве методологического основания авторы использовали марксистский социологический подход, но с разной степенью его вульгаризации. Если Е. Г. Каяндер лишь разделяла святых на «прослав-

29. Крапивин М. Ю. Бывший священник М. В. Галкин, человек и функционер: штрихи к документальному портрету // Вестник церковной истории. 2020. № 3–4. С. 65–109.

30. Горев М. В. Последний святой. Последние дни Романовской церкви. Канонизационный процесс Иоанна Тобольского 22 мая 1914 г. — 8 апреля 1917 г. По архивным материалам. М.-Л.: Гос. изд-во, 1928. С. 7.

31. Там же. С. 10.

ляемых сверху церковью и царями», которых начали почитать «по причинам политическим», и святых, «прославляемых снизу народными массами», почитаемых вследствие «пережитков язычества и даже первобытной дикости»³², то А. и Е. Томенко, описывая «Киевский патерик» (сборник житий Киево-Печерских святых), указывали, что религия заимствует из организации «мира земного» внешнее построение небесной иерархии:

Все святые переходят на небо с теми же самими чинами, какие они имели на земле при жизни — князья, патриархи, митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты и т. д. Церковь строго следит, чтобы святые точно было размещены по чинам и заслугам и на небе³³.

Основание для такой интерпретации культа святых заложил в 1924 г. Н. И. Бухарин в своем курсе по теории исторического материализма, когда писал, что

Бог — император, Богоматерь — императрица, Николай-чудотворец и другие излюбленные святые — министры... Между этими небесными придворными разделение труда: архистратиг Михаил — это фельдмаршал ..., богородица — главная дама, ... «заступница», Николай — главным образом бог плодородия почвы; Пантелеймон — нечто вроде медика, Георгий-победоносец — божественный «урядник» и вояка и др.³⁴

Этот подход в то время отражала и официальная позиция советской исторической науки.

Вплоть до января 1936 г., до начала разгрома «антинаучных исторических взглядов» школы М. Н. Покровского его понимание религии в духе социологического «экономизма» как необходимого орудия для «воспитания подвластных в духе “кротости и смирения”»³⁵ было очень влиятельным. Однако следует помнить и иметь в виду, что в многотомной «Русской истории

32. *Каяндер Е. Г.* Русские святые. М.: Безбожник, 1930. С. 10.

33. *Томенко А. и Е.* Святые эксплуататоры. М.: Московский рабочий, 1931. С. 3.

34. *Бухарин Н. И.* Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. 5-е изд. стереотип. М.; Л.: Гос. изд-во. 1928. С. 193.

35. Крих С. Б., Метель О. В. Формирование марксистского подхода к изучению религиозных феноменов в советской научной традиции (1920-е — начало 1930-х гг.)// Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. 2014. Т. 16. № 3. С. 260.

с древнейших времен» Покровского, изданной еще до революции под его редакцией, все, что касается православия, было написано Н.М. Никольским, а небольшие фрагменты о православии в самом популярном учебнике Покровского «Русская история в самом сжатом очерке» написаны им самим, но под влиянием Никольского. В частности, в этом учебнике Покровский писал о т.н. «древнерусском анимизме», то есть о сохранившейся и после Крещения Руси вере в существование бесчисленного числа злых и добрых духов, особенно ярко проявившейся в житах святых, где описана их постоянная борьба со злыми духами³⁶. Еще в 1909 г. именно об этом писал Н.М. Никольский, описывая в первом томе «Русской истории с древнейших времен» почитание святых в византийском, а затем в русском православии, и используя теорию анимизма³⁷. В 1930 г. при переделке текста для самостоятельной книги «История русской церкви» Никольский расширил использование антропологических материалов для описания культа святых, подчеркивая свойственное христианству «двоеверие»:

Весна превратилась в Богородицу, приезжающую на Благовещение на сохе; ... святые Илья, Егорий и Микола стали покровителями сельскохозяйственных работ и помощниками земледельца. Из них на первое место стал ... Микола, заменивший собою прежнего житного деда... он на поле «первый бог»; его изображения в виде статуи или икон ставились на полях... Георгий, под именем Юрия, стал богом-покровителем скота и богом весенней растительности: он «с ключиками», отмыкает землю, выпускает росу и растит траву. Илья раздвоился — с одной стороны, заменил собою громовика Перуна, а с другой, по совпадению его церковного праздника с периодом жатвы, заменил прежнее божество жатвы... Другие святые и ангелы превратились в покровителей других специальных работ, целителей определенных болезней и т.д.³⁸

Начавшиеся в середине 1920-х гг. антропологические исследования современной народной религиозности, т.н. «бытового право-

36. Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. М.: Партиздат. 1933. 4-е изд. С. 27.

37. Покровский М.Н. Русская история с древнейших времен. Т. 1. М.: Т-во «Мир», 1913. С. 217–218.

38. Никольский Н.М. История русской церкви. М.: Атеист, 1930. С. 23–24.

славия», показали сохранение в религиозной культуре тех черт, которые Никольский называл «двоеверием». Изучение религиозного синкретизма в православии, связи почитания святых с народными верованиями и практиками, природными культами и земледельческим календарем велось в 1920–1930-е гг. на основе полевых этнографических исследований, в которых особое внимание уделялось т.н. «производственному моменту», то есть выявлению духовного покровительства того или иного святого какому-то виду хозяйственной деятельности. Например, этнографы во время экспедиций выясняли, есть ли на пасеках иконы покровителей пчеловодства Зосимы и Савватия, как проявляется почитание сенокосных святых Петра и Павла, молятся ли покровителю огородничества святому Конону и т.п.³⁹ Такими исследованиями занимались сотрудники Музея антропологии и этнографии АН СССР, Государственного этнографического музея, Музея истории религии АН СССР и Центрального антирелигиозного музея. Определенной координацией этих исследований и по линии Академии наук, и по линии Союза воинствующих безбожников занимался Н. М. Маторин, который в отличие от многих антирелигиозников (например, Ф. Путинцева, Б. Кандидова) и этнографов новой генерации (как, например, С. П. Толстов), отрицавших «буржуазную науку» и считавших, что надо изучать исключительно социально-политические основания религии, еще пытался сохранить культурно-исторический подход, объединяя эволюционизм с марксизмом⁴⁰.

Все выходявшие с середины 1920-х до начала 1930-х гг. публикации о формировании культа святых в Римской империи⁴¹, а также их почитания в истории западного христиан-

39. *Шахнович М. М.* Местночтимые православные святые в России в конце 1920-х — начале 1930-х годов (по материалам этнографических экспедиций) // *Религиоведение*. 2021. № 3. С. 5–14.

40. *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М.: Безбожник, 1929; *Маторин Н. М.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М.: Московский рабочий, 1931. См.: От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / под ред. Д. В. Арзютова, С. С. Алымова, Д. Дж. Андерсона. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 134–194.

41. *Румянцев Н.* Реликвии Марии // *Атеист*. 1926. № 9. С. 44–54; *Румянцев Н.* Великий шантаж. Реликвии Христа. М.: Атеист. 1926; *Румянцев Н.* Святой Тихон чудотворец, епископ амафунтский // Из истории христианского культа / под. ред. Н. В. Румянцева. М.: Атеист, 1927. С. 31–71; *Румянцев Н.* Великий шантаж. Вып. 2. Мощи ветхозаветных и новозаветных героев. М.: Атеист. 1928; *Румянцев Н.* Илья пророк // *Атеист*. 1928. № 28–29. С. 1–61.

ства также должны были сопрягаться с актуальным политическим контекстом. Весьма характерным в этом отношении является предисловие к вышедшей в 1925 г. книге В. С. Рожицына «Золотая легенда. Книга о святых мучениках», написанное В. Н. Сарабьяновым, автором учебника по диалектическому материализму⁴² и сотрудником газеты «Правда». Это предисловие было призвано, с одной стороны, поддержать издательство, предпринимаящее публикацию книги на актуальную тему, а с другой стороны, указав на отдельные идейные ошибки ее автора — историка, профессора Харьковского Коммунистического университета — это издательство обезопасить. Сарабьянов в предисловии открыто заявил, что в идущем «бою против религиозной идеологии» будут «промахи, ошибки, неверные расчеты», и в книге Рожицына «будет найдено немало просчетов. Но не отказываться же от боя из-за боязни не всегда взять верный прицел»⁴³.

В своей книге Рожицын описывал историю гонений и формирование культа мучеников в раннем христианстве, стремясь отделить «подлинные» жития святых от «романтических». В главе «Борьба богов в эпоху гонений» он рассматривал влияние языческих культов на христианское почитание святых, а в заключительной главе «Распространение христианства среди господствующих и угнетенных классов» излагал историю христианизации многочисленных провинций римской империи и укрепление позиций новой религии в начале IV века. В духе просветительской традиции он указывал, что в религиозном сознании II–III вв. был распространен «наивный эвгемеризм»,

который заставлял христиан видеть в богах бывших людей, обожествленных после смерти. Боги превращались в людей, а люди в богов с фантастической легкостью. Ориген в своей книге против Цельса говорит, что многие ходят как одержимые богом. Одни восклицают «я — бог!» или «я — сын божий, я принесу вам спасение, и вы увидите, как я еще вернусь во славе сил небесных»⁴⁴.

42. Сарабьянов Вл. Введение в диалектический материализм. Харьков: Пролетарий, 1925.

43. Сарабьянов Вл. Предисловие // Рожицын В. Золотая легенда: Книга о святых мучениках М.: Гос. изд-во, 1925. С. 7.

44. Рожицын В. Золотая легенда: Книга о святых мучениках. М.: Гос. изд-во, 1925. С. 133.

Для Сарабьянова публикация книги Рожицына — это необходимый на текущий момент «союз с Древсами», о котором писал Ленин в статье «О значении воинствующего материализма». Считается, что К. Каутского, бывшего в СССР в 1920-е годы главным авторитетным автором по истории раннего христианства, начали разоблачать только в начале 1930-х гг.⁴⁵, но для Сарабьянова он уже в конце 1924 г. не является авторитетом. Походя обвинив в «христианском коммунизме» И. М. Трегубова, а вместе с ним и А. В. Луначарского, Сарабьянов в своем предисловии к книге Рожицына резко критиковал Каутского, который видел в раннем христианстве коммунистическое движение античного пролетариата. Но и позиция Рожицына, который «пишет с большой осторожностью», «следуя фактам», Сарабьянова тоже не устраивала:

...т. Рожицын сознательно обходит вопрос о том, зародилось ли христианство среди угнетенных или господствующих классов, хотя ответить на это было бы необходимо... он держится, по-видимому, той точки зрения, что христианство находило больше своих сторонников в господствующих привилегированных классах общества. Он приводит факты, показывающие, что народные массы в целом относились к христианству враждебно...; полагает, что среди крестьянства новая религия распространялась насильственно... Более того: по мнению т. Рожицына, христианская религия вообще не завоевала античного мира. Языческое население Италии и Рима осталось чуждо христианству до самого конца античного мира⁴⁶.

Из опасения, что реакция на книгу о святых у простых читателей, особенно крестьян, которые «из всех книг лучше всего знают жития святых и великомучеников», будет не такой, как требуется, Сарабьянов разъяснял, прежде всего, деревенским жителям, как нужно правильно воспринимать героев книжки Рожицына в свете решения политических и практических сельскохозяйственных задач: «Все эти святые и мученики являются, несмотря на всю свою “духовность”, легендарность, злейшими врагами всего идущего».

45. Метель О. В. Советская модель изучения первоначального христианства (1920–1990-е гг.). Омск: Полиграфический центр КАН. 2012. С. 25.

46. Сарабьянов Вл. Предисловие // Рожицын В. Золотая легенда: Книга о святых мучениках М.: Гос. изд-во, 1925. С. 6.

щего вперед, — врагами Советской власти, коммунизма, агрономов, ветеринаров, многополья и клевера»⁴⁷.

Интересно, что в 1931 г. А. Б. Ранович в своей книге «Происхождение христианского культа святых» пытался не напрямую, а очень аккуратно, устами «европейских свободомыслящих», как бы отвечая Сарабьянову, объяснить, почему «духовность» христианских мучеников вошла в легенды. Ранович писал, что свободомыслящие историки церкви, хотя и не признают сами почитание святых, пишут о беззаветном геройстве мучеников и подвижников, которые «своей благородной жизнью и мученической смертью» укрепили величие христианского учения. Отрицая приписываемые святым чудеса и даже подвергая сомнению историчность многих святых и мучеников,

эти ученые воздают должное «глубине и силе нравственного учения», которое могло толкнуть их на подвиг... пусть это легенда, но легенда поучительная, свидетельствующая о пламенной вере и силе духа⁴⁸.

Необходимо отметить, что сразу после того, как Ленин в статье «О значении воинствующего материализма», опубликованной в марте 1922 г. в журнале «Под знаменем марксизма», призвал использовать в атеистической пропаганде сочинения французских просветителей о религии, так как они легко воспринимаются читателями в силу боевитости, живости, остроумия и таланта, в СССР началась активная работа по публикации этих сочинений, в том числе и для разоблачения культа святых. А. Б. Ранович был переводчиком и составителем целого ряда сборников трудов французских просветителей о религии, издание которых началось в Государственном издательстве, издательствах «Сеятель» и «Материалист». В издательстве «Новая Москва» вышли «Завещание» Ж. Мелье (1923 г.), памфлеты и мемуары Вольтера (1924 г.), сочинения Дидро, включая статьи из «Энциклопедии» (1924–1925), две книги Ламетри (1923, 1924), два сборника трудов Гельвеция (1922, 1924), шесть разных сочинений Гольбаха (1922–1926), а также избранные сочинения английского просветителя Джона Толанда (1927 г.). В некоторых из них подвергался критике

47. Там же. С. 4.

48. Ранович А. Б. Происхождение христианского культа святых. М.; Л.: Огиз — Московский рабочий, 1931. С. 55–56.

и культ святых, прежде всего представление о чудесах, чудесных исцелениях и почитании реликвий. В начале 1930-х к изданию трудов просветителей XVIII века подключилось Государственное антирелигиозное издательство. В 1934 г. в нем был опубликован, затем трижды переиздан перевод книги Гольбаха «Галерея святых», сделанный А. Б. Рановичем. Но помимо этих знаменитых авторов было еще двое, о которых обычно исследователи, занимающиеся историей антирелигиозного движения в СССР, не пишут, хотя их произведения весьма существенно повлияли на содержание книг и брошюр советских авторов, и не только в 1920–1930 гг. Это французский писатель Жак Огюст Коллен де Планси (1794–1881) и французский этнограф, фольклорист, главный редактор и издатель журнала «Обозрение французского фольклора» (*Revue de folklore français*), президент Общества французского фольклора Эмиль Нурри (1870–1935), известный под псевдонимом Пьер Сентив. Их сочинения и использованные ими исторические материалы, посвященные почитанию святых в Европе, впервые в научный оборот на русском языке в 1920-е годы ввел В. С. Рожицын, который был специалистом по истории Франции второй половины XVI–XVII вв.

В 1917 г. Рожицын защитил в Харьковском университете диссертацию, посвященную деятельности французского гуманиста канцлера Мишеля л'Опиталья, проводившего в период регентства Екатерины Медичи политику религиозного умиротворения и толерантности в отношении протестантского меньшинства. Рожицын хорошо знал антикатолические сочинения XVI–XVII вв., среди которых был и компендиум материалов, изданный Колленом де Планси в 1821 г. в виде огромного трехтомного «Критического словаря реликвий и чудесных образов»⁴⁹. В Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии хранится документ из Центрального антирелигиозного музея, представляющий собой написанную Рожицыным заявку на публикацию перевода этого словаря. К сожалению, в какое издательство была обращена эта заявка, неясно, но написана она в Москве между 1929 и 1941 гг., когда Рожицын был сотрудником ЦАМ. Он писал, что было бы полезно в целях антирелигиозной пропаганды опубликовать этот словарь, в котором Коллен де Планси собрал огромный материал о чудотворных мощах, образах, рели-

49. Collin de Plancy, J. A. S. (1821) *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*. T. 1–3. Paris: Guien et Compagnie.

квиях святых и других предметах поклонения. Самые интересные, по мнению Рожицына, материалы относятся «к эпохе религиозных войн во Франции в XVI веке и Великой буржуазной революции конца XVIII века»⁵⁰. Рожицын приводил перевод из предисловия Коллена де Планси к своему словарю:

Если кто-нибудь будет возмущен смелостью этой книги, пусть он примет во внимание, что это не пустая болтовня, а подбор фактов. Не на меня надо нападать за то, что у святого Андрея оказалось 17 рук, что святой Гиньоле был окружен гнуснейшим культом (один из т.н. «фаллических святых». — *М. Ш.*) и что существуют мощи, самая мысль о почитании которых может вызвать отвращение⁵¹.

Материалы из этого словаря Рожицын использовал в своих работах по истории христианства. Например, на страницах своей книги «Золотая легенда» (1925 г.) он пересказал описание праздника в Вероне, связанного с почитанием останков осла, на котором якобы Иисус въехал в Иерусалим, взятое Колленом де Планси из книги «Путешествия по Италии» (1688) французского писателя Максимилиана Миссона, наблюдавшего его. Из книги Рожицына «Золотая легенда» эта история перекочевала в книгу Н. Румянцева «Великий шантаж» (1928 г.), а затем стала ярким примером, использовавшимся в массовой антирелигиозной пропаганде.

Валентин Сергеевич Рожицын способствовал публикации в Советском Союзе сочинений историка и психолога религии⁵², специалиста по народной религиозности, автора трудов по истории чудес в религиях мира Э. Нурри (П. Сентива). В журнале «Атеист» в 1925 были опубликованы переводы фрагментов⁵³ книги Сентива «Реликвии и легендарные образы»⁵⁴ (1912 г.), затем они были переизданы издательством «Атеист» в виде раздела в книге П. Сэнтива и Ф. Мели «Из практики рясников. Сборник статей по истории мощей и чудес на католическом Западе» (1928).

50. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. № 232. Л. 1.

51. Там же. Л. 1–2.

52. *Сентив П.* Симуляция чудесного. СПб: Н. И. Романов, 1914.

53. *Сэнтив П.* Мощи Христа // *Атеист.* 1925. № 1. С. 61–83; *Сэнтив П.* Из шантажной практики духовенства // *Атеист.* 1925. № 2. С. 79–101.

54. *Saintyves, P.* (1912) *Les reliques et les images légendaires.* Paris : Mercure de France.

Разбирая в 1925 г. в «Золотой легенде» изучение истории первоначального христианства на основе историко-этнологического метода и отмечая в этом отношении заслуги немецкого антрополога-эволюциониста Юлиуса Липперта, автора книги «Христианство, народные верования и обычаи»⁵⁵, Рожицын вспоминал Сентива, который, по его мнению, не смог правильно оценить влияние народных верований на христианство:

Сентив, который во Франции своими работами о святых и языческих богородицах разрушил авторитет культа святых, не пошел дальше отрицания курьезов и утверждения, что святые, хотя они и не существовали никогда, в своих житиях руководили на протяжении тысячелетия нравственным воспитанием человечества, укаывая ему идеала жизни⁵⁶.

В приведенной выше цитате Рожицын, скорее всего (в книге ссылок нет), имеет в виду работу Сентива «Святые наследники богов», которую тот опубликовал в своем издательстве в 1907 г.⁵⁷ Материалы Сентива о католических реликвиях использовал Н. В. Румянцев в своих публикациях 1928–1932 гг. Следует отметить, что исторические труды Сентива и Коллена де Планси, опубликованные в 1920-х — 1930-х гг. на русском языке, существенно повлияли не только на содержание научно-популярных лекций и брошюр, но и на характер и содержание экспозиций как ранних антирелигиозных музеев, так и Государственного музея истории религии (вплоть до середины 1980-х гг.)⁵⁸.

Подводя итоги нашего исследования, мы можем сказать, что в 1920 — начале 1930-х гг. в Советском Союзе вышло довольно много работ, посвященных возникновению и распространению почитания святых в христианстве. Все они написаны в контексте проводившейся в стране антирелигиозной политики, однако различались глубиной источниковедческой базы и содержательностью анализа, методологическими особенностями в пределах

55. Lippert, J. (1882). *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch: Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes*. Berlin: Hofmann.

56. Рожицын В. Золотая легенда: Книга о святых мучениках М.: Гос. изд-во, 1925. С. 165.

57. Saintyves, P. (1907) *Les saints successeurs des dieux. I. L'origine du culte des saints II. Les sources des légendes hagiographiques. III. La mythologie des noms propres*. Paris: Émile Nourry.

58. Шахнович М. М., Терюкова Е. А. Научный атеизм: от науки к утопии. СПб.: Нестор-История, 2022. С. 170–240.

возможного еще тогда относительного разнообразия внутри марксистского подхода, а также стилем и манерой изложения. История религии 1920–1930-х гг. как часть советской исторической науки имела критический характер, однако диапазон этой критики был различным. В публикациях, посвященных почитанию святых, можно выделить три группы, исходя из их целей, задач и академичности содержания. Первая — это антирелигиозные брошюры и статьи, направленные на разоблачение культа мощей и «церковного обмана», написанные в русле идеологического заказа, отражающего государственную политику в области религии. Ко второй группе следует отнести опубликованные историко-публицистические сочинения российских и переводы зарубежных авторов, описывающие историю канонизации тех или иных христианских святых, но критикующие народные и церковные рассказы о связанных с ними чудесах. Авторы этих сочинений опирались на критическую традицию, восходящую как к протестантским, так и просветительским трудам XVI–XIX вв. Третья группа — это работы этнографов и фольклористов, занимавшихся изучением культа святых в рамках исследования народной религиозности и т.н. «бытового православия».

Библиография / References

Архивные материалы

Научно-исторический архив ГМИР. Фонд 31. Опись 1. Дело № 232. Л. 1–4.

Литература

Бухарин Н. И. Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. 5-е изд. стереотип. М.; Л.: Гос. изд-во. 1928.

Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М.: Университетская тип., 1903.

Горев М. В. Последний святой. Последние дни Романовской церкви. Канонизационный процесс Иоанна Тобольского 22 мая 1914 г. — 8 апреля 1917 г. По архивным материалам М.-Л.: Гос. изд-во, 1928.

Горький М. Письма, июнь 1919–1921/ Горький М. Полное (академическое) собрание сочинений. Письма в 24 т. Т. 13. М.: Наука, 2007.

Дмитриев А. Н. «Академический марксизм» 1920–1930-х годов: западный контекст и советские обстоятельства// Новое литературное обозрение, 2007. № 88. С. 10–38.

Добиаш-Рождественская О. А. Культ святого Михаила в латинском средневековье. Петроград: Экономическая тип. 1917.

Кандидов Б. П. Монастыри-музеи и антирелигиозная пропаганда. М.: Безбожник, 1929.

- Кандидов Б. П.* Обоготворение дома Романовых. М.: Акц. изд-ское о-во «Безбожник», 1927.
- Кандидов Б. П.* Система идеологического вредительства// Безбожник. 1930. № 40. С. 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. Сост. Е. М. Лучшев. СПб: Каламос, 2012. С. 263–315.
- Карпов П. И.* Бытовое эмоциональное творчество в древнерусском искусстве. М.: ГИМ, 1928.
- Каутский К.* Происхождение христианства / Пер. и предисл. Д. Рязанова. Изд. 5-е. М.-Л.: ГИЗ. 1930.
- Каяндер Е. Г.* Русские святые. М.: Безбожник, 1930.
- Кративин М. Ю.* Бывший священник М. В. Галкин, человек и функционер: штрихи к документальному портрету// Вестник церковной истории. 2020. № 3–4. С. 65–109.
- Крих С. Б., Метель О. В.* Формирование марксистского подхода к изучению религиозных феноменов в советской научной традиции (1920-е — начало 1930-х гг.)// Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. 2014. Т. 16. № 3. С. 256–268.
- Ломакин И. М.* Мощи. М.: Изд-во ВЦИК. 1919.
- Луцпол И. К.* Диалектический материализм и музейное строительство// Труды Первого Всероссийского музейного съезда. Т. 1. Протоколы пленарных заседаний 1–5 декабря 1930 года., М.-Л.: Учгиз — Наркомпрос РСФСР. 1931. С. 25–39.
- Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М.: Безбожник, 1929.
- Маторин Н. М.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М.: Московский рабочий, 1931.
- Метель О. В.* Советская модель изучения первоначального христианства (1920–1990-е гг.). Омск: Полиграфический центр КАН. 2012.
- Мещеряков Н.* Поповские обманы. Факты и документы. М.: Госиздат, 1921.
- Мощи: Сб. материалов, документов и разоблачений / Под ред. и со вступ. статьей проф. В. Рожицына. Отд. пропаганды Главполитпросвета УССР. Харків: Держ. вид-во України, 1922.
- Никольский Н. М.* Религия как предмет науки. Минск: Белтрестпечать, 1923.
- Никольский Н. М.* История русской церкви. М.: Атеист, 1930.
- От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / под ред. Д. В. Арзютова, С. С. Алымова, Д. Дж. Андерсона. СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Паозерский М. Ф.* Русские святые перед судом истории. М.-Петроград: ГИЗ, 1923.
- Покровский М. Н.* Русская история в самом сжатом очерке. 4-е изд. М.: Партиздат. 1933.
- Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен. Т. 1. М.: Т-во «Мир», 1913.
- Ранович А. Б.* Происхождение христианского культа святых. М.; Л.: Огиз — Московский рабочий, 1931. С. 55–56.
- Резолюция XII съезда РКП(б). «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды». 25 апреля 1923 г.// Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. Документы и материалы в 6 т. Т. 1. Кн. 1. М.: РОСПЭН, 2018. С. 174–175.
- Рогозный П. Г.* Большевики и святые мощи// Новейшая история России. 2020. Т. 10. № 4. С. 989–1004.

- Рожницын В.* Золотая легенда: Книга о святых мучениках М.: Гос. изд-во, 1925.
- Рокитянский Я.Г., Мюллер Ф.* Красный диссидент: Академик Рязанов — оппонент Ленина, жертва Сталина. Биографический очерк. Документы. М.: Academia, 1996.
- Румянцев Н.* Реликвии Марии // Атеист. 1926. № 9. С. 44–54.
- Румянцев Н.* Великий шантаж. Реликвии Христа. М.: Атеист. 1926.
- Румянцев Н.* Святой Тихон чудотворец, епископ амафунтский // Из истории христианского культа / под. ред. Н.В. Румянцева. М.: Атеист, 1927. С. 31–71.
- Румянцев Н.* Великий шантаж. Вып. 2. Мощи ветхозаветных и новозаветных героев. М.: Атеист. 1928.
- Румянцев Н.* Илья пророк // Атеист. 1928. № 28–29. С. 1–61.
- Сарабьянов Вл.* Введение в диалектический материализм. Харьков: Пролетарий, 1925.
- Сарабьянов Вл.* Предисловие // Рожницын В. Золотая легенда: Книга о святых мучениках М.: Гос. изд-во, 1925. С. 1–7.
- Сентив П.* Симуляция чудесного / Пер. Е.В. Святловского. С предисл. П. Жане. СПб: Н.И. Романов, 1914.
- Степанов И.* Задачи и методы антирелигиозной пропаганды. М.: Красная новь, 1923.
- Сэнтив П.* Мощи Христа // Атеист. 1925. № 1. С. 61–83.
- Сэнтив П.* Из шантажной практики духовенства // Атеист. 1925. № 2. С. 79–101.
- Томенко А. и Е.* Святые эксплуататоры. М.: Московский рабочий, 1931.
- Шахнович М.М.* Изучение религии в конце XIX — первой четверти XX века. От феноменологического описания к критическому исследованию // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 1. С. 171–195.
- Шахнович М.М.* Местночтимые православные святые в России в конце 1920-х — начале 1930-х годов (по материалам этнографических экспедиций) // Религиоведение. 2021. № 3. С. 5–14.
- Шахнович М.М.* Презентация культа христианских святых в антирелигиозных музейных экспозициях эпохи «великого перелома» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. № 37(4). С. 706–717.
- Шахнович М.М., Терюкова Е.А.* Научный атеизм: от науки к утопии. СПб.: Нестор-История, 2022.
- Шпицберг И.А.* Отзвуки дела Бейлиса: Дело об антисемитской агитации в московском соборе Василия Блаженного в связи с обнаружением в нем усыпальницы «мученика Гавриила» // Революция и церковь, 1919. № 6–8. С. 62–76.
- И.Ш. [Шпицберг И.А.]* Церковники и их агенты перед народным и революционным судом. Антирелигиозная библиотека журнала «Революция и церковь». Вып. 5. М.: Нар. ком. юстиции, 1920.
- Шпицберг И.А.* Святой отрок Гавриил. Средневековая бейлисиада. М.: Атеист, 1922.
- Шпицберг И.А.* Святой Василий Грязнов: защита подмосковных акул текстильной промышленности // Атеист. 1925. № 1. С. 4–23.
- Шпицберг И.А.* Святой Василий Грязнов: защита подмосковных акул текстильной промышленности. Москва: Атеист, 1925.

Archival materials

Nauchno-istoricheskii arhiv GMIR. [Scientific and Historical Archives of the State Museum of History and Development] Fond 31. Opis' 1. Delo № 232. L. 1–4.

Literature

- Arzyutov, D. V., Alymov, S. S., Anderson, D. Dzh. (2014) *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvu i Leningrada (5–11 aprelia 1929 g.)* [From the classics to Marxism: a meeting of ethnographers from Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)]. SPb.: MAE RAN.
- Bukharin, N. I. (1928) *Teoriia istoricheskogo materializma. Populiarnyj uchebnik marksistskoi sotsiologii* [The theory of historical materialism. A popular textbook on Marxist sociology.]. M.; L.: Gos. izd-vo.
- Collin de Plancy, J. A. S. (1821) *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*. T. 1–3. Paris : Guien et Compagnie.
- Dmitriev, A. N. (2007) “Akademicheskii marksizm” 1920–1930-h godov: zapadnyi kontekst i sovetskie obstoiatel'stva” [“Academic Marxism” of the 1920s–1930s: Western Context and Soviet Circumstances], *Novoe literaturnoe obozrenie* 88: 10–38.
- Dobiash-Rozhdestvenskaya, O. A. (1917) *Kul't sviatogo Mikhaila v latinskom srednevekov'e* [The Cult of St. Michael in the Latin Middle Age]. Petrograd: Ekonomicheskaja tip.
- Golubinskii, E. E. (1903) *Istoriia kanonizatsii sviatykh v russkoi tserkvi* [The history of the canonization of saints in the Russian Church]. M.: Universitetskaja tip.
- Gorev, M. V. (1928) *Poslednii sviatoi. Poslednie dni Romanovskoi tserkvi. Kanonizatsionnyi process Ioanna Tobol'skogo 22 maia 1914 g. — 8 aprelia 1917 g. Po arkhivnym materialam* [The last days of the Romanov Church. The canonization process of John of Tobolsk May 22, 1914 — April 8, 1917 According to archival materials]. M.-L.: Gos. izd-vo.
- Gor'kij, M. (2007) *Pis'ma iun' 1919–1921. Gor'kii M. Polnoe (akademicheskoe) sobranie sochinenii. Pis'ma v 24 tt.* [Letters June 1919–1921. Gorky M. Complete (academic) collected works. Letters in 24 volumes]. T. 13. M.: Nauka
- Kandidov, B. P. (1927) *Obogotvorenje doma Romanovykh* [Deification of the House of the Romanovs]. M.: Akc. izd-skoe o-vo “Bezbozhnik”.
- Kandidov, B. P. (1929) *Monastyri-muzei i antireligioznaia propaganda* [Monasteries-museums and anti-religious propaganda]. M.: Bezbozhnik.
- Kandidov, B. P. (1930) “Sistema ideologicheskogo vreditel'stva” [The system of ideological sabotage], *Bezbozhnik* 40: 3.
- Kandidov, B. P. (2012) “Put' bor'by. (Vospominaniia o rabote po organizatsii Tsentral'nogo Antireligioznogo muzeia)” [The Way of Struggle. (Memories of the work of organising the Central Anti-Religious Museum)], in E. M. Luchshev (ed.) *Sovetskoe gosudarstvo i religii. 1918–1938 gg. Dokumenty iz Arkhiva Gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, pp. 263–315. SPb: Kalamos.
- Karpov, P. I. (1928) *Bytovoie emotsional'noie tvorcestvo v drevnerusskom iskusstve* [Household emotional creativity in ancient Russian art]. M.: GIM.
- Kautskij, K. (1930) *Proiskhozhdenie khristianstva* [The Origin of Christianity]. M.-L: GIZ.
- Kayander, E. G. (1930) *Russkie sviatye* [Russian saints]. M.: Bezbozhnik.
- Krapivin, M. Y. (2020) “Byvshii sviashchennik M. V. Galkin, chelovek i funktsioner: shtrikhi k dokumental'nomu Portretu” [Former priest M. V. Galkin, a man and a functionary: touches to the documentary Portrait], *Vestnik tserkovnoi istorii* 3–4: 65–109.
- Krih, S. B., Metel', O. V. (2014) “Formirovanie marksistskogo podkhoda k izucheniiu religioznykh fenomenov v sovetskoj nauchnoj traditsii (1920-e — nachalo 1930-h gg.)” [Formation of a Marxist approach to the study of religious phenomena in the Soviet scientific tradition (1920s — early 1930s)], *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta* 16(3): 256–268.

- Lippert, J. (1882) *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch: Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes*. Berlin: Hofmann.
- Lomakin, I. M. (1919) *Moshchi* [Relics]. M.: Izd-vo VCIK.
- Luppel, I. K. (1931) “Dialekticheskii materializm i muzeinoe stroitel'stvo” [Dialectical materialism and museum construction], in *Trudy Pervogo Vserossiiskogo muzeino-go s'ezda. T. 1. Protokoly plenarnykh zasedanii 1–5 dekabria 1930 goda*, pp. 25–39. M.-L.: Uchgiz — Narkompros RSFSR.
- Matorin, N. M. (1929) *Religiia u narodov Volzhsko-Kamskogo kraya prezhe i teper'* [Religion among the peoples of the Volga-Kama region before and now]. M.: Bezbozhnik
- Matorin, N. M. (1931) *Zhenskoe bozhestvo v pravoslavnom kul'te. Pyatnitsa-Bogoroditsa. Ocherk po sravnitel'noi mifologii* [Female deity in the Orthodox cult. Friday Mother of God. Essay on Comparative Mythology]. M.: Moskovskii rabochii.
- Meshcheryakov, N. (1921) *Popovskie obmany. Fakty i dokumenty* [Priests' deceptions. Facts and documents]. M.: Gosizdat.
- Metel', O. V. (2012) *Sovetskaia model' izucheniia pervonachalnogo khristianstva (1920–1990-e gg.)* [Soviet model of the study of early Christianity (1920–1990s)]. Omsk: Poligraficheskii tsentr KAN.
- Nikol'skii, N. M. (1923) *Religiia kak predmet nauki* [Religion as a subject of science]. Minsk: Beltrestpechat'.
- Nikol'skii, N. M. (1930) *Istoriia russkoi tserkvi* [History of the Russian Church]. M.: Ateist.
- Paozerskii, M. F. (1923) *Russkie sviatyie pered sudom istorii* [Russian saints in front of the judgment of history]. M.-Petrograd: GIZ.
- Pokrovskii, M. N. (1913) *Russkaia istoriia s drevneishikh vremen* [Russian history since ancient times]. T. 1. M.: T-vo “Mir”.
- Pokrovskii, M. N. (1933) *Russkaia istoriia v samom szhatom ocherke* [Russian history in the most concise outline]. 4-e izd. M.: Partizdat.
- Ranovich, A. B. (1931) *Proiskhozhdenie khristianskogo kul'ta sviatykh* [The origin of the Christian cult of saints]. M.; L.: Ogiz — Moskovskii rabochii.
- Rezoliutsiia XII s'ezd RKP(b) “O postanovke antireligioznoi agitatsii i propagandy”. 25 apreliia 1923 g.” [Resolution XII Congress of the RCP (b) “On staging anti-religious agitation and propaganda”. April 25, 1923] (2018), in *Konfessional'naia politika sovet'skogo gosudarstva. 1917–1991 gg. Dokumenty i materialy v 6 t. T. 1.*: Kn. 1, pp. 174–175. M.: ROSPEN.
- Rogoznyj, P. G. (2020) “Bol'sheviki i sviatyie moshchi” [Bolsheviks and holy relics], *Noveishaia istoriia Rossii* 10 (4): 989–1004.
- Rokityanskii, Ya. G., Myuller, F. (1996) *Krasnyi dissident: Akademik Ryazanov — opponent Lenina, zhertva Stalina. Biograficheskii ocherk. Dokumenty* [Red dissident: Academician Ryazanov — Lenin's opponent, Stalin's victim. Biographical sketch. Documents]. M.: Academia.
- Rozhicyn, V. (1925) *Zolotaia legenda: Kniga o sviatykh muchenikakh* [The Golden Legend: The Book of the Holy Martyrs]. M.: Gos. izd-vo.
- Rozhitsyn, V. (ed.) (1922) *Moshchi: Sb. materialov, dokumentov i razoblachenii* [Relics: materials, documents and revelations]. Otd. propagandy Glavpolitprosveta USSR. Kharkiv: Derzh. vid-vo Ukraini.
- Rumiantsev, N. (1926) “Relikvii Marii” [Relics of Mary], *Ateist* 9: 44–54.
- Rumiantsev, N. (1926) *Velikii shantazh. Relikvii Khrista* [Great blackmail. Relics of Christ]. M.: Ateist.

- Rumiantsev, N. (1927) *Sviatoi Tikhon chudotvorets, episkop amafuntskii, Iz istorii khristianskogo kul'ta* [Saint Tikhon the miracle worker, Bishop of Amafuntsky, From the history of the Christian cult], pp. 31–71. M.: Ateist.
- Rumiantsev, N. (1928) “Il'ia Prorok” [Ilya the Prophet], *Ateist* 28–29: 1–61.
- Rumiantsev, N. (1928) *Velikii shantazh. Vyp. 2. Moshchi vethozavetnykh i novozavetnykh geroev* [Great blackmail. Issue 2. The relics of the Old Testament and New Testament heroes] M.: Ateist.
- Saintyves, P. (1907) *Les saints successeurs des dieux. I. L'origine du culte des saints II. Les sources des légendes hagiographiques. III. La mythologie des noms propres*. Paris: Émile Nourry.
- Saintyves, P. (1912) *Les reliques et les images légendaires*. Paris: Mercure de France.
- Sarab'ianov, V. (1925) “Predislovie” [Foreword], in V. Rozhitsyn *Zolotaia legenda: Kniga o sviatykh muchenikakh*, pp. 1–7. M.: Gos. izd-vo.
- Sarab'ianov, V. (1925) *Vvedenie v dialekticheskii materializm* [An introduction to dialectical materialism]. Khar'kov: Proletarii.
- Sentiv, P. (1914) *Simuliatsiia chudesnogo* [Simulation of the miraculous]. SPb: N.I. Romanov.
- Sentiv, P. (1925) “Iz shantazhnoi praktiki dukhovenstva” [From the blackmail practice of the clergy], *Ateist* 2: 79–101.
- Sentiv, P. (1925) “Moshchi Khrista” [Relics of Christ], *Ateist* 1: 61–83.
- SH. [Shpitsberg, I. A.] (1920) “Tserkovniki i ikh agenty pered narodnym i revoliutsionnym sudom” [Churchmen and their agents before the people's and revolutionary courts], *Antireligioznaia biblioteka zhurnala “Revoliutsiia i tserkov’”*. Vyp. 5. M.: Nar. kom. iustitsii.
- Shakhnovich, M. M. (2018) “Izuchenie religii v konce XIX — pervoi chetverti XX veka. Ot fenomenologicheskogo opisaniia k kriticheskomu issledovaniuu” [Study of religion at the end of the 19th — first quarter of the 20th century. From Phenomenological Description to Critical Research], *Gosudarstvo, religii i tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(1): 171–195.
- Shakhnovich, M. M. (2021) “Mestnochtimye pravoslavnye sviatye v Rossii v kontse 1920-kh — nachale 1930-kh godov (po materialam etnograficheskikh ekspeditsii)” [Locally revered Orthodox saints in Russia in the late 1920s — early 1930s (based on materials from ethnographic expeditions)], *Religiovedenie* 3: 5–14.
- Shakhnovich, M. M. (2021) “Prezentatsiia kul'ta khristianskikh sviatykh v antireligioznykh muzeinykh ekspozitsiiax epokhi ‘velikogo pereloma’” [Presentation of the cult of Christian saints in anti-religious museum expositions of the era of the “great turning point”], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofii i konfliktologii* 37(4): 706–717.
- Shakhnovich, M. M., Teryukova, E. A. (2022) *Nauchnyi ateizm: ot nauki k utopii* [Scientific atheism: from science to utopia]. St. Petersburg: Nestor-History.
- Shpitsberg, I. A. (1925) *Sviatoi Vasiliu Griaznov: zashchita podmoskovnykh akul tekstil'noi promyshlennosti* [Vasily Gryaznov: protection of sharks of the textile industry near Moscow]. Moskva: Ateist.
- Shpitsberg, I. A. (1919) “Otvuki dela Beilisa: Delo ob antisemitskoi agitatsii v moskovskom sobore Vasiliia Blazhennogo v sviazi s obnaruzheniem v nem uspal'nitsy ‘muchenika Gavrila’” [Echoes of the Beilis case: The case of anti-Semitic agitation in the Moscow Cathedral of St. Basil the Blessed in connection with the discovery in it of the tomb of the “Martyr Gabriel”], *Revoliutsiia i tserkov' 6–8*: 62–76.

- Shpitsberg, I. A. (1922) *Svyatoi otrok Gavriil. Srednevekovaia beilisiada* [Saint Youth Gabriel. Medieval Beilisiada]. M.: Ateist.
- Shpitsberg, I. A. (1925) “Svyatoi Vasilii Griaznov: zashchita podmoskovnykh akul tekstil’noi promyshlennosti” [Vasily Gryaznov: protection of sharks of the textile industry near Moscow], *Ateist* 1: 4–23.
- Stepanov, I. (1923) *Zadachi i metody antireligioznoi propagandy* [Tasks and methods of anti-religious propaganda]. M: Krasnaia nov’.
- Tomenko, A. i E. (1931) *Sviatye ekspluatatory* [Holy Exploiters]. M: Moskovskii rabochii.

АНДРЕЙ ГРОМОВ

Судьба трофейных польских пушек (серия «Святые апостолы») в музеях и мемориальных комплексах Санкт-Петербурга

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-178-193>

Andrei Gromov

The Fate of Captured Polish Cannons (The Holy Apostles Series) in Museums and Memorials of St. Petersburg

Andrey Gromov — Military History Museum of Artillery, Engineering Troops and Communication Forces (Saint Petersburg). schnur-rig@mail.ru

The article examines the history of the captured Polish cannons of the 17th century, which appeared in museums and memorials of St. Petersburg, with images of the Holy Apostles on the barrels. The author focused on the fate of the missing and surviving cannons from the museum collection of the Military Historical Museum of Artillery of Engineering Troops and Signal Troops — their history and provenance. Based on newly discovered archival documents and unique sketches of some pieces, the author linked their history with the history of captured Polish cannons from the collection of the Transfiguration Cathedral in St. Petersburg. In the course of the research, the author dispels a number of persistent myths that developed in the 19th and 20th centuries around the history of Polish trophies in Russian museums, as well as around the construction of the cathedral itself, its military relics, etc. This study allows, from the author's point of view, to talk about the possibility of discovering some other similar relics (considered lost until now) in Russian and foreign museums.

Keywords: iconography of saints, war memorials, regimental churches, trophies, Polish artillery.

АРТИЛЛЕРИЙСКИЕ орудия, хранящиеся в музеях или вмонтированные в ограды военных мемориальных комплексов, всегда имеют свою особенную историю и свою собственную судьбу. Но их история всегда была разной. Судьба одних стволов могла быть очень долгой и славной, других, напротив, короткой, но при этом весьма и весьма загадочной.

К числу последних принадлежит и серия старинных польских орудий, отлитых в XVII в., с изображениями святых апостолов в дульной части.

Одно из таких орудий (МЧА 09/45), отлитое в 1640 г., хранится сейчас в экспозиции Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи (ВИМАИВиВС), в г. С.-Петербурге. (Ил. 1) На его дульной части помещено литое изображение св. апостола Матфея с орудием его казни в правой руке (секира, или точнее — алебарда) и небольшая литая рамка с латинской надписью “S. MATHEVS”¹. (Ил. 2)



**Ил. 1. Пушка «Св. Матфей» в собрании ВИМАИВиВС
(инв. №: МЧА 09/45).**



**Ил. 2. Изображение Святого апостола Матфея
на дульной части орудия.**

1. *Бранденбург Н.Е.* Исторический каталог Санкт-Петербургского Артиллерийского музея. Ч. III. СПб., 1889. № 13. С. 11–12.

Также, помимо «Святого Матфея», во всех музейных документах зафиксированы еще как минимум два подобных орудия, с именами «Святой Симон» (отлито в 1635 г.)² и «Святой Варфоломей» (1658 г. отливки)³.

На первом из них имеется литое изображение св. Симона с орудием его казни в правой руке (пила), на втором — св. Варфоломея. Кроме того, на казенных частях орудий расположены литые гербы. В одних случаях — гербы Польши (одноглавый орел с короной) и королевского дома Ваза (щит, поделенный по диагонали и на нем сноп колосьев), в других — дома Габсбургов (щит с широкой поперечной полосой) и дома Ваза. В третьих — герб «Пилява» (князей Потоцких).

Эти орудия находились в стенах музея как минимум до 1917 г., когда коллекция была впервые в своей истории отправлена за пределы С.-Петербурга, в эвакуацию⁴. После чего следы этих пушек очень надолго были потеряны. Считалось, что оба этих орудия могли погибнуть в эвакуации, в г. Ярославле и, таким образом, в стенах музея сохранился только «Святой Матфей».

Поэтому были предприняты многочисленные попытки найти аналоги этих пушек (или хотя бы их чертежи) в других музеях. Кроме того, были исследованы тексты надписей, находившиеся на стволах «пропавших» орудий, их клейма, изображения и т. д.

Однако целью данного исследования изначально вовсе не было изучение конкретно этих польских орудий или тем более изображений на них.

Сама статья родилась совершенно непредсказуемо и внезапно из двух внешне почти не связанных меж собой дискурсов. Первый из них заключался в поиске и атрибуции артиллерийских реликвий из полковых музеев российской императорской армии, расформированных в 1918 г. (в т.ч. полковых соборов — Спасо-Преображенского, Свято-Троицкого Измайловского и др.). Второй, параллельно идущий, дискурс состоял в том, чтобы аналогичным

2. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 22. Оп. 111. Д. 5. Л. 42 об.–43. № 665; *Бранденбург Н. Е.* Исторический каталог Санкт-Петербургского Артиллерийского музея. Ч. III. С. 8. № 10.

3. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 22. Оп. 111. Д. 5. Л. 49 об.–50 об. № 672; *Бранденбург Н. Е.* Исторический каталог Санкт-Петербургского Артиллерийского музея. Ч. III. С. 13–14. № 14.

4. *Рудакова Л. П.* Памятники Артиллерийского исторического музея в эвакуации. Ярославль 1917–1925 годы // Сборник исследований и материалов Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи. Вып. X. СПб., 2015. С. 458–471.

образом проследить судьбу польских, литовских, турецких и рижских пушек, «исчезнувших» из арсенала АИМ⁵ на Кронверке после 1923 г. и более никогда в музее не появлявшихся.

Было понятно, во-первых, что эти дискурсы могут быть тесно связаны с политическими событиями 1-й четверти XX в., в том числе с Гражданской войной в России. Во-вторых, уже в ходе двух параллельно идущих исследований стало ясно, что они *тесно связаны меж собой* — через тему «польских» орудий Спасо-Преображенского собора всей гвардии.

Именно в этот момент и стало понятно, что для успешного завершения обозначенных тем исследования необходим соответствующий инструментарий. Было необходимо найти (или создать) некий *определяющий признак*, своего рода *маркер*, для определения реликвийных орудий — как из собора, так и из фондов АИМ.

В связи с чем в таком качестве наиболее подходящими оказались именно пушки с изображениями апостолов. Так, именно изображения апостолов и их имена, отлитые на дульной части орудий, могли позволить отследить по крайней мере часть соответствующих реликвий в безликих описях 1920–1930-х гг.

Все остальные признаки — в виде калибра орудий (в фунтах) или определения пушек как «польских» или «турецких», напротив, были почти бесполезными: герб Речи Посполитой на протяжении XVI–XVII вв. неоднократно менялся, так что сам факт упоминания о его наличии на стволах не являлся ориентиром и не давал в этом смысле никакой дополнительной информации о предметах. Турецкой же артиллерии этого времени свойственен крайний минимализм в дизайне и почти полное отсутствие какого-либо орнамента.

Таким образом, смысл данной статьи изначально был ограничен строго инструментальной целью: в лице орудий серии «Святые апостолы» виделась лишь технология, подходящая для решения совершенно иных проблем. И еще менее ожидалось, что в результате его разработки и применения эта тема польских орудий, как и изображений на них, станет едва ли не главной.

В соответствии с этим научный поиск был перестроен под совершенно новые, неожиданные задачи, а изучение орудий серии «Святые апостолы» выдвинулось на первый план.

Эскиз еще одного орудия этой серии, под именем «Святой Николай», датированный 1772 г., удалось обнаружить в одной

5. АИМ (Артиллерийский исторический музей) — название музея с 1903 по 1963 г.

из описей из архива ВИМАИВиВС, относящейся к Московскому артиллерийскому арсеналу⁶. Это дало возможность сравнить орудия более ранней отливки (1630-е годы) и более поздние образцы той же серии.

Последнее оказалось тем более актуальным, что в тексте латинской надписи на казенной части орудия «Святой Варфоломей» было отдельно указано, что оно было *восстановлено заново* после большого пожара 1658 года, так как исходный вариант погиб:

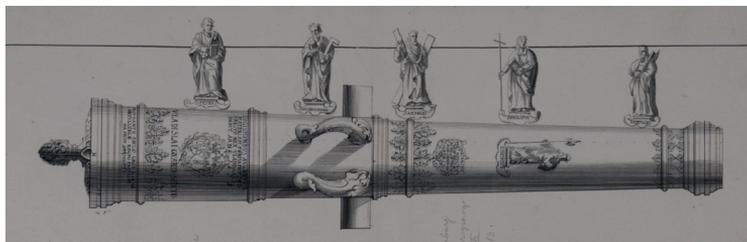
DEO PATRIAE LARIBVS AERA HAEC BELLICA MAGNI IOAN. ZAMOSCII CANC. ET EXERC. DVCIS VICTORIIIS AMICITIIS PRINCIPVM VRBIVM DONIS SVMPTVQVE PROPRIO COMPARATA A. D. 1658 FATALI INCEDIO ABSVMPTA IOAN. NEPOS PAL. КИОВ G[E]N[E]RAL PODO. CAMEN. KAL. PRAEF. EODEM ANNO RESTITVIT⁷.

Также, благодаря любезной помощи А. Н. Лобина, удалось выяснить, что кроме пушки «Св. Матфей», поступившей некогда в фонды музея, в шведском плену побывали еще как минимум пять орудий из этой серии: «Св. Петр», «Св. Андрей», «Св. Иаков Младший», «Св. Матфий» и «Св. Филипп». Все они были взяты шведами в г. Кракове и отрисованы затем в знаменитом альбоме шведских трофеев, принадлежащем перу и кисти знаменитого гравера из г. Уппсалы Ф. Я. Телотта⁸. При чем «Матфей» из С.-Петербурга также значится в его списке! (Ил.3)

При этом на стволах всех этих орудий, как и у «Святого Матфея» в казенной части есть еще дополнительная гравировка на шведском:

MED GUDS HIELP AF KON. CARL D. XII TAGIT MIT STADEN CRAUCAU D. 2 OCT. 1702⁹.

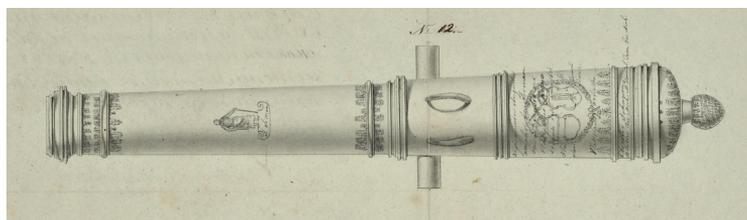
6. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 27. Оп. 15. Д. 2. Л. 12.
7. «Богу, Отечеству и ларам сии военные орудия, приобретенные великого Ивана Замойского, канцлера и гетмана Подолии, полученные им в знак дружбы от государей и в дар от городов, а также собственным его иждивением построенные, в 1658 году уничтоженные несчастным пожаром, Иван внук, палатин киевский, генерал подольский, каменский, калужский староста в том же году возобновил». — См.: Архив ВИМАИВиВС. Ф. 22. Оп. 111. Д. 5. Л. 49 об.—50 об. № 672.
8. Armémuseum (Stokholm). AM 5377. Fol. 107.
9. «С Божьей помощью взята королем Карлом XII с городом Краковом 2 октября 1702 года». — См.: *Бранденбург Н. Е.* Исторический каталог Санкт-Петербургского Артиллерийского музея. Ч. III. С. 11–12. № 13.



Ил. 3. Рисунок из альбома Я. Телотта. Пушки серии «Святые апостолы». Armémuseum (Stokholm). AM 5377. Fol. 107.

В соответствии с этим можно было подозревать, что и другие пушки с литыми изображениями апостолов могли в перспективе попасть в Россию из Швеции. Но «Николай» и «Варфоломей» в руки шведов однозначно не попадали, и на них нет соответствующих шведских надписей.

Больше того, оружие под именем «Святой Симон» пришло в музей не через шведов, а через турок: его чертеж еще в 2020 г. удалось отыскать среди чертежей трофейных орудий, хранившихся в гарнизоне крепости Хотин¹⁰, откуда само орудие, по-видимому, и поступило в С.-Петербург. Что однозначно заставляет подозревать в нем трофей войск генерал-фельдмаршала графа П. А. Румянцева взятый в Хотине в 1788 г. (Ил. 4)



Ил. 4. Рисунок пушки «Св. Симон» из Хотинского арсенала (архив ВИМАИВиВС).

Однако было необходимо выяснить, когда и куда именно ушли из музея орудия из музейного каталога 1889 г. «Варфоломей» и «Симон», т.к. их участь после 1917 г. оставалась неустановленной.

10. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 27. Оп. 15. Д. 22. Л. 5. — «Чертеж 24-фунтовой пушки, хранящейся при Хотинском артиллерийском гарнизоне. Уменьшенный против натурального в 1/12 долю».

Поскольку ни одно (в т.ч. — польское) орудие не покидало стены музея после 1929 г., то очевидно, что поворот в их судьбе произошел значительно ранее. Это могло случиться между 1917 г. (начало злополучной эвакуации коллекций музея) и вышеназванной датой, когда был начат новый¹¹ рукописный каталог музейной коллекции, возвратившейся, наконец, в Петроград после семи лет отсутствия и катастрофы Ярославского мятежа 1918 г.

Еще одним возможным объяснением «исчезновения» отдельных польских орудий из Петрограда (и, в частности, — из Арсенала на Кронверке) в 1920-х гг. могли бы стать и *внешнеполитические* события начала XX в.

Так, по условиям Рижского мирного договора 1921 г. между Советской Россией и Польшей, все вывезенные из Польши реликвии (в т.ч. — и музейные экспонаты) должны были возвратиться на родину¹².

И в соответствии с этим часть польских пушек, в т.ч. упомянутые «святые», могла оказаться попросту вывезенной обратно в Польшу, где эти орудия пережили (или *не пережили*) войну и немецкую оккупацию.

Ответ на этот непростой вопрос помог в итоге дать полный список сохранившихся орудий польской отливки в музеях послевоенной Польши.

Хотя ни одного по-настоящему полного списка польских орудий XVI–XVIII вв., возвращенных на родину после 1921 г.¹³, к сожалению, до сих пор не выявлено, отдельные предметы из числа возвращенных все же можно установить.

Так, например, в статье М. Гродзицкой, посвященной старинным бронзовым пушкам, перечислены подробно все уцелевшие экземпляры (в т.ч. — западноевропейской отливки), сохранившиеся в польских музейных коллекциях. И, среди прочего, там перечислены 22 польские пушки с пометкой: «Перед началом первой мировой войны они хранились в Музее Артиллерии

11. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 3Р. Оп. 112. Д. 4, 5.

12. Мальченко О. Museum artilleriae Ucrainicae. Музей української артилерії XV–XVIII століть. — Ч. I: Українські гармати в зарубіжних музейних колекціях / Відп. ред. О. Маврін. НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. К., 2011. С. 88–90.

13. Орудия, вне всякого сомнения, поступали также из Киевского и Московского арсеналов.

в Петербурге»¹⁴. Еще три польских пушки, разных годов отливки, были тогда же возвращены полякам из музея Оружейной палаты Московского кремля¹⁵.

Но в этом списке польских орудий из Петрограда кроме «Симона» с «Варфоломеем»¹⁶ совершенно неожиданно оказался также «Святой Филипп» (1658 г.)¹⁷, которого по документам в фонде музея *никогда не было!* Что заставляло предполагать, что орудие с этим именем оказалось в списке ошибочно, либо оно находилось в г. Петрограде, но *не в музее*, а поступило обратно в Польшу как-то иначе, через другие организации.

Ответ был найден как всегда достаточно неожиданно. Все дело с том, что согласно материалам С.-Петербургской православной епархии, опубликованным еще в 1901 г., ровно двенадцать польских (или турецких) трофейных пушек старой отливки располагались на декоративных чугунных лафетах *вдоль стен Спасо-Преображенского собора всей гвардии*. (Ил. 5)



**Ил. 5. Пушки вокруг Спасо-Преображенского собора
(фото 1862 г.).**

14. Grodzicka, M. (1960) "Zabytkowe działa szpizowe w zbiorach polskich", *Studia i Materiały do Historii Wojskowości (SMHW)* 8(2): 369.

15. Новоселов В.Р. Борьба Оружейной палаты за сохранение коллекции трофейных орудий Отечественной войны 1812 года в 1920-е годы // Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. XXVIII. М., 2018. С. 370.

16. Grodzicka, M. "Zabytkowe działa szpizowe w zbiorach polskich". S. 386–388, № 31; s. 391–392, № 39.

17. Ibid., s. 392. № 40.

По сообщению из «Вестника военного духовенства» за 1901 г.:

<...> кругом стен самого собора поставлены, на чугунных лафетах, 12 орудий, взятых из тех же крепостей, и пожалованных Императором Николаем 1-м Польше с тем, чтобы они поставлены были в основание монумента, который предполагено было воздвигнуть польскому королю Владиславу, погибшему с войском под Варною. Но так как поляки во время мятежа 1831 г., действовали этими орудиями против русских войск, а наши гвардейцы, при взятии Вольских укреплений в Польше, отняли эти орудия, то Император Николай I всемилостивейше соизволил подарить последние гвардейским войскам и повелел поставить оные вокруг Преображенского всей гвардии собора. Кроме этих орудий, за оградю, по ту и другую сторону главных ворот, поставлены еще два единорога также на чугунных лафетах. Эти последние орудия, отнятые поляками у русских еще в царствование Екатерины II, также употреблялись ими против русских, во время мятежа 1831 г., но при штурме Варшавы, были отняты обратно охотниками Преображенского полка и составляют собственность последнего¹⁸.

И хотя некогда вопрос об их турецком или польском происхождении был серьезно запутан¹⁹, сегодня никаких сомнений в том, что все эти орудия были именно *польскими*, больше не существует.

Судя по документам, обнаруженным в одном из фондов РГА ВМФ, все 12 *турецких* бронзовых пушек, первоначально подаренных Николаем I Варшаве, до нее *попросту не доехали!* Согласно распоряжению императора, эти орудия, символически отобранные в подарок Польше из цитадели крепости Варна, были погружены для их дальнейшей транспортировки на трехмачтовый транспорт «Змея». Однако он почти сразу же *утонул во время шторма* у берегов современной Болгарии в ночь на 28 октября (10 ноября) 1828 г.²⁰

18. *Таранец И.* Описание Преображенского всей гвардии собора // Вестник военного духовенства. 1890. № 2. С. 52–53.
19. О том, что пушки были все же турецкими, — см.: *Шкаровский М. В.* «Преображенские дела» 1930–1931 г. // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 198–218; *Баторевич Н. И., Кожичева Т. Д.* Храмы-памятники Санкт-Петербурга: во славу и память российского воинства. СПб.: изд. Дмитрий Буланин, 2008. С. 248.
20. РГАВМФ. Ф. 243. Оп. 1-1. Д. 2169. Л. 12–13 об. — «Рапорт господину вице-адмиралу и кавалеру Мессеру Первому командиру 3-мачтового транспорта “Змей” капитан-лейтенанта Тугаринова»; там же. Ф. 243. Оп. 1-1. Д. 2238. — «Следственное дело о крушении тр. “Змея” у местечка Инада на пути из Варны в Одессу» (22 ли-

Так что орудия, в итоге поставленные к стенам собора в 1831 г., были подарены, несомненно, *уже повторно*, а разночтения и дискуссии относительно польского (турецкого) происхождения самих пушек утрачивают свой смысл. Тем более что многочисленные польские пушки «старой отливки» среди трофеев, взятых в Варшаве преобразенцами в ходе штурма, еще в 1839 г. упомянуты очевидцем этих событий — Ф. фон Шмидтом²¹.

Так как последний состоял при главной квартире армии, отправленной в Польшу, и исправлял должность редактора известий о действиях русских войск для заграничных газет, то именно его свидетельства о взятых во время штурма трофеях могут считаться наиболее достоверными, и соответственно вопрос об их турецком происхождении можно закрыть уже окончательно.

Но самый факт «исчезновения» этих орудий от стен собора оставался очень долго необъясненным. Так как уже к началу 30-х гг. XX в. никаких пушек вокруг собора не зафиксировано, то можно было предполагать, что они были *сняты и переплавлены за ненадобностью* в связи с попытками городских властей упразднить и закрыть собор в 1931–1932 гг.²²

Поэтому и выяснить, встречались ли среди них старые пушки с изображениями апостолов на стволах, оказалось чрезвычайно сложно.

Этот вариант был бы самым логичным объяснением в отношении ствола пушки «Св. Филипп», но никаких описаний стволов орудий по сути дела не сохранилось. В распоряжении исследователей собора нет даже описаний внешних размеров или хотя бы калибра пушек, не говоря уже про декор или про содержание текстов надписей.

Тем неожиданнее было обнаружить в недрах архива ВИМАИ-ВиВС один-единственный документ, проливающий свет на происхождение пушки «Св. Филипп» и на участь пушек собора.

ста); там же. Ф. 122. Оп. 1. Д. 1. — «О погибшем транспорте “Змея”. 1828–1831» (52 листа).

21. Smitt, Friedrich von. (1839) *Geschichte des polnischen Aufstandes und Kriege in den Jahren 1830 und 1831*. Vol. 3, s. 377. Berlin; русская версия — см.: *Смит Ф.* История польского восстания и войны 1830 и 1831 годов / Пер. с нем. В. Квитницкий. СПб.: Тип. В. Спиридонова. Т. 3. 1863. С. 482–483.

22. ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 132. Л. 68; *Кюфферштейн Е.З., Борисов К.М., Рубинчик О.Е.* Улица Пестеля (Пантелеймоновская). Л., 1991. С. 77.

В тексте запроса, поступившего на имя директора Артиллерийского исторического музея (от 18 июля 1928 г.) говорится буквально следующее:

Ленинградская Гос. Реставрационная Мастерская Главнауки просит Вас заменить снятую и переданную Вам пушку с надписью «Св. Филиппус», стоявшую с правой стороны главного входа в Спасо-Преображенский собор, какой-либо другой подходящей по размерам, так как наличие одного лишь лафета с правой стороны, в то время как с другой стороны имеется пушка, — нарушает общий вид собора. Подписано: Зам. Зав. Лен. Гос. Рест. Маст. Главнауки: (Всеволожский)

И. О. Уч. Секретаря: (Литовский)²³.

Что означает только одно: орудие «Святой Филипп», хранящееся в наши дни в Музее Войска Польского в г. Варшаве²⁴ — это потенциально:

1. Трофей, взятый войсками генерал-фельдмаршала М. С. Воронцова в крепости Варна в 1828 г.;
2. Личный подарок государя императора Николая I городу Варшаве;
3. Несостоявшаяся часть памятника королю Владиславу III Варненчику (1424–1444 гг.);
4. Национальная реликвия Польши, относящаяся к восстанию 1831 г.;
5. *Единственная* чудом уцелевшая из двенадцати польских пушек, взятых в Варшаве лейб-гвардии Преображенским полком, подаренная Николаем I полку после штурма Варшавы;
6. Единственная вне пределов России доподлинная реликвия, относящаяся к истории Спасо-Преображенского собора всей гвардии, притом *считавшаяся погибшей*;
7. Реликвия, имеющая отношение к истории заключения Рижского мирного договора между Советской Россией и Польшей в 1921 г.

23. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 3Р. Оп. 9. Д. 9. Л. 66.

24. Krokosz, J., Pabiś, R., Wilkojć, E., Kostecki, J., Fudal, A. (2009) "Analiza składu chemicznego luf dział z XVI-XVIII w. oraz kul ze zbrojowni zamku królewskiego na Wawelu z wykorzystaniem metody microfluorescencji rentgenowskiej", *Prace Instytutu Odlewnictwa* 49(3): 48.

Все остальные орудия этой серии («Св. Петр», «Св. Андрей», «Св. Матфий» и «Св. Иаков Младший»), вывезенные королем Карлом XII из арсенала г. Кракова и упомянутые в альбоме Я. Телотта, были, по-видимому, утрачены. И в документах отечественных архивов они нигде более не встречаются.

Однако в отношении «Святого Филиппа» первый пункт списка целиком и полностью отпадает, потому что это орудие, судя по факту его наличия в чертежах альбома Телотта, никак не могло поступить в Россию или тем более в Польшу в 1828 или 1830 гг. из крепости Варна.

Теоретически, оно могло попасть в Варшаву из Киевского артиллерийского арсенала — после того как собственно турецкая партия пушек, взятая в Варне, была потеряна из-за шторма. Именно так из Киевского арсенала в 1879 г. поступила в музей пушка «Святой Симон».

По другой версии, его могли также добавить к стене собора из подходящих польских орудий С.-Петербургского арсенала, если трофеи преображенцев с фортов Варшавы не подошли по размеру или же их не хватило для всех стен здания. Что означает потенциальное неучастие пушки «Святой Филипп» (и еще нескольких аналогичных пушек собора) в польских событиях 1831 г.

Однако этот вариант полностью отпадает, поскольку практика подобных замен даже в самой огаде собора была жестко регламентирована императором. Так, на орудиях, предназначенных непосредственно для огады, были даже повешены бирки с указанием, из какой крепости они взяты²⁵.

И так как главной идеей данного памятника было поставить орудия из *абсолютно всех* крепостей, завоеванных русской армией в 1828–1829 гг.²⁶, то в задней части огады вместо стандартных 4-фунтовых крепостных пушек стоят также шесть тяжелых крупнокалиберных гаубиц. Хотя трофеев было захвачено настолько много, что не составило бы никакого труда заменить их в огаде на подходящие по размерам стволы 4-фунтовых крепостных пушек из других мест и из других арсеналов.

В рамках такого строгого подхода к отбираемым для установки вокруг собора орудиям, «разбавлять» их трофеями,

25. РГА ВМФ. Ф. 243. Оп. 1-1. Д. 2377 (14 листов). — О выборе пушек, захваченных в Сизополе, Инаде, Мидии, для Преображенского собора в С.-Петербурге. Л. 1–2.

26. Там же. Л. 1 об.–2.

не имевшими отношения ни к Лейб-гвардии Преображенскому полку, ни к событиям 1820–30-х гг., разумеется, было бессмысленно. Поэтому история с повторно выделенным подарком императора для Варшавы — с *дополнениями* из Киевского артиллерийского арсенала здесь может выглядеть наиболее обоснованной.

Таким образом, на примере данной статьи становится очевидным, как совершенно второстепенные (чисто технические!) вопросы в процессе исследования вдруг становятся первоочередными, а незамысловатый внешне вопрос идентификации полковых и церковных реликвий русской Лейб-гвардии, «исчезнувших» в 1920-е гг., внезапно приобретает черты религиозоведческого и оружиеведческого исследования.

Естественно, объем статьи не позволяет в полной мере раскрыть вопрос об иконографии изображений святых апостолов на стволах данной серии польских пушек.

На самом деле до сих пор нет даже полной уверенности, сколько именно таких пушек с изображениями апостолов могло быть в итоге отлито (можно догадываться, что их в итоге должно было быть двенадцать)²⁷. И, очевидно, еще не все они были выявлены — хотя бы в виде изображений или рисунков, дошедших до наших дней.

Так что процесс исследования данных орудий никак нельзя назвать завершенным — вполне возможно, что как в отечественных, так и в зарубежных музеях еще найдутся орудия данной серии и, соответственно, коллекция изображений святых апостолов станет, в конечном счете, более полной.

Но в любом случае процесс исследования польских пушек из этой серии (как и истории орудий, находившихся при Спасо-Преображенском соборе) еще далек от своего завершения. Судьба орудий серии «Святые апостолы» может служить отличным маркером для поисков и других уцелевших реликвий польской и российской истории, в т.ч. и церковной (например, истории полковых храмов). Поэтому они и в дальнейшем будут представлять существенный интерес для российских и польских исследователей.

27. Список известных пушек из этой серии — см. табл. 1.

**Приложение. Табл. 1. Орудия из серии «Святые апостолы»,
выявленные в данный момент:**

Имя орудия:	Сохранность (место хранения):	Чертеж (рисунок):	Публикация предмета:
<i>Св. Матфей</i>	ВИМАИВиВС. МЧА 09/45	альбом Телотта АМ 5377. Fol. 107.	-
<i>Св. Петр</i>	?	альбом Телотта АМ 5377. Fol. 107.	-
<i>Св. Андрей</i>	?	альбом Телотта АМ 5377. Fol. 107.	-
<i>Св. Иаков Младший</i>	?	альбом Телотта АМ 5377. Fol. 107.	-
<i>Св. Матфий</i>	?	альбом Телотта АМ 5377. Fol. 107	-
<i>Св. Филипп</i>	?	альбом Телотта АМ 5377. Fol. 107.	-
<i>Св. Варфоломей</i>	Музей Вавельского замка	нет	Grodzicka, s. 391-392, №39
<i>Св. Симон</i>	Музей Вавельского замка	Архив ВИМАИ-ВиВС. Ф. 27. Оп. 15. Д. 22. Л. 5	Grodzicka, s. 386-388, №31
<i>Св. Николай</i>	?	Архив ВИМАИ-ВиВС. Ф. 27. Оп. 15. Д. 2. Л. 12.	-

Библиография / References

- Баторевич Н. И., Кожичева Т. Д.* Храмы-памятники Санкт-Петербурга: во славу и память российского воинства. СПб.: изд. Дмитрий Буланин, 2008.
- Бранденбург Н. Е.* Исторический каталог Санкт-Петербургского Артиллерийского музея. Ч. III. СПб., 1889.

- Куберштейн Е. З., Борисов К. М., Рубинчик О. Е. Улица Пестеля (Пантелеймоновская). Ленинград: «Товарищество Свеча», 1991.
- Рудакова Л. П. Памятники Артиллерийского исторического музея в эвакуации. Ярославль 1917–1925 годы // Сборник исследований и материалов Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи. Вып. X. СПб., 2015. С. 458–471.
- Мальченко О. Museum artilleries Ucrainicae. Музей української артилерії XV–XVIII століть. Ч. I: Українські гармати в зарубіжних музейних колекціях / Відп. ред. О. Маврін. НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. Київ, 2011.
- Новоселов В. Р. Борьба Оружейной палаты за сохранение коллекции трофейных орудий Отечественной войны 1812 года в 1920-е годы // Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. XXVIII. М., 2018. С. 364–370.
- Таранец И. Описание Преображенского всей гвардии собора // Вестник военного духовенства. 1890. № 2. С. 52–56.
- Шкаровский М. В. «Преображенские дела» 1930–1931 гг. // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 198–218.
- Batorevich, N. I., Kozhitseva, T. D. (2008) *Khramy-pamiatniki Sankt-Peterburga: vo slavu i pamiat rossiiskogo voinstva* [Temples-monuments of St. Petersburg: for the glory and memory of the Russian army]. Saint-Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Brandenburg, N. E. (1889) *Istoricheskii katalog Sankt-Peterburgskogo Artilleriiskogo muzeia. Ch. III* [Historical catalog of the St. Petersburg Artillery Museum. Part III]. Saint-Petersburg.
- Grodzicka, M. (1960) “Zabytkowe dziala spizowe w zbiorach polskich”, *Studia i Materialy do Historii Wojskowości (SMHW)* 8(2): 358–414.
- Krokosz, J., Pabiś, R., Wilkojć, E., Kostecki, J., Fudal, A. (2009) “Analiza składu chemicznego luf dział z XVI–XVIII w. oraz kul ze zbrojowni zamku królewskiego na Wawelu z wykorzystaniem metody microfluorescencji rentgenowskiej”, *Prace Instytutu Odlewnictwa* 49(3): 37–56.
- Kufershtein, E. Z., Borisov, K. M., Rubinchik O. E. (1991) *Ulitsa Pestelia (Panteleimonskaia)* [Pestel Street (Panteleimonovskaya)]. Leningrad: Tovarishchestvo “Svecha”.
- Mal'chenko, O. (2011) *Museum artilleries Ucrainicae. Muzei ukrainskoi artilerii XV–XVIII stolit. — Ch. I: Ukrainski garmati v zarubizhnikh muzeinikh kolleksiakh* [Museum artilleries Ucrainicae. Museum of Ukrainian artillery of the XV–XVIII centuries. Part I]. Kiev: NAN Ukraini. Institut ukrainskoj arkheografii ta dzhereloznavstva im. M. S. Grushevskogo.
- Novoselov, V. R. (2018) “Boi'ba Oruzheinoi palaty za sokhranenie kolleksiitrofeinikh orudii Otechestvennoi voiny 1812 goda v 1920-e gody” [The struggle of the Armory for the preservation of the collection of captured guns of the Patriotic War of 1812 in the 1920s], *Muzei Moskovskogo Kremliia. Materialy i issledovaniia*, Vol. XXVIII, pp. 364–370. Moscow.
- Rudakova, L. P. (2015) “Pamiatniki Artilleriiskogo istoricheskogo muzeia v evakuatsii. Iaroslavl' 1917–1925 gody” [The monuments of the Artillery Historical Museum are being evacuated. Yaroslavl 1917–1925], *Sbornik issledovaniit materialov Voennostoricheskogo muzeia artillerii, inzhenernykh voisk i voisk svyazi*, Vol. X, pp. 458–471. Saint-Petersburg.
- Shkarovskii, M. V. (2020) “Preobrazhenskie dela” 1930–1931 gg.” [“Preobrazhensky trials” 1930–1931], *Khristianskoe chtenie* 6: 198–218.

- Smitt, Friedrich von. (1839) *Geschichte des polnischen Aufstandes und Kriege in den Jahren 1830 und 1831*. Vol. 3. Berlin.
- Taranets I. (1890) "Opisanie Preobrazhenskogo vsei gvardii sobora" [Description of the Transfiguration of the entire Guard of the Cathedral], *Vestnik voennogo duhovenstva* 2: 52–56.



Илья Павлов

За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-194-217>

Iliia Pavlov

Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy

Iliia Pavlov — HSE University (Moscow). elijahpavloff@yandex.ru

The article puts itself in the context of rethinking Russian religious philosophy as a post-secular phenomenon. The author delineates the relationship between conceptualization of Russian religious philosophy as primarily shaped by secular modernity in historical scholarship and the newly emerging post-secular interpretation. Although these approaches differ, the combination of both of them is possible through the transition from the historiosophical to a structural conceptualization of post-secularity. The latter considers post-secularity as a certain type of positioning religion within the condition of the secular modernity that is already there. Developing this approach to post-secularity, the author connects it with the current attempts to overcome essentialist understanding of modernity by describing the latter as a variety of local historical situations, within which demodernization tendencies can be detected as well. Furthermore, such an interpretation of Russian religious philosophy as a post-secular phenomenon avoids two main problems of applying the post-secular theory to the contemporary Russian context, namely: a) disregarding the presence of the given secularity and modernity, and b) instrumentalizing the concept of the post-secular by aggravating the conflict be-

tween the secular and the religious. To conclude, the author outlines possible further avenues for the post-secular interpretation of Russian religious philosophy and highlights the significance of this strategy for the current debates.

Keywords: secularization, Modernity, post-secular philosophy, Russian religious philosophy.

1. Секуляризация, постсекулярное и русская религиозная философия: новые подходы к старой теме

В СОВРЕМЕННЫХ исследованиях российской интеллектуальной истории изучение русской религиозной философии¹ — темы, казалось бы, достаточно раскрытой, — не только не исчезает, но получает новый виток. Если в советское время русская религиозная философия находилась под идеологическим запретом, а после перестройки, по закону маятника, воспринималась не столько как объект нейтрального академического исследования, сколько как источник ответов на животрепещущие вопросы², то сегодня исследователи все чаще ставят целью не мировоззренчески оправдать или осудить «религиозность» русской религиозной философии, а дать этому феномену, присутствующему и занимающему заметное место в российской интеллектуальной истории, научное объяснение³.

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 году.

The study was implemented in the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2022.

1. В данной статье понятие «русская религиозная философия» употребляется в конвенциональном смысле — как указание на относящуюся к предметному полю историко-философских и интеллектуально-исторических исследований интеллектуальную традицию, представляющую собой религиозную, но институционально автономную от церковной власти ветвь русскоязычной философии конца XVIII — второй половины XX вв.
2. Сведения автобиографического характера об особенностях рецепции русской религиозной философии в позднесоветское время см. в: Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 2. С. 295–296.
3. В конструируемом традицией русской религиозной мысли нарративе о самой себе ее религиозность обычно не становилась объектом научной рефлексии, а постулировалась как существенное измерение русской философии как таковой. Это позволяло религиозным мыслителям утверждать, что именно их традиция и является собственно русской философией. См. характерный пример: Ло-

Вслед за эвристической моделью, предложенной в хрестоматийной «Истории русской философии» В. В. Зеньковского⁴, но часто независимо от него современные исследователи справедливо замечают, что рассмотрение «религиозности» русской религиозной философии как феномена возможно в рамках междисциплинарного подхода, анализирующего развитие философских идей в контексте истории секуляризации, проявлявшейся не только в институциональных изменениях и автономизации различных сфер жизни общества от религии, но и в разрабатываемых философами новых способах мышления, призванных либо поддержать секуляризацию, либо противостоять ей. При этом очевидно, что русская религиозная философия не была попыткой реставрации домодерной религиозности, но сама во многом оказывалась продуктом современной секулярной культуры⁵. На этом поле исследователями предлагаются различные ракурсы рассмотрения, и если К. М. Антонов выявляет влияние секуляризации на развитие в русской религиозной философии практик рефлексии над индивидуальным религиозным обращением, лежащих в основе рефлексивных структур интеллектуально автономной философии

сев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209–236. Указание на очевидное наличие в российской интеллектуальной истории не только традиции религиозной мысли, но и различных направлений секулярной философии, включая сыгравшую ключевую роль в политической истории школу марксизма, демонстрирует, что подобные формулировки должны восприниматься исследователем как полемический ход религиозных философов, а не как научное объяснение феномена русской религиозной философии. Об этом см.: *Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация: русская гуманитарная теория первой трети XX в. в свете проблематики секуляризации // Русская теория: 1920–1930-е годы. Материалы 10-х Лотмановских чтений / сост. и отв. ред. С. Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 11–48. *Камнев В. М., Камнева Л. С.* Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1(32). С. 13–20.

4. Во многих пассажах книги Зеньковский стремится описать религиозную ветвь русской философии как реакцию на секуляризацию, а в завершающей главе прямо пишет, что в основе его работы лежит «оценочная историософская схема» — «положение, что ключ к *диалектике* русской философской мысли, надо... искать в *проблеме секуляризма*». *Зеньковский В. В.* История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001. С. 886.
5. Уже Зеньковский связал появление русской религиозной философии с «секуляризацией внутрицерковного сознания». *Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 49. См. также: *Мьёр К. Й.* Русская религиозная философия в секулярный век // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282.

фии религии⁶, то А. П. Соловьев с опорой на идеи О. Маркварда и Г. Люббе делает акцент на трактовке русской религиозной философии как случая компенсации негативных последствий модернизации изнутри самого модерна⁷.

Параллельно с трендом на рассмотрение русской религиозной философии в исторической связи с секуляризацией в академическом поле возникает и другой подход, логически связанный с первым, но в то же время ему не тождественный, а именно — обращение к русской религиозной философии в контексте проблем постсекулярного общества и постсекулярной мысли. Если давно ставшее классическим для социологии понятие секуляризации описывает исторический процесс, о наличии которого среди ученых есть консенсус⁸, и, более того, использовалось (наравне со словом «секуляризм») самими русскими религиозными философами, хотя и редко, то идея постсекулярного общества, целиком принадлежащая современному контексту, может быть рассмотрена как дискуссионная и находящаяся в несколько другой плоскости. При этом в рамках современных процессов понятия секуляризации и постсекулярного, разумеется, взаимосвязаны, поскольку именно возрастание роли религии в ряде современных обществ, заставившее социологов усомниться в традиционной трактовке секуляризации, позволило Хабермасу выдвинуть идею постсекулярного общества, включающего религиозных граждан в публичный делиберативный процесс, а ряду других теоретиков говорить о постсекулярной философии и постсекулярной метафизике как новых способах мышления, становящихся

6. Антонов К. М. «Как возможна религия?» Ч. 1. С. 7–78. Акцент Антонова на рефлексии об индивидуальном религиозном обращении сближает выявленное влияние секуляризации на русскую религиозную философию с теорией секуляризации Ч. Тейлора, в рамках которой последняя понимается как изменение условий веры и неверия вследствие превращения религиозной веры в одну из мировоззренческих альтернатив наряду с другими. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
7. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX в. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.
8. Хотя в связи с возрастанием роли религии в современном обществе теоретики секуляризации вынуждены или говорить о десекуляризации, или предлагать новые теории секуляризации, об отказе от самого понятия секуляризации речи не идет. Об истории теории секуляризации и современных дискуссиях см.: *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.

актуальными после фиксируемого Ж.-Ф. Лиотаром «состояния постмодерна» как краха метанарративов⁹ — включая и модерный метанарратив о торжестве секулярного разума¹⁰. Такое понимание постсекулярной философии, как мы видим, связано в целом с постмодерной теорией, что позволяет указать на еще один аспект взаимосвязи тем секуляризации и постсекулярного, а именно — проблему соотношения модерна, одной из сущностных характеристик которого является секуляризация, и дискуссионного «состояния постмодерна».

Таким же образом и обращение историков русской философии к этим двум рамкам преследует две хотя и связанные, но все же различные цели. В то время как применение теорий секуляризации и модернизации используется для научного объяснения культурных, социальных, политических и идейных причин возникновения русской религиозной философии как феномена, противопоставляющего себя секулярной и атеистической мысли, хотя и не совпадающего с традиционным церковным богословием, то обращение к постсекулярной проблематике и презентация русской религиозной философии как версии постсекулярной философии скорее практикуется с целью реабилитировать идейное наследие русских религиозных философов в контексте как нормативной рефлексии о постсекулярной философии, так и существующего налицо в современной теории, особенно континентальной, тренда на соединение секулярного и религиозного способов мышления в различных пропорциях — от использования элементов теологической рефлексии атеистом С. Жижекком до претендующего на демонтаж секулярной социальной теории проекта «радикальной ортодоксии» богослова Дж. Милбанка.

Наиболее ярким, хотя, конечно, и не единственным¹¹ примером второй стратегии следует назвать вышедший в 2016 г. ан-

9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., СПб.: Алетейя, 1998.

10. Ваттимо Д. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 100–101. Также о возможной роли метафизики в постсекулярном обществе и о взаимосвязи постсекулярного поворота в современной философии с постмодерном, включая тезис Лиотара о крахе метанарративов, см.: Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32. Пример размышлений о постсекулярной метафизике см.: Bengtson, J. (2015) *Explorations in Post-Secular Metaphysics*. New York: Palgrave Macmillan.

11. Схожую стратегию см.: Marchenkov, V.L. (2021) “Nikolai Berdyaev’s Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern Worldview”, in M. F. Bykova, M. N. Forster, L. Steiner (eds) *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, pp. 217–238. Palgrave Macmillan. В целом же трактовку русской религиозной философии как варианта

гоязычный сборник статей «За пределами модерна. Русская религиозная философия и постсекуляризм». Хотя сборник нельзя назвать полностью однородным, в целом его доминирующей тональностью, обозначенной уже во введении¹², является демонстрация возможностей обращения к идеям русских религиозных философов — в особенности, Бердяева¹³, Булгакова¹⁴, Флоровского¹⁵ и Франка¹⁶, — для разработки метафизики, социальной и политической философии, философии культуры и проч., альтернативных секулярному модерну и являющихся постсекулярными

постсекулярной философии можно встретить у разных авторов. Впервые эту идею я услышал на курсе А. И. Кырлежева по истории церкви, читавшемся в НИУ ВШЭ в 2012–2013 уч. годах. Подход Кырлежева к осмыслению постсекулярного см. в: *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 52–68. К. Штекль и Д. А. Узланер указывают, что и в работах С. С. Хоружего можно обнаружить трактовку русской религиозной философии Серебряного века как «пролога» к современной постсекулярности. *Штекль К., Узланер Д. А.* Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 281. Не только логическую, но и историческую связь постсекулярных идей с русской религиозной философией демонстрирует К. Струп. *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 9–39.

12. Mrówczyński-Van Allen, A., Obolevitch, T., Rojek, P. (2016) “Abel, Where Is Your Brother Cain?” The Russian Way of Overcoming Modernity”, in A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek (eds) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 1–9. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
13. Breckner, K. A. (2016) “Christianity in the Times of Postmodernism? A Reconstruction of Answers by Sergey Bulgakov and Nikolai Berdyaev”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 168–174; Rarot, H. (2016) “Religion in Public Life according to Nikolai Berdyaev”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 186–198; Tabatadze, O. (2016) “The Way Journal (1925–1941) and the Question of Freedom in the Context of European Post-Secular Culture”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 225–237.
14. Breckner, K. A. (2016) “Christianity in the Times of Postmodernism?”; Sisto, W. (2016) “Sergey Bulgakov’s Trinitarian Anthropology. Meaning, Hope, and Evangelizing in a Post-Secular Society”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 136–144.
15. Mrówczyński-Van Allen, A., Montiel Gómez, S. (2016) “Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context. Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the “Theology Dwarf””, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 13–24; Rojek, P. “Post-Secular Metaphysics. Georges Florovsky’s Project of Theological Philosophy”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 97–135.
16. Obolevitch, T. (2016) “The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 210–224.

в смысле преодоления секулярного разрыва между естественным и сверхъестественным, религией и культурой, верой и разумом. Иными словами, большинство¹⁷ авторов сборника предлагают обратиться к русской религиозной философии как к решению проблем, стоящих перед постсекулярным обществом как в социальной, политической и культурной сферах, так и в области метафизики.

Общий ход мысли, стоящий за данным теоретическим притязанием, понятен:

(1) религиозность русской религиозной философии и представленные в ней стратегии критики современного секулярного мышления позволяют охарактеризовать ее как радикальным образом не-модерную и не-секулярную, то есть логически находящуюся за пределами модерна;

(2) современное общество находится в состоянии постмодерна, то есть хронологически за пределами эпохи модерна с его универсализацией секулярного мышления, — состоянии, которое в то же время является постсекулярным;

(3) следовательно, сам ход истории легитимирует обращение к русской религиозной философии в контексте современности.

Но, как было отмечено выше, из историко-философских и интеллектуально-исторических исследований взаимосвязи русской религиозной философии с тенденциями секуляризации и десекуляризации автоматически не следуют ни тезис о русской религиозной философии как частном случае постсекулярной философии, ни тем более утверждение, что именно в идеях русских религиозных философов мы можем найти решение проблем постсекулярного общества. Для того, чтобы более точно оценить возможность обращения к этим идеям в рамках не только истории философии, но и актуальных теоретических дискуссий, следует ответить на ряд вопросов:

(1) каким образом религиозность русской религиозной философии может быть оценена с точки зрения различных теорий модерна и разных представлений о взаимосвязи модернизации и се-

17. Исключениями являются статья Г. Б. Гутнера, о которой речь пойдет ниже, и текст К. М. Антонова, в доработанном виде вошедший в двухтомник «Как возможна религия?». Gutner, G. (2016) "Post-Secularity vs. All-Unity", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 39–48; Antonov, K. (2016) "'Secularization' and 'Post-Secular' in Russian Religious Thought: Main Features", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 25–38.

куляризации — и действительно ли эта религиозность может быть квалифицирована как «не-секулярность» и «не-модерность», логически находящаяся «за пределами модерна»?

(2) точно ли мы можем констатировать, что сейчас наступила «постсекулярная эпоха», исторически и логически связанная с «состоянием постмодерна», понятым как исторический выход «за пределы модерна», — и как вообще логическая «не-модерность» и «не-секулярность» соотносится с исторической «постмодерностью» и «постсекулярностью»?

(3) каковы, наконец, перспективы обращения к русской религиозной философии в современной социальной и интеллектуальной ситуации с характерными для постсекулярного общества проблемами и противоречиями?

Рассмотрим первые два вопроса в их взаимосвязи, после чего сделаем выводы, позволяющие приблизиться к ответу на последний вопрос.

2. Постсекулярное: от историософского к структурному пониманию

В современных дискуссиях о секуляризации и модернизации можно проследить отход не только от традиционных теорий секуляризации, рассматривающих последнюю как линейный, универсальный и необратимый процесс, но и от восприятия модерна как некоей единой и неизменной сущности. Внимание историков, социологов и антропологов к не-западным обществам привело к появлению новых теорий — в частности, теории «множественных модернов» Ш. Эйзенштадта¹⁸. Теория Эйзенштадта приложена и к проблеме секуляризации¹⁹, позволяя более нюансированно рассматривать варианты модернизации, отличающиеся от классического европейского секулярного модерна, в том числе связанные с локальной религиозной спецификой. Очевидно, что данная

18. Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129(1): 1–29. Перспективы приложения данной концепции к религиозноведческим дискуссиям были обозначены самим ее автором. См.: *Эйзенштадт Ш. Новые религиозные конstellации в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 33–56.*

19. См.: *Узланер Д. А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 8–32.*

концепция применима — и уже применяется²⁰ — и к анализу идей русских религиозных философов.

Не вдаваясь в детали теории Эйзенштадта, отметим ее основной эвристический потенциал, а именно — переход от разговоров о модерне вообще к анализу различных констелляций, сочетающих в себе различные практики, дискурсивные модели, институциональные особенности и т. д., традиционно относимые к западному модерну, с теми или иными тенденциями, которые мы бы назвали не-модерными или даже контрмодерными²¹. Подобный переход имеет два важных измерения — географическое и хронологическое.

С точки зрения географии, отказ от идеи единой сущности модерна предполагает переход от нормативной модели к анализу конкретных, исторически данных переплетений тех или иных современных черт с особенностями локальных культур, в том числе религиозных. Применяя эту эвристическую модель к дискуссиям о секуляризации, мы можем говорить также о множественных секулярностях и разных моделях секуляризации в локальных культурных обстоятельствах, что требует отказа от онтологически наивного представления о секулярном как некой единой вещи,

20. В частности, идеи Эйзенштадта привлекает Ж. ван Кессель, рассматривающая социологический проект Булгакова как разработку последней теории альтернативного модерна, отличающейся от классической секулярной концепции Вебера. Kessel, J. H. V. van (2020) *Sophiology and Modern Society. Sergei Bulgakov's Conceptualization of an Alternative Modern Society*. Nijmegen: Radboud University.

21. Именно в связи с этой идеей я не предлагаю в своей статье окончательных определений модерна и секулярности. Моей задачей является демонстрация общей семантической рамки, в которой может двигаться семейство настоящих и будущих исследований, выделяющих в качестве ведущей линии различные аспекты модернизации и секуляризации на основе столь же различных способов тематизации данных процессов в концепциях западных теоретиков, — как, в частности, это делают К. М. Антонов, подход которого, как было отмечено выше, близок теории Тейлора, и А. П. Соловьев, опирающийся на Маркварда и Люббе. Иными словами, в рамках данного семейства исследований сами понятия модерна и секулярности оказываются подвижными. Говоря об этом, я вовсе не утверждаю тотально релятивистский характер любых разговоров о секуляризации и модернизации, но настаиваю на необходимости рассматривать исторические и социологические процессы, являющиеся фактом, в духе комплексной и междисциплинарной картографии, без редукции их к одной единственной теоретической модели, а интеллектуальные дискуссии — как способные гибко переопределять семантику понятий путем подсвечивания различных (но от этого не менее реальных) измерений действительности. Другую стратегию рефлексии о связанных с темой секуляризации понятиях, стремящуюся закрепить за ними окончательную семантику, см. в: *Зверде Э. ван дер. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 69–113.*

имеющей родовую сущность, в пользу дескриптивного анализа распространения и развития секулярных практик, способов мышления, институциональных тенденций и т. д., объединенных, выражаясь языком Витгенштейна, по принципу семейного сходства, — признавая, что они вполне могут соединяться с теми или иными религиозными трендами.

Но более важным для нашей темы становится другой аспект, а именно возможность отхода от восприятия модерна как эпохи, полностью подчиненной логике классической модернизации, и от трактовки не-модерных тенденций как находящихся логически и исторически «за пределами модерна». Подобный отход позволяет, вслед за А. В. Михайловским, понимать демодернизационные тенденции как находящиеся внутри самого модерна, который, в свою очередь, представляет собой маятниковое движение модернизационных и демодернизационных процессов. Особенно важно для нашей темы указание исследователя на то, что из такого восприятия модерна следует возможность преодоления интерпретации модернизации и демодернизации в рамках теории исторического различия модерна и постмодерна как различных эпох. Свою мысль исследователь распространяет и на тему секулярного и постсекулярного, утверждая, что «так называемая “постсекулярная эпоха”, привязываемая к “постмодерну”, — такое же искусственное изобретение религиоведов», как и выделяемый социологами наступивший в конце 80-х постмодерн²². Следует отметить, что критика Михайловского направлена не на саму идею постсекулярности, а на хронологическое восприятие постсекулярного как «постсекулярной эпохи».

Обращение к теме секулярного в российской интеллектуальной истории говорит в пользу такой теоретической корректировки. Это связано с тем, что сама секуляризация в России, как убедительно показала Ю. Ю. Синелина, носила циклический характер²³. При этом, как было отмечено выше, историки русской

22. Михайловский А. В. *Онтология фандрайзинга* // Сократ. 2016. Сентябрь. С. 90–91.

23. Синелина понимает секуляризацию как нелинейный процесс, связанный с локальными культурными особенностями, что находится вполне в духе дискуссий о модерне и секуляризации в современной теории. Синелина Ю. Ю. *Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII — начало XXI века)* / автореф. ... д. социол. н.: 22.00.01. М.: ИСПИ РАН, 2009. С. 15–16, 23. К подобному пониманию секуляризации могут приводить не только рассмотрения больших исторических периодов методами социологии религии, но и наблюдения за отдельными сюжетами истории русской мысли. В упоминавшейся выше статье А. Н. Дмитриев говорит о необходимости «рассматривать се-

религиозной философии, рассматривающие последнюю в связи с секуляризацией и модернизацией, выявляют обусловленность последними в том числе и контрсекулярных и контрмодерных тенденций русской религиозной философии, трактуемых ли в духе К. М. Антонова, то есть как рефлексивные структуры философии религии, или А. П. Соловьева — как религиозная компенсация модерна. Иными словами, и внутри «эпохи модерна» мы обнаруживаем демодернизационные тенденции, которые могут быть описаны и без противопоставления их модерну — как находящиеся «за пределами модерна».

Работа с русской религиозной философией порождает скептическое восприятие постсекулярного как радикально новой «постсекулярной эпохи», не имеющей аналогов в прошлом, также в связи с тем, что в идеях постсекулярных теоретиков можно обнаружить множество ходов, которые ранее были представлены в русской мысли. На это обращает внимание К. М. Антонов, делающий вывод, что дискурс о постсекулярном «не является столь новым, каким он хотел бы казаться»²⁴. При этом Антонов не просто указывает на отдельные идейные параллели между позициями русских философов и таковыми Дж. Милбанка и Дж. Капуто²⁵, но и выявляет структурное сходство самой концепции постсекулярного с основной концептуальной рамкой русской религиозной философии. Данное наблюдение представляется не только историко-философски, но и теоретически значимым, поскольку, как было отмечено выше, традиционно сама идея постсекулярного мышления связывается с постмодерном и крахом метанарративов, включая представление о последовательной и необратимой секуляризации. Антонов же подчеркивает, что подобный дискурс о постсекулярном сам предполагает определенный метанарратив, «в рамках которого сакральный порядок Средних веков сменяется секулярным порядком Нового времени, а тот в свою очередь — приходящим ему на смену постсекулярным», причем все теоретики постсекулярного «так или иначе пытаются выявить логику смены этих эпох» и вскрывают «диалектическую необходимость

куляризацию... в качестве принципиально бесконечного, скачкообразного, а не монолинейно-поступательного процесса». *Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация. С. 32.

24. Антонов К. М. «Как возможна религия?» Ч. 2. С. 329.

25. Там же. Ч. 2. С. 349–351 и др.

перехода от второго этапа к третьему»²⁶. В случае же конкретно постсекулярной проблематики, метанарратив о сменяющих друг друга религиозной, секулярной и постсекулярной эпохах оказывается по своей внутренней логике крайне близок ряду предложенных русскими религиозными философами историсофских моделей. Сам Антонов в первую очередь выделяет историсофию Вл. Соловьева, в которой упадок средневекового христианства рассматривался как промежуточный период, предшествующий будущему религиозному подъему, что позволяет Антонову назвать модель Соловьева «метанарративом постсекулярного»²⁷. Можно выделить и еще более яркие параллели, сопоставляя, например, использование учения о «трех заветах» Иоахима Флорского в концепциях «нового религиозного сознания» Мережковского и Бердяева²⁸ со словами Ваттимо, трактующего данное учение как парадигму постсекулярности²⁹. Таким образом, постсекулярные тенденции современной философии, связываемые самими постсекулярными теоретиками с «состоянием постмодерна», отнюдь не являются чем-то онтологически новым, но обнаруживаются и в предшествующем историческом периоде.

При этом данные замечания отнюдь не требуют тотального отказа от понятия постсекулярного. Скорее они говорят о необходимости замены того, что можно назвать *историсофским* понятием постсекулярного, отталкивающимся от трактовки постсекулярности как наступления радикально новой «постсекулярной эпохи» согласно внутренней логике как самой истории, так и развития философской мысли, — понятием *структурным*, то есть обозначением таких констелляций секулярных и контрсекулярных тенденций в обществе и философии, в которых контрсекулярные тенденции оказываются обусловлены секулярными, но в то же время критически направлены против них, — констелляций, которые могут быть обнаружены как сегодня, так и в исторической «эпохе модерна». Постсекулярными их уместно на-

26. Там же. Ч. 2. С. 328.

27. Там же. Ч. 2. С. 330–336. Разбор концепции Вл. Соловьева в контексте проблемы секуляризации также см. в: *Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация. С. 27–28; *Соловьев А. П.* Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4(12). С. 121.

28. Об этих концепциях см.: *Воронцова И. В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 15–112.

29. *Ваттимо Д.* После христианства. С. 34–49.

зывать, поскольку сама приставка «пост-» может быть понята не только в грубом виде, то есть как указание на окончательное завершение секулярного модерна и наступление радикально новой эпохи, но и более тонко.

Размышляя о теме «пост-», о том, что значит «быть после чего-то», современный теолог Дж. П. Мануссакис подчеркивает, что это «после» может быть понята в трех смыслах: первый смысл — смысл последовательности, причем не обязательно хронологической, но также логической; второй — следование за чем-то, вслед чему-то (лат. *secundum*); третий — то, что Мануссакис, обыгрывая английские выражения *going after* и *being after*, называет «поиском» и «преследованием»³⁰, то есть критической генеалогией. Иначе говоря, «постсекулярность» может быть понята не как наступление следующего за «эпохой секуляризма» исторического периода, совершенно от него отдельного, его преодолевающего и выходящего за его пределы, но как определенная логика, структурно связанная с секулярным, а также следующая по открытому им пути, имея его условием своей возможности, и в то же время занимающая по отношению к нему критическую позицию. Более того, как настаивает независимо от Мануссакиса У. Браун, даже хронологическое «пост-», используемое историками, должно пониматься не как окончательное завершение предшествующего и полное оставление его позади себя, но как сохранение его присутствия в качестве условия последующего³¹, — а именно такое отношение русской религиозной философии к секулярному модерну обнаруживают упоминавшиеся выше исследования. Таким же образом можно трактовать и те тенденции, которые относятся к «состоянию постмодерна», в их отношении к модерну. Говорим ли мы в духе Хабермаса о модерне как открытом и незавершенном проекте³², трактуем ли вслед за Михайловским условный

30. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014. С. 19.

31. По-английски эта мысль кратко выражается формулой “temporally after but not over”. Brown, W. (2010) *Walled States, Waning Sovereignty*, p. 21. New York: Zone Books. О работе Браун я узнал от Эверта ван дер Зверде во время прохождения под его руководством стажировки в Университете Неймегена в 2020 г. На эту же работу ссылается и сам Зверде, размышляя о постмодерне и постсекулярном. Зверде Э. ван дер. Столетие, которое будоражит душу... Октябрьская революция как сакральный объект // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2(37). С. 659.

32. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы / сост. А. В. Денежкин; пер. с нем. Б. М. Скуратов. М.: Праксис, 2005. С. 7–31.

постмодерн как фазу маятникового движения внутри модерна или определяем современное состояние как один из «множественных модернов», критический ход мысли остается тем же: «постмодерные» тенденции могут пониматься не как находящиеся «за пределами модерна», а как структурно связанные с ним³³.

Понимание того, что современный дискурс о постсекулярном не является результатом наступления радикально новой эры, требует отказа от наивного историософского восприятия постсекулярного как волшебным образом наступившего после то ли Иранской революции, то ли постмодерной критики метанарративов, то ли падения СССР, то ли выступлений Хабермаса. Такой отказ вовсе не предполагает ни игнорирования социологического факта возрастания роли религии в публичном обществе и следующего отсюда кризиса теорий секуляризации, разработанных в позитивистском ключе, ни отказа от анализа современных тенденций в интеллектуальной жизни. Речь идет скорее о том, чтобы анализировать данные тенденции более комплексно и строго, а не широкими мазками историософских схем.

Таким образом, обнаружение как стратегий критики модерна и секуляризации в русской религиозной философии, так и близости последней к современной постсекулярной мысли, не дает оснований для историософской актуализации русской религиозной философии через ее восприятие как находящейся «за пределами модерна». Постсекулярный статус русской религиозной философии более корректно трактовать не через историософское, а через структурное понимание постсекулярности.

Какие же конкретные выводы из этого наблюдения можно сделать в рамках дискуссии о возможности обращения к русской религиозной философии в контексте современных проблем постсекулярного общества?

3. Русская религиозная философия в современных постсекулярных конstellациях

Переход от концептуально слабого и противоречащего фактам интеллектуальной истории историософского понимания постсе-

33. Подтверждением данной мысли служит и наблюдаемый в современной социальной теории отказ от использования понятий «постмодерн» и «постсовременность». Обзор данных тенденций см. в: Павлов А. В. Социальная теория: постмодернистский поворот — модернистский разворот // *Общественные науки и современность*. 2018. № 5. С. 158–170.

кулярности к более нюансированному структурному позволяет решить сразу несколько проблем, возникающих при обсуждении темы «русская религиозная философия и современность». В частности, такая смена оптики легитимирует рассмотрение русской религиозной философии как постсекулярного феномена, отвергая возможное обвинение в анахронизме: если мы понимаем под постсекулярностью не некую эпоху, наступившую лишь недавно и датируемую тем или иным событием, а определенный способ позиционирования религии в условиях уже существующей современной секулярности, который может быть обнаружен и в «эпохе модерна», то подобное обвинение автоматически отпадает. Но к этому дело не сводится, поскольку сама теория постсекулярного, особенно в российском контексте, отнюдь не является академически бесспорной.

Первая слабость теории постсекулярного — чисто концептуальная и связана с недостатками данной теории в качестве научной объяснительной модели. Дело в том, что хотя традиционно рост активности религиозных граждан и институций в публичной сфере трактуется как десекуляризация, приводящая к наступлению той реальности, которую Хабермас осмысляет через идею постсекулярного общества, ряд ученых демонстрируют, что данный рост можно осмыслять, наоборот, как дальнейшее продолжение секуляризации, захватывающей на этот раз и саму религию. Так, анализируя проникновение религии в публичную сферу, А. С. Агаджанян замечает, что данные процессы могут быть описаны как дальнейшее проявление основных векторов секуляризации и модернизации, поскольку они заставляют религию говорить на заданном секуляризацией языке, а также играть в сформированном проекте модерна политическом и дискурсивном поле, что, по мнению исследователя, делает саму религию современной³⁴. К этому стоит добавить, что подобное выявление секулярной изнанки постсекулярных процессов может быть ангажировано не только научным интересом, стремящимся продемонстрировать имманентное измерение религии, но и интересом религиозным, поскольку, как замечает А. В. Шишков, многие проявления десекуляризации и контрсекуляризации с точки зре-

34. Агаджанян А. С. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 93, 104–105.

ния консервативных верующих представляются не чем иным, как «обмирщением» религии³⁵.

Вторая проблема дискурса о постсекулярном может быть названа политической. Как показывают Д. А. Узланер и К. Штекль, предложенная Хабермасом теория постсекулярного общества — неметафизическая и призванная помочь в нахождении политического консенсуса внутри современной рациональности — в случае нехабермасовских, сильных интерпретаций претендует не просто на критику антирелигиозных предрассудков, но на «пересмысление самого секулярного разума вплоть до возможности выйти за пределы секулярной современности»³⁶. Рецепируемая в российском контексте, такая претензия, представляющая собой «сильное искушение выйти за пределы модерна и связанной с ним секулярности, по крайней мере в сфере философской и богословской рефлексии»³⁷, оказывается привлекательной для православия с его критическим отношением к современности³⁸. Более того, подобное понимание постсекулярности не ограничивается отвлеченной теологией, но имеет и реальные политические последствия в публичных дискуссиях, где дискурс о постсекулярном начинает инструментализоваться религиозными институтами для обоснования необходимости сближения церкви и государства и увеличения присутствия церкви в общественной жизни³⁹.

35. *Шишков А. В.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 171–172.

36. *Штекль К., Узланер Д. А.* Православная теология и политическая философия. С. 279.

37. Там же. С. 280.

38. В рамки историософского понимания постсекулярности вполне укладываются те российские теологические построения, которые описывают Узланер и Штекль. В частности, популяризатор постсекулярной теории в России А. И. Кырлежев понимает десекулярное, секулярное и постсекулярное как три стадии, три исторические эпохи, внутри которых обнаруживаются метафизические сдвиги в отношениях религиозного и светского. В случае России Кырлежев связывает последние две стадии с этапами советского и постсоветского. Там же. С. 283–291.

39. Там же. С. 291–293. В этой связи исследователи обращают внимание на использование тезиса о «новой постсекулярной эпохе» патриархом Кириллом. Там же. С. 292. Политически ангажированную критику «секуляризма», проводимую вполне в духе притязаний постсекулярных теоретиков, можно проследить и в последних выступлениях Кирилла. См.: Святейший Патриарх Кирилл возглавил пленарное заседание XXX Международных образовательных чтений // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 23.05.2022 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928176.html>, доступ от 07.08.2022]. Подобные выступления демонстрируют и верность тезиса Агаджаняна о десекуляризации общества как секуляризации религии, вынужденной использовать секулярный

Ответом на подобную риторику становится рост антиклерикальных настроений в обществе и раскол последнего на два непримиримых лагеря, что оказывается прямо противоположным проекту Хабермаса, в рамках которого постсекулярное общество понималось как пространство диалога⁴⁰. В свете подобных тенденций обращение к постсекулярному измерению русской религиозной философии в поисках политической стратегии выхода за пределы секулярного модерна может также приводить к тому, что концепт постсекулярного, изначально задуманный как мировоззренчески нейтральная рамка, приемлемая для всех сторон, становится идеологическим оружием одной из них, что способствует не достижению консенсуса, а обострению идеологических конфликтов.

При переходе от историософского понимания постсекулярности к структурному обе этих проблемы отпадают сами собой, поскольку в этом случае, во-первых, тематизация некоего процесса как постсекулярного не отрицает его возможной обусловленности секулярным модерном, а, во-вторых, постсекулярность перестает пониматься как некая новая эпоха, отменяющая модерн и его институты. Более того, предлагаемый сдвиг предполагает в целом отход от нормативной теории постсекулярного общества, развиваемой сторонниками или противниками демократического проекта Хабермаса, но становится исследовательской методологией, применяемой для нюансированной социальной и исторической дескрипции локальных переплетений секулярного и религиозного. Сама подобная смена ракурса представляет собой один из продуктивных результатов учета исследований по истории русской религиозной философии в контексте современных дискуссий о постсекулярном. Но актуально ли в рамках подобной модели обращение не только к выводам исследователей русской религиозной философии, но и к наследию самих русских мыслителей прошлого?

На первый взгляд, многие теории русских религиозных философов не выходят за пределы стратегии религиозного преодоления модерна. Ставя задачу критического осмысления русской религиозной философии в контексте проблемы постсекулярного, Г. Б. Гутнер в своей статье (вошедшей в сборник «За пределами

язык (хотя в данном случае используется отнюдь не язык делиберативной демократии Хабермаса — не будем забывать о множественных версиях секулярности) и играть на секулярном поле.

40. Штекль К., Узланер Д. А. Православная теология и политическая философия. С. 293–298.

модерна», но отличающейся по характеру от большинства других частей книги) подчеркивает, что интуиция тотальности, заложенная в характерные для русских философов проекты всеединства, предполагающие подчинение (пусть и «свободное»; Гутнер показывает, как эта «несвободная свобода» обосновывалась русскими религиозными философами посредством гегелевской диалектики) всех сфер культуры мистической интуиции, не многим лучше столь же тотальных притязаний секуляризма⁴¹.

Тем не менее, редукция русской религиозной философии к набору метафизических систем всеединства не может быть признана корректной. В истории русской мысли мы обнаруживаем не только высокую метафизику, предлагающую тотальные системы в духе Гегеля, но и множество локальных дискуссий, протекавших как на собраниях различных обществ, так и на страницах печати. Более того, сами метафизические трактаты, в которых философы предлагали свои системы, могут быть прочитаны как реплики в той или иной конкретной полемике. В этом случае мы можем смотреть на русскую религиозную философию не как на набор религиозных доктрин всеединства, выходящих «за пределы модерна» и претендующих на последнюю истину, а как на опыт диалога, дискуссии, разработки различных аргументов и способов мышления, а также ситуативных стратегий⁴².

Также при интеллектуально-историческом внимании к полемическому контексту работ русских религиозных философов становится очевидным его сходство с той поляризацией современного российского общества, о которой говорят Д. А. Узланер и К. Штекль. В частности, К. М. Антонов, выявляя, как и Зеньковский, влияние на русскую религиозную мысль западных философских и культурных практик, замечает, что это влияние привело к конфликту русских религиозных философов с консервативной в культурном отношении синодальной церковью, вследствие чего «формировалась полемическая ситуация, обуславливавшая для

41. Статья Гутнера, вошедшая в сборник, представляет собой сокращенную версию русскоязычного текста на ту же тему. Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.

42. В частности, при обращении к публицистике Вл. Соловьева, автора одной из наиболее известных систем метафизики всеединства, можно обнаружить совершенно иную концепцию христианской политики, чем в соловьевском тотальном проекте теократии. См. об этом: Schrooyen, P. (2006) *Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publiksistika of Vladimir Solov'ev*. Nijmegen: Radboud University.

представителей светской религиозной мысли необходимость вести дискуссию на два фронта» — не только с антирелигиозными секулярными движениями, но и с официальным богословием церковных институтов⁴³. В рамках данной полемической ситуации русские религиозные философы реализовывали различные стратегии — от прямой критики церкви на основе сформированных секулярным модерном ценностей до артикуляции собственной религиозной идентичности, описываемой А. П. Соловьевым с помощью теории конфессионализации⁴⁴. Подобное разнообразие интеллектуальных стратегий происходило, во-первых, в сформированном секулярным модерном культурном контексте и, во-вторых, с использованием отдельных секулярных идей, соединяемых религиозными философами с элементами традиционного вероучения. Учет данного интеллектуально-исторического контекста при работе с русской религиозной философией позволяет воспринимать ее как постсекулярный феномен без описанной Штеклом и Узланером инструментализации теории постсекулярного.

Таким образом, обращение к истории русской религиозной философии в контексте современных дискуссий о постсекулярном позволяет, во-первых, продемонстрировать существование в «эпохе модерна» феномена, крайне близкого к современным постсекулярным теориям; во-вторых, сделать отсюда вывод о некорректности трактовки постсекулярного как радикально новой эпохи и совершить переход от историософского к структурному пониманию постсекулярности; в-третьих, выработать комплексную методологию, позволяющую нюансированно выявлять секулярные и религиозные тренды в русской религиозной философии, а также их взаимодействие, взаимовлияние и комбинирование; в-четвертых, актуализировать интеллектуально-историческую работу с наследием русских религиозных философов в качестве не поиска путей отказа от модерна, подчас приводящих к обострению идеологических конфликтов, а демонстрации набора различных интеллектуальных, жизненных и полемических стратегий, могущих либо использоваться, либо критически

43. Антонов К. М. «Как возможна религия?» Ч. 1. С. 78.

44. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX в. в контексте истории религии. С. 130–131. Соловьев А. П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 73–74.

переосмысляться, либо служить вдохновением для обсуждения современных проблем постсекулярного общества, возникающих в контексте тех или иных локальных констелляций секулярного и религиозного.

Библиография / References

- Агаджанян А. С.* «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 83–110.
- Антонов К. М.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
- Ваттимо Д.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
- Воронцова И. В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.
- Гутнер Г. Б.* Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.
- Дмитриев А. Н.* Эстетическая автономия и историческая детерминация: русская гуманитарная теория первой трети XX в. в свете проблематики секуляризации // Русская теория: 1920–1930-е годы. Материалы 10-х Лотмановских чтений / сост. и отв. ред. С. Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 11–48.
- Зверде Э. ван дер.* Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 69–113.
- Зверде Э. ван дер.* Столетие, которое будоражит душу... Октябрьская революция как сакральный объект // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2(37). С. 643–669.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001.
- Камнев В. М., Камнева Л. С.* Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1(32). С. 13–20.
- Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 52–68.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М., СПб.: Алетейя, 1998.
- Лосев А. Ф.* Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209–236.
- Мануссакис Д. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014.
- Михайловский А. В.* Онтология фандрайзинга // Сократ. 2016. Сентябрь. С. 86–91.
- Мьёр К. Й.* Русская религиозная философия в секулярный век // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282.
- Павлов А. В.* Социальная теория: постмодернистский поворот — модернистский разворот // Общественные науки и современность. 2018. № 5. С. 158–170.
- Святейший Патриарх Кирилл возглавил пленарное заседание XXX Международных образовательных чтений // Русская Православная Церковь. Официальный

- сайт Московского Патриархата. 23.05.2022 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928176.html>, доступ от 07.08.2022].
- Синелина Ю.Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII — начало XXI века)/автореф. ... д. социол. н.: 22.00.01. М.: ИСПИ РАН, 2009.
- Соловьев А.П. Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4(12). С. 108–126.
- Соловьев А.П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и профессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1(13). С. 118–134.
- Соловьев А.П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 57–81.
- Струп К. Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 9–39.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.
- Узланер Д.А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 8–32.
- Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32.
- Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы / сост. А.В. Денежкин; пер. с нем. Б.М. Скуратов. М.: Праксис, 2005. С. 7–31.
- Шишков А.В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 171–172.
- Штекль К., Узланер Д.А. Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 268–298.
- Agadzhanian, A. S. (2012) “‘Mnozhestvennyye sovremennosti’, rossiiskie ‘proklyatye voprosy’ i nezyblemost’ sekuliarnogo Moderna” [“Multiple Modernities”, Russian “Damned Questions”, and the Inviolability of Secular Modernity], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30(1): 83–110.
- Antonov, K. (2016) “‘Secularization’ and ‘Post-Secular’ in Russian Religious Thought: Main Features”, in A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek (eds) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 25–38. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Antonov, K. M. (2020) “*Kak vozmozhna religiiia?*”: *Filosofia religii i filosofskie problemy bogosloviia v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vekov* [How Is Religion Possible? Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19–20th Centuries]. In 2 vols. Moscow: PSTGU.
- Bengtson, J. (2015) *Explorations in Post-Secular Metaphysics*. New York: Palgrave Macmillan.

- Breckner, K. A. (2016) "Christianity in the Times of Postmodernism? A Reconstruction of Answers by Sergey Bulgakov and Nikolai Berdyaev", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 168–174. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Brown, W. (2010) *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Dmitriev, A. N. (2004) "Esteticheskaia avtonomiia i istoricheskaia determinatsiia: russkaia gumanitarnaia teoriia pervoi treti XX v. v svete problematiki sekuliarizatsii" [Aesthetic Autonomy and Historical Determination: Russian Humanitarian Theory of the First Third of the 20th Century in the Light of the Problems of Secularization], in S. Zenkin (ed.) *Russkaia teoriia: 1920–1930-e gody. Materialy 10-kh Lotmanovskikh chtenii*, pp. 11–48. Moscow: RGGU.
- Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Gutner, G. (2016) "Post-Secularity vs. All-Unity", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, p. 39–48. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Gutner, G. B. (2015) "Sekuliarnost', postsekuliarnost' i russkaia religioznaia filosofii" [Secularity, Post-Secularity and Russian Religious Philosophy], *Al'manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta* 16: 63–82.
- Habermas, J. (2005) "Modern — nezavershennyi proekt" [Modernity — An Incomplete Project], in Habermas, J. *Politicheskie raboty*, pp. 7–31. Moscow: Praxis.
- Kamnev, V. M., Kamneva, L. S. (2016) "Religioznoe i sekularnoe v russkoi filosofii" [The Religious and the Secular in Russian Philosophy], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriia 17. Filosofii. Konfliktologii. Kul'turologii. Religiovedenie* 32(1): 13–20.
- Kessel, J. H. V. van (2020) *Sophiology and Modern Society. Sergei Bulgakov's Conceptualization of an Alternative Modern Society*. Nijmegen: Radboud University.
- Kyrlezhev, A. I. (2012) "Postsekuliarnaia kontseptualizatsiia religii: k postanovke problemy" [Post-Secular Conceptualization of Religion: Towards the Formulation of the Problem], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30(2): 52–68.
- Losev, A. F. (1991) "Russkaia filosofii" [Russian Philosophy], in Losev, A. F. *Filosofii. Mifologii. Kul'tura*, pp. 209–236. Moscow: Politizdat.
- Liotard, J.-F. (1998) *Sostoianie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Moscow, Saint Petersburg: Aleteia.
- Manoussakis, J. P. (2014) *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaia estetika* [God after Metaphysics: A Theological Aesthetic]. Kyiv: Dukh i litera.
- Marchenkov, V. L. (2021) "Nikolai Berdyaev's Philosophy of Creativity as a Revolt Against the Modern Worldview", in M. F. Bykova, M. N. Forster, L. Steiner (eds) *The Palgrave Handbook of Russian Thought*, pp. 217–238. Palgrave Macmillan.
- Mikhailovskii, A. V. (2016) "Ontologiiia fandraizinga" [Fundraising Ontology], *Sokrat*, September: 86–91.
- Mjør, K. J. (2020) "Russkaia religioznaia filosofii v sekularnyi vek" [Russian Religious Philosophy in the Secular Age], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 35: 263–282.
- Mrówczyński-Van Allen, A., Montiel Gómez, S. (2016) "Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context. Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the "Theology Dwarf", in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 13–24. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Mrówczyński-Van Allen A., Obolovitch, T., Rojek, P. (2016) "Abel, Where Is Your Brother Cain? The Russian Way of Overcoming Modernity", in *Beyond Modernity. Rus-*

- sian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 1–9. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Obolevitch, T. (2016) “The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 210–224. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Pavlov, A. V. (2018) “Sotsial’naia teoriia: postmodernistskii povorot — modernistskii razvoroť” [Social Theory: Postmodern Turn — and Modernist Turn Out], *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* 5: 158–170.
- Rarot, H. (2016) “Religion in Public Life according to Nikolai Berdyaev”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 186–198. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Rojek, P. (2016) “Post-Secular Metaphysics. Georges Florovsky’s Project of Theological Philosophy”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 97–135. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Schrooyen, P. (2006) *Vladimir Solov’iov in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov’iov*. Nijmegen: Radboud University.
- Shishkov, A. V. (2012) “Nekotorye aspekty desekuliarizatsii v postsovetsoi Rossii” [Some Aspects of Desecularization in Post-Soviet Russia], *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30(2): 171–172.
- Sinelina, Iu. Iu. (2009) *Tsiklicheskii kharakter protsessa sekuliarizatsii v Rossii (sotsiologicheskii analiz: konets XVII — nachalo XXI veka)* [The Cyclical Nature of the Secularization Process in Russia (Sociological Analysis: The End of the 17th — the Beginning of the 21st Century)]. Moscow: ISPI RAN.
- Sisto, W. (2016) “Sergey Bulgakov’s Trinitarian Anthropology. Meaning, Hope, and Evangelizing in a Post-Secular Society”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 136–144. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Solov’ev, A. P. (2021) “Obrazy sekuliarizatsii v russkoi religioznoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka” [The Images of Secularization in Russian Religious Philosophy of the Second Half of the 19th Century], *Trudy kafedry bogosloviiia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii* 12(4): 108–126.
- Solov’ev, A. P. (2022) “Russkaia religioznaia filosofii XIX — pervoi poloviny XX vv. v kontekste istorii religii: ot religioznoi konversii k kul’tur-kritike i konfessionalizatsii” [Russian Religious Philosophy of the 19th — First Half of the 20th Centuries in the Context of History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization], *Trudy kafedry bogosloviiia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii* 13(1): 118–134.
- Solov’ev, A. P. (2022) “Sekuliarnoe kak politicheskaia teologiiia v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX veka” [Secular as Political Theology in Russian Religious Philosophy of the First Half of the 20th Century], *Vestnik PSTGU. Serii I: Bogoslovie. Filosofiiia. Religiovedenie* 101: 57–81.
- Stoeckl, K., Uzlaner, D. A. (2020) “Pravoslavnaia teologiiia i politicheskaia filosofiiia: postsekuliarnoe v rossiiskom kontekste” [Orthodox Theology and Political Philosophy: The Post-Secular in the Russian Context], in Uzlaner, D. A. *Postsekuliarnyi povorot. Kak myslit’ o religii v XXI veke*, pp. 268–298. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara.
- Stroop, C. (2014) “Rossiiskie istoki tak nazyvaemogo ‘postsekuliarnogo momenta’. Nekotorye predvaritel’nye nabludeniia” [The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations], *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 32(1): 9–39.

- “Sviateishii Patriarkh Kirill vozglavil plenarnoe zasedanie XXX Mezhdunarodnykh obrazovatel'nykh chtenii”, *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov'. Ofitsial'nyi sait Moskovskogo Patriarkhata* [“His Holiness Patriarch Kirill Chaired the Plenary Session of the 30th International Educational Readings”, *Russian Orthodox Church. The Official Website of the Moscow Patriarchate*]. 23.05.2022 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/5928176.html>, accessed on 07.08.2022].
- Tabatadze, O. (2016) “*The Way Journal (1925–1941) and the Question of Freedom in the Context of European Post-Secular Culture*”, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, pp. 225–237. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Taylor, Ch. (2017) *Sekuliarnyi vek [A Secular Age]*. Moscow: BBI.
- Uzlaner, D. A. (2012) “Ot sekuliarnoi sovremennosti k ‘mnozhestvennym’: sotsial’naia teoriia o sootnoshenii religii i sovremennosti” [From the Secular Modernity to “Multiple” Ones: A Social Theory about the Relationship between Religion and Modernity], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30(1): 8–32.
- Uzlaner, D. A. (2019) *Konets religii? Istoriia teorii sekuliarizatsii* [The End of Religion? History of Secularization Theory]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Uzlaner, D. A. (2011) “Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu” [Introduction to the Postsecular Philosophy], *Logos* 82(3): 3–32.
- Vattimo, G. (2007) *Posle khristianstva [After Christianity]*. Moscow: Tri kvadrata.
- Vorontsova, I. V. (2008) *Russkaia religiozno-filosofskaia mysl' v nachale XX veka* [Russian Religious and Philosophical Thought at the Beginning of the 20th Century]. Moscow: PSTGU.
- Zen'kovskii, V. V. (2001) *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Khar'kov, Moscow: Folio, Èkсмо-press.
- Zweerde, E. van der (2012) “Osmyslivaia ‘sekuliarnost’” [Understanding the Secular], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30(2): 69–113.
- Zweerde, E. van der (2019) “Stoletie, kotoroe budorazhit dushu... Oktiabr'skaia revoliutsiia kak sakral'nyi ob"ekt” [A Hundred Years that Troubled the Soul... The October Revolution as a Sacred Object], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 37(1-2): 643–669.

ПАВЕЛ НОСАЧЕВ

Симпатия к черной фантастике: исследование принципов конструирования эзотерического мифа

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-218-239>

Pavel Nosachev

Sympathy for Black Fiction: A Study of the Construction of an Esoteric Myth

Pavel Nosachev — HSE University (Moscow). pavel_nosachev@bk.ru

The article analyzes the concept of “black fiction”, which arose in the Soviet esoteric underground thanks to the Garfang publishing series. Firstly, the article deals with the history of the series. Secondly, the ideological content of the “black fiction” concept is considered, it’s genesis going back to the works of G. Meyrink then developed by E. Golovin and Yu. Stefanov. Thirdly, the place of H.P. Lovecraft is studied, the interpretations of his work in the works of E. Golovin and modern philosophers of speculative realism are compared, and the points of intersection of the two traditions are established and their difference is shown. At last, the article examines the question of the validity of the concept of “black fiction” from the point of view of the history of ideas and literature. The authors’ conclusion is that there is no single field of “black fiction”, the texts were written under the influence of various religious and esoteric teachings, and the commercial factor also played a role. The studied concept thus was a construct generated by the worldview of the right wing of the Soviet esoteric underground, and although the works of writers of the horror genre were used to create it, their ideas were considerably reinterpreted.

Keywords: Soviet culture, Western esotericism, fiction, horror, speculative realism, traditionalism, Meyrink, Machen, Blackwood, Lovecraft.

СВЯЗЬ эзотеризма и культуры уже давно стала объектом научного исследования, в некоторых формах эти сферы столь сильно влияют друг на друга, что иногда становится сложно понять, что перед нами: гетеродоксальное религиозное учение или художественный проект. Как однозначно можно, например, оценить деятельность Жозефа Пеладана или Кеннета Энгера? Но не только на Западе мы можем найти образцы такого синтеза; на наш взгляд, деятельность правого крыла советского эзотерического подполья являет собой как раз такой случай. Ранее в статьях и докладах мы не раз касались этой темы¹, сейчас хотелось бы подойти к ней не изнутри — от эзотерических и религиозных вопросов, а извне — обратившись к особой литературе, получившей название «черная фантастика». Целью будет не просто изучение истории концепта «черная фантастика»; на его примере мы продемонстрируем, как эзотерические учения конструируют свой миф. Одним из главных механизмов в процессе такого конструирования служит интерпретация культурных нарративов с приданием им особого скрытого смысла, соответствующего этому учению, в логике которого мыслят интерпретаторы.

Связь художественной литературы и советского эзотерического подполья — тема необъятная, и осветить ее в рамках одной статьи невозможно. Поэтому здесь мы хотим сосредоточиться на правом крыле советского эзотерического подполья и на связанном с его деятельностью понятии черной фантастики. Хотя хронологически эта история началась в конце 1980-х гг., когда новые веяния уже вовсю проникли за разрушающийся железный занавес, но по некоторым чертам проект черной фантастики все же принадлежит культуре СССР. Во-первых, это традиционалистская идеология, которая после 1960-х распространялась благодаря кружку Южинского переуллка, проводником которой объявляются произведения этого жанра. Во-вторых, это мировоззрение Евгения Головина, сформировавшееся в уникальных условиях СССР и в свою очередь оформившее концепцию черной фантастики. В-третьих, это советский самиздат и вызвавшая его к жизни жажда запретной литературы, к концу 1980-х гг. приведшая к появлению множества издательских проектов, направленных

1. См., например, доклад: «Правое крыло советского эзотерического подполья» // Soviet Spirituality Research. Youtube. 19.03.2021 [<https://www.youtube.com/watch?v=ZfRuPcuNHNg&t=2184s>, доступ от 27.02.2023] или статью: Носачев П. Г. Миражи Евгения Головина // Религиоведческие исследования. 2015. № 2. С. 85–105.

на реализацию всех мыслимых интеллектуальных запросов позднесоветской публики. Эти факторы и заложили фундамент того феномена, который называется «черной фантастикой».

Если с ходу определять, чем является черная фантастика, то проще всего сказать, что это конструкт, придуманный Евгением Головиным и Сергеем Жигалкиным для создания издательского проекта, направленного на публикацию художественной литературы особого типа. В современном литературоведении существует множество аналогичных терминов-конструктов, которые призваны сгруппировать литературу по некоторым отличительным признакам. Так, на первый взгляд, аналогами черной фантастики можно назвать «литературу ужасов», которую на западе принято именовать *horror fiction*, и «темное фэнтези». На деле ни первый, ни второй термин не подходят. Первый слишком широк и включает всю литературу с использованием пугающего сверхъестественного, а второй предполагает фэнтезийный мир, в котором разворачивается повествование.

Жанр черной фантастики был придуман Евгением Головиным, использовавшим идею Густава Майринка, который в письме 1906 г. писал: «Мне хочется рассказать об алхимии, восточной магии, каббале, обо всем, что имеет, на мой взгляд, черно-фантастический колорит»². То есть, согласно представлениям Майринка, черно-фантастический колорит выражается в использовании в литературе представлений, образов и идей из сферы западного эзотеризма. Понятно, что благодаря христианской культуре и рационализму эпохи Просвещения эти темы стали ассоциироваться с тьмой либо в духовном плане, как отверженные знания, присущие лукавому, либо в рациональном, как укрывающиеся от света разума пустые суеверия. Таким образом, для Майринка черный колорит не несет ничего пугающего, его «чернота» обусловлена культурными факторами. Головин трансформирует эту идею, добавляя элемент иррационального ужаса как значимую компоненту жанра. Об идейном наполнении термина мы поговорим позднее, прежде нужно коснуться издательской истории, связанной с черной фантастикой.

2. Цит. по: Головин Е. Приближение к черной фантастике // Майринк Г. Вальпургиева ночь. Ленинград: Судостроение, 1991. С. 11. Этот текст потом много раз переиздавался как в интернете, так и в сборнике Головина «Приближение к Снежной королеве».

Черная фантастика как издательский проект

Для популяризации авторов черной фантастики Головин и Жигалкин создали серию «Гарфанг», чьим символом была избрана белая полярная сова, или гарфанг. Вот как объясняется выбор этого символа: «Гарфанг — белая полярная сова — с давних времен символизирует бесстрашный поиск неведомого»³. За двадцать лет серия сменила четыре издательства: с 1991 по 1992 гг. книги выходили в питерском издательстве *Terra Incognita*⁴, в 1995 г. Жигалкиным было учреждено издательство *Nox*, просуществовавшее всего год и выпустившее два альманаха в этой серии, с 2001 по 2002 гг. несколько книг серии вышло в издательстве «Языки российской культуры», позднее ставшей частью издательского дома «Языки славянской культуры», и с 2007 по 2008 гг. последние книги серии выходили в «Эннеагон пресс»⁵.

Если говорить о содержании серии, то имеет смысл остановиться подробнее на том, кто и как в ней издавался. Первой книгой, вышедшей в 1991 г., стал сборник произведений Майринка «Вальпургиева ночь», который включал одноименный роман австрийского писателя и 12 рассказов из цикла «Волшебный рог немецкого филистера». И рассказы, и роман на русском языке публиковались впервые в переводе В. Крюкова, с тех пор бесменного переводчика и комментатора Майринка в эзотерических изданиях. Кроме того, сборник был снабжен двумя статьями Головина: первая — это программный текст «Приближение к черной фантастике», в котором он излагал концепцию этого литературного жанра и определял его рамки, во второй — «Черные птицы Густава Майринка» — давалась попытка концептуального осмысления творчества австрийского писателя. Учитывая, что до этого на русском языке издавался лишь самый известный роман Майринка «Голем» (в 1921 г.), то очевидно, что Головин и его соратники вве-

3. Майринк Г. Вальпургиева ночь. Ленинград: Судостроение, 1991.
4. Фактически это несуществующее издательство. Первый сборник «Гарфанга» вышел в советском издательстве «Судостроение», а второй — в «Terra incognita», хотя и серийное оформление, и печать были те же, что и в «Судостроении», ISBN-префикс для последующих книг тоже использовался их.
5. В этом издательстве вышел только один художественный сборник «Безумие и его бог» (2007), в котором причудливо сочетались художественные произведения Гофмана, По, Мопассана, Лавкрафта, эссе специалиста по античной мифологии В. Ф. Отто и текст самого Е. Головина о Дионисе. Последующие книги, вышедшие под эгидой серии, были переводами документальных исследований на эзотерические темы.

ли произведения этого писателя в российскую литературу и заложили традицию их концептуального осмысления. Отметим, что далеко не во всех странах Майринк настолько широко издается и тем более комментируется, как в России сегодня.

Следующим сборником серии стал «По ту сторону зла», содержащий 12 произведений Говарда Филлипса Лавкрафта. Сборник также завершился статьей Головина «Лавкрафт — исследователь аутсайда». Это было первое в России цельное издание Лавкрафта, фактически именно с него начинается интерес русскоязычных читателей к его творчеству. Впервые в СССР рассказ Лавкрафта «Зловещий пришелец» появился в журнале «Америка» в 1976 г., затем в 1990 и 1991 годах в сборниках фантастической литературы публиковались «Храм», «Сон» и «Речь Рэндольфа Картера». Здесь же впервые были опубликованы 11 известных рассказов писателя и даже один из так называемых «старших текстов» — «Тень над Инстмутом». В 1992 г. серия в этом издательстве завершилась выпуском «Ангела западного окна» Майринка, также изданного впервые в переводе Крюкова и с послесловием Головина. Поскольку это был переходный период от СССР к России, тогда еще действовали старые правила издания печатной продукции. Как известно, огромные тиражи были характерны для СССР, поэтому первые тексты Лавкрафта и Майринка разошлись рекордным по нынешним меркам тиражом — 100 тыс. экземпляров для каждого, что не помешало сегодня им стать библиографической редкостью. Впоследствии тиражи резко упали и переиздание сборника Майринка с названием «Кабинет восковых фигур» и издание «Ангела западного окна» были напечатаны лишь по 10 тыс. экземпляров. Впоследствии тиражи «Гарфанга» значительно сократились, и каждая книга печаталась по 3000 экземпляров, что сравнительно неплохо для нишевой художественной литературы⁶.

В 1995 г. серия продолжилась в издательстве *Nox*, где в первом номере альманаха *Splendor solis* были изданы шесть новелл польского писателя Стефана Грабинского⁷ — тоже первое масштабное издание его текстов, до этого в периодике выходили лишь отдельные рассказы. Грабинский, по сравнению с Лавкрафтом и Майринком, значительно менее известный автор, переводы

6. Эта цифра такова и для публикации сходных авторов в сериях издательства «Энигма».

7. Грабинский С. Новеллы // *Splendor Solis* (Роскошь Солнца): Альманах. М.: Nox, 1995. С. 196–239.

его произведений есть на немецком, английском, португальском и украинском языках, причем лишь в Германии он стал известен раньше, чем в России.

В 2000 г., когда серия начала выходить в «Языках русской культуры», круг авторов расширился за счет издания произведений Х. Эверса, Ж. Рэя, Т. Оуэна, Д. Линдсея. В сборниках серии публиковались новые переводы, в частности, сам Головин перевел цикл рассказов Рэя и сборник из 30 рассказов Т. Оуэна «Дагиды»⁸, что фактически явилось первым, и чуть ли не единственным, серьезным изданием этого автора в России, а С. Жигалкин перевел роман Д. Линдсея «Наваждение»⁹. На этом этапе у серии появился известный алхимический девиз: *Obscurum per obscurius, Ignotum per ignotius* (объяснять неизвестное еще более неизвестным), что придавало издаваемым текстам эзотерическую глубину, поскольку, следуя логики девиза, истории о необъяснимом ужасе должны были намекать на что-то еще более необъяснимое.

Предложенная Головиным в рамках коллекции «Гарфанг» концепция черной фантастики нашла отклик в кругу выходцев из эзотерического подполья. В начале 1990-х гг. ее подхватил филолог и переводчик Юрий Стефанов, включивший в своих эссе в этот жанр Эджернона Блеквуда, Артура Мейчена, Клода Сеньоля и прозу Мирча Элиаде¹⁰. Эта линия нашла свое выражение в появлении в эзотерическом издательстве «Энигма», изначально нацеленном на публикацию антропософской литературы, художественных серий «Мандрагора» и «Гримуар». В «Мандрагоре» в 1996 г. впервые вышли произведения К. Сеньоля¹¹ и М. Элиаде¹² с послесловиями Стефанова, а в 2002 г. был выпущен двухтомник Стефана Грабинского со вступительной статьей Головина, вобравший в себя практически все основные произведения писателя¹³. А серия «Гримуар», начавшаяся в 2002 г. с издания Май-

8. Оуэн Т. Дагиды. М.: Языки русской культуры, 2000.

9. Линдсей Д. Наваждение. М.: Языки русской культуры, 2001.

10. Стефанов впервые начал работать над проектом «Гарфанг» в издании «Ангела западного окна», к которому он написал предисловие: Стефанов Ю. ...Следы огня... / Майринк Г. Ангел западного окна. М.: Terra Incognita, 1992. С. 5–31.

11. Сеньоль К. Матагот. М.: Энигма, 1997.

12. Элиаде М. Под тенью лилии. М.: Энигма, 1996.

13. Это издание предваряется аннотацией, недвусмысленно связывающей проект «Энигмы» с «Гарфангом», в частности, в ней говорится: «Писатель принадлежит к той когорте авторов, что и Г. Майринк, Ф. Г. (sic) Лавкрафт, Ж. Рэй, Х. Х. Эверс» (Грабинский С. Саламандра. М.: Энигма, 2002. С. 4).

ринка, продолжилась в 2005 г. выходом в свет первого в России сборника произведений Э. Блэквуда¹⁴, а в 2006 г. — А. Мейчена¹⁵, снабженных вступительными статьями Ю. Стефанова. Правда, в дальнейшем эта серия полностью отошла от головинской концепции черной фантастики, превратившись скорее в русскоязычный аналог немецкой «Библиотеки дома Ашера» (*Bibliothek des Hauses Usher*, 1969–1975), но со значительно расширенным списком авторов, чрезвычайно далеко отстоящих как от фантастической литературы, так и от тематики ужасного¹⁶.

Итак, с исторической точки зрения можно заключить, что благодаря трудам Е. Головина и его сподвижников в России впервые появляются произведения Майринка, Лавкрафта, Грабинского, Оуэна, Блэквуда, Мейчена и расширяется знакомство с такими известными авторами, как Рэй и Эверс. Но какое религиозное значение имеет данный литературный проект? Узнаем об этом, обратившись к идейному наполнению конструкта «черная фантастика».

Черная фантастика как концепция

Когда в интервью для своего незаконченного фильма Сергей Герасимов спросил у С. Жигалкина: «Что такое черная фантастика?», то тот ушел от ответа, сказав, что это легко понять, если посмотреть, каких авторов они издавали в «Гарфанге»¹⁷. Такая расплывчатость показывает, что концептуализация черной фантастики не столь уж простое дело. Как мы уже упоминали выше, фактически существует два смысловых наполнения понятия: изначальное, предложенное Е. Головиным, и позднейшее, связанное с его расширением Ю. Стефановым.

Головин в своих эссе определяет то, чем является черная фантастика. Прежде всего ее авторы не только писатели, они мисти-

14. *Блэквуд Э.* Вендиго. М.: Энигма, 2005.

15. *Мейчен А.* Сад Авалона. М.: Энигма, 2006.

16. Например, в ней вышла трилогия Ж.-К. Гюисманса, объединяющая его романы «Без дна», «На пути», «Собор». И если первый роман действительно важен для понимания истории французского эзотеризма *fin de siècle*, хотя и не содержит в себе ничего связанного с жанром horror, то два последующих повествуют о религиозном обращении Гюисманса, живописуя картину католического возрождения конца века.

17. С. Жигалкин о Е. Головине (материалы к фильму С. Герасимова) // Падеума [https://paideuma.tv/video/s-zhigalkin-o-egolovine-materialy-k-filmu-sgerasimova/#?playlistId=0&videoId=0, доступ от 27.02.2023].

ки, интересующиеся литературой. В своих произведениях они не просто фантазируют, а в прикровенной форме излагают эзотерические концепции. Но Головин оценивает их не как литератор или религиовед, для него писатели типа Майринка или Грабинского являются носителями единого традиционного мировоззрения, которое они выражают в своих текстах. Для Головина их эзотеризм — система солярной гиперборейской традиции, которая сталкивается с мраком бездуховности современного мира, высвечивая его. Эта оппозиция почти идеально выражена в послесловии к первой книге серии «Вальпургиева ночь» Г. Майринка; там, уподобляя проявления кошмарности современного мира черным птицам, Головин пишет:

Черные птицы ужаса, правя свой полет бесшумными взмахами крыльев, пересекали праздничный зал — гигантские и невидимые. Они летят на север, дабы растерзать Гарфанга — эмблему Гипербореи. Таков закон черной фантастики¹⁸.

С определением черной фантастики связаны две составляющие головинского мировоззрения: представление о магии и оппозиция женских и мужских культов. Представления Головина о магии являются сложным сплавом возрожденческих концепций, литературных инспираций, фольклорных знаний о народной магии и личных наблюдений. Для него магия — это тотальное мировоззрение, покоящееся на всеобщих принципах соответствий, эйдетического сродства различных пластов реальности. В этой тотальной системе нет антропоцентризма, каждый аспект реальности в нем равноценен, и человек лишь способен вписаться в единую систему, отчасти угадывая ее действия, отчасти используя их, но не оперируя ими с позиции силы или знания. В этой системе нет незыблемых законов, поскольку «...магия — система всеобщих совершенно непонятных связей»¹⁹. Она никак не может быть прототипом современной науки, ибо, как говорил Головин, «аутсайд обладает постоянной трансформирующей активностью»²⁰, он, как текучая вода, изменчив, обретает разные формы.

18. Головин Е. Черные птицы Густава Майринка // Майринк Г. Вальпургиева ночь. Ленинград: Судостроение, 1991. С. 292.

19. Головин Е. Мифомания. М.: Амфора, 2010. С. 12.

20. Головин Е. Лавкрафт — исследователь аутсайда // По ту сторону сна. Петербург: Terra Incognita, 1991. С. 250.

В одной из работ он выразил суть магического космоса следующим образом: «...границы, контуры, очертания сохраняются весьма недолго, вещи, звери, люди, растения, звезды растворяются, размываются в смутных трансформациях, нет ни порядка, ни периодичности, ни фиксированных пунктов ориентации...»²¹, а в другой уточнил, что «...в магии нет никаких оппозиций, никаких границ между реальным и воображаемым, сном и явью, жизнью и смертью, здравомыслием и безумием»²². Следы этого мировоззрения он постоянно отыскивает в текстах черных фантастов.

Следуя идее Якоба Бахофена, Головин методично проводил в жизнь представление о существовании в истории оппозиции мужских и женских культов. Мужские солярные культы связаны с почитанием единого центра, солнечных богов, героизма, центра на Северном полюсе в мифической Гиперборее. Женские культы возникли позднее и объединились в идее Великой Матери; эти лунные культы были напрямую связаны с материей и материальностью, именно благодаря им возникли деньги, которые привязали человека к материи, в них же мужчины из героев превратились в слугителей женщин, готовых отдавать лучшее во имя возлюбленной, что в крайних формах зафиксировалось в азиатских культах оскотления. По Головину, матриархат с каждой эпохой все плотнее захватывает собой историю, и к XX в. его власть становится абсолютной, породив современную материалистическую культуру, приведшую к «трагической гибели романтического мужского идеала»²³.

Таким образом, черная фантастика предстает очень современным жанром, поскольку в мире, где бог мертв, ничто духовное более не имеет цены, лишь страх, но не рациональный, а безосновный, связанный с чем-то превосходящим человеческое бытие, может объединить современных людей и вывести их из материалистического оцепенения, порожденного Великой Матерью. По Головину, истинный страх начинается лишь там, где человек сталкивается с разрывом привычного представления о бытии. Именно этот разрыв поселяет в нем чувство «беспокойного присутствия»²⁴ (отсюда второе название черной фантастики), в такой

21. Головин Е. Веселая наука. М.: Эннеагон, 2006. С. 234.

22. Головин Е. Стефан Грабинский и мировоззрение мага // Грабинский С. Саламандра. М.: Энигма, 2002. С. 8.

23. Головин Е. Приближение к черной фантастике. С. 18.

24. Там же. С. 7.

литературе мир всегда предстает не таким, каким кажется. Мирные соседи могут оказаться маньяками-убийцами, а добрый старый знакомый — воплощением космического хаоса. Такая литература должна растормошить человека, не просто пощекотать ему нервы, а не давать вернуться в привычный размеренный мир. Вот как любопытно описывает сам Головин этот эффект на обратной стороне обложки сборника произведений Лавкрафта «По ту сторону сна»:

Чтение, вероятно, не лучшее времяпровождение, но проблема нашего выбора не блистает сложностью. Когда вязкая тина бессмысленной и стерильной повседневности засасывает наши амбиции, когда бабочки наших иллюзий превращаются в серых гусениц и когда телевизор ломается — книга остается. Несколько часов напряженного забвения. Мы незримые спутники и пристальные соглядатаи. Лежа на диване, мы блуждаем с героями Лавкрафта в гибельных подвалах и чудовищных лабиринтах. На страницу глухо и тяжело падает капля. Мы поднимаем глаза — на потолке расплывается пятно. Но дождь не бывает красного цвета. Так ли уж безопасно чтение вообще, а Лавкрафта в особенности?²⁵

Этот отрывок показывает, что для самого Головина, как и для его соратников, черная фантастика была более чем литературой, ее образы — приоткрытие истинных горизонтов бытия, горизонтов, которые Головин собирательно называл «аутсайдом». Так в свое время в радиопередаче-перформансе выразил эту мысль А. Дугин: «Она черна, потому что правда. Она пугает, потому что показывает вещи такими, как они есть»²⁶. В тотально-магическом мировоззрении бытие — сложный оркестр, каждый участник которого играет свою отведенную партию, человек здесь равный среди равных и даже меньший по отношению к другим. Черная фантастика призвана пугать не просто оттого, что она раскрывает некие новые горизонты, самое ужасающее в ней то, что за этими горизонтами становится ясно — человек во Вселенной не одинок и уж точно не является ее повелителем, напротив, он живет в окружении креатур, которые древнее, могущественнее

25. Лавкрафт Г. По ту сторону сна. Задняя сторона обложки.

26. Запись передачи с расшифровкой текста: Жан Рэй: Люгеры Безумной Мечты (Александр Дугин, Finis Mundi) // Паидеума [https://paideuma.tv/video/zhan-rey-lyugery-bezumnoy-mechty-aleksandr-dugin-finis-mundi#/?playlistId=o&videoId=o, доступ от 27.02.2023].

и беспощаднее его. Под термином «креатуры» в текстах Головина объединяются все представители фольклорной нечисти, элементальные духи, языческие боги и чудовища из вымышленных вселенных²⁷. Поскольку стиль Головина — всегда балансировать на грани, то до конца не ясно, верит ли он в реальность этих существ или использует их как метафору для высвечивания экзистенциальной ситуации современного человека.

Юрий Стефанов в определенной степени разделял эти идеи Головина, но подводил их под гораздо более ясную модель²⁸. В отличие от Головина, Стефанов был ортодоксальным генонистом и как последовательный традиционалист встраивал черную фантастику в форму познания Традиции (в понимании этого термина по Генону) через негатив. Сам он так выражал эту идею в эссе, посвященном творчеству Блэквуда:

Мы расплачиваемся, прежде всего, неспособностью к различению белого и черного, верха и низа, добра и зла, утратой подлинно духовных ориентиров и, наконец, массовым расчеловечиванием, бевсовской одержимостью: свято место, как известно, не бывает пусто, а бесы любят селиться в опустевших, заброшенных, оскверненных святилищах. Человеческая природа, в точном соответствии с природой, ее окружающей, незаметно для глаза трансформируется, превращаясь в злоеший инкубатор, где плодятся выводки демонов... Чего стоит хотя бы деталь одной из картин Босха, где Космос представлен в виде «выеденного яйца» с приставленной к нему человеческой головой — яйца, в котором пляшут и блудят демоны²⁹.

Яйцо, упомянутое здесь, это так называемое Мировое яйцо — важная категория в концепции Генона. С его точки зрения, в по-

27. Вот лишь малая часть перечня таких существ из обзорной статьи, посвященной творчеству Жана Рэя: «...карлики, инфернальные полишинели, пауки, стрейги, спектры, гоулы, крысы, средневековые химеры, зомби, убийцы-эктоплазмы, входящие и выходящие через зеркало...» (*Головин Е. Жан Рэй: Поиск черной метафоры // Рэ Ж. Точная формула кошмара. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 502–503*).

28. Впервые представление о существовании черной фантастики появляется в его эссе 1993 г., посвященном Э. Блэквуду, где он пишет: «...мотивы быличек, “видений” и “чудесных путешествий” легли в основу английского “готического романа” конца XVIII — начала XIX в., оказали несомненное влияние на немецких романистов и могут быть без труда прослежены в творчестве так называемых “черных” фантастов XX в., таких как Г. Майринк, Х. Ф. Лавкрафт и Э. Блэквуд» (*Стефанов Ю. Скважины между мирами // Блэквуд Э. Вендигго. М.: Энигма, 2005. С. 9*).

29. Там же. С. 11–12.

следние времена космос утратит духовную связь с Первоначалом, зато благодаря открытию космического яйца снизу в него хлынут потоки inferнальных влияний, готовящие мир к финальному пришествию Антихриста. Именно об этом состоянии мира и пишет Стефанов.

Но встраиванием черной фантастики в геноновскую парадигму все не ограничивается. Для Стефанова черные фантасты являются частью мировой литературы, он видит в них традиции, восходящие к А. Рэдклиф и Т. де Куинси, сопоставляет их истории с жанром фольклорных быличек. Традиционность их мировоззрения он объясняет не столько магическими познаниями или инициациями, сколько приверженностью к традиционной духовности, в большей степени интуитивно усвоенной и схваченной ими. Эти авторы чувствуют притяжение скважин между мирами и способны выразить его, поэтому их тексты становятся свидетельством о Традиции. Для Стефанова их положительные знания значительно важнее неясной атмосферы ужаса, создающей своеобразие текстов. Поэтому, например, в циклах Блэквуда он столько внимания уделяет Джону Сайленсу, который под его пером становится «собираемым образом посвященного, достигшего высших степеней духовной реализации... который проникся чувством “трансцендентного единства” религий, позволяющим ему постигать каждую из них изнутри, памятуя о том, что все они — лишь ответвления изначальной Традиции»³⁰. Получается, что система интерпретации черной фантастики у Стефанова значительно проще головинской, если у последнего за ней стоит собственная сложная и противоречивая система, то Стефанов объединяет классическое литературоведение с религиозноведческой системой Генона-Элиаде, подразумевающей вечную ностальгию по истокам, прорывы сакрального космоса в обыденный исторический мир, диалектику священного и мирского, раскрытие Мирового яйца и т. п. Именно поэтому в своих эссе, которые инспирируют соответствующие издательские проекты, он останавливался на таких классиках, как Э. Блэквуд и А. Мейчен.

Но Головин и Стефанов дают сходную оценку роли, отводящей черными фантастами современной науке. У обоих она вполне в духе Генона. Ученый — это провозвестник мирового хаоса, агент контринициатических сил, проводящий в мир влияние космической ночи. Головин замечает, что ученым отводится еще одна

30. Там же. С. 14.

роль — выдумщиков гипотез, которые призваны избавить человека от ощущения беспокойного присутствия через идею четвертого измерения, искривления пространства, но эта попытка, по его словам, «все-таки упорядочить стихийную агрессию универсума, по крайней мере найти математическое или, вернее, псевдоматематическое объяснение»³¹, полостью проваливается. И единственный автор, осознающий ее обреченность, — Г. Ф. Лавкрафт.

Случай Лавкрафта

С позиции религиоведения особое место в концепции черной фантастики должно быть отведено Г. Ф. Лавкрафту. Причины этого понятны. Если других издаваемых в этом жанре авторов можно как-то связать с конкретными эзотерическими учениями и даже с большой долей вероятности вычленить в их текстах символизм алхимии, каббалы или теософии, то в отношении Лавкрафта все это неприменимо, поскольку, несмотря на желание эзотерических кругов апроприировать его наследие, сам он был убежденным материалистом и атеистом. Тем интереснее понять, как его творчество оценивали мыслители правого крыла.

Ю. Стефанов оставил о Лавкрафте одно абстрактное эссе, в котором намекал на определенные визионерские способности писателя, видевшего изнанку мироздания, но из-за сжатости текста вывести из него какую-то серьезную систему взглядов нельзя. Единственное, что можно сказать точно, — Стефанов считал Лавкрафта «художником традиционного толка», т. е. духовным приверженцем Традиции, чья беда была лишь в том, что жил он в «богооставленной Америке»³², поэтому и не мог знать о Традиции ничего положительного.

Иной случай с Головиным. В начале 1990-х гг. он издал несколько развернутых эссе, полностью посвященных творчеству американского фантаста, которые потом не раз перепубликовывались. В этих эссе Головин предстает чрезвычайно нетривиальным мыслителем. Прежде всего он выступает против распространенного литературоведческого представления о Лавкрафте как современном продолжателе Эдгара По или эпигоне лорда Дансени. Для него Лавкрафт — уникальный писатель, разорвавший все связи с романтической традицией. Романтизм По, Дансени

31. Головин Е. Жан Рэ: Поиск черной метафоры. С. 500.

32. Стефанов Ю. Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006. С. 317.

и других покоился на незыблемом убеждении в антропоцентричной картине космоса, у Лавкрафта же человек не стоит ничего, он лишь «пылинка в беспредельном космосе»³³, на место романтической Вселенной приходит новая, чуждая человеку и любой романтике, холодная реальность. Любопытно, что равно так же оценивают Лавкрафта современные литературоведы³⁴.

Для Головина американский писатель создает новый космоцентрический мир, который в своей основе совпадает с миром традиционной магии, в обоих этих мирах человек лишь объект среди объектов, ничем не превосходящий дерево, кролика или безымянного космического монстра. Но это совсем не значит, что Головин записывает Лавкрафта в адепты некоей неизвестной магической традиции, ровно напротив, он открыто именуется материалистом и при этом ставит наравне с эзотерически инспирированными Грабинским и Майринком; отделяя их от него, он замечает: «С метафизической точки зрения и Густав Майринк, и Ганс Гейнц Эверс вполне традиционные авторы, так как, несмотря на необычайную сюжетную и психологическую разветвленность, они в принципе признают идеи сотворенности мира и аристотелевского целого, то есть первичность креативной мифологии. У Лавкрафта все обстоит иначе. По его мнению, человек вынужден признать вселенную организмом или механизмом, дабы утвердить свой наивный антропоцентризм, хотя ни малейших оснований для этого нет. В безличном мировом хаосе «черная пневма» динамизирует объекты энергией распада и диссолюции — это, в свою очередь, провоцирует модус вивенди — убийство и пожирание»³⁵.

Для Головина Лавкрафт — выразитель уникального, не имеющего аналогов мировоззрения; к примеру, он вот так поэтично пишет об этом: «Он денди этического релятивизма, меломан, предпочитающий бетховенской симфонии вой космического хаоса... он — последователь какого-то невероятного материализма»³⁶. Материализм Лавкрафта настолько радикален, что оказывается способен высветить мрачную основу бытия современного мира,

33. Головин Е. Лавкрафт — исследователь аутсайда. С. 246.

34. См. работу Джоши, в которой он показательно отделяет Лавкрафта от романтической традиции, в частности от влияния Дансени: Joshi, S. T. (2015) *The Rise, Fall, and Rise of the Cthulhu Mythos*. NY: Hippocampus Press.

35. Головин Е. Жан Рэ: Поиск черной метафоры. С. 497.

36. Там же. С. 249.

напрямую сопряженную с темными духовными инспирациями; Лавкрафт видит их, поскольку лишен всяких иллюзий. В то же время Головин подчеркивает, что эти способности Лавкрафта, как и стиль его текстов, напрямую связаны еще и с тем, что, стремясь преодолеть романтизм всеми силами, он так и не смог этого сделать, сохранив его пусть и в сильно извращенном виде.

Последняя фраза из приведенной выше характеристики, данной Лавкрафту, — «последователь какого-то невероятного материализма», не может не наводить на размышления. Год написания этого эссе — 1991-й, Лавкрафт уже пользуется определенной популярностью на Западе, но в достаточно узких кругах. Бум на него начнется после 2005 г., когда к его произведениям приложат руку книжные гиганты, такие как *Penguin Classics*, а всего несколько лет спустя к нему обратятся представители философии современного спекулятивного реализма. Сейчас стало почти общим местом говорить так: «...единственное, что объединяет четырех ведущих философов, связанных со спекулятивным реализмом, — Рэя Брассье, Иэна Гранта, Грэма Хармана и Квентина Мейясу, — их общий интерес к философским подтекстам теории Лавкрафта»³⁷. И здесь нельзя не поразиться удивительному совпадению: для современных спекулятивных реалистов Лавкрафт — уникальный пример мыслителя, сумевшего выразить истину этой философской традиции до ее появления, и именно его космоцентризм объявляется ими краеугольным камнем этого мировидения. Их завораживает то, что у Лавкрафта «люди становятся лишь еще одной формой материи во Вселенной... формой энтропийного корма в механистическом космосе»³⁸, поражает то, что он сумел «развить абсолютное знание — знание хаоса...»³⁹. Эти оценки чрезвычайно близки рассуждениям Головина. Если сопоставить две точки зрения, то получается, что за 15 лет до современного бума на Лавкрафта Головин не только точно охарактеризовал его творчество, предвосхитив как оценки современных критиков, так и философов, но и увидел в нем предвестника новой философской традиции небывалого материализма, традиции, которая может быть понята только через чувство всеобъемлюще-

37. Peak, D. (2020) "Horror of the Real: H. P. Lovecraft's Old Ones and Contemporary Speculative Philosophy", in M. Rosen (ed.) *Diseases of the Head: Essays on the Horrors of Speculative Philosophy*, p. 169. Santa Barbara: Punctum Books.

38. Woodard, B. (2012) *Slime Dynamics*, p. 43. Winchester: Zero Books.

39. Meillassoux, Q. (2013) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, p. 66. London: Bloomsbury.

го ужаса. Конечно, рассуждения Головина здесь ближе всего объектно-ориентированной онтологии Хармана, тогда как Мейясу и в особенности Брассье слишком связаны с авторитетом научного познания, абсолютно неприемлемым для Головина и постоянно им дезавуируемого.

Так ли черна черная фантастика?

А теперь пора дистанцироваться от идей выразителей правого крыла и проверить, до какой степени их концепция черной фантастики соответствует историческим и идеологическим реалиям творчества авторов, которые записываются в черные фантасты. Ситуация здесь оказывается далеко не однозначной.

Густав Майринк, без сомнения, наиболее эзотерически инспирированный автор. Он действительно сделал свои ключевые тексты медиатором для трансляции современных ему эзотерических концепций. Представления о духовной алхимии, каббалистические теории, отголоски возрожденческой магии находят в его произведениях свое выражение, но свидетельствует ли это о том, что Майринк являлся приверженцем некоего традиционного мировоззрения? Вовсе нет, напротив, ранние произведения писателя дают неопровержимые подтверждения тому, что основой его мировоззрения был буддизм, принятый им формально лишь в 1927 г. Такие рассказы, как «Страдания огонь — удел всей твари» (1902), «Майстер Леонгард» (1916), «Свидетельство И. Г. Оберайта о хронофагах» (1916), идеальные иллюстрации четырех благородных истин и в первую очередь их базиса: все есть страдание, причина страданий — желание⁴⁰. Эзотерические положения и концепции причудливо сочетаются в его текстах, но они вторичны по отношению к религиозному мировоззрению, кото-

40. Вот, например, как в «Свидетельстве И. Г. Оберайта...» иллюстрируется максима о том, что бытие страдания поддерживается нашим желанием: «Вошел и увидел себя, облаченного в пурпур, за столом, который ломился от яств; множество рабынь прислуживало мне... В них я сразу узнал женщин, сумевших — пусть даже на один краткий миг — пленить мое сердце своей красотой и разжечь в нем пламя страсти. Чувство неопишуемой ненависти захлестнуло меня: вот сидит мой двойник, вкусно ест, сладко пьет, пухнет, как на дрожжах, наливается соками, а ведь это я сам, никто другой, призвал его к жизни и одарил несметными богатствами, бездумно расточая бесценную магическую энергию своего Я в пустых надеждах, сладострастных грезах и бесплодных ожиданиях... Потрясенный, я вдруг с ужасом понял, что вся моя жизнь была ожиданием, одним сплошным ожиданием!...» (Майринк Г. Зеленый лик. Майстер Леонгард. М.: Энигма, 2004. С. 472–473).

рое предстает их фундаментом. Поэтому о Майринке можно говорить как о писателе, творчески работающем с эзотеризмом, но не как о писателе, транслирующем некую единую надрелигиозную Традицию.

Сходная ситуация и со Стефаном Грабинским. Головин видит в его произведениях идеальную иллюстрацию магического мировоззрения⁴¹, тогда как тексты Грабинского показывают, что в их основе лежит сплав фольклорных представлений с вполне теософским образом восточной духовности, который порой легко заметен. Например, рассказ «Тупик» (1919), повествующий о загадочном происшествии на железной дороге, оканчивается появлением группы посвященных, которые испытали духовное пробуждение, особенности этого братства напоминают образ белого братства Махатм Блаватской⁴². А центральный роман Грабинского «Саламандра» (1924) весь построен вокруг индийской идеи игры как смены форм бытия, в которой многообразие персонажей оказывается набором масок из сна Абсолюта. Недаром ключевая глава всего произведения носит название *Vivarta*⁴³ — индуистское понятие, обозначающее круговорот бытия, проявляющий в себе Абсолют. Здесь опять же мы не видим никакого единого традиционного мировоззрения, а встречаем творческое переложение модных в момент написания текстов духовных учений.

Эти примеры показательны по двум причинам. Во-первых, они не соответствуют ортодоксальному геноновскому представлению о Традиции. Для Генона буддизм вообще не духовен, это индийский протестантизм, ничего общего не имеющий с Традицией. Еще пристрастнее Генон относился к теософии, поскольку она — форма псевдоинициации, сфабрикованная, чтобы оторвать

41. При этом он делает существенные оговорки. Как мы уже упоминали, стилю Головина присуща изначальная двусмысленность, и в какой-то момент своего эссе о Грабинском он замечает: «Все вышесказанное — только предположения касательно Стефана Грабинского. Мы вовсе не хотим представить его магом» (*Головин Е. Стефан Грабинский и мировоззрение мага. С. 30*).

42. Вот как пишет о братьях Грабинский: «И лица осветились дивным спокойствием, и они читали друг у друга в душах и проникали друг друга чудесным ясновидением. “Братья, — начал монах, — телесная оболочка дана нам снова лишь на краткое мгновение, вскоре мы расстанемся с ней навсегда. И тогда каждый из нас направится по пути, предначертанному ему судьбой и записанному от праеков в книге судеб; каждый устремится своим путем, за свою черту, обозначенную им самим еще на том берегу. Повсюду с любовью ожидают нас многочисленные наши братья”» (*Грабинский С. Саламандра. С. 142*).

43. Там же. С. 255–281.

современного человека от поиска Традиции. Таким образом, никакого традиционализма в строгом смысле Майринк и Грабинский не выражают. Здесь мы не утверждаем реальность существования примордиальной Традиции и не пытаемся придать этой концепции общезначимого научного статуса. Основанием для обращения к центральной геноновской идее явилось стремление ответить на вопрос: насколько легитимно прочитывание всей культуры и истории через призму Традиции? То, что выразители того или иного религиозного или эзотерического мировоззрения вольны интерпретировать культурные нарративы, исходя из своих внутренних установок, не вызывает сомнения, но для исследователя принципиально важно понять, насколько такая интерпретация логически, исторически и философски корректна. В данном случае мы наблюдаем вчитывание концепции в тексты. Во-вторых, мировоззрение Головина в целом настроено против восточных учений, это полностью западный мыслитель. Он всегда был убежден, что «западный рационализм разжует и выплюнет гвинейских идолов точно так же, как готические соборы»⁴⁴, и никакой особой истины в восточных учениях искать не следует. Поэтому в его замечательном эссе о Грабинском индуистские реминисценции, видные невооруженным взглядом, даже не упоминаются, зато в них считывается сложная система магического мировоззрения, в котором «торжествует принцип скользящей, блуждающей теофании»⁴⁵, герметический закон проявления макрокосма в микрокосме. Эта интерпретация создает Грабинскому новое мировоззрение, используя его тексты как строительный материал; нечто сходное Головин проделывает и с Майринком.

Еще более неоднозначно в этом плане дела обстоят с Жаном Рэем, по Головину, писателем, для которого «объективная реальность» — только эпизод в фантастической вселенной»⁴⁶. Эзотеризм его текстов еще более сомнителен, поскольку сам писатель считал, что занимается чисто коммерческой литературой. Его рассказы, переведенные Головиным, демонстрируют обычную для писателей-фантастов игру с пугающими фольклорными персонажами. Если считать, что в черной фантастике должно быть веяние аутсайда, ничем не объяснимый ужас, присутствие ирреального, то Лавкрафта по праву можно считать черным фан-

44. Головин Е. Там. М.: Фонд Евгения Головина, 2011. С. 159.

45. Головин Е. Стефан Грабинский и мировоззрение мага. С. 16.

46. Головин Е. Жан Рэ: Поиск черной метафоры. С. 507.

тастом. Недосказанность произведений Грабинского, не позволяющая ничего определенного утверждать об ином, описываемом в его произведениях мире, тоже укладывается в эту картину, но тексты Рэя в нее совсем не вписываются, ибо в них встречаются вполне клишированные сюжетные ходы. Взять хотя бы рассказ «Великий ноктюрн», о котором с восторгом писал Головин и часть которого А. Дугин использовал в своем радиоперформансе. Главный его персонаж сталкивается с существом, которое является великим ноктюрном и одновременно его другом с самого детства. Это существо, как оказалось, заботилось о нем всю дорогу, оберегая его от висящего над ним рока. Тут иной мир отнюдь не выглядит хаотичным, он вполне уютный, даже несмотря на предшествующие финальным сценам рассказа кровавые события и на тот факт (кстати, вполне стандартный, в особенности в произведениях XX в.), что главные герой оказывается сыном сатаны и земной женщины, а ведь Головин писал, что «ужас, внушаемый аутсайдом, не подлежит сомнению, но равно и объяснению...»⁴⁷. А здесь и ужаса как такового не наблюдается. То же можно сказать и в отношении явления обычного привидения из рассказа «Последний гость» или же о вполне понятной истории маньяка-убийцы из «Мистер Глесс меняет курс», которая лишь для нравственно-психологического эффекта слегка скрашена черной тенью сатаны, мелькающей пару раз в моменты наивысшего напряжения. А уж о бессмысленности ужаса ради ужаса «Кузена Пассеру» или «Руки Гетца фон Берлихингена» или о превращении греческих олимпийских богов в бомжей в «Мальпертью» не стоит подробно и писать. Все это заставляет предположить, что никакого цельного эзотерического мировоззрения и даже никакого эзотерического мировоззрения вообще произведения Рэя не содержат.

Конечно, для полноценного анализа проблемы конструирования концепта «черной фантастики» нелишне детально рассмотреть вопрос с литературоведческой стороны: существовал ли реальный поджанр литературы ужасов, который можно было бы так обозначить, и были ли идейно или лично связаны между собой авторы, объединенные концептом черной фантастики? Ответить на эти вопросы вряд ли возможно в рамках одной статьи, но, чтобы наметить подход к теме, обратимся к трудам С. Т. Джоши, ведущего современного критика литературы ужасов и одного

47. Там же. С. 501.

из главных популяризаторов Лавкрафта. Если сжато суммировать его взгляд на историю т.н. «странной литературы»⁴⁸, то получится, что такие авторы, как А. Мейчен, Э. Блэквуд и Г. Ф. Лавкрафт, действительно принадлежали к одной традиции, имеющей общие философские истоки, являясь ее классиками, в то время как Грабинский работал в этом жанре, не имея формальных связей с традицией. Такие же авторы, как Майринк и Рэй, в странную литературу не вписываются вовсе⁴⁹.

* * *

Таким образом, заключим, что концепция черной фантастики стала конструктом, порожденным мировоззрением участников правого крыла советского эзотерического подполья. Для его создания были использованы произведения писателей, работавших в фантастическом жанре, но их идеи подверглись значительной и расширенной интерпретации. При этом нельзя не отметить оригинальности мысли Головина, фактически предвосхитившего увлечение Лавкрафтом в среде спекулятивных реалистов. Можно сказать, что произведения авторов, зачисленных в ряды черных фантастов, были переосмыслены в интерпретациях их творчества русскими традиционалистами, в таком случае эссеистика Головина и Стефанова сама становится художественной, подразумевая возможность реального бытия героев и событий из произведений Майринка, Грабинского или Блэквуда. Вопрос же о том, насколько сами эти писатели были эзотеричны и имеют ли их тексты какую-то реальную религиозно-мистическую основу, требует отдельного и значительно более развернутого рассмотрения.

48. Термин — производное от известного журнала *Weird Tale*, выходящего в США с 1923 года, в котором впервые печатались основные произведения Лавкрафта. Для обозначения жанра первым его ввел сам Лавкрафт, а в литературоведческий оборот вернул Джоши, пишущий о содержании этого термина так: «Я не готов дать ему определения и рискну предположить, что это вовсе невозможно» (Joshi, S. T. (2003) *The Weird Tale*, p. 2. Holicong: Wildside Press).

49. В одной из последних работ Джоши насчитывает более восьмидесяти авторов, стоящих на пороге странных историй (включая Кафку, Киплинга, А. Толстого и О. Генри), при этом не упоминая о Майринке и Рэе. (см.: Joshi, S. T. (2021) *The Progression of the Weird Tale*, pp. 9–109. Seattle: Sarnath Press).

Библиография / References

- Блэквуд Э.* Вендиго. М.: Энигма, 2005.
- Головин Е.* Веселая наука. М.: Эннеагон, 2006.
- Головин Е.* Жан Рэ: Поиск черной метафоры // Рэ Ж. Точная формула кошмара. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 502–503.
- Головин Е.* Лавкрафт — исследователь аутсайда // По ту сторону сна. Петербург: Terra Incognita, 1991. С. 242–256.
- Головин Е.* Мифомания. М.: Амфора, 2010.
- Головин Е.* Приближение к черной фантастике // Майринк Г. Вальпургиева ночь. Ленинград: Судостроение, 1991. С. 7–26.
- Головин Е.* Там. М.: Фонд Евгения Головина, 2011.
- Головин Е.* Черные птицы Густава Майринка // Майринк Г. Вальпургиева ночь. Ленинград: Судостроение, 1991. С. 271–292.
- Грабинский С.* Новеллы // Splendor Solis (Роскошь Солнца): Альманах. М.: Nox, 1995. С. 169–239.
- Грабинский С.* Саламандра. М.: Энигма, 2002.
- Линдсей Д.* Наваждение. М.: Языки русской культуры, 2001.
- Майринк Г.* Вальпургиева ночь. Ленинград: Судостроение, 1991.
- Майринк Г.* Зеленый лик. Мастер Леонгард. М.: Энигма, 2004.
- Мейчен А.* Сад Авалона. М.: Энигма, 2006.
- Носачев П. Г.* Миражи Евгения Головина // Религиоведческие исследования. 2015. № 2. С. 85–105.
- Оуэн Т.* Дагиды. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Сеньоль К.* Матагот. М.: Энигма, 1997.
- Стефанов Ю.* ...Следы огня... / Майринк Г. Ангел западного окна. М.: Terra Incognita, 1992. С. 5–31.
- Стефанов Ю.* Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006.
- Стефанов Ю.* Скважины между мирами / Блэквуд Э. Вендиго. М.: Энигма, 2005. С. 7–26.
- Элиаде М.* Под тенью лилии. М.: Энигма, 1996.
- Blackwood, A. (2005) *Vendigo* [The Wendigo]. M.: Jenigma.
- Eliade, M. (1996) *Pod ten'iu lilii* [Under the Shadow of the Lilies]. M.: Jenigma.
- Golovin, E. (2006) *Veselaia nauka* [The Gay Science]. M.: Jenneagon.
- Golovin, E. (1991) "Chernye ptitsy Gustava Mairinka" [Gustav Meyrink's Black Birds], in Meyrink G. *Val'purgieva noch'*, pp. 271–292. Leningrad: Sudostroenie.
- Golovin, E. (1991) "Lavkraft — issledovatel' autsajda" [Lovecraft — researcher of the outside], in *Po tu storonu sna*, pp. 242–256. Peterburg: Terra Incognita.
- Golovin, E. (1991) "Priblizhenie k chernoj fantastike" [Approaching Black Fiction], in Meyrink G. *Val'purgieva noch'*, pp. 7–26. Leningrad: Sudostroenie.
- Golovin, E. (2000) "Zhan Re: Poisk chernoj metafory" [The Search for a Black Metaphor], in Ray J. *Tochnaia formula koshmara*, pp. 502–503. M.: Iazyki russkoi kul'tury.
- Golovin, E. (2001) *Tam* [There]. M.: Fond Evgeniia Golovina.

- Golovin, E. (2010) *Mifomania* [Mythomania]. M.: Amphora.
- Grabinski, S. (1995) “Novelly” [Novels], in *Splendor Solis* (Roskosh’ Solnca): Al’manah, pp. 169–239. M.: Nox.
- Grabinski, S. (2002) *Salamandra* [The Salamander]. M.: Jenigma.
- Joshi, S.T. (2015) *The Rise, Fall, and Rise of the Cthulhu Mythos*. NY: Hippocampus Press.
- Joshi, S.T. (2003) *The Weird Tale*. Holicong: Wildside Press.
- Joshi, S.T. (2015) *The Progression of the Weird Tale*. Seattle: Sarnath Press.
- Lindsay, D. (2001) *Navazhdenie* [The Obsession]. M.: Iazyki russkoi kul’tury.
- Machen, A. (2006) *Sad Avalona* [Avalon Garden]. M.: Jenigma.
- Meillassoux, Q. (2013) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Bloomsbury.
- Meyrink, G. (2004) *Zelenyi lik. Maister Leongard*. [The Green Face: Meister Leonhard] M.: Jenigma.
- Nosachev, P. (2015) “Mirazhi Evgeniia Golovina” [Golovin’s Delusions], *Religiovedcheskie issledovaniia* 2: 85–105.
- Owen, T. (2000) *Dagidy* [Dagids]. M.: Iazyki russkoi kul’tury.
- Peak, D. (2020) “Horror of the Real: H. P. Lovecraft’s Old Ones and Contemporary Speculative Philosophy”, in M. Rosen (ed.) *Diseases of the Head: Essays on the Horrors of Speculative Philosophy*, pp. 163–180. Santa Barbara: Punctum Books.
- Seignolle, C. (1997) *Matagot*. M.: Jenigma.
- Stefanov, Ju. (1992) “...Sledy ognia...” [...Traces of Fire...], in Meyrink G. *Angel zapadno-go okna*, pp. 5–31. M.: Terra Incognita.
- Stefanov, Ju. (2005) *Skvazhiny mezhdu mirami* [The Wells between the Worlds]/Blackwood A. *Wendigo*, pp. 7–26. M.: Jenigma.
- Stefanov, Ju. (2006) *Mistiki, okkul’tisty, ezoteriki* [Mystics, Occultists, Esotericists]. M.: Veche.
- Woodard, B. (2012) *Slime Dynamics*. Winchester: Zero Books.

АНТОН КАРАБЫКОВ

Почему православные отвергают эволюционизм?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-240-268>

Anton Karabykov

Why Do the Orthodox Reject Evolutionism?

Anton Karabykov — V.I. Vernadsky Crimean Federal University (Simferopol). meavox@mail.ru

To answer the question posed in the title, its core concepts are first clarified and three aspects distinguished. One is a biological theory itself (E-1), second is evolutionism claiming the status of a general scientific or even general cultural paradigm (E-2), and third is the so-called Orthodox (or Christian) evolutionism, which claims to be a variant of the previous. Next, the article considers the content of the main apologetic strategy of the Orthodox evolutionists in the face of their confessional opponents. Then it offers an analysis of the dogmatic objections raised in the church circles against such points of theistic evolutionism as the “animal” origin of man, the Fall, and the appearance of death in the natural world. In conclusion, it explores a deeper level of motivation of Orthodox anti-evolutionists and their absolutization of patristic exegesis. Before all, it is a pessimistic view of history associated with increasing degradation and opposed to a mythical “Golden Age”. This view is directly opposite to progressive intuitions and conclusions of evolutionism.

Keywords: Creationism, Darwinism, Christian Revelation, Genesis, Patristic Exegesis, Eschatology, Progressivism, Historical Pessimism.

Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

Автор благодарит анонимного рецензента, чьи замечания позволили существенно улучшить эту работу.

Введение: определимся с терминами

ПЕРЕД нами вопрос, ключевые слова которого нуждаются в уточнении. Начнем с первого. Речь пойдет о положении дел в одном только русском православии. Совершенно бесспорно, что не все его представители отрицают эволюционизм. Но признака, который бы отличал сторонников эволюционной теории от ее противников достаточно строго, не существует. Есть фактор, благоприятствующий приятию эволюционизма. Это наличие образования: высшего светского в общем, естественнонаучного в особенности и ученой степени в одной из наук о природе в пределе. Как видим, ничего удивительного. Удивляет обратное: среди самых непоколебимых антиэволюционистов в православной среде встречаются люди, имеющие или имевшие прямую профессиональную причастность к естествознанию. Что касается соотношения сил между обоими лагерями, то представление о нем мог бы дать масштабный социологический анализ. В его отсутствие приходится судить на основании свидетельств, чья совокупность убеждает в том, что очень многие (и, вероятно, в большинстве) православные не признают эволюционизм. Дедуктивно этот тезис подтверждается тем, что названный фактор может влиять на немногих, особенно в кругах духовенства; индуктивно — тем, что даже столь влиятельные фигуры современной Русской православной церкви (РПЦ), как почивший патриарх Алексий II, митрополит Иларион (Алфеев), профессор А. И. Осипов и т. д., известны своими антиэволюционистскими убеждениями¹. Предоставлю слово экспертам, знакомым с ситуацией лучше меня. Одни характеризуют ее изнутри, другие извне православия. К первым относится о. А. Борисов, в прошлом генетик, писавший в конце советской эпохи: «В церковных кругах... как тогда (XIX — начало XX в. — А. К.), так и теперь, сама мысль о возможности наличия у человека обезьяноподобных предков представляется нечестивой и еретической. Здравое отношение к данным науки, как тогда, так и сейчас, встречается в православной среде лишь как исключение»². О том, что с тех пор изменилось немного, свидетельствует Г. Л. Муравник, говоря, что в России путем

1. См. *Муравник Г.* Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами // *Вера и знание: взгляд с Востока* / под ред. Т. Оболевич. М.: Издательство ББИ, 2014. С. 178–180.
2. *Свящ. Борисов А.* Побелевшие нивы. Размышления о Русской Православной Церкви. Москва: Лига-Фолиант, 1994. С. 140.

теистической эволюции следуют лишь немногие. И здесь же делает симптоматичную ремарку, обнажающую историческую чуждость этого хода мысли русскому православию: «А жаль! Ведь он (этот путь. — А.К.) был проложен многолетними подвижническими трудами П. Тейяра де Шардена»³. К сходным выводам приходят внешние по отношению к Церкви ученые. Так, чуть более десятилетия назад, когда эволюционистские споры всколыхнули общественность в связи с делом Марии Шрайбер, биолог М.Б. Конашев отмечал: «Современная Россия неокapитализма, неолиберализма и неоклерикализма стала чуть ли не лидером антиэволюционной кампании в мире. Роль главного обличителя и обвинителя эволюционной теории в России добровольно взяла на себя Русская православная церковь»⁴. Подобного мнения придерживаются многие светские интеллектуалы, склонные стучать краски⁵. Кроме того, о доминировании антиэволюционистских убеждений в православной среде красноречиво говорит засыле соответствующей литературы, наблюдаемое в церковных лавках и магазинах.

Перейдем к эволюционизму. В настоящее время это понятие имеет два смысла. В узком и строгом оно означает научную парадигму, господствующую в биологии уже около полутора столетий и сейчас имеющую форму так называемого неodarвинистского синтеза (далее Э-1). В согласии с ней, развитие жизни на Земле в основном осуществляется путем чрезвычайно долгого отбора случайных генетических мутаций, которые делают те или иные организмы более приспособленными к данным условиям сре-

3. *Муравник Г.* Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами. С. 182.
4. *Конашев М.* Эволюционная теория и нео-модернизация России // Научное, экспертно-аналитическое и информационное обеспечение национального стратегического проектирования, инновационного и технологического развития России / Под. ред. Ю.С. Пивоварова. Ч.1. М.: ИНИОН, 2010. С. 78.
5. См. также *Мамонтов С.* Комментарий к дискуссии «Надо ли пересматривать теорию Дарвина?» // В защиту науки. Бюллетень № 4 / Под ред. Э.П. Крутлякова. М.: Наука, 2008. С. 25–34). Ср. слишком категоричную, но недалекую от истины ремарку В.Ю. Катасонова: «Официальная Православная церковь никаких заявлений по поводу отношения к теистическому эволюционизму и концепции креационизма не делает. По умолчанию (курсив мой. — А.К.) предполагается, что для Православия приемлема лишь концепция креационизма» (*Катасонов В.* Лжепророки последних времен. Дарвинизм и наука как религия. М.: Издательский дом «Кислород», 2017 [http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24185588, доступ от 20.07.2021]; и свидетельство митрополита Илариона (Как православному человеку относиться к теории Дарвина // Официальный YouTube-канал митрополита Илариона [<https://www.youtube.com/watch?v=Az9mus2rnNo> доступ от 9.08.2021]).

ды, тем самым давая им преимущество в борьбе за существование. В широком смысле эволюционизм — это одна из главных черт или, возможно, основание мировоззрения, преобладающего в современности (далее Э-2). Он стал ей вследствие экстраполяции биологической теории (Э-1) в другие области научного знания, включая гуманитаристику, и далее в культуру и превращения ее в орудие идеологической борьбы. Начавшись сразу же по выходе «Происхождения видов» (1859), основополагающей работы Чарльза Дарвина (1809–1882), эти процессы с новой силой длятся в наши дни⁶. К основным чертам эволюционистского мировоззрения относится идея всеобщей изменяемости, характеризующей природную и социокультурную сферы; прогрессизм, в соответствии с которым преимущественные изменения в этих сферах ориентированы на улучшение, а не деградацию; а также представление об уникальной миссии человечества, призванного к сознательному управлению эволюционным процессом⁷.

Какой именно эволюционизм отвергают православные? Если иметь в виду осознанно-артикулируемую реакцию, то преимущественно Э-1 — как таковой и как основу Э-2. Хотя прямой угрозой православию является Э-2, — растворенный в воздухе современной эпохи, подмешанный ко многим ее идейным течениям, он весьма плохо поддается объективизации и предметной критике. Поэтому чаще Э-2 отвергается имплицитно, как неосознаваемый джинн, некогда выпущенный из бутылки научной теории. Ср. фрагмент из аннотации к недавнему переизданию труда Н. Я. Данилевского (1822–1885), вышедшему в серии «Православная мысль»:

Он (Данилевский. — А. К.) показывает, в чем ошибался теоретик естественного отбора и борьбы за существование (Дарвин. — А. К.), на умозаключениях которого... покоится все новейшее секулярное сознание. На базе дарвинизма выросли многие разрушительные политические системы, такие как социализм, коммунизм, анархизм, национал-социализм, глобализм и т. д.⁸

6. См. Alexander, D. R., Numbers, R. L. (eds) (2010) *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*. Chicago: The University of Chicago Press; Хен Ю. Дарвинизм как картина мира // Идея эволюции в биологии и культуре / под ред. О. Е. Баксанского, И. К. Лисеева. М.: Канон+, 2011. С. 397–408.
7. См. Ruse, M. (2016) *Darwinism as Religion: What Literature Tells us about Evolution*. Oxford, New York: Oxford University Press.
8. Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование. М.: ФИВ, 2015.

Обходя молчанием последнее утверждение, замечу, что так как православные антиэволюционисты не берут на себя труд всерьез обосновать обвинения наподобие этого (в известной степени не беспочвенные), эти обвинения кажутся голословными, а их выдвижение воспринимается как знак недостатка интеллектуальной культуры.

Наконец, есть еще одна форма эволюционизма, которая часто служит главной мишенью для критики в (около-)церковных кругах. Я имею в виду православный и в целом христианский и теистический эволюционизм⁹. Он являет собой прежде всего разновидность Э-2: особое мировоззрение, подъем которого был продиктован стремлением согласовать христианский взгляд на творение с Э-1. В свою очередь это стремление обуславливается сугубой влиятельностью эволюционизма, претендующего на статус общенаучной (глобальный эволюционизм) и даже общекультурной парадигмы. Чем вызвана столь острая неприязнь именно к этой форме? Дело в том, что в сравнении с Э-1, который, как любят настаивать критики, есть *просто теория*, его синтез с православным учением воспринимается ими как настоящая ересь, несущая угрозу для церкви. В ней видят плод вероотступничества, совершаемого под действием тлетворного духа времени ради обманчивой цели: примирить непримиримое, сочетать совершенное и дефектное, растворить абсолютное в относительном¹⁰. Другой автор характеризует эту «ересь» более предметно, выделяя в ней два ответвления: собственно православный эволюционизм и альтеризм. Первый является «смесью Библии с пантеизмом», намек на который якобы содержится в идее творческой автономии, приписываемой природе в Э-1¹¹. Среди православных его разделяют русские последователи Тейяра де Шардена (1881–1955): о. Александр Мень (1935–1990) и его ученики. Добавлю от себя, что в настоящее время среди приверженцев этой позиции есть и немало тех, кто не придерживается тейярдизма, следуя за современными католическими и протестантскими авторами. В свою очередь альтеризм понимается как синтез право-

9. О его вариациях и становлении см.: Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4(33). С. 84–109.
10. См.: Буфеев К., свящ. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014. С. 232–238.
11. Тимофеев, свящ. Две космогонии. Эволюционная теория в свете святоотеческого учения и аргументов креационной науки. М.: Паломник, 1999. С. 154.

славия с манихейством и связывается с именем епископа Василия (Родзянко) (1915–1999), автора книги «Теория распада Вселенной и вера Отцов»¹². Этот подход не отрицает эволюции, как ее мыслит современный неodarвинизм, но видит в ней процесс, запущенный не до (в начале творения), а после грехопадения праотцев, которому придает масштаб вселенской катастрофы, кардинально изменившей весь строй мироздания¹³. Отсюда следует, что, признавая факт эволюции и часто правильность Э-1, альтеристы, в отличие от христианских эволюционистов, мыслят эволюцию как дурной атрибут падшего мира и, как и креационисты, отрицают Э-2¹⁴.

«Сектанты» vs «еретики»

Прежде чем приступить к рассмотрению возражений, выдвигаемых против эволюционизма православными оппонентами, я бы хотел добавить еще одно разъяснение, которое прольет свет на актуальность этой работы. Почему вопрос, поставленный в ее заглавии, почти не удостоивается исследовательского интереса, хотя он совсем не праздный? Казалось бы, он может интересовать светских ученых-эволюционистов, испытывающих обеспокоенность и раздражение из-за сопротивления со стороны церковной среды. Но, будучи в массе своей атеистами, они часто думают, что ответ крайне прост: виной всему обскурантизм, непременно сопутствующий любой религии. Так что если, скажем, католики относятся к Э-1 и вообще прогрессу науки позитивнее православных, то потому главным образом, что их мировоззрение является более обмирщенным, то есть здраво-рациональным в этом плане. Если отвлечься от оценочности этого суждения, то, в сущности, православные антиэволюционисты могут согласиться с таким мнением

12. Там же.

13. Более подробный анализ альтеризма см. в: *Гоманьков А.* Библия и природа. Эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: ГЕОС, 2014. С. 18–23, 172–179; *Серебряков Н. С.* Проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием // Труды семинара «Наука и вера» ПСТГУ. Вып. 1. 2011. С. 88–111; *Khramov, A. V.* (2017) “Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach”, *International Journal of Orthodox Theology* 8(1): 75–105; *Тихонов А. И., Федотов А. А.* Эволюционизм, креационизм... или что-то третье? // Богослов.ru. 10.08.2015 [<http://www.bogoslov.ru/text/4662787.html>, доступ от 28.02.2023].

14. См.: *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад; М.: Паломник, 2013. С. 469.

о себе, повторив вслед за Лютером: «Здесь я стою — я не могу иначе».

Еще одной группой, находящейся в положении между молотом светской науки и наковальной вероучения, которую тоже мог бы заинтересовать этот вопрос, являются православные сторонники эволюционной теории. Принадлежа к интеллигентному меньшинству в РПЦ, они заняты апологией своих взглядов перед лицом собратьев по вере. Удручаемые жестокостью последних, они порой слишком легко принимают сторону естествознания, недооценивая объективные трудности, стоящие на пути к религиозно-научному синтезу¹⁵. В общих чертах их излюбленная стратегия такова: есть две прекрасные вещи — эволюционизм и православие, и если их соединить, то возникнет еще более великолепный православный эволюционизм. Те же из верующих, кто сознательно отвергает теорию эволюции, делают это не в силу своей православности (мы же не отвергаем), но либо из-за невежества, либо под влиянием креационизма, некорректно называемого научным. Затем смакуются «сектантские» корни этой доктрины, возникшей в рамках протестантского фундаментализма с присущей ему буквальностью понимания Библии. И утверждается, что в Россию он проник после распада СССР вместе с американскими сектами и, несмотря на всю православную антипатию к протестантизму, почему-то очень «легко прижился на православной почве, нашел своих последователей и продолжателей»¹⁶. Этот тезис верен, но он не может прояснить причин удивительной влиятельности креационистских взглядов в нашей религиозной культуре. Очевидно, дело в особенной благоприятности ее почвы, возделанной нашим традиционным православным креационизмом. Он явствует не только из творений отцов церкви, но и из «Догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова. 1816–1882), наставлений Феофана Затворника (1815–1894) и Иоанна Кронштадтского (1829–1909), работ Луки Войно-Ясенецкого

15. Ср.: «В православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отвержения эволюционизма» (Кураев А., диак. Может ли православный быть эволюционистом? М.: Христианская жизнь, 2006. С. 30).

16. Ромашко А., свящ. О сектантском происхождении так называемого научного креационизма // Богословский сборник. Новосибирск, 2007 [http://www.bogoslov.ru/text/393452.html, доступ от 15.08.2021]. См. также: Муравник Г. Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами. С. 173–175.

(1877–1961), если назвать только самых известных духовных деятелей XIX — первой половины XX в.¹⁷ Отодвигая в тень американского креационизма, безнадежно утрачивающего в России какую-либо научность, нашу исконную его форму, апологеты-эволюционисты хотят дезавуировать вторую развенчанием пороков первого: «сектантской» генеалогией и научной низкопробностью. «Креационизм, будучи квазибогословским мышлением, лишь маскируется под истинную науку и истинное богословие», — заключает Г. Л. Муравник, убежденная в том, что, «по сути, под антуражем православия нас хотят вернуть к мифологическому миропониманию»¹⁸. Допустим, действительно хотят. Но разве православие как таковое не мифологично? Или не мифологичен тейярдизм, который она продвигает? Или — спросим вместе с православным А. Ф. Лосевым — не мифологична в своих собственных основах сама наука, чей «миф задал старую мифологию, и — больше ничего»?¹⁹ Между тем именно Лосев, считавший, что не человек произошел от обезьяны, но обезьяна — от человека, хотел диалектически продумать православие как «абсолютную мифологию», контрарную ее ущербным формам, в том числе «нигилистическому естествознанию» Модерна с его дарвинизмом²⁰.

Сколь бы порочным ни был научный креационизм, описанная стратегия защиты не достигает цели: слишком заметно смешение понятий, скрывающее желание части верующих эволюционистов вывести существо вопроса за пределы русско-православной культуры²¹. В итоге приверженцы и противники эволюционизма в среде православных годами играют в азарт-

17. По сути, о том же свидетельствует о. Д. Кирьянов: «Сегодня наиболее распространенной точкой зрения среди православных прихожан и духовенства является так называемый “креационизм молодой Земли”, который в России опирается не столько на... “научный креационизм”, сколько на буквальное истолкование шести дней творения некоторыми из святых отцов Церкви» (*Кирьянов Д., свящ.* Теория эволюции в православно-христианском религиозно-философском контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. 2. Ч. 1. С. 110).

18. *Муравник Г.* Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами. С. 194.

19. *Лосев А.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 48.

20. Там же. С. 99, 166, 477.

21. См.: *Максимов Г., свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. М.: Православное миссионерское общество имени прп. Серапiona Кожеезерского, 2015. С. 9; *Буфеев К., свящ.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. С. 409.

ную, но бесплодную игру «докажи, что он сектант» (или еретик, в другом случае). И перевес всегда на стороне антиэволюционистов: их больше, и они чувствуют себя увереннее, поскольку игра идет на *их* поле. Оппоненты приписывают им плененность протестантскими мифологемами, а они видят в оппонентах данников тейярдизма и католичества в целом²². При этом одни вполне признают свою идейную зависимость от Тейяра де Шардена, Робина Коллинза, Антуана Суареца и других теистических эволюционистов Запада, а другие со всей решительностью отмежевываются от какого бы то ни было сектантства, прибегая к наработкам протестантских креационистов только в спорах об эволюции. Экуменизм, который исповедуют обычно как раз эволюционисты, чаще всего противен их антагонистам еще более, чем теория Дарвина.

Помимо забвения реальных причин православного отторжения Э-1, концептуальная путаница, наблюдаемая сегодня, сделала практически непригодным термин «креационизм». Сложилось так, что он стал применим к любому верующему в то, что мир создан Богом — пусть даже эволюционным путем; к тем, кого я имею православными антиэволюционистами; к научным креационистам, о которых шла речь выше; и с недавнего времени даже к так называемым атеистическим креационистам, утверждающим, что создателем жизни был не Бог, а, к примеру, инопланетяне. Отсюда мое нежелание пользоваться этим размытым термином.

Дриопитеки, грехопадение, смерть

Теперь, когда сделаны нужные пояснения, обратимся к исходной проблеме: почему в большинстве своем православные не принимают эволюционизм? В начале заметим, что, взятый в форме современной синтетической теории, Э-1 слишком сложен для разума неспециалистов. По этой причине внимание православных (среди верующих специалистов, напомню, лишь немногие отвергают Э-1) в основном привлекают трактовки двух «крайних» точек эволюционной истории: возникновения жизни и происхождения человека. Первое событие остается дискуссионным в науке, выдвинувшей набор гипотез материалистического тол-

22. См.: *Роуз С., иером.* Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. М.: Валаамское общество Америки, 2004. С. 379, 512–513.

ка, более или менее сомнительных для самих биологов. Взятые сами по себе, без редуccionистских импликаций, с ними связанных, эти гипотезы могут быть вписаны в христианское учение о творении. Но при условии, что механизмы, в них описанные, осмыслены как предустановленные Богом, повелевшим земле «произвести душу живую по роду ее» (Быт 1:24). Большой повод к отвержению Э-1 дает последнее обстоятельство («по роду ее»), в котором многие находят указание на дискретность видообразования, обычно считая, что этот процесс был мгновенным или недолгим. Поэтому здесь нужно затронуть и проблему длительности творения. В силу того, что в патристической традиции нет общей установки на буквальную интерпретацию «шести дней» творения, сегодня лишь младоземельные креационисты, крайние противники Э-1, обращают на него контраргумент, касающийся геологической истории²³.

Сколь бы ни были значимы вопрос о возникновении жизни и темы, с ним смежные, главной мишенью для православной критики служит антропогенез. Относительно этой проблемы Э-1, как верят его приверженцы, пришел к неоспоримым, известным всем выводам. Православным претит идея происхождения человека от животного предка (дриопитека), общего с обезьянами (питекоидная теория), что служит одним из ключевых мотивов несогласия с Э-1 в целом. Но чем именно плоха питекоидная теория? Церковным моралистам она кажется чреватой «скотской» антропологией и «бестиальной» этикой, как будто допущение животного прошлого человека неизбежно отнимает у него богоподобие. Но так ли это в действительности? Неужели мысль о сотворении Адама сразу из праха земного помещает нас, людей, в более благородную перспективу, чем если допустить, что, прежде чем оформиться в *Homo sapiens*, этот прах прошел через ряд других организменных форм? Не придает ли это второе воззрение более глубокий смысл традиционной идее человека как венца творения? Ведь животное происхождение, в сущности, означает то, что человек — это микрокосм, вобравший в себя и превзошедший все остальное творение. Если человек произошел от обезьяноподобных предков, то, в свете Э-1, эти предки возникли из более ранних форм, те из еще более при-

23. См.: Максимов Г., свящ. Правда о «православном» эволюционизме. С. 22, 13–25; Буфеев К., свящ. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. С. 47–77.

митивных и так вплоть до библейской земной персти. И в первой главе Бытия, буквальность трактовки которой отстаивают антиэволюционисты, Господь повелевает произвести всех живых существ (до человека) земной и водной стихиям, как бы уравнивая с ними телесную природу человека (Быт 1:20–25). Вспомним и то, с какой охотой христианские моралисты веками выставляли многих животных в качестве образцов высокой нравственности, до которых редко достигают люди.

На самом деле есть куда более веские причины для неприятия научного антропогенеза. Их осознание происходило в ходе развития теистического эволюционизма, который сталкивался с серьезными трудностями при согласовании Э-1 с вероучением. Не имея здесь возможности входить в детали этих затруднений, ограничусь их схематическим изложением. Теория животного происхождения человека отрицает подлинность библейской четы прародителей. Согласно ей, ни на каком этапе антропогенеза численность человеческой популяции не могла быть менее нескольких тысяч особей. Отсутствие же Адама и Евы срубает генеалогическое древо библейских патриархов. Другим — намного более существенным, коль скоро речь идет об основных догматах — следствием неисторичности двух прародителей является необходимость пересмотра канонической доктрины о грехопадении. В соответствии с ней, произошедшая в Эдеме катастрофа завершилась кардинальным повреждением человеческой природы. Оно запечатлелось в тленности, а также нравственной и когнитивной ущербности. Оказавшись наследуемыми, эти свойства определили сущность человека. Кроме того, по словам многих отцов церкви, тление распространилось на природный мир, придав глобальные масштабы преступлению праотцев²⁴. Такому пониманию грехопадения был противопоставлен спектр иных трактовок, выработанных христианскими эволюционистами²⁵. Согласно самой влиятельной из них, эдемская катастрофа — не более чем миф, раз не могло быть в реальности ее виновников. Однако это не отменяет значимости первородного греха, осмысляемого в качестве психологического атавизма. В этом свете он представляет собой смесь

24. См. подробнее: *Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013. С. 328–351.

25. Их обзор см. в: *Храмов А.* Эволюция и грехопадение в западном богословии XIX–XX веков // *Богословский вестник.* 2018. № 30. С. 69–96.

эгоистичности и агрессивности, являющихся частью нашего животного наследия, — той частью, от которой мы должны освободить себя, при Божием содействии, этической работой над собой²⁶. Эта идущая вразрез со всей традицией ревизия слишком радикальна, чтобы быть принятой большинством православных, чем объясняется их противостояние ей и питекоидной теории в целом²⁷.

Не помогает и решение, предлагаемое в рамках альтеризма. По нему, грехопадение произошло не в этом, а в предвечном, неведущем мире, обусловив возникновение падшей, материальной вселенной. Так что, созданная ангелоподобной, чета прародителей (половая разделенность их тогда вызывает недоумение) облеклась в «ризы кожаные» (Быт 3:21), чтобы положить начало естественной истории нашего вида. Кроме серьезных концептуальных затруднений, обнаруживаемых в альтеристской модели²⁸, она обременена чрезмерной спекулятивностью и расхождением с интуитивным восприятием земного мира и жизни как благих по существу. Есть и другие версии согласования научного антропогенеза и библейского нарратива о сотворении человека. Они имеют компромиссный характер, располагаясь между альтеризмом и христианским эволюционизмом и тяготея к одному или другому из этих полюсов. В тех, что ближе к альтеризму, Эдем представлен как бытийно уникальный топос, некогда выделенный из остального земного мира. Там не было ни смерти, ни борьбы за существование, свирепствовавших за его пределами. Изгнанные из Эдема, Адам и Ева перешли во внешний мир, изменившись под стать ему²⁹. Богословы, тяготеющие к эволюционизму, исходят из стандартной антропогенетической теории, вписывая в него свидетельство Писания. В их понимании оно указывает на альтернативный путь эволюции человечества, который остался нереализован-

26. См.: *Лакирев А., свящ.* Почему Бог выбрал эту обезьяну. [б. м.]: Издательские решения, 2021. С. 314–317; *Григорян А.* Соотнесение научной картины мира и библейской истории грехопадения. Часть II. [<https://jesus-portal.ru/truth/articles/sootnesenie-nauchnoy-kartiny-mira-i-bibleyskoy-istorii-grekhopadeniya-chast-ii/>, доступ от 28.02.2023]

27. См.: *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания. С. 479.

28. Их разбор см. в: *Гоманьков А.* Библия и природа. С. 18–23, 172–179; *Кириянов Д., свящ.* Теория эволюции в православно-христианском религиозно-философском контексте. С. 112–113.

29. См.: *Кураев А., диак.* Может ли православный быть эволюционистом? С. 39–44; *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания. С. 478–479.

ным. Когда наш вид вполне «созрел» естественным образом, Бог избрал из человеческой среды одну чету (в других версиях целую группу), наделив их уникальными свойствами, в том числе потенциальным нетлением, чтобы взрастить новый, высший, вид, несущий в себе Его образ — *Homo imago Dei*. Но по известной причине опыт не удался, и Адам с Евой снова смешались с людьми в естественном состоянии³⁰.

Пересмотр учения о грехопадении и первородном грехе не мог не затронуть доктрины искупления. Включающая ряд теорий, в чем-то противоречащих, в чем-то дополняющих друг друга, она традиционно учит, что основным итогом искупления — это возвращение нам бессмертия и наше воссоединение с Богом, первые плоды которого проявляются уже в этой жизни в виде добродетелей и духовной силы. Помещая эту доктрину в эволюционистский контекст, критики Э-1 указывают на принципиальные нестыковки между ними. Так, о. К. Буфеев, нападающий на питекоидную теорию, утверждает, что христианские эволюционисты «во-первых, должны приписывать этих же “предков” (обезьян и промежуточные виды. — А.К.) Сыну Человеческому, и, во-вторых, веровать, что всю доадамовскую “родню” Господь также искупил Своею кровью на Голгофе. Такой сотериологии Церковь не знает»³¹. Не знает и знать не может, подтвердят его оппоненты, поскольку так называемые «предки» и «родня» по отношению к человеку — это строительный материал, из которого постепенно «вылеплялся» его организм. Но здесь скрывается еще одна проблема, которая относится к определению границ, отделяющих человечество как объект искупления и спасения от близких форм: неандертальцев, денисовцев и других антропоидов. Она, очевидно, неразрешима. Но почему бы не оставить ее Творцу и не руководствоваться той антропологической щедростью, которая была присуща церкви в сходных ситуациях: в вопросах о крещении новорожденных уродцев, об определении статуса обитателей новооткрытой Америки и т.д.? Но эта проблема и явно искусственна, если доктрину искупления трактовать в эволюционистском русле не изолированно, а вкупе с возникновением человека, грехопадением и сутью первородного греха. В этом свете она будет

30. См., в частности: Григорян А. Соотнесение научной картины мира и библейской истории грехопадения. Часть II.

31. Буфеев К., священник. Речь эволюционизма [http://shestodnev.narod.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html, доступ от 10.07.2021].

понята не столько как уврачевание Христом нашей греховности, идущей *из прошлого* (психологические атавизмы сами по себе нейтральны — греховны акты, совершаемые нами под их влиянием, когда у нас имеется возможность их не совершать), сколько как открытие Им *новых* экзистенциальных горизонтов, к которым призваны мы двигаться, все больше удаляясь от своих животных истоков, и дарование нам благодатной силы для этого развития. Но если нет греховности вообще, в качестве свойства человеческой природы, а есть только конкретные греховные поступки и, соответственно, индивидуальные отказы от их совершения, то имеет ли смысл учить об универсальности искупления? Не утрачивает ли это ключевое понятие метафизическое измерение в пользу чисто этического, так что и распространяться искупление может только на этических субъектов? Скажем, можно ли считать тогда искупленными сумасшедших и младенцев? И коль скоро в этом пункте православного вероучения утверждается идея всеобщности, приходится согласиться с мнением о. Олега Мумрикова, что, имея дело с тейярдизмом и любой иной модификацией христианского эволюционизма, отличающейся последовательностью, «мы встречаемся... с опасной тенденцией, в корне подрывающей догматическое учение о первородном грехе и, соответственно, об Искуплении»³².

В этой связи нужно назвать еще одну фундаментальную проблему, разъединяющую эволюционистов и их оппонентов: возникновение смерти в мироздании³³. По традиционному учению, основанному на нескольких библейских свидетельствах (Прем 1:13, Рим 5:12, Рим 8:19–22), она вошла в нетленный прежде мир вместе с грехопадением Адама, став земной участью всего живого. Напротив, по Э-1, тленность — это изначальный атрибут всех организмов, включая человека. Люди имели долгую цепь животных «предков», которые не могли сменять друг друга без умирания. То, как это разноречие снимается в христианском эволюционизме, в общих чертах должно быть ясно из рассмотренных интерпретаций грехопадения. Крайний путь, предполагающий небуквальную трактовку истории Адама и Евы, состоит в принятии всех выводов Э-1 — но с дополнением, что Боговоплощение стало зало-

32. Мумриков О., *свящ.* Концепции современного естествознания. С. 460.

33. Изложение позиции антиэволюционистов см. в: Буфеев К., *свящ.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. С. 315–334; Максимов Г., *свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. С. 72–80.

гом будущего воскресения каждого человека. Есть и как минимум два компромиссных решения. Одно гласит, что, хотя тленными были исконно все живые существа, в том числе люди, Бог наделил способностью к бессмертию избранную пару (или группу) из среды последних, но та, не сохранив ее, вернулась в состояние тления. В согласии с другим, более близким к традиционному, охватывавшая весь природный мир смертность, однако, не распространялась изначально на Адама и Еву (или первоначальное человечество). Поселенные Творцом в Эдеме, существовавшем по другим биологическим законам, они разрушили этот особый природный режим, подпав под власть обычных законов внешнего мира. Общей чертой всех эволюционистских версий, как видим, служит тезис о неизменной тленности, царящей в природе. И в тех из них, что выделяют человека из общего строя творения, как *ставшего* смертным по своей вине, есть необходимость в уточнении понятия смерти, отделяющем ее от природного тления. Смерть мыслится в них прежде всего как экзистенциальное событие, а не физиологический процесс, и прилагается только к существованию человека³⁴.

Конфликт интерпретаций

Сколько бы ни изощряли ум в создании компромиссных моделей и пересмотре некоторых пунктов вероучения православные сторонники Э-1, они не могут преуспеть в переубеждении своих церковных оппонентов. Дело в том, что антиэволюционистские воззрения последних мало зависят от рационального качества доводов *pro* и *contra*. Непокосимость их позиции покоится на других основаниях — там, где категорически отрицается не возможность, а желательность и тем более нужда в таком согласовании. Именно там, на уровне мотивации, их позиция несокрушима. Чтобы понять основания этой силы, хватит двух предложений о Серафима Роуза, исполненных почти детской простотой, способной рассеять все подозрения в научности его и всего православного креационизма:

Если бы это (животное происхождение человеческого тела. — А.К.) было так, то, уж конечно, боговдохновенные Отцы знали бы об этом,

34. См. Кураев А., диак. Может ли православный быть эволюционистом? С. 47–48; Гоманьков А. В. Библия и природа. С. 21–22.

и нам не нужно было бы ждать, пока философы-атеисты XVIII–XIX веков откроют это и расскажут нам! Но нет, святые Отцы хотя и веровали, что все творение пало вместе с Адамом, но не веровали в то, что Адам «эволюционировал» от какой-то иной твари; зачем же я буду веровать иначе, чем святые Отцы?³⁵

Возведенная в принцип *sancta simplicitas* повторяет ту детскость, с которой сами отцы, считает Роуз, читали начало Библии: «Святые Отцы... принимали текст Книги Бытия совсем просто, не выводя из него каких-либо “научных теорий” или аллегорий»³⁶. И хотя их толкование Бытия не было столь уж простым (неоспоримо, что, имея часто лучшее образование по меркам своей эпохи, эти мыслители при надобности опирались на современные им натурфилософские теории, свободные от той экзегетической традиции, которая лишь создавалась в их работах, чтобы окаменеть, став неизменной, впоследствии), они за редким исключением действительно считали, что все поразительное множество видов жизни было создано дискретно и мгновенно (в зависимости от дня творения), согласно актам Божественной воли. Так что в этом отношении Роуз, Буфеев, Сысоев и иже с ними совершенно правы: «Эволюционизм предлагает объяснение творения, альтернативное святоотеческому»³⁷. И все, что могут сделать с этим фактом православные эволюционисты, — это собирать те патристические «крохи», которые, не без натяжек, поддаются выгодной им интерпретации. Напротив, стоя крепко на святоотеческом учении, их оппоненты отмечают характерный перевес: в трудах отцов есть очень мало мест, хотя бы косвенно свидетельствующих в пользу Э-1, и в то же время нет ни одного биологического факта, который бы указывал на эволюцию и не мог быть истолкован в креационистском русле³⁸. При этом эвристический потенциал Э-1 в целом не принимается в расчет, так как истинная наука сводится Роузом к набору достоверных

35. Роуз С., иером. Православный взгляд на эволюцию // Роуз С., иером. Приношение православного американца. М.: Российское отделение Валаамского общества Америки, 2003. С. 480.

36. Там же. С. 463. Об этом же буквализме отцов, проистекавшем из их «простого, детского доверия Богу и Его описанию творения», учит и о. Г. Максимов (см. Максимов Г., свящ. Правда о «православном» эволюционизме. С. 97–98).

37. Роуз С., иером. Православный взгляд на эволюцию. С. 515; см. также: свящ. Буфеев К. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. С. 401.

38. Роуз С., иером. Православный взгляд на эволюцию. С. 460.

фактов о природном мире, а всякая обобщающая теория признается натуралистической философией. Любая разновидность этой философии, не построенная на библейско-патристическом фундаменте, является, самое меньшее, сомнительной. Ибо она есть только «плод усилий тварного ума, ...несущего на себе все последствия грехопадения», — учит о. Г. Максимов³⁹. Когда мирские ученые тщатся исследовать само возникновение Земли и ее обитателей, они обречены впасть в заблуждение, не будучи просвещены Откровением⁴⁰. Этим знанием о мире владеет только «истинная философия» Моисея в изложении святых отцов. Пусть и знавшие физические «факты» хуже, чем ученые наших дней, пророк-бытописатель и святые отцы пребывали «в состоянии Божественного созерцания, которое находится за пределами естественного знания» и одно лишь дает доступ к знанию предельных тайн⁴¹.

Эти краеугольные идеи православных антиэволюционистов покоятся на ряде презумпций, некогда свойственных всей европейской культуре⁴², но утраченных ею в Новое время. К числу важнейших из них относится а) доверие внешнему авторитету: Писанию, безоговорочно отождествляемому с Откровением как *непосредственным* свидетельством *самого Бога*, и Преданию, *абсолютная достоверность* которого обеспечена особым действием Творца во всей дальнейшей истории. Так что вопрос об отношении к Э-1, противоречащему букве Писания и Преданию, удобно сводится к «вопросу о доверии Богу», который учит о творении совсем иначе⁴³; б) представление о гармоническом согласии двух великих Книг Бога: Природы и Библии, которая — вопреки всем выводам исторической критики, мало воспринятым в России, — как уже сказано, отождествляется с Откровением. Причем в аспектах, релевантных Книге Природы, смысл Откровения делается ясным из буквального понимания Библии: если Бог сказал, что сотворил мир за шесть дней, значит так оно

39. Максимов Г., *свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. С. 13.

40. См. там же. С. 464; *Вертьянов С.* Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 123–125.

41. См.: *Роуз С., иером.* Православный взгляд на эволюцию. С. 485–487. Ср.: «Они (Отцы. — А.К.) знали, как все было на самом деле, потому что Бог открывал им истину» (*Максимов Г., свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. С. 43).

42. Исключением отчасти является презумпция с), требующая отдельного обсуждения.

43. Максимов Г., *свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. С. 69.

и было в реальности. Напротив, эволюционисты если и пользуются традиционным образом двух Книг, то только в фигуральном смысле, чаще всего не допуская мысли о прямых и однозначных соответствиях между ними. В этом смысле Природа сравнивается с книгой потому, что она доступна рациональному познанию — средствами естественных наук, а не герменевтики, сродни библейской; с) Откровение, как оно запечатлено в Писании и истолковано в трудах отцов, может пролить свет на «темные места» Книги Природы, необъяснимые по-другому; d) со своей стороны мирская наука неспособна на то же в отношении Откровения, ее функция здесь состоит в разъяснении отдельных деталей флоры, фауны, этнографии и т. д., упоминаемых в Библии; ибо e) что бы ни писали о так называемом «картезианском повороте», человек как он есть — не познавший сверхъестественного озарения, даруемого Богом некоторым из тех, кто очистил сознание аскетическим подвигом, — не может прийти к постижению «истинной философии» Природы⁴⁴. Тем временем православные эволюционисты вполне доверяют выводам естественных наук, сделанным неверующими учеными... И поскольку мы, грешные, не имеем сами подобного благодатного опыта, нам не следует пускаться в собственные экзегетические поиски, как то любят делать православные эволюционисты, и тем более внимать безбожной науке — учат Роуз, Буфеев и проч. Вместо этого будем стоять на камне патристической доктрины творения, сколь бы нелепым это ни казалось «внешним», ведь «неужели в угоду научно-критической мысли стоит поступаться неложным Божиим Откровением?»⁴⁵.

Таким образом, явный антиинтеллектуализм рассмотренной позиции подтверждает ее нетождественность научному креационизму. Корректнее и честнее было бы определить ее как православный фундаментализм. В отличие от протестантского собрата, в вопросе о генезисе форм жизни он учит о необходимости *по преимуществу* буквального прочтения библейского зачина, поскольку *так* его толкует в основном святоотеческая экзегеза, ставшая парадигмальной в православной традиции. По наблюдениям Джона Дика, фундаменталисты всех мастей «убеждены

44. О понятии картезианского поворота см.: Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 32.

45. Буфеев К., свящ. Ересь эволюционизма.

в существовании только одной истины, которая непогрешима, очевидна и неизменна»⁴⁶. В частности, представители рассматриваемого типа твердо верят, что существует абсолютно чистая в своей неповрежденной богооткровенности и богодуховенности историческая форма христианства, свободная от примеси социокультурных, контингентных презумпций, установок и ценностей. Беря на себя роль хранителей этой истины и ее абсолютной формы, подвергаемых опасностям и нападкам, они мыслят себя как часть вселенской борьбы добра (православия в его чистоте и неизменности) и зла (ересей и атеизма). И раз ставки крайне высоки, они склонны демонизировать своих оппонентов как еретиков и вероотступников, что объяснимо в контексте той своеобразной интерпретации, которую они дают событиям и всему ходу истории и которой я коснусь далее⁴⁷.

Коль скоро мы имеем дело с фундаментализмом, то за поверхностью его борьбы с Э-1 и косвенно с Э-2 мы должны видеть коренной вопрос о власти и авторитете: кто, наука или Церковь, обладает правом высказать последнее, самое веское слово о мире, человеке и истории? Православные фундаменталисты убеждены, что таким правом обладает Церковь — *их* Церковь, — с той оговоркой, что ей они нередко противопоставляют не науку как таковую. Сводимая к наборам фактических данных и ограниченным в своем охвате теориям, всегда остающимся под сомнением, она может признаваться неспособной к такому противоборству. В роли действительных соперников Церкви в борьбе за право на финальное слово наши фундаменталисты склонны видеть те конкретные идеолого-политические силы, которые используют Э-1 для насаждения антиправославной формы Э-2: атеистическую интеллигенцию, возросшую на закваске Просвещения, коммунизма или даже язычества, а в пределах православия — церковных либералов и экуменистов⁴⁸.

46. Дик Дж. Христианский фундаментализм. Сделано в Америке // Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 257.

47. См. там же: базовые признаки религиозного фундаментализма; Marsden, G. M. (2006) *Fundamentalism and American Culture*, pp. 259–260. Oxford, New York: Oxford University Press.

48. См.: Максимов Г., свящ. Правда о «православном» эволюционизме. С. 4–5; Буфеев К., свящ. Ересь эволюционизма; Катасонов В. Лжепророки последних времен.

Морок истории

Я говорил в начале, что как бы ни претила православным эволюционная теория сама по себе, главный очаг угроз для них находится не в Э-1, а в тех мировоззренческих выводах (Э-2), которые из него делаются со времени выхода в свет «Происхождения видов». Естественно, не во всех: одна их часть, не выходящая за грань естествознания, нейтральна в отношении православия, другая же — ей свойственны идеологическая нагруженность и нигилистический пафос — явно враждебна. К этой второй прежде всего относятся попытки реформировать этику в духе метафизического натурализма, начатые биологами-материалистами XIX в. и продолжаемые в наши дни Сапольски, де Ваалем и прочими. Но есть еще один тип следствий, который обуславливает мировоззрение более кардинально, чем предыдущие, делая его не враждебным, а просто несовместимым с православно-фундаменталистским. Ключевое следствие этого типа касается понимания истории.

И эволюционизм, и русское православие пристрастны к истории. Оба приоритезируют историческую перспективу при осмыслении чего-либо и потому тяготеют к музейности. Однако тональность их историзма полярно различна. Э-1 доказывает свои положения фактами, в которых наглядна преемственность и в некоторых случаях параллелизм форм, через которые текло необратимое изменение жизни. Отмечая, что этот процесс нередко движется путями деградации, состоящей в упрощении функционала и организации этих форм, и обрывается в ветвях, которые оказываются тупиковыми, Э-1 все же рисует его в оптимистичных тонах прогресса. Эволюционист говорит «да» истории со всеми ее трагическими случайностями, так как, не будь ее, все живое бы исчерпывалось горсткой примитивных видов и природный мир, если использовать библейский оборот, оставался бы «безвидным и пустым». Творческий оптимизм в отношении истории, сообщенный европейскому мировоззрению Просвещением, был одновременно проблематизирован и усилен Э-1. Просвещение гарантировало прогресс, Э-1, став сердцевиной нового мировоззрения, гарантирует лишь невозможность статики: может быть и подъем, и гибель, но только не неизменность. Итак, в Э-2 прогресс превратился из константы в задачу, от решения которой зависят не только судьбы цивилизации, но и всего природного мира. Согласно Э-2, в лице

человека природа обрела существо, которое может и потому должно взять под контроль эволюцию, чтобы сознательно управлять ею в дальнейшем.

Ясно, что в глазах православных такого и вообще любого рода прометеизм есть верх нечестия. Дело не просто в безмерной самонадеянности, мнимо дарующей смертным прерогативу Бога. Антипатия к прогрессу как черте Э-1 и прогрессизму как черте Э-2 имеет и более общую причину. Я говорю об историческом пессимизме, побуждающем православных — в той мере, в какой они фундаменталисты, — говорить «нет» истории. Это может казаться странным на фоне пристрастия к ней, которое явствует из речей духовенства, учебных планов духовных школ и т. д. В. В. Розанов (1856–1919) однажды заметил, что Русская церковь научила народ помнить о прошлом. В этом есть правда, но она не наделяет историю радужным колоритом. Скорее, напротив, история преодолевается здесь в попытке остановить ее, ибо, с позиции православного мировоззрения, она в существе своем есть деградация. Такая историософия, присущая традиционным культурам, всегда зиждется на мифе о «золотом веке». В рамках русского православия он дает о себе знать в нескольких формах, дополняющих друг друга: в сфере вероучения — это библейская история о Рае и его утрате, в области церковной истории — эпоха Вселенских соборов, а в сфере приходского проповедничества — условное время «наших благочестивых предков», предлагаемых пастве в качестве нравственного эталона. Таким образом, православная тяжба с эволюционизмом — это в том числе и борьба за толкование и смысл истории:

Вера в эволюцию (тейярдизм. — А. К.) предполагает ожидание в будущем все большей гармонии и совершенства в сферах социальной и природноэкологической. Православная вера противоположна: Мир (sic!) идет к своему Концу и общему упадку. Учение эволюционизма говорит, что прежде были лишь хаос и примитивные формы существования материи... Христианство, в противоположность этому, исповедует библейскую веру в то, что совершенным было творение в самом начале⁴⁹.

Удивительным образом исторический пессимизм православия, проглотив, переварил само Боговоплощение — это самое опти-

49. Буфеев К., свящ. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. С. 207.

мистическое событие мировой истории, разделившее ее надвое. В «русском» итоге Боговоплощение освятило материю, но не историю. Радостная весть первых веков христианства завершилась на нашей почве грустным увещанием о том, что «на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели Земли и всего живущего на ней... Верно только *одно* — точно, *одно*, одно только *несомненно* — *это то, что все здешнее должно погибнуть!* И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений?» (К. Н. Леонтьев)⁵⁰. Православным слышатся в звуках истории отчетливые апокалипсические обертоны: она дурна в своей усиливающейся порче и потому должна быть взорвана в последней битве зла с добром. Должна и скоро будет. Слова предупреждения о. Серафима Роуза: «Уже позднее, чем ты думаешь», — воспринимаются иначе, если возраст мира исчисляется всего лишь в тысячах, а не миллиардах лет. И в силу связанности категорий времени и пространства, историческая узость мироздания коррелирует с его пространственной компактностью. Если первая благоприятствует обострению эсхатологических предчувствий, то вторая — усилению эксклюзивизма, не признающего провиденциальный смысл культурного разнообразия в мире и утверждающего абсолютность собственной традиции. Здесь вспоминается еще один известный мем — «православие или смерть», который, как и слова Роуза, можно встретить иногда на черных футболках.

Никаких полутонов и никаких колебаний! Ибо если не сам Антхрист, то его предтечи уже ходят среди людей, приготавливая для них последнее, самое страшное испытание. И православие всегда как будто занималось подготовкой к этому испытанию, стремясь стать непреступным бастионом, твердыней, неподвластной изменениям, идущим извне. Но стать твердыней можно лишь ценой развития и самой жизни, невозможной без динамики. По этой причине традиционный идеал индивидуального аскетизма (умерщвление плоти и смерть для мира) естественно дополнился идеалом институционального эскапизма (выход из истории). Будучи нарастающим оскудением бытия, его поглощением меоном, процесс истории как будто был оставлен Богом во владение дьявола. Так что бегство из него — это не смерть, а именно спасение: сохранение животворящего духа и отсвета Рая. На взгляд

50. Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007. С. 576, 581.

многих верующих, Церковь, взятая не только в мистическом измерении, но и в подробностях ее земного, социокультурного тела, намного глубже укоренена в бытии, чем все прочие социальные институты, кроме семьи, и даже природный мир, чьи законы она может отменять в своих таинствах. И если Церковь бытийна по преимуществу, то движение истории, вызванное грехопадением, настолько же призрачно и подобно дурному сну. История, вотчина темных сил, неизменно враждебна Церкви, которая стремится преодолеть ее и рассеять⁵¹. В свою очередь морок истории продолжает захватывать мир, поглотив даже львиную долю христианства — уже бывшие церкви, которые встали на путь реформ, догматических новшеств и самочинных соборов, отпадая все дальше от истины православия.

Таким образом, в этом свете эволюционизм предстает как формула демонической изменчивости, скрывающей ее призрачность авторитетом научной теории, чтобы увлечь сколь можно больше умов идей: развитие так же прекрасно и величественно, как жизненно необходимо. «Ложь!» — перечат фундаменталисты, утверждая, что по-настоящему прекрасна нерушимая верность заветам предков, древнему домострою и седой монархии, а действительно необходимо из всех сил смиренно стоять на камне церковного предания. «При таком (глубоко пессимистическом. — А.К.) взгляде на мир, — учит один ниспровергатель Э-1, — единственное, что нам остается, — это прекратить всякие прогрессистские мечтания и принять единственно верный библейский взгляд на космогонию и метаисторию, разъясненный святыми Отцами»⁵².

Заключение

Вопреки распространенному мнению, православное отвержение эволюционизма не является ни прямым следствием, ни побочным эффектом религиозности как таковой. Оно также несводимо к местной разновидности научного креационизма, привнесенного с Запада в русское православие за последние полвека. То, что следует в нем видеть по преимуществу, — это плод специфичного русско-православного фундаментализма. Если теория эволюции действительно отвергается большинством православных, то, несмотря на словарную дефиницию, сводящую фундаментализм

51. См.: *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М: Coda, 1997. С. 104.

52. *Тимофей, свяц.* Две космогонии. С. 86.

к отдельным религиозно-политическим течениям дурного рода, это свойство — не во всех, а в данном отношении — обнаруживает вся конфессия и ее учение. Как еще, как не с позиций фундаментализма, можно противостоять теории, почти снискавшей общее признание в качестве общенаучной, если не общекультурной, парадигмы? Как еще может быть брошен вызов той картине мира, что преобладает в современности?

Я показал, что в корне эволюционистских споров лежит вопрос о власти и авторитете, эту власть оправдывающем: кому — науке или Церкви — принадлежат право и долг произносить решающее слово о мире в любой момент его истории? Чаше всего они, по счастью, говорят о разном, но есть темы, где их компетенции сталкиваются. Вероятно, что и там можно было бы избегать конфликта, если бы противоречия не достигали уровня метафизических и, шире, мифогенных представлений, фундамирующих религию и, пусть в меньшей степени, науку. Но именно на этом уровне дается первое решение и общего вопроса о власти, и частного вопроса об отношении к эволюционной доктрине. В перспективе, заданной мифом о «золотом веке» и идеей истории как деградации, мысль о том, что набожные интеллектуалы поздней античности, в дальнейшем названные отцами церкви, имели более верную космологию и биологию, чем сегодняшние ученые, вовсе не выглядит абсурдной, как при взгляде с иной — привычной нам, но вряд ли более оправданной — прогрессивистской точки зрения.

Если отвлечься от обеих перспектив и подойти к проблеме эволюционизма со сколь можно более нейтральной позиции, она, как верно учат фундаменталисты, в конечном счете будет сведена к вопросу о доверии: чему и кому склонен больше доверять каждый причастный к ней спорщик? Но на мой взгляд, противоречащий их взгляду, реальный выбор совершается не между Богом и Его абсолютным учением, с одной стороны, и еретической доктриной, с другой. Он происходит между разными (церковной и научной) культурными традициями и их институтами. И так как обе стороны в той или иной мере относительны, наш выбор может не иметь формата «или-или». Понимая это, православные сторонники Э-1 настаивают на различении абсолютно-ядра в вероучении и допускающей ревизию периферии. Они считают, что в отношении первого необходимо доверять церковной традиции, а относительно второй возможно большее доверие науке, имеющей право давать основание для пересмотра отдель-

ных участков периферии. Абсолютизируя церковную традицию и тем самым девальвируя научную, фундаменталисты проводят мысль о невозможности такого различения. С их точки зрения, вероучение, непосредственно данное Богом и содержащее в себе «полноту знания, полноту истины», не имеет изменяемой периферии⁵³. Соответственно, ни в одном из своих пунктов оно не может допустить диктата науки. Некоторым оправданием их позиции служит то, что примирение православия и теории эволюции требует очень серьезных догматических изменений, касающихся трактовки происхождения человека, грехопадения, первородного греха и искупления. Хотя эти изменения не затрагивают прямо Символ веры, но весьма близко подступают к нему, в силу чего периферийный статус этих пунктов вероучения совсем не очевиден. Проведение такой ревизии потребовало бы чрезвычайных богословских усилий, но очевидно, что церковное сознание совершенно не готово к ним.

Библиография / References

- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М: Coda, 1997.
- Вертьянов С.* Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
- Гоманьков А. В.* Библия и природа. Эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: ГЕОС, 2014.
- Григорян А.* Соотнесение научной картины мира и библейской истории грехопадения. Часть II [<https://jesus-portal.ru/truth/articles/sootnesenie-nauchnoy-kartiny-mira-i-bibleyskoj-istorii-grekhopadeniya-chast-ii/>], доступ от 20.01.2022].
- Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. М.: ФИВ, 2015.
- Дик Дж.* Христианский фундаментализм. Сделано в Америке // Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 256–265.
- Дьяк. Кураев А.* Может ли православный быть эволюционистом? М.: Христианская жизнь, 2006.
- Иером. Роуз С.* Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. М.: Валаамское общество Америки, 2004.
- Иером. Роуз С.* Приношение православного американца. М.: Российское отделение Валаамского общества Америки, 2003.
- Катасонов В. Ю.* Лжепророки последних времён. Дарвинизм и наука как религия. М.: Издательский дом «Кислород», 2017 [http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24185588], доступ от 20.07.2021].

53. *Максимов Г., свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. С. 125; *Буфеев К., свящ.* Православное учение о Сотворении и теории эволюции. С. 401.

- Конашев М. Б.* Эволюционная теория и нео-модернизация России // Пивоваров Ю. С. (ред.) Научное, экспертно-аналитическое и информационное обеспечение национального стратегического проектирования, инновационного и технологического развития России. Ч. 1. М.: ИНИОН, 2010. С. 77–83.
- Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.
- Максимов Г.* Тупик «православного» эволюционизма [<https://www.pravmir.ru/tupik-pravoslavnogo-evolyucionizma/>], доступ от 4.08.2021].
- Мамонтов С. Г.* Комментарий к дискуссии «Надо ли пересматривать теорию Дарвина?» // В защиту науки. Бюллетень № 4 / Под ред. Э. П. Крутлякова. М.: Наука, 2008. С. 23–34.
- Муравник Г.* Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами // Вера и знание: взгляд с Востока / под ред. Т. Оболевич. М.: Издательство ББИ, 2014. С. 169–198.
- Борисов А., свящ.* Побелевшие нивы. Размышления о Русской Православной Церкви. М.: Лига-Фолиант, 1994.
- Буфеев К., свящ.* Ересь эволюционизма [http://shestodnev.narod.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html], доступ от 10.07.2021].
- Буфеев К., свящ.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
- Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.
- Кирьянов Д., свящ.* Теория эволюции в православно-христианском религиозно-философском контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. 2. Ч. 1. С. 109–113.
- Максимов Г., свящ.* Правда о «православном» эволюционизме. М.: Православное миссионерское общество имени прп. Серапиона Кожеозерского, 2015.
- Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Учебное пособие для духовных учебных заведений. Сергиев Посад; М.: Паломник, 2013.
- Ромашко А., свящ.* О сектантском происхождении так называемого научного креационизма // Богословский сборник. Новосибирск, 2007 [<http://www.bogoslov.ru/text/393452.html>], доступ от 15.08.2021].
- Сысоев Д., свящ.* Курс лекций по Догматическому Богословию. Специальное издание для миссионерской работы. М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2011.
- Тимофей, свящ.* Две космогонии. Эволюционная теория в свете святоотеческого учения и аргументов креационной науки. М.: Паломник, 1999.
- Серебряков Н. С.* Проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием // Труды семинара «Наука и вера» ПСТГУ. Вып. 1. 2011. С. 88–111.
- Тихонов А. И., Федотов А. А.* Эволюционизм, креационизм... или что-то третье? // Богослов.ру. 10.08.2015 [<http://www.bogoslov.ru/text/4662787.html>], доступ от 15.02.2022].
- Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Хен Ю. В.* Дарвинизм как картина мира // Идея эволюции в биологии и культуре / Под ред. О. Е. Баксанского, И. К. Лисеева. М.: Канон+, 2011. С. 397–408.

- Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4(33). С. 84–109.
- Храмов А. В. Эволюция и грехопадение в западном богословии XIX–XX веков // Богословский вестник. 2018. № 30. С. 69–96.
- Alexander, D.R., Numbers, R.L. (eds) (2010) *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Averintsev, S.S. (1997) *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. M: Coda.
- Borisov, A. (1994) *Pobelevshie nivы. Razmyshleniia o Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Whitened nivas. Reflections on the Russian Orthodox Church]. M: Liga-Foliant.
- Bufeev, K. *Eres' evoliutsionizma* [The Heresy of Evolutionism] [http://shestodnev.narod.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html, accessed on 10.07.2021].
- Bufeev, K. (2014) *Pravoslavnoe uchenie o Sotvorenii i teorii evoliutsii* [The Orthodox Doctrine of Creation and the Theory of Evolution]. M.: Russkii izdatel'skii tsentr imeni sviatogo Vasilii Velikogo.
- Goman'kov, A. V. (2014) *Bibliia i priroda. Evoliutsiia, kreacionizm i khristianskoe verouchenie* [The Bible and Nature. Evolution, Creationism, and Christian Doctrine]. M.: GEOS.
- Grigoryan, A. (2021) *Sootnesenie nauchnoi kartiny mira i bibleiskoi istorii grekhopadeniia. Chast' II*. [Correlation of the scientific picture of the world and the biblical history of the fall. Part II] [<https://jesus-portal.ru/truth/articles/sootnesenie-nauchnoy-kartiny-mira-i-bibleyskoy-istorii-grekhopadeniya-chast-ii/>, accessed on 20.01.2022].
- Danilevskii, N. Ia. (2015) *Darvinizm. Kriticheskoe issledovanie* [Darwinism. Critical study]. M.: FIV.
- Davydenkov, O. (2013) *Dogmaticheskoe bogoslovie* [Dogmatic theology]. M.: PSTGU.
- Dik, Dzh. (2013) “Khristianskii fundamentalizm. Sdelano v Amerike” [Christian fundamentalism. Made in America], in A. Bodrov, M. Tolstoluzhenko (eds) *Bogoslovie tvoreniia*, pp. 256–265. M.: Izdatel'stvo BBI.
- Katasonov V. Iu. (2017) *Lzheproroki poslednikh vremen. Darvinizm i nauka kak religiiia* [False prophets of the last times. Darwinism and Science as a Religion]. M.: Izdatel'skii dom “Kislorod” [http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24185588, accessed on 20.07.2021].
- Khen Iu. V. (2011) “Darvinizm kak kartina mira [Darwinism as a picture of the world] in O. E. Baksanskij, I. K. Liseev (eds) *Ideia evoliutsii v biologii i kul'ture*, pp. 397–408. M.: Kanon.
- Khramov, A. V. (2017) “Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach”, *International Journal of Orthodox Theology* 8(1): 75–105.
- Khramov, A. V. (2015) “Teisticheskaiia evoliutsiia i darvinizm: ot voyny k miru” [Theistic Evolution and Darwinism: from War to Peace], in *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(4): 84–109.
- Khramov, A. V. (2018) “Evoliutsiia i grekhopadenie v zapadnom bogoslovii XIX–XX vekov” [Evolution and the fall in western Christian theology of the XIX and XX centuries], in *Bogoslovskii vestnik* 30: 69–96.
- Kir'yanov, D. (2017) “Teoriia evoliutsii v pravoslavno-khristianskom religiozno-filosofskom kontekste” [The theory of evolution in the Orthodox-Christian religious-philosophical context], in *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. Vol. 2. P. 1, pp. 109–113. Tambov: Gramota.

- Konashev, M. B. (2010) “Evolutsionnaia teoriia i neo-modernizatsiia Rossii” [Evolutionary Theory and Neo-Modernization of Russia], in Iu. S. Pivovarov (ed.) *Nauchnoe, eksperimentalno-analiticheskoe i informatsionnoe obespechenie natsional'nogo strategicheskogo proektirovaniia, innovatsionnogo i tekhnologicheskogo razvitiia Rossii*. Ch.1., pp.77–83. M.: INION.
- Kuraev, A. (2006) *Mozhet li pravoslavnyj byt' evolucionistom?* [Can an Orthodox be an evolutionist?] M.: Hrisitanskaja zhizn'.
- Leont'ev, K. (2007) *Vostok, Rossiia i Slavianstvo* [The East, Russia and Slavs]. M.: Eksmo.
- Losev, A. F. (2001) *Dialektika mifa* [Dialectics of myth]. M.: Mysl'.
- Maksimov, G. (2015) *Pravda o “pravoslavnom” evoliutsionizme* [The Truth About “Orthodox” Evolutionism]. M.: Pravoslavnoe missiionerskoe obshchestvo imeni prp. Serapiona Kozheozerskogo.
- Maksimov, G. *Tupik “pravoslavnogo” evoliutsionizma* [The Impasse of “Orthodox” Evolutionism] [<https://www.ppravmir.ru/tupik-pravoslavnogo-evolyucionizma/>, accessed on 4.08.2021].
- Mamontov, S. G. (2008) “Kommentarii k diskussii ‘Nado li peresmatrivat’ teoriu Darvina?’” [Commentary on the discussion “Is it necessary to revise the theory of Darwin?”], in E. P. Krugliakov (ed.) *V zashchitu nauki. Bulletin' № 4*, pp. 23–34. M.: Nauka.
- Marsden, G. M. (2006) *Fundamentalism and American Culture*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Mumrikov, O. (2013) *Kontseptsii sovremennogo estestvoznaniia: khristiansko-apoloiticheskii aspekt* [Conceptions of Modern Natural Science: The Christian-Apologetic Aspect]. Sergiev Posad; M.: Palomnik.
- Muravnik, G. (2014) “Apologiia biologicheskoi evolutsii v kontekste diskussii s ‘nauchnymi’ kreacionistami” [An Apology of biological evolution in the context of discussion with “scientific” creationists], in Obolevich T. (ed.) *Vera i znanie: vzgliad s Vostoka*, pp. 169–198. M.: Izdatel'stvo BBI.
- Romashko, A. (2007) “O sektantskom proiskhozhdenii tak nazyvaemogo nauchnogo kreacionizma” [On the sectarian origin of the so-called scientific creationism], in *Bogoslavskii sbornik*. Novosibirsk, [<http://www.bogoslov.ru/text/393452.html>, accessed on 15.08.2021].
- Rouz, S. (2004) *Bytie: sotvorenie mira i pervye vetkhozavetnye ludi* [Genesis: the creation of the world and the first Old Testament people]. M.: Valaamskoe obshchestvo Ameriki.
- Rouz, S. (2003) *Prinoshenie pravoslavnogo amerikantsa* [An offering of an Orthodox American]. M.: Rossiiskoe otdelenie Valaamskogo obshchestva Ameriki.
- Ruse, M. (2017) *Darwinism as Religion: What Literature Tells us About Evolution*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Serebriakov, N. S. (2011) “Problema sootneseniia bibleiskogo povestvovaniia o tvorenii mira i cheloveka s nauchnym estestvoznaniem” [The problem of correlation of the biblical narrative about the creation of the world and man with natural science], in *Trudy seminara*. Vol. 1, pp. 88–111.
- Sysoev, D. (2011) *Kurs lektsii po Dogmaticheskomu Bogosloviu. Spetsial'noe izdanie dlia missiionerskoi raboty* [The course of lectures on dogmatic theology. Special edition for missionary work]. M.: Blagotvoritel'nyi fond “Missiionerskii tsentr imeni iereia Daniila Sysoeva”.
- Tikhonov, A. I., Fedotov, A. A. (2015) “Evolutsionizm, kreacionizm... ili chto-to tret'e?” [Evolutionism, creationism ... or something third?], *Bogoslov.ru*, 15 August [<http://www.bogoslov.ru/text/4662787.html>, accessed on 15.02.2022].

- Timofei, (priest) (1999) *Dve kosmogonii. Evoliutsionnaia teoriia v svete sviatootecheskogo ucheniia i argumentov kreatsionnoi nauki* [Two cosmogonies. The evolutionary theory in the light of the patristic teaching and creationistic science arguments]. M.: Palomnik.
- Foucault, M. (2007) *Germenevtika subjekta: Kurs leksii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [Hermeneutics of Subject: the course of lectures read in College de France in 1981–1982 academic year]. SPb.: Nauka.
- Ver'ianov, S. (2009) *Proiskhozhdenie zhizni: fakty, gipotezy, dokazatel'stva* [The origin of life: Facts, hypothesis, evidence]. M.: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra.

ЕВГЕНИЙ БУБНОВ

Методологический атеизм Питера Бергера

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-269-298>

Evgeniy S. Bubnov

Methodological Atheism of Peter Berger

Evgeniy S. Bubnov — Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University (Vladivostok). kniznycherv@mail.ru

The article analyzes the principle of methodological atheism as it was used by Peter L. Berger. The author demonstrates that the reconstruction of the genesis of this principle enables us to see that it is not an efficient tool to attain the objectives that were put forward by its creator. The neutrality is merely declared but in effect it is not achieved. The reasons for this failure are explained in the article through the concepts of externalization, objectivation and internalization — elements of Berger's theory that he applied to describe the society formation process. Ignoring the fact that the principle in question results from these processes leads to an erroneous conclusion that methodological atheism allows us to remove the spell from the world around us and overcome the religiously legitimized alienation.

Keywords: methodological atheism, disenchantment, secularization, social construction of reality, nomos, alienation.

Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка.

Людвиг Витгенштейн

Введение

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ атеизм — понятие, введенное в научный оборот Питером Бергером для обозначения нейтральной позиции исследователя религии. Приходится констатировать, что не существует единого представления о референте, с которым соотносится это понятие. Дефиниция говорит нам лишь о некоторой идее, не поясняя, каким должно

быть ее воплощение. Однако если рассмотреть исторический контекст, в котором социолог осуществлял свой замысел, то определенно можно сказать, чем методологический атеизм не является.

Термин впервые появляется в работе «Священная завеса», где Бергер, выражая за него признательность своему коллеге Антону Зийдервельду, пишет:

Религиозные проекции следует понимать только... как продукты человеческой деятельности и человеческого сознания. Строго необходимо заключить в скобки вопрос, могут ли эти системы *также* быть чем-то иным (или более точно, *соотноситься* с чем-то еще, кроме мира человека, из которого они эмпирически происходят). Другими словами, любое относящееся к религии исследование, ограничивающее себя эмпирическими данными, с необходимостью должно основываться на «методологическом атеизме»¹.

Можно, конечно, задаться вопросом: как именно следует заключать в скобки вопрос о соотношении «с чем-то еще»? Должны ли мы, например, как Мирча Элиаде, утверждать, что десять казней египетских невозможно рассматривать как исторические события? Или же, как это делают некоторые биологи, объяснять, например, превращение реки в кровь наличием водорослей *oscillatoria rubescens*, которые при определенных условиях окрашивают воду в красный цвет? При желании ответы на подобные вопросы, конечно же, найти нетрудно. Бергер отождествляет методологический атеизм с «принципом Гроция» — *etsi deus non daretur*: «как будто Бог не дан» или «как если бы Бога не было» — формула, благодаря которой положения международного права могли базироваться на теологически нейтральных основаниях². Такой интерпретации соответствует и отрицание историчности событий, и их естественно-научное объяснение. Но, по-видимому, это и есть одна из причин аморфности понятия. Еще в середине XVIII века М. В. Ломоносов упрекал католиков за то, что они чудеса и таинства «дерзают по физике изъяснять»³. Само по себе естественно-научное объяснение не исключает теизма. Объяс-

1. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 119.
2. Berger, P. L. (2014) *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, p. 53, 129. Boston: De Gruyter.
3. Ломоносов М. В. О слоях земных // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 618–619.

няя упомянутый принцип, Бергер также приводит следующую иллюстрацию:

Я знаю одного очень успешного хирурга в Бостоне. Он ревностный последователь ортодоксального иудаизма. Он выражает свою религиозную приверженность в офисе (где, конечно, не делает операций) через ношение кипы... Тем не менее, когда он надевает халат хирурга, все это не имеет значения. Каждое движение и каждая мысль, возникающая у него в этот момент, происходит «как если бы Бога не было», как если бы он был христианином, буддистом или атеистом⁴.

Но если методологический атеизм, образно говоря, является слепком атеизма метафизического, а понятие атеизм «может быть определено только конкретно-исторически»⁵, то на какое определение необходимо ориентироваться для того, чтобы корректно оперировать методологическим атеизмом? Томас Альтицер, например, писал о необходимости так называемого христианского атеизма⁶.

Тезис о христианских корнях современного атеизма высказывался неоднократно, поэтому ответ на поставленный вопрос может казаться очевидным и не нуждающемся в доказательстве. Однако чтобы показать, почему западный атеизм и его методологический двойник являются прямым следствием возникновения и развития протестантизма, необходимо использовать все ключевые элементы бергеровской теории религии.

Религия и конструирование мира

Процесс становления общества включает три базовых элемента: экстернализация — изливание человека в мир посредством физической и ментальной активности; объективация — обретение в результате этой активности реальности, внешней по отношению к создателям фактичности; и интернализация — вторичное усвоение реальности, преобразование структур объективного

4. Berger, P.L. *The Many Altars of Modernity*, p. 58.

5. *Гараджа В. И.* Атеизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2001. С. 194.

6. Altizer, T.J.J. (1966) *The Gospel of Christian Atheism*, p. 23. Philadelphia: Westminster Press.

мира в структуры субъективного сознания. Благодаря экстернализации человек продуцирует общество, благодаря интернализации общество продуцирует человека⁷. Диалектическое понимание человека и общества как продуктов друг друга, по мысли Бергера, помогает избежать как идеалистических, так и материалистических искажений. Общество — это проект по строительству мира, оно вносит порядок в разрозненный опыт и смыслы индивида⁸. Здесь в поле нашего зрения и попадает религия. Религия — это человеческий проект, в рамках которого устанавливается священный космос, иными словами, это космизация в сакральном модусе⁹.

Священное и мирское

Бергер опирается на концепцию сакрального, изложенную и раскрытую в трудах Эмиля Дюркгейма, Рудольфа Отто, Герарда Ван дер Леува и Мирчи Элиаде. Атрибут священного может быть приписан как естественным, так и искусственным объектам, животным, людям, объективациям человеческой культуры. Священными могут быть вождь племени, конкретный обычай или институт. Время и пространство также могут обладать этим атрибутом, как в случае со священными местами и днями. С одной стороны, антонимом священного является профанное, которое определяется просто как отсутствие священного статуса, с другой стороны, у священного есть еще одна противоположная категория: хаос. «Правильные» отношения со священным космосом означают защиту от кошмарных угроз хаоса¹⁰.

Религия и отчуждение

Конструирование космоса, посредством наделения его областей статусами священного и мирского, приводит в действие механизм отчуждения. Дело в том, что процесс интернализации имеет одну важную черту: раздвоение сознания относительно его социализированных и несоциализированных компонентов. Сознание пред-

7. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 14–15.

8. Там же. С. 31.

9. Там же. С. 38–39.

10. Там же. С. 39–40.

шествует социализации, оно не может полностью социализироваться, что подтверждается постоянным осознанием собственных телесных процессов. Интернализация влечет за собой самообъективацию: часть «я» объективируется не только в отношении других, но и в отношении себя как набор репрезентаций социального мира — «социальное я», находящееся в непростых отношениях с несоциальным самосознанием, которому оно было навязано¹¹. Отчужденное сознание — недиалектическое сознание. Индивид забывает, что он и ранее, и теперь соучаствует в создании мира¹². Всякий раз, когда социально установленный порядок (номос) начинает восприниматься как данность, происходит слияние его смыслов со смыслами, которые считаются фундаментально укорененными во вселенной. Номос и космос начинают существовать совместно¹³.

Иллюстрацией вышеизложенного служит следующий пример. Каждое общество сталкивается с проблемой физического воспроизводства. Мистифицировать институты при помощи религиозной терминологии — один из эффективных путей решения. Не вызывает сомнений, полагает Бергер, что делается это при помощи отчуждения человека от истинного мира. В крайнем случае, брак становится миметическим повторением *ierós ýctos* (священного брака) богов. Разница между этой концепцией брака и его пониманием как церковного таинства состоит скорее в степени, а не в качестве¹⁴.

Мимесис здесь есть закономерное следствие рецепции религиозной картины мира. «То, что происходит “здесь внизу”, — пишет Бергер, делая аллюзию на вавилонский космогонический эпос “Энума Элиш”, — имеет аналог “там наверху”»¹⁵. Но целостность человеческого микрокосма и божественного макрокосма может быть разрушена, в первую очередь проступками человека. Неподчинение фараону представляет собой не только политическое или этическое преступление, но и потрясение космического порядка вещей, влияющего, в частности, на разливы Нила¹⁶. В самом деле, уже при основателе I династии Мине, в Египте установилась тра-

11. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 100.

12. Там же. С. 102.

13. Там же. С. 38.

14. Там же. С. 109.

15. Там же. С. 133.

16. Там же. С. 134.

диция, по которой правитель бросал в Нил папирус с приказом о разливе. Египтяне верили: если бы фараон оказался в опасности, это было бы чревато неурожаем и засухой, а по сути — прорывом хаоса, разрушением существующего порядка (*маат*).

Такое отчуждение, религиозная мистификация интернализированных ролей есть, конечно же, самообман¹⁷. Но Бергер вновь замечает, что отношения между деятельностью человека и созданным этой деятельностью миром являются диалектическими. И предложенная картина будет односторонней, если не указать, что религиозные системы не просто инертное отражение социальной основы, они способны воздействовать на эту основу и менять ее. Следовательно, возможность разотчуждения также религиозно легитимирована. Эпизод осуждения Давида пророком Нафаном (2 Царств. 12: 1–7) представляет собой пример разотчуждающей профанации. Более того, даже вся сеть религиозных мистификаций, брошенная на социальный порядок, может быть полностью удалена при помощи религии. Радикальная трансцендентализация Бога в библейской религии могла привести к такому результату. Бергер настаивает на том, что именно последняя тенденция исторически привела к глобальной секуляризации сознания, в которой укоренены все разотчуждающие концепции современной западной мысли (включая социологию)¹⁸. Любопытно, что он пишет об этом буквально за полстраницы до пассажа о необходимости методологического атеизма!

Естественный закон и «смерть Бога»

Если мы редуцируем взгляды Карла Маркса и Макса Вебера на природу протестантизма к лапидарным формулам, то получим два утверждения: а) протестантизм есть продукт капитализма¹⁹; б) капитализм есть продукт протестантизма²⁰. Однако отстаиваемое Бергером диалектическое понимание позволит принять реконструкцию Вебера, не отвергая интерпретации Маркса, что, в свою очередь, дает возможность признать капитализм

17. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 111.

18. Там же. С. 118.

19. Для Маркса протестантизм (так же как и деизм) есть одна из буржуазных разновидностей христианства: Маркс К. Капитал (т. 1)//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. С. 89.

20. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 65.

фактором, способствовавшим распространению атеистического мировоззрения. Атеизм, рационально обоснованный, по меткому выражению А. Ф. Лосева, есть эманация капиталистического духа²¹. Вебер справедливо заметил: победивший капитализм перестал нуждаться в такой опоре, как протестантизм, с тех пор как он покоится на механической основе²². Здесь Бергер полностью согласен с логикой рассуждений Вебера. Он полагает, что христианство, выражаясь фигурально, «стало собственным могильщиком»²³. А в рамках христианства решающую роль в этом процессе сыграл протестантизм. В католицизме священное опосредуется многими путями: таинствами церкви, периодическим прорывом сверхъестественного в чудесах. Но протестантизм, перерезав пуповину между небом и землей, свел отношения человека с сакральным до единственного узкого канала (искупительного действия божественной благодати — лютеранского *sola gratia*) и, чтобы открыть шлюзы секуляризации, ей нужно было только перекрыть этот канал. Если между трансцендентным Богом и имманентным человеком ничего, кроме этого канала, нет, его погружение в неправдоподобность оставляет только эмпирическую реальность, в которой «Бог умер»²⁴.

В сравнении с детальным описанием процесса социального конструирования реальности, слова об узком канале для отношений с сакральным кажутся эзоповым языком. В рамках предложенной терминологии точнее было бы сказать, что интернализация создает в сознании носителя религиозного мировоззрения вселенную, где трансцендентное взаимодействует с имманентным посредством иерофаний, разделяющих космос на сакральное и профанное таким образом, что он становится зеркальным отражением «того, что наверху». А отсюда следует: если дополненная реальность, возникающая благодаря наброшенной на космос сети религиозных мистификаций, не более чем попытка миметического повторения структур трансцендентного в имманентном, то эволюция представлений о трансцендентном сакральном опять-таки неизбежно должна привести к изменению представлений об имманентном сакральном. Протестантизм расколдовыв-

21. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 525.

22. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 206.

23. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 148.

24. Там же. С. 132.

вает часть трансцендентного сакрального (например упраздняет почитание святых), превращая его в трансцендентное профанное, что также приводит к превращению имманентного сакрального в имманентное профанное (в частности, отвергается почитание мощей). И «наверху», и «внизу» граница между сакральным и профанным перемещается в пользу профанного. Для светского человека Бога нет, так как оставленный протестантизмом канал связи погружается в неправдоподобность, но и протестант живет в космосе, который существует «как если бы Бога не было», который ничем не отличается от космоса атеиста, ведь божественная благодать воздействует на душу, а на материальный субстрат этот процесс не оказывает никакого влияния, что особенно наглядно на фоне католицизма. Шарль Моррас считал, что, расходясь «во всем том, что касается неба», позитивизм и католицизм согласны «во всем том, что касается земли»²⁵. Это, конечно же, не так. Едва ли позитивист согласится признать достоверными истории про кровь св. Януария, слезы Акинской Богородицы или плащ св. Хуана Диего. С протестантами же он действительно окажется согласным «во всем том, что касается земли». Поэтому именно протестант, рано или поздно, должен осознать ситуацию пребывания в космосе, существующем «как если бы Бога не было», а это осознание, в свою очередь, рано или поздно должно привести к появлению соответствующих императивов.

Кажется, что «теология смерти Бога» самим фактом своего существования подтверждает теорию Бергера и основанные на ней выводы. В то же время это подтверждение фундирует критику концепта «методологический атеизм». Отправной точкой такой критики может стать утверждение о том, что автором формулы *etsi deus non daretur* является Гуго Гроций. Строго говоря, оно не соответствует действительности. В пролегоменах к трактату «О праве войны и мира» мы читаем:

Et haec quidem quae jamdiximus [сказанное нами], locum aliquem habent etiamsi daremus [в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить], quod sine summo scelere dari nequit [чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего преступ-

25. Maurras, C. (1925) *Enquête sur la monarchie, suivie de Une campagne royaliste au Figaro et Si le coup de force est possible: Édition définitive, avec une préface nouvelle et un index des noms cités*, p. 481. Paris: Nouvelle Librairie Nationale.

ления], non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana [что Бога нет или что он не печется о делах человеческих]²⁶.

Таким образом, Гроций выразил свою мысль несколько иначе, нежели ему приписывают. Впервые выражение *etsi deus non daretur* вкладывается в уста Гроция лютеранским теологом Дитрихом Бонхеффером. Письмо к своему другу, пастору Эберхарду Бетге, он посвящает оценке стремления обосновать автономию мира, которое имеет место в различных областях знания с эпохи Возрождения. Но слова Гроция из имплицативного суждения превращаются в прескриптивное высказывание:

Бог — как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза упразднен, преодолен: точно так же, как и в смысле философской и религиозной гипотезы... Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы... Набожного ученого-естественника... нужно отнести к двуполюм существам... И мы не можем быть честными, не сознавая, что мы должны жить в мире “*etsi deus non daretur*”... Бог принуждает нас к такому выводу. Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога²⁷.

Даже в форме этого призыва обнаруживается конфессиональная ангажированность. Бонхеффер, как будто следуя Гроцию, побуждает нас жить так, как если бы Бога не было, но, по Гроцию, в ситуации отсутствия Бога мы все равно должны следовать божественным заповедям (как предписаниям, соответствующим нормам естественного закона²⁸). А подобный образ жизни мало чем отличается от описываемого Уильямом Джеймсом: мы можем поступать так, как если бы Бог существовал, и такие идеи могут в действительности изменить всю нашу моральную жизнь²⁹. Примечательно, что во время учебы в Нью-Йоркской объединенной теологической семинарии Бонхеффер посвятил приведенной

26. Grotius, H. (1650) *De jure belli ac pacis*, p. 5. Amsterdami: Apud Ioannem Blaev.

27. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 263–264.

28. См.: Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. С. 47.

29. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017. С. 44.

выше работе Джеймса отдельное сочинение³⁰. Поэтому он мог бы, не изменяя положению о совершеннолетии мира, написать, что Бог как рабочая гипотеза упразднен, но в области морали мы должны действовать так, как если бы Бог был (ведь формулы Гроция и Джеймса вполне могут быть антецедентом и консеквентом в одном высказывании). Джеймс употребляет выражение «как если бы Бог существовал», затрагивая кантовское учение о постулатах практического разума. Однако Кант неоднократно заявлял, что моральный закон не нуждается в идее Бога. Она лишь одно из условий возможности высшего блага, стремление содействовать которому имеет смысл, только если указанная возможность не исключается. Стремление же имеет своим основанием моральный закон³¹. Утверждая, что идея Бога не является источником морали, Кант продолжил линию Христиана Вольфа, что дает повод для разговора о наличии некоторой преемственности³². Кант усердно критиковал «догматического философа», но в данном аспекте оказался с ним солидарен. А Вольф не только демонстрирует знакомство с формулой Гроция³³, но и сам настаивает на том, что если бы Бога не было, поступки людей оставались благими или злыми³⁴. То есть Джеймс описывал автономную этику, как и у Гроция. Что же мешало Бонхефферу выбрать формулировку Джеймса? Даже Вольтер писал, что если бы Бога не было, Его следовало бы изобрести³⁵. По сути, это призыв жить «как если бы Бог был», независимо от того, существует Он или нет. Отсутствие принципиальных отличий в описываемых Гроцием и Джеймсом подходах можно увидеть, вернувшись к примеру с хирургом-иудеем, — если в операционной он работает, как если бы был христианин.

30. Bonhoeffer, D., et al. (2008) "Short Report on William James, The Varieties of Religious Experience, Spring 1931", in Bonhoeffer, D. *Barcelona, Berlin, New York, 1928–1931*. vol. 10, p. 438–440. Minneapolis: Fortress Press.

31. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 542–543.

32. Hüning, D. (2015) "Kants Begriff der Verbindlichkeit und die neuzeitliche Naturrechtstheorie", *Kantovsky Sbornik*, pp. 45–46. Kaliningrad: Immanuel Kant Baltic Federal University Press.

33. Wolff, C. (1757) *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, s. 395. Frankfurt/M: Andrea und Hort.

34. Wolff, C. (1743) *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, s. 7. Halle: Rengerische Buchhandlung.

35. Voltaire. (1877) "Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs", *Œuvres complètes de Voltaire*. Tome 10. *Contes en vers. Satires. Épîtres. Poésies Mêlées*, p. 403. Paris: Garnier.

нином, буддистом или атеистом, то верно и обратное: атеист, выполняя аналогичный алгоритм действий, работает, как если бы был, например, иудеем. Бергер убежден, что его знакомый выбрал свое призвание под влиянием религиозного мировоззрения: понимая исцеление как часть *тиккун олам* — исправления вселенной³⁶. Но и атеист, спасая жизни на операционном столе, поступает как сторонник *тиккун олам*. А иудей не может поступать как Йозеф Менгеле или Масадзи Китано. Соответственно, он действует, скорее, как если бы Бог существовал.

Но Бонхеффер тенденциозен не только в формулировках. Когда автор теории Большого Взрыва, Жорж Леметр, предложил Альберту Эйнштейну обсудить начальное состояние вселенной, то услышал в ответ: это слишком похоже на акт творения, сразу видно, что вы священник³⁷. Причина такой arrogantности лежит на поверхности: в эйнштейновской модели вселенная статична. Однако результаты исследований Эдвина Хаббла, послужившие эмпирическим подтверждением теории Леметра, показали, что интеллектуальная честность требовала как раз не исключать тезис в качестве рабочей гипотезы. Бонхеффер, признававший свое «полное неведение в естественно-научной области»³⁸, понимает, не был обязан понимать значение изменений, происшедших в научной космологии, если бы не был столь категоричен в суждениях о набожных ученых. Декларируя, что бесконечный мир покоится в себе самом, он, впрочем, признает: современная физика подвергает сомнению бесконечность мира³⁹. Но почему же тогда следует жить *etsi deus non daretur*, как будто бесконечность — установленный факт? Вопрос более чем правомерный, если учесть, что постулат о бесконечности мира невозможно верифицировать. Если мир бесконечен, то он не имеет предела; если нет предела, то его нельзя достигнуть, но если предел не достигнут, то это не дает оснований делать заключение, что его нет. Всегда существует вероятность, что он будет обнаружен. Даже если бы физики доказали, что мир бесконечен, то и тогда, рассуждая вслед за Кантом о необходимости выхода из состояния несовер-

36. Berger, P. L. *The Many Altars of Modernity*, p. 58.

37. Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии // Эйнштейновский сборник, 1978–1979: Сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 114–115.

38. Бонхеффер Д. Сопrotивление и покорность. С. 162.

39. Там же. С. 263.

шеннолетия⁴⁰, странно не вспомнить кантовское же утверждение о том, что бесконечная вселенная есть единственно возможная вселенная, которая может быть творением Зодчего, обладающего бесконечным могуществом⁴¹.

На самом деле неважно, бесконечен мир или нет. Экзестировать, чувствуя утрату связи с сакральным и, как следствие, отсутствие Бога, можно и в ограниченном пределах космосе. Уповающие на Бога христиане подобны червям, считающим, что все вещи созданы для них⁴². Эта мысль Цельса, младшего современника Клавдия Птолемея, была изложена, когда о разрушающей схоластический антропоцентризм коперниканской революции, разумеется, никто не слышал. Но Цельс не нуждался ни в инфинитуме, ни даже в гелиоцентризме для того, чтобы считать наивными тех, кто надеется на заботу со стороны Творца вселенной. В этом смысле Бонхеффер не сильно отличается от Цельса. Его рассуждения — это приправленная рессентиментами эйзегетика⁴³. Если бы античная космология не была опровергнута, он бы легко согласовал ее с призывом жить, справляясь с жизнью без Бога. Тем не менее эта эйзегетика не плод малодушия. Биография Бонхеффера хорошо известна — ему нельзя отказать в искренности, мужестве и наличии глубокой рефлексии. Почему же он пишет об очевидно небесспорных утверждениях как об установленных истинах, а о предметах, находящихся вне сферы его компетенции, как о хорошо ему известных? Чтобы понять это, следует иметь в виду, что письма Бонхеффера — это свидетельства о субъективных переживаниях. Говоря гуссерлевским языком, его представления обусловлены естественной установкой сознания.

Фридрих Ницше сравнивал смерть Бога с еще не дошедшим до нас светом далеких звезд. Когда мы видим такой свет, его источника, возможно, уже не существует. Иными словами, мы можем не знать о смерти Бога, хотя она уже произошла. Однако способность заблуждаться, неверно интерпретируя полученные в процессе перцепции данные, между прочим, имплицитно

40. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29–37.

41. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 148, 200–201.

42. Ориген. Против Цельса // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 695.

43. Эйзегетика — трактовка, при которой интерпретатор привносит в текст смыслы, которые там не содержатся. — *Примеч. ред.*

указывает и на вероятность противоположного варианта: можно наблюдать смерть Бога, хотя она и не произошла. Дело даже не в том, что Бонхеффер (как, впрочем, и сейчас новые атеисты) видит в естественно-научном материале то, чего там нет. Он вынужден был признать, что Ницше мог появиться лишь на почве немецкой Реформации⁴⁴, но не довел свою мысль до логического конца — следовательно, и слова Ницше о смерти Бога могли появиться лишь на той же почве, а значит и жить, справляясь с жизнью без Бога, необходимо, существуя на почве немецкой Реформации. Априорно проецировать эти условия на всю христианскую ойкумену совершенно некорректно.

Последствия лиссабонского землетрясения, послужившие одним из поводов для критики лейбницеvской теодицеи, меркнут перед масштабами жертв Второй мировой войны. А протестантская сотериология, принижающая роль человека, фактически перекладывала на Бога вину за все происходящее, что выглядело особенно жутко на фоне преступлений против человечности. Поэтому вполне закономерно, что призывы к самостоятельности и ответственности были озвучены протестантским теологом. Католикам с их учением о сверхдолжных заслугах могло показаться, что автор подобных призывов ломится в открытую дверь. Но протестанты сочли мысли Бонхеффера актуальными. Именно поэтому здесь уместно вернуться к процессу становления общества по Бергеру.

Экстернализация

По мнению Эрнста Файля, для реконструкции оригинальной формулы Гроция Бонхеффер использовал сокращенный немецкий вариант Вильгельма Дильтея *auch wenn es keinen Gott gäbe*⁴⁵. Почему Дильтей убеждает читателя в том, что формула Гроция является величайшим прогрессом, понять нелегко: Суарес в сочинении «О законах и Боге-законодателе» называет Григория из Римини автором утверждения о том, что грех оставался бы грехом, даже если бы Бога не было⁴⁶; Гроций цитирует это со-

44. Бонхеффер Д. Этика. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 86.

45. Feil, E. (1985) *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, translated by M. Rumscheidt, p. 236, note 190. Philadelphia: Fortress Press.

46. Suarez, F. (1612) *De legibus ac Deo legislatore*, p. 120. Conimbricæ: Apud Didacum Gomez de Loureiro.

чинение несколько раз⁴⁷ (поэтому весьма вероятно, что он заимствовал утверждение из текста Суареса), Дильтей же дает высокую оценку упомянутому сочинению Суареса⁴⁸, но, комментируя соответствующее утверждение в труде Гроция, отмечает, что схожая мысль встречается еще у Габриэля Биля и подтверждает это цитатой из дистинкции, в которой Биль анализирует взгляды риминийца⁴⁹. Почему Дильтей называет предшественником Гроция не Григория из Римини, а жившего столетием позже Биля? Почему считает новатором Гроция, а не того, кто использовал схожую формулу ранее? Ответы на эти вопросы могут носить только гипотетический характер. Определенно можно сказать лишь, что последний вопрос не является надуманным и его вполне резонно задают затрагивающие рассматриваемую проблематику исследователи⁵⁰. А это дает основание предполагать, что ответ на него должен был дать себе, прежде всего, сам Дильтей. Причем ответ этот должен быть очевидным для лютеранского теолога, коим являлся Бонхеффер.

Уделяя немало внимания личности Мартина Лютера, Дильтей, тем не менее, ни разу не упоминает в связи с ним о Биле. Дело, вероятно, в том, что любому, кто хотя бы в общих чертах знаком с биографией Лютера, хорошо известно о роли, которую в его жизни сыграло творчество «последнего схоласта». Филипп Меланхтон вспоминал, что Лютер приводил по памяти почти дословные цитаты из сочинений Биля⁵¹. Сам Лютер говорил, что его сердце обливалось кровью, когда он читал книгу Биля о каноне мессы⁵².

Григорий из Римини — автор теории о двойном предопределении — также оказал влияние на основателя лютеранства. Мартин Шюлер даже ставил задачу вывести из творчества Григория такие особенности мышления молодого Лютера, благодаря которым

47. Гроций Г. О праве войны и мира. С. 173, 233, 377, 543.

48. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. 2-е изд., М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. С. 206.

49. Там же. С. 426.

50. Апполонов А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. С. 224–225.

51. Melancthon, P. (2002) "History of the Life and Acts of Most Reverend Dr. Martin Luther", *Luther's Lives: Two Contemporary Accounts of Martin Luther*, p. 17. Manchester; New York: Manchester University Press.

52. Лютер М. Застольные беседы. Одесса: Издательство «Тюльпан» ТМ, ЕРПЦО, 2011. С. 211.

был дан импульс к возникновению Реформации⁵³. Из эпистолярного наследия Лютера (*LW 31:322*) нам известно, что Иоганн Экк отверг его ссылки на Григория из Римини, так как последний был единственным теологом, который «поддерживал» мнение Лютера⁵⁴.

Правда, по поводу того, каким образом Григорий Риминийский повлиял на Лютера, существуют разные мнения. Рейнгольд Зееберг в своей «Истории догматов» оставляет данный вопрос открытым (чему не приходится удивляться, ведь знания о концепции Григория Лютер мог почерпнуть как из трудов Биля, так и соприкоснувшись с творчеством риминийца непосредственно). Но вот о том, что Лютер тщательно изучал труды Биля и испытал на себе его влияние, Зееберг, конечно, пишет⁵⁵. По воспоминаниям Бетге, пять томов «Истории догматов» Зееберга были одними из самых первых текстов, приобретенных Бонхеффером, основным источником его знаний о схоластах⁵⁶. И этот источник является весьма обстоятельным исследованием: так, Зееберг десятки раз цитирует, упоминает или сопоставляет Биля с другими авторами. Поэтому Бонхеффер был осведомлен не только о влиянии Биля, но и о его нюансах. И едва ли кто-нибудь смог обескуражить Бонхеффера, если бы сообщил, что Биль предвосхитил Гроция, но Лютер не увидел в допущении отсутствия Бога того, что увидел Дильтей. В тот момент, когда Бонхеффер писал Бетге, из такого сообщения он не узнал бы для себя ничего нового.

Биль использовал эквивалент формулы Гроция во втором томе комментариев к сентенциям Петра Ломбардского⁵⁷. В экземплярах из библиотеки Лютера можно увидеть маргиналии, написанные его рукой. На страницах первого и второго томов он не оставил записей, а в четвертом их одиннадцать⁵⁸. При этом от-

53. Schüler, M. (1934) *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, S. 1. Stuttgart: W. Kohlhammer.

54. Cit. on: Barrett, M. (2017) “Can This Bird Fly?: Repositioning the Genesis of the Reformation on Martin Luther’s Early Polemic against Gabriel Biel’s Covenantal, Voluntarist Doctrine of Justification”, *The Southern Baptist Journal of Theology* 21 (4): 64.

55. Seeberg, R. (1895) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Buch. 2, S. 206. Erlangen; Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung.

56. Bethge, E. (2000) *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, p. 70. Minneapolis: Fortress Press.

57. Biel, G. (1984) *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, p. 612. Tübingen: Mohr, J. C. B., (Paul Siebeck).

58. Grane, L. (1962) *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam, 1517*, s. 349. Copenhagen: Gyldendal.

сутствие пометок или их небольшое количество не свидетельствует о равнодушии к тексту. Так, в книге о каноне мессы, вызвавшей столь бурные переживания у Лютера, он сделал всего три комментария⁵⁹. Подавляющее большинство замечаний в третьем томе, и они носят полемический характер. Отсюда нетрудно сделать вывод, что формула Биля не восхищала Лютера своей оригинальностью. Так почему же Лютер не истолковал ее в духе дильтейевской трактовки Гроция — то есть не посчитал величайшим прогрессом?

Дело в том, что прогресс заключался отнюдь не в содержании утверждения. Если Биля не без оснований обвиняли в пелагианстве⁶⁰, то Григорий из Римини, отождествлявший свою позицию с позицией блж. Августина, последовательно боролся с пелагианством, обнаруживая его, как заметил Роберт Шпилер, практически во всех доктринальных системах своего времени⁶¹. И все же их объединяет то, что отличает от Гроция, — они излагали свои мысли до Лютера.

В обсуждаемом фрагменте Гроций не сказал ничего принципиально нового, но принципиально поменялся контекст. Говоря об этом, мы не отстаиваем допустимость волюнтаристской трактовки фактов или релятивизм. Тем не менее, следует учитывать теоретическую нагруженность, оказывающую влияние на интерпретацию. Пол Фейерабенд, будучи автором релятивистской концепции науки, кстати, неоднократно критиковал тезис о теоретической нагруженности⁶². Аргументация базировалась на послышке о несоизмеримости теорий, дискуссионность которой столь очевидна, что она давно стала общим местом для его критиков, и мы, конечно, не обязаны с ней соглашаться. Поэтому вполне допустимо предположить, что принципиально иную теоретическую нагруженность могла принести новая эпоха.

Цитируя Биля, Дильтей делает невнятный комментарий: в XVII веке естественным правом была совершенно отвергнута средневековая идея, согласно которой властители суть представи-

59. Grane, L. *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam*, 1517, s. 349.

60. О дискуссии на данную тему см.: Barrett, M. "Can This Bird Fly", 77–82.

61. Spieler, R. (1953) "Luther and Gregory of Rimini", *Lutheran Quarterly* 5(2): 157–158.

62. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. С. 348–349.

тели Бога, получившие от Него свою власть и права⁶³. Такую формулировку можно критиковать, используя едва ли не любой письменный источник по истории христианства. Например, именно в Высокое Средневековье Аквинат писал, что подданные имеют право низложить короля, если он злоупотребляет своей властью⁶⁴. Но Дильтей безусловно прав, обращая внимание на перемены, — перемены, которые постепенно происходили в европейском сознании. Вопрос лишь в том, кем они были инспирированы. Натурфилософия Возрождения не столько секуляризировала, сколько деифицировала космос. Но протестантизм, как мы знаем, предложил нечто диаметрально противоположное возвращению панпсихизма. «Лютер, — пишет Бонхеффер, — оставил монастырь и вернулся в мир не потому, что мир хорош, а потому, что монастырь — это тот же самый мир»⁶⁵. С этим можно согласиться лишь с оговоркой: Лютер *сделал* монастырь тем же самым миром, или «превратил попов в мирян, превратив мирян в попов»⁶⁶. Как уже было сказано ранее, такая профанация как бы изгоняет Бога из очередного локуса. Неудивительно, что С. Н. Булгаков, в некотором смысле предвосхищая Бергера, причислил Лютера к представителям имманентизма, поместив в одну компанию с такими мыслителями, как Людвиг Фейербах и Карл Маркс⁶⁷. Экспансия имманентизма, Аугсбургский религиозный мир и адиафористские споры придают старым мыслям новые оттенки. Профанация, в том числе и профанация власти монарха, конечно, возможна и до протестантизма, но изменения, о которых пишет Дильтей, произошли благодаря протестантизму. Десакрализованный мир не просто следствие Реформации — это часть протестантского мировоззрения, интегрированная с обыденной картиной мира европейца. Дильтей отдает себе в этом отчет, он убежден: такие личности, как Лютер, постоянно воздействуют на нашу самость, то есть наша самость определяется их волей, продолжающей воз-

63. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. С. 426.

64. Фома Аквинский. О королевской власти к королю Кипра, или о правлении князей // Социологическое обозрение. 2016. № 15(2). С. 111–112.

65. Бонхеффер Д. Хождение вслед. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. С. 17.

66. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 422.

67. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 5.

действовать и расширять свое влияние в истории⁶⁸. Иными словами, Дильтей смотрит на Гроция через оптику Лютера (которого можно сравнить скорее со шлифовальщиком линз, чем с астрономом, — его деятельность далеко не сразу повлияла даже на его собственные взгляды). А Бонхеффер, следуя Дильтею, экстернализирует протестантское видение творчества Гроция.

Объективация

Говорить о том, что протестантский теолог транслирует протестантский взгляд на исторические события, было бы излишним, если бы Бонхеффер не воспринимал установившуюся ситуацию как данность, — в письме к Бетге автономия мира вменяется в заслугу кому угодно, но только не Лютеру. Тем не менее, своеобразное прочтение Гроция Дильтеем и, как следствие, неадекватная оценка роли Лютера Бонхеффером формируют один из номосов, сливающихся с космосом. В 1961 году Уильям Гамильтон писал: «можно привести убедительные доводы в пользу того, что сегодня наиболее решающее богословское влияние на молодое поколение протестантов оказывает Дитрих Бонхеффер»⁶⁹.

У Джеймса Дж. Фрэзера мы находим рассказ об участии одного из новозеландских аборигенов. Он съел остатки трапезы вождя племени, что являлось нарушением табу. Как только ему сообщили, к чьей пище он по неведению прикоснулся, у него начались спазмы и судороги, которые не прекращались до самой смерти, наступившей в тот же день⁷⁰. Уже Зигмунд Фрейд заметил, что существующие еще и сейчас нормы мало чем отличаются от табу персонажей подобных историй⁷¹. А значит, номос Бонхеффера и его эпигонов способен быть не менее реальным, чем номос племени маори.

Не менее важно и то, что различные метафизические системы вынуждены сосуществовать. Важнейшая характеристика плюралистической ситуации состоит в том, что религия теперь больш-

68. Dilthey, W. (1961) "Der Glaube an die Realität anderer Personen", in *Gesammelte Schriften*, s. 114. Bd. 5. Stuttgart: B.G. Tuebner.

69. Hamilton, W. (1966) "Dietrich Bonhoeffer", in T.J. J. Altizer, W. Hamilton (eds) *Radical Theology and the Death of God*, p. 113. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

70. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1986. С. 198.

71. Фрейд З. Тотем и табу (Некоторые соответствия в душевной жизни дикарей и невротики) // Фрейд З. Соч. в 10 т. Т. 9. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 334.

ше не навязывается, а должна реализовываться на рынке⁷². Поскольку она воспринимается как товар (подобные сравнения мы находим даже у самого Бонхеффера⁷³), вспомним о механизме фетишизации товара — еще более радикальном, чем в «Капитале», — механизме производства потребностей, который описал Жан Бодрийяр. Вне функциональной области объект выражает дополнительное значение (например служит элементом престижа), приобретая таким образом ценность знака. Другие объекты могут заменить его, поскольку они больше не связаны с определенной функцией и потребностью⁷⁴. Система производства пользуется этим и создает потребность в том или ином товаре, акцентируя внимание на его дополнительных значениях. Для тех, кто называет себя христианами, верить во время «смерти Бога» помимо прочего означает, что Он здесь, когда мы не желаем Его, утверждает Гамильтон⁷⁵. Бодрийяр же (кстати, сравнивавший потребителей с адептами карго-культа) со ссылкой на Дюркгейма транслирует тезис: универмаги выполняют те же социальные функции, что и праздники⁷⁶. И если номинальные христиане на Рождество идут не в кирху, а в гипермаркет, это может объясняться тем, что они поверили в «смерть Бога», и даже если им иногда кажется, что они ощущают Его присутствие, ими уже найден объект, заменяющий своим значением церковь. Отсюда нежелание Бога, точнее отсутствие потребности в Нем.

Конечно, не подлежит сомнению, что принятие мира, в котором следует жить «как если бы Бога не было», может осуществляться различными способами. Тем не менее очевидно, что взгляды Бонхеффера влияют на внешнюю реальность, делая ее более соответствующей его представлениям.

Интернализация

Наследие Бонхеффера только катализирует секуляризацию. Однако все не столь однозначно, как может показаться. Этот про-

72. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 164.

73. Бонхеффер Д. Сопrotивление и покорность. С. 200–201.

74. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 106.

75. Hamilton, W. (1961) *The New Essence of Christianity*, p. 65. New York: Association Press.

76. Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 212.

цесс не просто ризоматичен, есть сферы, на которые он вообще никак не влияет. Чтобы понять, почему отчужденное сознание остается таковым даже после демистификации, следует уточнить семантику терминов, используемых для реконструкции процесса социализации. Когда Бергер пишет об экстернализации, он имеет в виду гегелевское *Entäusserung*, понимаемое вслед за Марксом как инструмент, который может применяться к социальным феноменам⁷⁷. Собственно, *Entäusserung* представляет собой один из вариантов перевода английского *alienation*, которое использовалось в естественно-правовых теориях общественного договора для обозначения утраты первоначальной свободы⁷⁸. Впрочем, слово, которым Бергер переводит *Entäusserung*, также указывает на отчуждение. Согласно Карен Хорни, экстернализация — это внутренние процессы, ощущающиеся как протекающие вне сознания и тем самым удаляющие человека от подлинного Я⁷⁹.

Бергер также называет экстернализацией проекцию своих значений на реальность. Но в его системе отчуждение — *Entfremdung* — происходит благодаря интернализации, следствием которой является самообъективация и появление «социального я», навязывающего сознанию определенные стандарты. В действительности это уже воспроизводство номоса. А первична экстернализация. Например, человек, стоящий у истоков магии, принимает свои естественные интерпретации за объективную реальность и экстернализирует их, навязывая собственные представления другим, — здесь экстернализация может пониматься и как проекция внутренних ощущений, и как изливание субъективного знания.

Только если помнить, что экстернализация знания — это всегда проекция, приписывание объективной реальности субъективных значений (которое иногда бывает релевантным), иллюзий относительно разотчуждения не возникнет. Конечно, эпистемологически некорректные попытки приписать космосу определенные свойства также можно дифференцировать. Если разливы Нила продолжались бы и без приказов фараона, то нарушение табу имеет реальные последствия. Очевидно однако, что смерть нарушителя подпадает под действие теоремы Томаса: если ситуации

77. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 15, сноски 1.

78. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 584.

79. Хорни К. Наши внутренние конфликты // Хорни К. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 15.

определяются человеком как реальные, они реальны по своим последствиям. Роберт Мертон популяризировал данную теорему еще в конце 40-х годов⁸⁰. Но Бергер, объясняя сосуществование космоса и номоса, ее игнорирует. Между тем, она представляет большой интерес, если учесть, что европеец, не испытывающий никаких проблем из-за нарушения табу, также подтверждает ее истинность: последствия для него не наступают не потому, что он знает, как устроен космос (ибо психосоматические заболевания, приводящие к летальному исходу, это тоже часть космоса), а потому, что он приверженец другого, сциентистского номоса, влияющего на физическое состояние индивида посредством иных паттернов. Установлено, например, что даже открытое плацебо может приносить положительные результаты⁸¹. Ученые считают, что эффект достигается благодаря внешнему контексту (процедурный кабинет воспринимается как место лечения, а белый халат врача ассоциируется с компетентностью и тем самым вызывает доверие к его обладателю).

У Бергера, напротив, демистификация отождествляется с разотчуждением. Именно поэтому складывается впечатление, что она открывает доступ непосредственно к объективной реальности. Отчужденному сознанию также кажется, что оно имеет дело с космосом как таковым. Индивид забывает, что участвует в формировании реальности в том смысле, что воспринимает существующий порядок как данность. Однако недialeктическое мышление, способствующее такому восприятию, может иметь место как при мистификации, так и при демистификации. Соответственно, демистификация вполне может оказаться ремистификацией или, если угодно, заколдовыванием. А что если именно в такой «демистификации» укоренены секулярные концепции западной мысли, в том числе и социология?

Бергер приводит формулу Гроция в редакции Бонхеффера, а следовательно, он интернализировал именно бонхефферовскую интерпретацию. Этот момент чрезвычайно важен, ибо в письме к Бетге данная формула указывает на секуляризованное и даже безрелигиозное общество.

80. Merton, R. K. (1995). "The Thomas Theorem and The Matthews Effect", *Social Forces* 74(2): 385.

81. Hoenemeyer, T. W., Kapchuk, T. J., Mehta, T. S., Fontaine, K. R. (2018) "Open-Label Placebo Treatment for Cancer-Related fatigue: A Randomized-Controlled Clinical Trial", *Scientific reports* 8(1): 1–8.

Здесь следует признать, что до настоящего момента мы излагали концепцию Бергера так, будто она всегда представляла собой некую константу. В действительности к 90-м годам он пересматривает свои взгляды, признавая, что: большая часть мира остается религиозной; секуляризация не является обязательным атрибутом модернизации и плюрализма и, соответственно, не является неизбежной⁸². Даже «лоскутная религиозность» на разных континентах имеет свою специфику и в США — в отличие от Европы — не является аргументом в пользу секуляризации⁸³.

Но как насчет разотчуждающих концепций? Если они укоренены в секуляризации, а секуляризация в том виде, как ее мыслили теоретики, не состоялась, то имело ли место разотчуждение? Как может быть актуальной формула, вытекающая из представлений о безрелигиозном мире, когда некоторые социологи религии задаются вопросом: а было ли вообще общество секулярным? Бергер слишком серьезный исследователь, чтобы игнорировать эти вопросы. В беседе с Д.А. Узланером он сказал, что термин «методологический атеизм» провокативен и поэтому им больше не используется⁸⁴. Но несколько лет спустя, в работе «Множество алтарей» он вновь заговорит о методологическом атеизме, словно забывая, что не обязан воспроизводить стереотипы, базирующиеся на постулатах либеральной протестантской теологии.

Во-первых, он не был обязан формулировать этот принцип еще в «Священной завесе», поскольку в самом начале труда поясняет, что термин «мир» понимается в феноменологическом смысле, то есть вопрос о его онтологическом статусе заключается в скобках⁸⁵. Излишне говорить, что если мы отказываемся признавать самоочевидным даже существование имманентного, тем более это справедливо в отношении трансцендентного.

Во-вторых, он не был обязан использовать столь радикальный термин. Подобно Теодору Флурнуа, Бергер декларирует отказ как от позитивных, так и от негативных утверждений о суще-

82. Краткий обзор эволюции взглядов Бергера см. в: *Узланер Д.* Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. С. 165–167, 176–177.

83. Berger, P. (2001) "Postscript", in L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (eds) *Peter Berger and the Study of Religion*, p. 194. London: Routledge.

84. *Бергер П.* Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 109.

85. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 13, сноска 1.

ствовании потусторонних объектов⁸⁶. Но Флурнуа называет этот отказ исключением трансцендентного, и он, безусловно, прав, когда пишет, что исключить что-нибудь вовсе не значит не признать его существования⁸⁷. Атеизм же означает именно непризнание и представляет собой негативное утверждение (даже если оно ограничивается рамками исследования). Итак, термин не соответствует декларируемой нейтральности и призыву воздержаться от ответа на вопрос: могут ли религиозные проекции быть не только продуктами человеческого сознания⁸⁸.

Примечательно также, что Бергер поясняет: термин «диалектика» используется им в том же смысле, что и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»⁸⁹. В данном произведении Маркс утверждает, что философия (которая в гегелевской системе должна снять отчуждение) может быть одной из форм отчуждения⁹⁰. Напоминание об этом свойстве гуманитарного знания, похоже, не возымело своего действия. Маркс нарочито использует *Entfremdung* и *Enttäusserung* как синонимы, что можно интерпретировать как полемику с гегелевской системой понятий⁹¹. Бергер же утверждает, что принимает марксистскую систему координат, хотя указанные понятия для него не синонимичны. При этом он не проясняет свое понимание отчуждения⁹². Неясность же приводит к тому, что его концепция не позволяет четко отличить отчужденное сознание от неотчужденного, а демистификацию от разотчуждения.

Эту ошибку уже продемонстрировал Чарльз Тейлор, когда указал на отождествление расколдовывания и секуляризации⁹³. Да, современный врач не пропишет пациенту прикосновение к мощам, но это не помешает ему верить в их чудодейственную силу.

86. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 119.

87. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев: Киевское религиозно-философское общество, 1913. С. 11.

88. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 119.

89. Там же. С. 13, сноска 1.

90. Философский дух есть «отчужденный дух мира»: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 156.

91. Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 144.

92. Бергер П. Священная завеса. С. 102, сноска 1; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 313.

93. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 528.

Свт. Лука Войно-Ясенецкий, получивший сталинскую премию за монументальный труд по гнойной хирургии, вместе с тем, серьезно относился к рассказам о телепатии⁹⁴. Можно привести и обратный пример. Деятельность св. Иоанна Кронштадтского сопровождалась столь многочисленными сообщениями о сверхъестественных исцелениях, что А.И. Осипов счел их аргументом в пользу возможности чудес, — на том основании, что еще были живы многие из тех, кто непосредственно общался с очевидцами⁹⁵. Но вместе с тем это не мешает конфессионально ориентированным авторам сообщать, что св. Иоанн покупал малоимущим лекарства в аптеке⁹⁶. Данные примеры доказывают, что секуляризация не приводит к неизбежному разотчуждению. Сказанное справедливо для любой деноминации (хотя особенности протестантской догматики и не позволяют увидеть это отчетливо). Поэтому верность «принципу Гроция» сама по себе не разотчуждает; более того, она есть одна из форм отчуждения, ибо этот принцип является теологической импликацией.

Заключение

Бергер как-то сравнил концепцию Бонхеффера с *Цимцум* — кабалистическим представлением о сжатию Абсолюта, благодаря которому высвобождается пространство для сотворения мира⁹⁷. Однако вследствие данного процесса происходит *Швират ха-келим* — космическая катастрофа, что, в свою очередь, приводит к появлению *келиппот* — демонических сил, из-за деятельности которых и возникает потребность в *тиккун олам*. Тем самым Бергер имплицитно признает, что хирург-иудей на рабочем месте *поступает* «как если бы Бога не было» *по религиозным мотивам*. Но ведь Бергер исповедовал схожую доктрину. Во всяком случае за рабочим столом руководствовался ее императивом, который, как мы могли убедиться, в «Священной завесе» был совершенно излишен, но который в терминах бергеровской теории есть элемент одного из номосов.

94. *Войно-Ясенецкий Лука, свт.* Душа, дух, тело. М.: Образ, 2011. С. 37–52, 73–86.

95. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. (Основное богословие.) М.: Издательство братства во имя св. благ. князя Александра Невского, 1999. С. 11–12.

96. *Зыбин А. А.* Иоанн Ильич Сергиев, протоиерей, ключарь Кронштадтского Андреевского собора. Пг.: тип. В. Е. Ерофеева, 1891. С. 17.

97. Berger, P. L. (1959) "Camus, Bonhöffer, and the World Come of Age", *The Christian Century* 76: 451.

Таким образом, генезис методологического атеизма обусловлен мотивами, продуцируемыми протестантизмом. Это справедливо, даже если методологический атеизм не более чем очередная победа секулярного. Поскольку восприятие мира как гомогенной системы (лишенной сакральных точек) получило распространение благодаря протестантизму, такие победы являются следствием трансформации протестантского мировоззрения, а не первопричиной.

Но Бергер продолжил говорить о методологическом атеизме и на фоне дискуссий о десекуляризации, что нельзя назвать большой неожиданностью: даже если пространство окажется насыщенным святынями больше, чем в Средние века, для протестанта оно будет оставаться профанным. Проще говоря, идея универсума, в котором все происходит «как если бы Бога не было», позволяет объяснить устойчивость рассматриваемого габитуса. Более того, это объяснение не только не вступает в противоречие с бергеровской теорией религии, но и логически вытекает из нее. На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что методологический атеизм Питера Бергера не является теологически нейтральным принципом.

С точки зрения Бергера, для теолога занятия социологией представляют экзистенциальную угрозу. Если теолог поймет, что не был теологом, а существовал в определенных условиях задолго до этого, то есть, что он сам, а возможно и его теология освещаются светом социологии, то его уверенность в объективности постулируемых им утверждений окажется под вопросом⁹⁸. В действительности мы наблюдаем ситуацию, когда социология освещается светом теологии, а претензии на объективность оказываются в буквальном смысле конфессиональной позицией. Данную ситуацию следует учитывать, размышляя о критериях светскости или о методологических проблемах религиоведения.

Библиография / References

Апполонов А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.

Бергер П. Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 103–109.

Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

98. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 200.

- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995.
- Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер с нем. М.: Прогресс, 1994.
- Бонхеффер Д.* Хождение вслед / Пер. с нем. Г. М. Дашевского. М.: Российск. гос. гуманитар. ун-т, 2002.
- Бонхеффер Д.* Этика / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Издательство ББИ, 2013.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
- Войно-Ясенецкий Лука, свт.* Душа, дух, тело. М.: Образ, 2011.
- Гараджа В. И.* Атеизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2001. С. 194–196.
- Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / Пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шик. М.: Академический проект, 2017.
- Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. 2-е изд., М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013.
- Зыбин А. А.* Иоанн Ильич Сергиев, протоиерей, ключарь Кронштадтского Андреевского собора. Пг.: тип. В. Е. Ерофеева, 1891.
- Ильенков Э. В.* Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 141–152.
- Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 113–260.
- Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 373–565.
- Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29–37.
- Ломоносов М. В.* О слоях земных // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 530–631.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599.
- Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.
- Лютер М.* Застольные беседы / Пер. с англ. Одесса: Издательство «Тюльпан» ТМ, ЕРПЦО, 2011.
- Маркс К.* Капитал (т. 1) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 23. М.: Политиздат, 1960.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 41–174.
- Ориген.* Против Цельса // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 410–790.
- Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. (Основное богословие). М.: Издательство братства во имя св. благ. князя Александра Невского, 1999.

- Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии // Эйнштейновский сборник, 1978–1979: Сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 109–123.
- Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). М.: ББИ, 2017.
- Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. Пер. с англ. А. Л. Никифорова. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.
- Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев: Киевское религиозно-философское общество, 1913.
- Фома Аквинский. О королевской власти к королю Кипра, или о правлении князей // Социологическое обозрение. 2016. № 15(2). С. 96–128.
- Фрейд З. Тотем и табу (Некоторые соответствия в душевной жизни дикарей и невротиков) // Фрейд З. Соч. в 10 т. Т. 9. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 287–444.
- Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1986.
- Хорни К. Наши внутренние конфликты / Пер. с англ. В. В. Старовойтова; под ред. Г. В. Бурменской, А. М. Боковой // Хорни К. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 6–235.
- Altizer, T. J. J. (1966) *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Appolonov, A. V. (2018) *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The Study of Religion and Its Postmodernist Critics]. Moscow: Izd. dom Vysshej shkoly jekonomiki.
- Barrett, M. (2017) “Can This Bird Fly?: Repositioning the Genesis of the Reformation on Martin Luther’s Early Polemic against Gabriel Biel’s Covenantal, Voluntarist Doctrine of Justification”, *The Southern Baptist Journal of Theology* 21(4): 61–101.
- Berger, P. (2011) *Nedorabotannaia kontsepcia* [Unfinished conception], *Religiovedcheskie issledovaniia* (5–6): 103–109.
- Berger, P. (2019) *Sviashhennaia zavesa. Jelementy sotsiologicheskoi teorii religii* [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Berger, P., Lukman, T. (1995) *Sotsial’noe konstruirovanie real’nosti. Traktat po sotsiologii znaniia* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge] Moscow: Medium.
- Berger, P. (2001) “Postscript”, in L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (eds) *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge.
- Berger, P. L. (1959) “Camus, Bonhöffer, and the World Come of Age”, *The Christian Century* 76: 417–418 and 450–452.
- Berger, P. L. (2014) *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston: De Gruyter.
- Bethge, E. (2000) *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*. Minneapolis: Fortress Press.
- Biel, G. (1984) *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Tübingen: Mohr, J. C. B., (Paul Siebeck).
- Bodriar, Zh. (2006) *Obshchestvo potrebleniia. Ego mify i struktury* [The Consumer Society: Myths and Structures]. Moscow: Respublika; Kul’turnaia revoliutsiia.
- Bonheffer, D. (2002) *Khozhdenie vsled* (The Cost of Discipleship). Moscow: Rossiisk. gos. gumanit. un-t.
- Bonheffer, D. (2013) *Jetika* [Ethics]. Moscow: Izdatel’stvo BBI.

- Bonheffer, D. (1994) *Soprotivlenie i pokornost'* [Walking After]. Moscow: Progress.
- Bonhoeffer, D. et al. (2008) "Short Report on William James, The Varieties of Religious Experience, Spring 1931", idem. *Barcelona, Berlin, New York, 1928–1931*. vol. 10, pp. 438–440. Minneapolis: Fortress Press.
- Bulgakov, S.N. (1994) *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika.
- Dil'tei, V. (2013) *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniia i Reformacii* [Views on the World and the Study of the Man from the Time of the Renaissance and Reformation]. Moscow; SPb.: «Centr gumanitarnykh initsiativ».
- Dilthey, W. (1961) "Der Glaube an die Realität anderer Personen", *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Stuttgart: B. G. Tuebner.
- Dzheims, U. (2017) *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoi prirody* [The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Feil, E. (1985) *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, translated by M. Rumscheidt. Philadelphia: Fortress Press.
- Feierabend, P. (2010) *Nauka v svobodnom obshchestve* [Science in a Free Society]. Moscow: AST: AST MOSKVA.
- Flurnua, T. (1913) *Printsipy religioznoi psikhologii* [The Principles of the Psychology of Religion]. Kiev: Kievskoe religiozno-filosofskoe obshchestvo.
- Foma Akvinskii. (2016) "O korolevskoi vlasti k koroliu Kipra, ili o pravlenii kniazei" [On Kingship to the King of Cyprus; or, On the Government of Princes], *Sociologicheskoe obozrenie* 15(2): 96–128.
- Freid, Z. (2008) "Totem i tabu (Nekotorye sootvetstviia v dushevnoi zhizni dikarei i nevroptikov)" [Totem and Taboo (Some relationships in the mental life of savages and neurotics)], in Freid, Z. *Soch. v 10 t.* vol. 9. Moscow: OOO "Firma STD".
- Friezer, Dzh. (1986) *Zolotaia vetv'* [The Golden Bough]. Moscow: Politizdat.
- Garadzha, V.I. (2001) "Ateizm" (Atheism), in *Novaia filosofskaia jentsiklopediia*. vol. 1, pp. 194–196. Moscow: Mysl'.
- Grane, L. (1962) *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam, 1517*. Copenhagen: Gyldendal.
- Grocii, G. (1994) *O prave voiny i mira* (On the Law of War and Peace). Moscow: Ladomir.
- Grotius, H. (1650) *De jure belli ac pacis*. Amsterdam: Apud Ioannem Blaeu.
- Hamilton, W. (1961) *The New Essence of Christianity*. New York: Association Press.
- Hamilton, W. (1966) "Dietrich Bonhoeffer", in T. J. J. Altizer, W. Hamilton *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Hoenemeyer, T. W., Kaptchuk, T. J., Mehta, T. S., Fontaine, K. R. (2018) "Open-Label Placebo Treatment for Cancer-Related fatigue: A Randomized-Controlled Clinical Trial", *Scientific reports* 8(1): 1–8.
- Horni, K. (1997) "Nashi vnutrennie konflikty" (Our Inner Conflicts), in K. Horni *Sobr. soch.: v 3 t.* vol. 3. Moscow: Smysl.
- Hüning, D. (2015) "Kants Begriff der Verbindlichkeit und die neuzeitliche Naturrechtslehre", in *Kantovsky Sbornik*, pp. 36–48. Kaliningrad: Immanuel Kant Baltic Federal University Press.
- Il'enkov, Je. V. (1991) "Gegel' i 'otchuzhdenie'" [Hegel and Alienation], in Je. V. Il'enkov, *Filosofia i kul'tura*. Moscow: Politizdat.
- Kant, I. (1994) "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in I. Kant *Sochineniia. V 8 t.* vol. 4. Moscow: Choro.

- Kant, I. (1994) "Otvét na vopros: chto takoe prosveshchenie?" [Answering the Question: What Is Enlightenment?], in I. Kant *Sochineniia. V 8 t.* vol. 8. Moscow: Choro.
- Kant, I. (1994) "Vseobshhaia estestvennaia istoriia i teoriia neba" (Universal Natural History and Theory of the Heavens), in I. Kant *Sochineniia. V 8 t.* vol. 1. Moscow: Choro.
- Liuter, M. (2011) *Zastol'nye besedy* [Table Talk]. Odessa: Izdatel'stvo "Tiul'pan" TM, ER-PCO.
- Lomonosov, M. V. (1954) "O sloiakh zemnykh" (About Earth's layers). in M. V. Lomonosov *Polnoe sobranie sochinenii.* vol. 5. Moscow; L.: Izd-vo AN SSSR.
- Losev, A. F. (1990) "Dialektika mifa" [The Dialectics of Myth], in A. F. Losev *Iz rannikh proizvedenii.* Moscow: Pravda.
- Lukach, D. (1987) *Molodoi Gegel' i problemy kapitalisticheskogo obshchestva* (The Young Hegel and the problems of Capitalist Society). Moscow: Nauka.
- Marks, K. (1974) "Ekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda" (Economic and Philosophic Manuscripts of 1844), in K. Marks, F. Engel's *Sochineniia v 50 t.* vol. 42. Moscow: Politizdat.
- Marks, K. (1960) "Kapital" (Capital), in K. Marks, F. Engel's *Sochineniia v 50 t.* vol. 23. Moscow: Politizdat.
- Marks, K. (1955) "K kritike gegelevskoi filosofii prava. Vvedenie" (A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction), in K. Marks, F. Engel's *Sochineniia v 50 t.* vol. 1. Moscow: Politizdat.
- Maurras, C. (1925) *Enquête sur la monarchie, suivie de Une campagne royaliste au Figaro et Si le coup de force est possible: Édition définitive, avec une préface nouvelle et un index des noms cites.* Paris: Nouvelle Librairie Nationale.
- Melanchthon, P. (2002) "History of the Life and Acts of Most Reverend Dr. Martin Luther", *Luther's lives: two contemporary accounts of Martin Luther.* Manchester; New York: Manchester University Press.
- Merton, R. K. (1995) "The Thomas Theorem and The Matthews Effect", *Social Forces* 74(2): 379-424.
- Origen (2008) "Protiv Tsel'sa" [Against Celsus], in Origen. *O nachalah. Protiv Tsel'sa.* SPb.: Bibliopolis.
- Osipov, A. I. (1999) *Put' razuma v poiskakh istiny (Osnovnoe bogoslovie)* [The Search for Truth on the Path of Reason (The basic theology)]. Moscow: Izdatel'stvo bratstva vo imia sv. blag. kniazia Aleksandra Nevskogo.
- Prigozhin, I. (1983) "Einshtein: triumfy i kollizii" [Einshtein: triumphs and collisions], *Einshteinovskii sbornik, 1978-1979: Sb. statei.* Moscow: Nauka.
- Schüler, M. (1934) *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Greror von Rimini.* Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Seeberg, R. (1895) *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Buch. 2. Erlangen; Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Spieler, R. (1953) "Luther and Gregory of Rimini", *Lutheran Quarterly* 5(2): 155-166.
- Suarez, F. (1612) *De legibus ac Deo legislatore.* Conimbricæ: Apud Didacum Gomez de Loureyro.
- Teilor, Ch. (2017) *Sekuliarnyi vek* (A Secular Age). Moscow: BBI.
- Uzlaner, D. (2019) *Konets religii? Istoriia teorii sekularizatsii* (The end of religion? A History of Secularization Theory). Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly jekonomiki.
- Weber, M. (1990) "Protestantskaia jetika i duh kapitalizma" (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism), in M. Weber *Izbrannye proizvedeniia.* Moscow: Progress.

Varia

- Voino-Iasenetskii Luka, svt. (2011) *Dusha, duh, telo* (Soul, Spirit and Body). Moscow: Obraz.
- Voltaire (1877) "Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs", *Œuvres complètes de Voltaire. Tome 10. Contes en vers. Satires. Épîtres. Poésies Mêlées*. Paris: Garnier.
- Wolff, C. (1743) *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*. Halle: Rengerische Buchhandlung.
- Wolff, C. (1757) *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*. Frankfurt/M: Andreä und Hort.
- Zybin, A. A. (1891) *Ioann Il'ich Sergiev, protoierei, kliuchar' Kronshtadtskogo Andreevskogo sobora* (John Ilyich Sergiev, archpriest, keykeeper of the Kronstadt St. Andrew's Cathedral). Pg.: tip. V. E. Erofeeva.



Рецензия на: Rasmussen, A. M. (2021) *Medieval Badges. Their Wearers and Their Worlds*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. — 312 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-299-306>

На многих средневековых изображениях встречи в Эммаусе два ученика Христа, которые не узнали своего воскресшего учителя, носят широкие шляпы — как у средневековых паломников. К ним пришиты небольшие значки: раковина св. Иакова, какие привозили из Сантьяго-де-Компостела, три кружка — гостию из Вильснака, листки пергамена с ликом Христа, как на Плате Вероники, который почитали в Риме, или крошечные знаки из других мест. Подобные атрибуты, спроецированные воображением создателей фресок, ретаблей или книжных миниатюр в евангельскую историю, были прекрасно знакомы средневековым зрителям.

Паломнические значки в их колоссальном разнообразии принадлежат к еще более обширному семейству изображений, которые носили на шляпе и на одежде, пришивали к суме или прикрепляли к посоху. Так, чтобы

они были сразу видны. Чаще всего их отливали из дешевых металлов и сплавов, но государи, знать и богатые горожане нередко использовали серебро или золото. Эти небольшие предметы указывали на статус владельца, говорили о том, кто он, где побывал, кому служит, подтверждали его право на привилегии или должны были защитить от врагов: видимых и в особенности невидимых. Такие изображения способны многое рассказать о том, что французские исследователи называют *la religion vécie* — повседневной, «проживаемой» религией, а также о многих социальных и политических практиках, от которых почти не осталось других материальных свидетельств.

В разных европейских языках эти предметы обычно именовали «знаками» или использовали родственные понятия: *signum* или *sigillum* на латыни, *enseigne* по-французски, *zeichen* по-немецки или *teken* на нидерландском. В англо-

язычной литературе их принято называть *badges*. В зависимости от контекста и от эпохи это слово можно перевести как «значок», «жетон», «бляха» «метка» или опять же просто «знак»¹.

Значки пилигримов; маркиры принадлежности к религиозным братствам; символы политической лояльности тому или иному сеньору; жетоны-лицензии, которые в позднесредневековых городах выдавали нищим, и другие подобные знаки неоднократно становились объектами исследования². Однако до сих пор явно не хватало работ, которые привели бы обрывочные сведения, часто разбросанные по локальным

монографиям или каталогам музеев, в систему.

Теперь у нас есть путеводитель по подобным знакам и их функциям в обществе. В 2021 г. американский историк-германист Энн Мари Расмуссен выпустила книгу «Средневековые значки: их владельцы и их жизненные миры». Восемь довольно коротких глав: «Что такое средневековые значки?», «Откуда мы знаем о средневековых значках?», «Как значки изготавливали и использовали?», «Для чего эти значки предназначались?», «Значки и паломничество», «Значки и рыцарство», «Значки в средневековом городе», «Значки и карнавал» — очерчивают происхождение и функции *badges* как с религиозными, так и со светскими сюжетами. Расмуссен показывает, что границы между этими двумя сферами в те времена были проницаемы в обе стороны, а в некоторых случаях применение этих привычных для нас категорий вовсе анахронично и лишь мешает понять средневековые реалии.

Самый очевидный тип значков, конечно, паломнические (ил. 1, 2). Они известны с конца XII в., а пик их производства и продажи был достигнут на исходе Средневековья. Однако уже в XVI в. — вместе с Реформацией, а потом Контрреформацией — они постепенно вышли из оборота. Их продавали во многих святых местах: от Сантьяго-де-Компостела или

1. О знаках идентичности и механизмах идентификации человека в европейских королевствах и городах см. книгу немецкого историка Валентина Грёбнера «Кто ты? Идентификация, обман и наблюдение в Европе раннего Нового времени» (2004). Я использовал ее английский перевод: Groebner, V. (2007) *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*. New York: Zone Books.
2. См., например: Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des musées nationaux; Koldeweij, A. M. (1999) "The Wearing of Significant Badges, Religious and Secular: The Social Meaning of a Behavioral Pattern", in W. Blockmans, A. Janse (eds) *Showing Status: Representations of Social Positions in the Late Middle Ages*, pp. 307–328. Turnhout: Brepols; Blick, S. (2019) "Bringing Pilgrimage Home: The Production, Iconography, and Domestic Use of Late-Medieval Devotional Objects by Ordinary People", *Religions* 10(6).

Кентербери, куда стекались пилигримы со всех концов католической Европы, до храмов, где почитали местных святых, чей культ не выходил за пределы округа. По оценкам, которые приводит Расмуссен, до наших дней в музеях и частных коллекциях сохранилось около 20 000 средневековых значков. Но, понятно, что это лишь капля в море. Мы знаем, что в некоторых паломнических центрах их выпускали во вполне промышленных масштабах. Речь шла о сотнях тысяч экземпляров. По оценке, сделанной историком Карин Брумме, с 1300 по 1500 гг. их было изготовлено где-то от 10 до 20 миллионов штук (р. 8).



Ил. 1. Паломнический значок с изображением св. Леонарда Ноблакского. Англия или Франция, XV в.
New York. The Metropolitan Museum of Art. № 1986.77.1



Ил. 2. Слепой паломник. К его шляпе пришито несколько паломнических значков, в т.ч. три гости из Вильснака. Фрагмент алтарного образа пяти францисканских мучеников. Бавария или Франкония, 1460–1470 гг.
Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № GM 1064

Паломнические значки совмещали несколько важных ролей: контактной реликвии, вошедшей силу главной святыни, к которой шел пилигрим; «паспорта», демонстрировавшего, что он действительно побывал в каком-то религиозном центре и может претендовать на привилегии, которые полагались паломникам; благочестивого сувенира, напоминавшего человеку о местах, где он побывал, и о том, что ему довелось увидеть; и амулета, призванного защитить его в долгом пути, на котором его нередко подстерегали опасности.

Как правило, на значках был изображен сам святой или святыня (реликварий с мощами или почитаемый образ), к которой устремлялись паломники. Вернувшись из странствия, они могли закрепить значок где-то в доме или, скажем, в амбаре или конюшне, чтобы защитить свое имущество от напастей и отогнать злые силы. Знатные и состоятельные люди, которые владели рукописными Псалтирями или Часословами, порой пришивали такие значки к их страницам. Эта практика стала особенно популярна в Южных Нидерландах и Северной Франции с 1460–1470-х гг. и достигла пика в первые десятилетия следующего столетия (ил. 3)³.

3. Подражая этой практике, фламандские иллюминаторы XV в. нередко изображали на полях такие же значки, «пришитые» к листу пергамента нарисованными нитями. См.: DaCosta Kaufmann, Th., Roehrig Kaufmann, V. (1991) "The Sanctification of Nature: Observations on the Origins of *Trompe l'oeil* in Netherlandish Book Painting of the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *The J. Paul Getty Museum Journal* 19: 43–64; Koldewey, J. (1991) "Pilgrim Badges Painted in Manuscripts: A North Netherlandish Example", in K. Horst, van der, J.-Chr. Klamt (eds) *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10–13 December 1989)*, pp. 211–218. Doornspijk; Foster-Campbell, M. H. (2011) "Pilgrimage through the Pages: Pilgrims' Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts", in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance*



Ил. 3. *Trompe l'oeil*: имитация паломнических значков (в т.ч. лика Христа на плате Вероники), пришитых к полям листа вокруг миниатюры с изображением Сошествия Святого духа на апостолов. Часослов. Фландрия, после 1488 г. Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 311. Fol. 21v

Значки с изображением святых и святынь — это массовый источник. Они ценны тем, что помога-

Art, vol. 1, pp. 227–274. Leiden; Boston: Brill; Asperen, H., van (2018) "The Book as Shrine, the Badge as Bookmark: Religious Badges and Pilgrims' Souvenirs in Devotional Manuscripts", in M. Faini, A. Meneghin (eds) *Domestic Devotions in the Early Modern World*, pp. 228–312. Leiden: Brill.

ют историкам оценить популярность того или иного культа и его географический охват. В некоторых случаях исследователи не могут идентифицировать происхождение конкретного предмета, но в целом их природа и функции не вызывают особых вопросов.

Гораздо сложнее сориентироваться в мире значков, которые принято именовать светскими или профанными. На них нет религиозных символов (либо эти символы встроены в контекст, нетипичный для церковной иконографии), а их функции были предельно разнообразны. Многие из них вбирали в себя элементы гербов королевских или знатных семейств и дополнялись кратким изречением — мотто. Такие символы известны как девизы. Значки с девизом, созданные из драгоценных металлов, дешевых сплавов, пергамена, ткани или даже бумаги, господин раздавал своим людям (вассалам, слугам и клиентам) или дарил в знак дружбы другим сеньорам. Значок демонстрировал (и помогал установить) связь между людьми, очерчивал круг лояльности и играл роль, аналогичную современным погонам или служебным удостоверениям. К этому типу явно относятся многие значки с изображением сердец, соединенных рук, реальных или фантастических животных. Расмуссен приводит в пример розу, которая в Англии могла служить символом как для Лан-

кастеров (алая роза), так и для их врагов Йорков (белая роза).

Исследовательница убедительно показывает, что значки с религиозными образами тоже могли свидетельствовать о принадлежности человека к феодальной клиентеле или политическому обществу. Например, из документов известно, что французский король Людовик XI в ходе паломничества к Деве Марии в Амбрён приобрел 42 паломнических значка. Вероятно, что они предназначались для его придворных, чиновников и слуг. На их одеждах такие знаки скорее свидетельствовали не о личном благочестии и о культе, которому они были преданы, а о принадлежности ко двору и о близости к государю, который их так одарил.

В контексте религиозных практик значки с фигурами Христа, Девы Марии, ангелов и святых были призваны обеспечить человеку покровительство высших сил и воплощали присутствие сакрального. Гораздо сложнее выяснить назначение многочисленных *badges*, которые представляли фигуры демонов, «диких людей», с ног до головы покрытых шерстью, различных чудовищ или «странствующих гениталий».

Так называемые сексуальные, эротические или обценные значки, которые регулярно находят в Нидерландах и северной Франции, давно интригуют ис-

следователей⁴. Например, в коллекции семьи Ван Бёнинген хранится крошечный, высотой чуть больше двух сантиметров, значок, отлитый из оловянного сплава где-то на рубеже XIV и XV вв.⁵ Он представляет схематично изображенную вульву на ножках, которая превратилась в самостоятельного персонажа. Она одета в шляпу паломника, в одной руке держит посох, а во второй — четки. На других изображениях в паломничестве отправляются фаллосы. На значке подобного рода несколько фаллосов несут на носилках вульву в короне (ил. 4). Эта сцена явно напоминает изображения религиозных процессий, в ходе которых прихожане на таких же носилках выносили из храмов статуи своих небесных патронов. Историки давно спорят об истоках и назначении таких образов, некоторые из которых сильно напоминают римские фаллические амулеты. Стоит ли видеть в них критику паломнических практик или только насмешку над распутством, которому предавались некоторые пилигримы?

Вероятно, многие из них визуализируют пословицы или иллюстрируют истории из фаблю, но какие именно? Другие построены на игре слов⁶. Кто, когда и для чего носил такие фривольные значки?



Ил. 4. «Эротический» значок, найденный в Брюгге, 1375–1450 гг. Langbroek. Collectie Familie Van Beuningen. № 652

В толковании роли сексуальных и многих других светских образов Расмуссен во многом идет

4. См., например: Koldeweij, A. M. (2005) "Shameless and Naked Images: Obscene Badges as Parodies of Religious Devotion", in S. Blick, R. Tekippe (eds) *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, pp. 493–510. Leiden: Brill.

5. Langbroek. Family Van Beuningen Collection, № 1324. См. онлайн-базу данных по паломническим значкам и ампулам Kunera: № 00665.

6. Например, на некоторых значках на фаллосе с ножками сидит женщина, играющая на фиделе (скрипке). В средневековом верхненемецком слово *videlen* также означало «сношаться». См.: Rasmussen, A. M. (2009) *Wandering Genitalia: Sexuality and the Body in German Culture between the Late Middle Ages and Early Modernity*, p. 5. London: King's College.

по стопам Рут Меллинкофф — авторитетного исследователя средневековых знаков инаковости (*signs of otherness*), иконографии Моисея, Каина и Иуды. В 2004 г. она выпустила двухтомное исследование под названием «Отвращая демонов: защитная сила средневековых визуальных мотивов и тем»⁷. В нем она попыталась доказать, что многие мотивы, господствовавшие в книжных и архитектурных маргиналиях эпохи готики, были призваны защищать от нечистой силы. Изображения демонов изгоняли реальных бесов по принципу «подобное лечится подобным» (или клин клином вышибают). Комичные или пародийные сценки отвлекали их от главной задачи — вредить людям, замысловатые узоры и плетеные формы инициалов заманивали их внутрь и путали и т.д. В интерпретации Меллинкофф круг возможных апотропеев оказывается фантастически широк, а почти любой демонический, пародийный или комичный персонаж может быть описан как апотропей. Хотя некоторые из визуальных мотивов, которые она анализировала в своей книге, действительно могли играть роль защитников от нечистых духов и дурного глаза, мало кто из историков согласит-

ся с тем, что все они были адресованы невидимым врагам рода людского⁸.

Расмуссен отталкивается от принципов работы образов-апотропеев, которые были описаны Меллинкофф, и применяет их к позднесредневековым значкам. Скажем, она предполагает, что *badge*, представлявший фронтальную фигуру дьявола с высунутым языком и второй мордой в паху (ее высунутый язык явно замещал фаллос), был призван защитить владельца от агрессии демонов (р. 95, fig. 4.5 (ср.: р. 226, fig. 8.7)). По версии исследовательницы, аналогичную роль могли играть и значки с сексуальными образами. Они забавляли и отвлекали не только жителей Брюгге, Гента или Роттердама, но и угрожавших им бесов.

Апотропеическая гипотеза в столь универсальном приложении — одно из самых уязвимых мест в аргументации Расмуссен. Однако параллельно ей она вписывает те же профанные сюжеты в контекст позднесредневекового карнавала и его ритуалов смеховой инверсии. Демоны, которые могли предстать и в агрессивно-устрашающем, и в комично-обезоруженном облике, «дикие

7. Mellinkoff, R. (2004) *Averting Demons: The Protective Power of Medieval Visual Motifs and Themes*, vol. 1, 2. Los Angeles: R. Mellinkoff Publications.

8. См. рецензии Луизы Маршалл (*Speculum*, 2006, 81 (3): 891–893) и Малькольма Джонса (Block, E. C., Jones, M. (2009) *Profane Imagery in Marginal Arts of the Middle Ages*, pp. 339–361. Turnhout: Brepols Publishers).

люди» — мифические обитатели лесов и шуты, дураки, безумцы регулярно изображались на позднесредневековых значках. Они же были персонажами карнаваловых действий.

Горожане, облаченные в костюмы нечистых духов или звероподобных людей, для которых не были писаны привычные социальные нормы, выстраивались в пародийные процессии и участвовали в карнаваловых танцах. Как предполагает Расмуссен, та-

кие значки могли выдавать участникам братств или гильдий, которые участвовали в подобных действиях — в дополнение к их костюмам или в награду за удачно сыгранную роль. Карнавал и другие светские празднества — вероятный контекст бытования многих позднесредневековых значков, которые так далеки от своих паломнических собратьев.

Михаил Майзульс

Рецензия на: *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века* / отв. ред. С. А. Яцък. СПб.: Алетейя, 2018. — 324 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-306-315>

Рецензируемая книга представляет собой сборник 19 статей, в основу которых легли доклады, прочитанные в период с 2014 по 2017 гг. на конференциях и коллоквиумах, организованных исследовательской группой научного семинара Лаборатории медиевистических исследований Высшей школы экономики. Это обстоятельство накладывает свой отпечаток на общее восприятие издания. Сборник предлагает очень разные работы современных российских исследователей святости и культа святых на латинском Западе и христианском Востоке. Причем объединяет исследования только тема сборни-

ка, в остальном же каждая статья индивидуальна в отношении постановки вопроса и исследовательских методов. Указанная характеристика «Европы святых...» кажется тривиальной, поскольку отмеченное разнообразие свойственно любому сборнику, однако значение этой характеристики меняется, если принять во внимание введение и заключение, подготовленные ответственным редактором сборника С. А. Яцък. Светлана Александровна предприняла попытку систематизации и контекстуализации собранных статей, чтобы а) показать современное состояние исследований святости в России,

б) и этим предложить новую исследовательскую оптику. Достижению второй задачи способствует предложенный редактором во введении краткий обзор развития исследований по святости и культам святых в Западной Европе, изучение которых проходило при помощи функционального, социо-исторического, культурно-антропологического подходов; кроме того, святость была включена в гендерные исследования, а также появились исследования правовых аспектов канонизации. В результате возникает образ пути от исследований отдельных культов к оформлению нового исследовательского объекта — святости.

Историографический обзор создает незримую сетку координат в отношении статей сборника. Именно при таком подходе статьи в виде сборника приобретают особое значение, в том числе и меняется значение отмеченной широты тем. Тематическое разнообразие и разные исследовательские задачи оцениваются редактором как отражение общей ситуации в отечественной историографии. С. А. Яцык видит причину этого в наследии «советской школы медиевистики» (с. 309). Такой вывод представляется скорее инсайтом, нежели результатом историографического исследования современного состояния истории святых по двум причинам. Во-первых, в силу кратко-

сти введения и заключения этот вывод не получает развернутого обоснования, а во-вторых, знакомство с аппаратом примечаний отдельных статей позволяет предполагать, что предложенные исследовательские вопросы, за редким исключением, рождены на основе предшествующей историографической традиции или же традиции смежных дисциплин. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в некоторых статьях акцент делается на изучении культов отдельных святых, а не поиске подходов в определении святости. С другой стороны, исследование определенных особенностей культов святых в совокупности создает более рельефную картину историографической ситуации и этим демонстрирует диапазон возможных исследовательских направлений.

Тематическая неоднородность касается также географии исследовательских интересов. Латинский Запад представлен работами по средневековой Франции и ее предтечи — Франкскому королевству, а также Вестготскому королевству, восточное христианство — русскими землями, Сербией, Византией и Болгарией. Следует отметить, что в отношении сюжетов, касающихся русских земель, хронологические границы несколько расширены, и порой история развития традиций прослеживается вплоть до первой четверти XVIII века.

Сборник разбит на 5 разделов, в основу которых положен не хронологический и географический принцип, а тематический. В первом разделе, «Sanctitas, ratio et illuminatio. Представление о святости на европейском Востоке и европейском Западе», собраны 5 статей, в которых рассматриваются пути формирования святости и идеалов. В статье А. И. Алексеева «Преподобные Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и их ученики: противостояние монашеских идеалов или „спор, которого не было“?» прослеживается формирование историографического мифа о противопоставлении взглядов Иосифа Волоцкого и Нила Сорского и влиянии политических событий на формирование аргументов в поддержку монашеских идеалов. Опорным источником для работы с историографическими перипетиями оказываются списки «Просветителя» — сборника антиеретических посланий, в которых выражена позиция Иосифа Волоцкого. А. И. Алексеев обращает внимание на принципиальное отличие Соловецкого списка. Именно это отличие по структуре — отсутствие 12 и 13-го Слова, позволяет предложить обоснование принципиальной разницы позиций Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Кроме того, автор указывает на временной период до опалы 1502 года на князя Дмитрия и его матери Елены как ключевой

в оформлении взглядов Иосифа Волоцкого. Это замечание, в свою очередь, приводит автора к вопросу о роли политических обстоятельств в формировании тезиса о владении монастырскими селами. Он предлагает оставить концепцию нововременного государства в отношении проблематизации самой возможности его посягать на монастырские земли, видя в этих притязаниях выражение закономерной эволюции византийской традиции.

В исследовании «Конфессиональные особенности представлений о культе святых в некоторых полемических текстах Московской Руси конца XV—XVI вв.» М. В. Дмитриева заявлена попытка проследить оформление культа святых по нормативным текстам. В основу исследования положены «Истины показаний», «Послание многословное», «Просветитель». Статья открывается историографическим обзором, в котором предлагается для ориентира эволюционная линия развития представлений о святых на латинском Западе. Сама эволюция образа святого на Западе практически не привлекает интереса М. В. Дмитриева, автор обращает внимание на конечный ее этап — приближение образа святого к мирянам, благодаря чему святость становится более достижимой. В этой связи выявленный автором на основе трех произведений Московской Руси кон-

цепт теозиса — «вселения Бога» в праведников и святых и доступность *обожения* для рабов Божьих и праведников — в типологическом плане приближает образ святости в Московской Руси к западноевропейскому. Однако автор подчеркивает роль Византии в формировании концепции теозиса, чем нивелируется социальный фактор в укреплении этой концепции в Московии. Вместе с тем М. В. Дмитриев оговаривает предварительный характер своих выводов.

В следующей статье раздела — «Культы святых Могилянского времени между Римом, Константинополем и Москвой (на примере «Патерикона» Сильвестра Косова и «Тератургимы» Афанасия Кальнофойского)» Н. А. Синкевич показала сосуществование в XVII веке двух векторов духовной жизни в Киевской митрополии. Источниковой базой послужили «Патерикон» Сильвестра Косова (1635 г.) и «Тератургима» Афанасия Кальнофойского (1638 г.). Сопоставляя упоминания святых в разных источниках, автор приходит к выводу о разных основаниях представлений о святости. Так, для Косова невозможно допустить канонизацию неидентифицированных реликвий, а, значит, признать святость за пещерными мощами. В исследовании показана связь между социальным происхождением и образованием с идеалами святости. Сильвестр

Косов тяготеет больше к киевской традиции с культом князя-крестителя Владимира и митрополита Михаила, тем временем как Афанасий Кальнофойский склоняется к культу печерских мощей и московским традициям.

В сборнике опубликованы две работы О. И. Тогоевой, которые помещены в разные разделы. В первом разделе — «Святая Жанна д'Арк в "Мистерии об осаде Орлеана"» она предлагает рассмотреть пример текста с явными признаками, присущими житийной литературе, но по содержанию посвященного военно-политическому событию. «Мистерия об осаде Орлеана» не укладывается в приведенную автором классификацию: это ни библейская, ни агиографическая мистерия, поскольку Жанна д'Арк еще не причислена к лику святых. Акцент на этой «Мистерии» позволяет поставить вопрос о трактовке неканонических текстов. Ключом для трактовки таких текстов, по мысли автора, является выделение структурообразующих элементов (молитва, библейский прототип и пр.).

В последней статье раздела — «Символика святого "действия"»: архангел Михаил и его чудо в Хонах в киевской древнерусской и барочной традиции» В. И. Ульяновского — рассматривается уникальное явление: посвящение Выдубицкой обители Киева не персональному покровителю,

но чуду архангела Михаила в Хонах и одновременно проблеме интерпретации посвящения. Автор считает, что Выдубицкий монастырь первоначально был посвящен чуду и этот факт оставался в памяти современников, несмотря на то, что в ряде текстов он со временем не артикулировался. В.И. Ульяновский подчеркивает роль деталей при работе с нарративными источниками, причем их роль оказывается более явной с учетом материальных памятников: печатей, даров храму, икон.

Второй раздел «Sanctitas et humilitas. Экстремальные и парадоксальные формы святости в византийско-православных и латинских культурах» объединяет три статьи, в которых разбираются особые формы святости: поклонение мощам непризнанных святых, юродство и женское визионерство. С.А. Иванов в статье «Святость украдкой: Никон Черногорец и “Евфимиева история”» анализирует небольшой отрывок, описывающий события V в. в Константинополе. Автор просматривает сквозь два хронологических слоя V в. и рубежа XI–XII вв., как меняется оценка политики по созданию культов святых. Сюжет образует история византийской императрицы Евдокии, которая смешала останки ее невинноубиенных приближенных с мощами великомучеников. Для V века эта история выглядела как кощунство, поскольку императрица

так заставила поклоняться останкам государственных преступников, для Никона Черногорца же эта история и ее включение в несохранившуюся «Евфимиеву историю» была демонстрацией осторожного отношения к процессам канонизации. Текст Никона Черногорца позволяет С.А. Иванову пересмотреть тезис о снижении количества канонизаций после метафрастовской реформы.

В сборнике также имеются две работы Людмилы Борисовны Сукиной. В первом разделе помещена ее статья «Юродство как элемент поведенческой модели святых Русской церкви глазами агиографов XVI — начала XVIII в.». Автор начинает статью с историографического обзора накопленных подходов в оценке древнерусского феномена, отмечая актуальность выделения типических черт святых-юродивых. Л.Б. Сукина обращает внимание на отсутствие в предшествующей литературной традиции готовых образцов жизнеописаний юродивых, что усиливает значение генезиса и адаптацию явления в древнерусской книжной культуре. Автор относит к типичным элементам, оформляющим образ юродивого, простоту происхождения, неискренность в вере, определенные места жительства и страдания, и, наконец, посмертные чудеса. Как отмечает Л.Б. Сукина, к концу XVII века наблюдается «деградация» по-

читания юродивых, что находит свое отражение в агиографии. Авторам приходится для подтверждения святости приводить больше примеров прижизненных и посмертных чудес. Необходимость обоснования святости юродивых указывает на трансформацию восприятия юродства как чуждого монастырским идеалам.

Завершает раздел вторая статья О.И. Тогоевой «*“Idiotas, ac sine litteris mulierculus”?* Жан Жерсон и проблема женской святости», в которой проводится ревизия двух позиций в историографии относительно воззрений Ж. Жерсона на женскую святость. Ольга Игоревна выделяет на основе анализа трактатов Жерсона два объекта его критики — женское визионерство и мистицизм (поведение), а также распространение их идей, которым занимались в основном мужчины (литературное творчество). Мистицизм, как подчеркивает Тогоева, не вызывал у Жерсона возражений, в отличие от литературного творчества, заслужившего у французского теолога только порицание, поскольку распространение литературно обработанных откровений, в особенности не на латыни, сеяло только смуту в умах мирян.

Третий раздел, самый большой, — «*Sanctitas, potestas, auctoritas. “Политическая” святость и политические функции культа святых. Латинский Запад, Визан-*

тия, православный Восток» объединяет 7 статей.

В первой статье «Формирование и развитие культа св. Радегунды» Н.Ю. Бикеевой описывается история культа святой начиная с VII в. и заканчивая XIX в. Автор уделяет особое внимание процессу формирования культа и развитию образа святой в первых трех житиях. В двух первых агиографиях образ Радегунды, жены короля Хлотаря, интерпретировался в соответствии со сложившимся к тому времени агиографическим пониманием святости и благочестия, где играло особую роль благородное происхождение святой вместе с благочестивой бедностью и каритативной деятельностью, а также включенность в политическую жизнь. Третье житие рубежа XI–XII веков также несет на себе отпечаток времени. Его автор — Хильдеберт Лаварденский — скомпилировал свое сочинение из предшествующих двух и при этом внес новую оценку брака с Хлотарем, подчеркнув отвращение к исполнению супружеского долга. На протяжении последующих веков культ упрочился в Пуатье как локальный, вместе с тем иногда использовался в политических целях.

Следующая статья раздела, «*Функции парного культа Симеона и Савы сербских: от афонского монашества до национальных святых»* Адашинской А.А., как

следует из названия, построена на функциональном подходе. Выбор метода придает работе четкую структуру и обогащает ее массой находок. Так, функциональный подход позволяет пересмотреть историографическую дилемму о восприятии культа либо как элемента династической идеологии, либо как отдельного парного культа. Анна Адамовна выделяет 4 функции «двоицы»: ктитория, покровители династии, заступники за умерших и защитники отечества (государства и церкви). Выделение первой функции указывает на монастырскую среду Хиландарской обители как на источник оформления дискурса парного культа, откуда затем теперь уже как парный он будет перенесен в династический дискурс. Однако с XIII по XIV век культ сохраняет обе функции и лишь только позднее династическая функция занимает доминирующее положение. Продолжением развития перечисленных функций становится превращение Симеона и Савы в «национальных святых» (XVI–XVII вв.). Трансформация происходит в результате пресечения династии Неманичей и выражается в редукции их обозначения до «сербские», одновременно с этим фиксации святых как пары. Однако на территориях относительно независимых от Турции (Черногория) функция национальных святых не находит своего развития. Методологическое решение о вы-

делении функций парного культа позволяет автору далее проследить распространение культа в Румынии и Московском княжестве, указывая на то, как политические причины способствуют проявлению тех или иных функций парного культа.

Особый интерес привлекает третья статья раздела авторства Е. С. Кравцовой — «Созидание святого короля: францисканский орден и королевская власть во Франции до 1270 г.». Во-первых, это вторая статья сборника, демонстрирующая подходы к формированию образа святого задолго до его канонизации (см. статью О.И. Тогоевой о мистерии). Во-вторых, оригинальность выбранного метода предлагает новую оптику. Автор проводит исследование 19 проповедей Бонавентуры из Баньореджо, генерального министра францисканского ордена, в котором обосновывается непротиворечивое взаимодействие королевской власти и нищенствующих братьев. Орден еще при жизни Людовика IX стал исполнять некоторые функции в администрации короля. Эта особенность положения миноритов приводит к проблеме легитимности власти короля над орденом. И король и орден заинтересованы в поддержке друг друга, но отсутствует идеологическое основание для формирующихся отношений. Е. С. Кравцова выделяет риторические приемы,

способствующие сопоставлению образа короля с идеалами монашеского ордена, что снимает противоречия между церковной и мирской властью. В частности, прикосновение к деньгам выводятся из сферы порока в план божественной воли. Последнее, в свою очередь, оправдывает сбор податей и штрафов, возложенный на монахов. Как утверждает Елена Сергеевна, собранные идеи затем «в полной мере будут развиты в проповедях, литургии, трактатах, созданных после смерти короля» и так будет подготовлено риторическое обоснование канонизации. Вместе с тем, хотелось бы отметить, что в исследовании не показано, какой отклик выявленные риторические приемы нашли в орденской среде (например их воспроизводимость), равно как и у легистов; без такого сопоставления возникает вопрос о степени влияния проповедей Бонавентуры из Баньореджо.

В статье «Конструирование образа святого отшельника в “Житии Эмилиана” Браулиона Сарагосского» Е. С. Марей выделяются основные сюжетные линии, образующие остов агиографии Эмилиана-исповедника, вестготского святого. Его жизнеописание подчеркивает низкое происхождение, что контрастирует с традицией. По агиографии он представлялся как исцеляющий представитель разных социальных кругов. На основании двух выделенных

характеристик Елена Сергеевна оспаривает позицию В. Валькарселя о целевой аудитории Жития, полагая, что его автор Браулион Сарагосский ориентировался как на образованных клириков, так и на мирян.

Работа «Сакральные дни и женские культы в латинской, греческой и славянской традициях» Е. В. Беляковой и Т. А. Лебер посвящена разбору связи почитания сакральных дней и распространением женских культов — св. Параскевы (Петки), св. Недели и св. Феофано. Объектом исследования становится персонафикация двух дней недели — пятницы и воскресенья.

В небольшой статье «Пламенеют ли волосы апостола Андрея?» А. Ю. Виноградов показывает взаимосвязь между литературой и искусством в образе ап. Андрея. Если изначально его иконография зависела от апокрифических текстов (появление «огненного» облика апостола), то средневизантийские тексты уже описывают облик Андрея, ориентируясь на его живописные изображения.

Завершает раздел исследование Ф. Б. Успенского «К характеристике культа святых в династии Рюриковичей домонгольского времени». На основе разных источников — крестильных имен Рюриковичей, посвящений храмов, печатей, а также случаев имянаречения — Федор Борисович демонстрирует синкретиче-

ское почитание святых у Рюриковичей домонгольской Руси. Как подчеркивает сам автор, дохристианская традиция уподобления нового члена рода умершему предку сохраняется и после крещения, поэтому представитель рода может почитать не только своего патрона, но и общеродового святого (св. Георгий и архистратиг Михаил).

Четвертый раздел «*Sanctitas, missio, persecutio*. “Толерантные” и “нетолерантные” святые в истории христианской Европы» открывается статьей Т.Л. Александровой «Нетерпимость как атрибут святости в Восточной Римской империи первой половины V в.: правила и исключения», в которой на материале агиографий и нормативных документов показано, как соотносились решения по имущественному и правовому ограничению представителей других конфессий с идеалом императорской святости. Нетерпимость в отношении еретиков оказывается важнейшим признаком святости. Интересным оказывается положение императрицы Евдокии, которая, несмотря на проявленный пример благочестия, сохранив терпимость к представителям других вероисповеданий, настоящей славы так и не снискала.

Во второй статье раздела — «Святые против Казанского ханства: “чудесная” история казанской войны» М.В. Моисеева — рассматриваются три тек-

ста, созданные вскоре после покорения Казани: «Казанская история», «История о великом князе Московском» и «Троицкая повесть о взятии Казани». М.В. Моисеев акцентирует внимание на том, как событие было осмыслено в сакральном контексте. Если Андриан Ангелов и Андрей Курбский осмыслили масштаб победы с позиции русско-татарских отношений, то автор «Казанской истории» последним в этом ряду придает победе над ханом общемировое значение как освобождение земли от злых сил. Как показывает М.В. Моисеев, этой цели подчинен ряд сюжетов: история о бесах, предсказаниях и образы женщин; как следствие, взятие Казани перемещается из дискурса завоевания в дискурс освобождения.

Заключительный — пятый — раздел «*Sanctitas et praxis*. Практики святости на Востоке и Западе» объединяет 2 статьи, которые посвящены практикам перенесения мощей и столпничества.

В статье «Почитание мощей святых и сакральная география средневековой Болгарии» ее автор — Дмитрий Игоревич Польшваный — акцентирует внимание на особенной практике почитания святых в Болгарии — перемещение мощей и выделяет на примере истории мощей порядка 20 святых несколько целей для *translatio*: градозащитную, укрепление престижа

центра, смену власти. Автор отмечает устойчивость этой практики по всей истории Болгарии от ее христианизации до установления османского господства.

Заключительная статья сборника авторства Л. Б. Сукиной «Восточнохристианская традиция и “национальная” специфика столпничества в Древней Руси: проблемы и источники историко-культурного исследования» вызывает особый интерес, так это тема практически не разработана. Автор предприняла попытку описания феномена столпничества в Древней Руси, прежде всего, интерпретации понятия «столп», получившего сакральное переосмысление. По мнению автора, это понятие сохранило исключительно символическое значение и утратило связь с какими-либо столбами, как это было в христианской традиции на Ближнем Востоке. В Древней Руси оно подразумевало затворничество, место которого могло находиться в храме — на хорах, в специальных ниша-кельях, или вырытых пещерах. Обращение к анализу пла-

нов монастырских комплексов и фресок позволяет автору выдвинуть гипотезу о распространенности такого затворничества. Тем не менее, вопрос о закреплении обозначения «столпник» только за двумя святыми — Кириллом Туровским и Никитой Переславским — остается открытым. Исследование житий этих двух святых показывает, что древнерусские примеры уже далеки от традиции восточного столпничества и близки византийской, где произошло слияние образов «пещеры» и «столпа».

Характеризуя сборник в целом, можно отметить, что поставленные редактором задачи оказались выполнены. В сборнике представлены разные исследовательские оптики и, как следствие, разные объекты. «Святость» предстала в нескольких модусах: как зеркало социально-политических процессов, как идеологическое основание, а также и как самостоятельный культурный феномен.

Антон Котов

Рецензия на: Price, D. H. (2020) *In the Beginning Was the Image: Art and the Reformation Bible*. New York: Oxford University Press. — 411 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-315-323>

Опубликованная в 2020 г. Дэвидом Прайсом книга («В начале

был Образ. Искусство и Реформация») в самом своем назва-

нии содержит элемент интриги. Провозглашенный Мартином Лютером принцип *sola scriptura*, как и другие идеи Реформации, успешно распространялись по Европе благодаря печатным изданиям, но «слово» (обновленный текст Библии на национальных языках и реформаторская полемика) было подкреплено в них художественным «образом» гравюр на дереве, в том числе и с дореформационной иконографией. Посвященный искусству гравюры курс Д. Прайса в *Vanderbilt University*, его работа в фондах Базельского художественного музея, библиотеках Германии и США, научных архивах лютеранских церквей способствовали выстраиванию эффективной исторической и иконографической цепочки иллюстрированных Библий XVI–XVII вв.

Книга состоит из трех глав. Две первые играют роль своеобразного введения. В главе «Искусство и возрождение Библии» дается обзор переводческой деятельности Иоганна Рейхлина, Эразма Роттердамского, Мартина Лютера, Филиппа Меланхтона, Ульриха Цвингли. Процессы филологического исследования Писания, обновления Вульгаты (с опорой на тексты на греческом и иврите), перевода на современные национальные языки, по мнению Д. Прайса, изучены достаточно основательно. Основной целью своего исследования автор ви-

дит анализ «симбиоза» этих процессов с художественными поисками иллюстраторов, авторов ксилографических (с 1490-х гг. и далее) и живописных композиций. Пунктирный очерк векторов взаимодействия между переводчиками Писания предваряет обзор деятельности издателей, не менее энергично использовавших опыт коллег в том числе и в области иллюстрации.

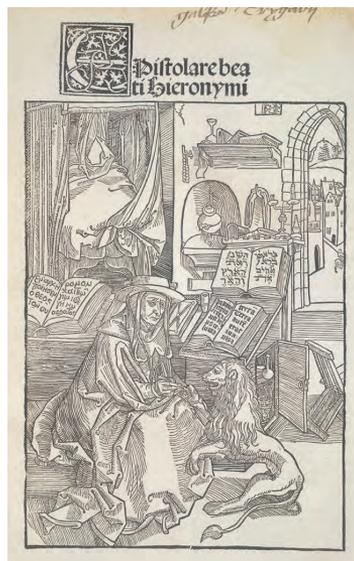
Во второй главе «Художник как библейский гуманист» особый акцент сделан на сопряжении ренессансного и реформационного начал в художественных поисках Альбрехта Дюрера. Констатируя отсутствие у исследователей единства в вопросе об отношении «мэтра» немецкой гравюры к утверждающимся у него на глазах идеям Реформации, Д. Прайс и в первой, и во второй главах стремится обосновать приверженность художника лютеранскому вероисповеданию. Отмечает, что дореформационные гравюры «Апокалипсиса» (1498) были повторены «в первой протестантской Библии». Длительные дружеские отношения Дюрера с оставшимся в лоне католической церкви Эразмом Роттердамским рассматриваются в контексте приверженности последнего принципам научного филологического изучения Библии. Критиковавший Мартина Лютера Эразм, по мнению автора, продолжал привлекать сбли-

жившегося с протестантизмом Дюрера своей приверженностью «этическому» прочтению учения Христа и заслугами в издании собраний сочинений ранних Отцов (pp. 10–11).

Интересен анализ трансформации изображения Святого Иеронима в работах Дюрера. С гуманизмом и предвосхищением Реформации Прайс связывает изображение «трех Библий» (на латыни, греческом и иврите) в композиции титульного листа «Писем блаженного Иеронима» 1492 г. (ил. 1). Термин «библейский гуманизм» Д. Прайс еще в первой главе расшифровывает как традицию «филологического изучения Библии» с опорой на научную сверку текстов на трех языках. Многие художники на рубеже XV–XVI вв. изображали «псевдоеврейские» надписи (например, на скрижалях Моисея), Дюрер же точным трехязычным воспроизведением начала Евангелия от Иоанна осуществил своего рода «научный жест» (pp. 18–22).

«Протестантским» считает Д. Прайс позднейший отказ Дюрера от изображения таких легендарных мотивов, как кардинальская шляпа Иеронима и лев (pp. 35–36): кардиналом святой не был, а чудесный эпизод дружбы со львом фиксируется относительно поздно, в «Золотой легенде». Стремление реформаторов к отделению «истори-

чески достоверного» от «лживо чудесного» общеизвестно. Впрочем, в недавно опубликованных на русском языке юбилейных размышлениях швейцарского католического теолога, священника-иезуита Ханса Урса фон Бальтазара «Путь Дюрера, пройденный с Иеронимом» это оценивается несколько иначе¹.



Илл. 1. Альбрехт Дюрер. Святой Иероним. Ксилография. Титульный лист «Epistolarum beati hieronymi» (Базель, издатель Николаус Кесслер), 1492 г. D. Price, p. 19.

1. Balthasar, H. U. von (1971). *Dürers Weg mit Hieronymus*. Freiburg: Johannes Verlag, Einsiedeln. Русский перевод текста: Бальтазар, Ханс Урсфон. Молчание слова: Путь Дюрера, пройденный с Иеронимом / пер. А. Ярина. М.: ООО «Издательство Грюндрикс», 2022.

Третья глава книги Д. Прайса наиболее масштабна и посвящена развернутому анализу наследия Альбрехта Дюрера, Лукаса Кранаха Старшего, Ганса Гольбейна Младшего, а также влиянию найденных ими изобразительных решений на печатные Библии эпохи ранней немецкой Реформации (XVI в.).

Исследование Д. Прайса прекрасно иллюстрировано, в него включены репродукции книжных гравюр, пусть и уступающих в художественном отношении шедеврам графики немецкого Возрождения, но любопытных своей менее изученной иконографией. Это остро полемические композиции, почти «карикатуры» *Passional Christi und Antichrist* 1521 г. (автор иллюстраций Л. Кранах, текстов — Ф. Меланхтон и И. Швертфегер); ксилографии Л. Кранаха Старшего, монограммистов MB и NB к так называемой «Сентябрьской Библии» 1522 г. (немецкий перевод Нового Завета, осуществленный М. Лютером, результат сверки с греческим и еврейским текстами); гравюры, выполненные резчиками по рисункам Г. Гольбейна Младшего для Нового Завета в переводе Лютера базельским издателем Адамом Петри в 1523 г.; композиции мастерской Кранаха для «лютеровской» Виттенбергской Библии 1530 г., «Изображения историй Ветхого Завета» по рисункам

Гольбейна, изданные Фреллонами в Лионе в 1538 г. и т. д. Для отечественной научной традиции изучения немецкой гравюры более типичны иные способы упорядочивания материала — скорее формально-художественные, нежели конфессиональные².

Актуальным представляется интерес автора к вопросам отношений лютеран с властью. Применительно к Дюреру, например, это означает акцентировку «созвучного Лютеру» аспекта образа «Четырех святых мужей» 1526 г. Из четырех авторов Евангелия двое, Святые Матфей и Лука, оказались заменены Святými Петром и Павлом. Лютер отмечал особую значимость текста Иоанна («В начале было Слово...»), но не менее авторитетны были в его глазах авторы апостольских Посланий, Петр и Павел. Важным моментом Д. Прайс

2. Вопрос о воздействии гравюр А. Дюрера на печатные издания XVI века рассматривался отечественными исследователями, но без конфессиональных акцентов. Из современных изданий: *Гамлицкий А. В.* Храмы, замки, сады земные и образ небесного Иерусалима в западноевропейской и русской апокалиптической иллюстрации // Чинякова Г. П. Древняя Русь и Запад. Русский лицевой Апокалипсис XVI–XVII веков. Миниатюра, гравюра, икона, стенопись. М., 2018. С. 256–322; «Апокалипсис» Дюрера: Большая книга о конце времен. Воспроизведение издания 1511 года. Перевод Откровения Иоанна Богослова. Статьи и комментарии. М.: Арт Волхонка, 2022. С. 84–95.

полагает сопровождающий живописное произведение текст, размещенный в нижней части композиции, с цитатами из Библии и призывом блюсти чистоту веры, обращенный к Совету Нюрнберга, поддержавшему лютеран и запретившему 21 апреля 1525 г. католическую мессу (р. 165)³.

Еще более ярко роль светской власти в качестве ревнителя лютеранского вероисповедания прослеживается в живописном наследии мастерской Лукаса Кранаха Старшего. Автор полагает, что «бинарные» композиции полемических антипапистских памфлетов могли повлиять на библейские иллюстрации и на художественные решения первых лютеранских алтарей с их противопоставлением «Закона и Благодати» (Ветхого и Нового Заветов), способствующих утверждению *сола фидеизма* — оправдания *sola fide*, одной верой (ил. 2). Среди таких алтарей — алтарь из Готы (1529), Шнеебергский (1539), Виттенбергский (1548), Веймарский (1555); в них немаловаж-

ную роль играют портретные изображения саксонского курфюрста Фридриха Мудрого и его семьи. Исследователем подчеркивается роль курфюрста: Фридрих не только опора для Мартина Лютера и протестантской веры (он отстаивал ее и мирно, и с оружием в руках), но и защитник церковного искусства от радикальных иконоборческих тенденций (хотя Лютер украшения церковей считал менее полезными, чем помощь бедным, «он никогда напрямую не отвергал покровительства религиозному искусству», р. 258). Соображения Д. Прайса о новизне сюжетов алтарных композиций Кранахов, их взаимосвязи с кругом высказанных М. Лютером и Ф. Меланхтоном идей, с особенностями лютеранского богослужения, включавшего в себя таинства Крещения, Причастия (а поначалу и Исповеди), представляются интересными и убедительными. Анализ такого рода произведений восполняет определенную лакуну в изданиях, посвященных творчеству Кранаха и его мастерской⁴. Что же касается соотношения новизны и обоснованности тезисов Прайса в контексте западной научной традиции, следует отметить весьма внушительный библио-

3. С Д. Прайсом вполне солидарен А. В. Степанов: «Необычность замысла Дюрера — в соединении религиозной идеи со светской: он вменяет городской администрации прерогативу суда над ересьархами, лжепророками и лжеучителями...». *Степанов А. В.* Искусство эпохи Возрождения: Нидерланды, Германия, Франция, Испания, Англия. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 311.

4. Из последних изданий: Кранахи: между Ренессансом и маньеризмом. М.: Арт Волхонка, 2016.

графический список исследования и обильное подкрепление наблюдений цитатами из работ предшественников.



Илл. 2. Лукас Кранах Старший. Шнеебергский алтарь (Шнееберг, церковь Святого Вольфганга), 1539 г. Закон (две левые створки) и Благодать (две правые створки).

Д. Price, p. 245. В центре – изображение дерева с мертвыми (слева) и процветшими (справа) ветвями. Под сенью засохших ветвей порожденная Грехопадением Смерть гонит Адама в ад (створки Закона). Осознавший, что обрести спасение собственными силами, с помощью «добрых дел», невозможно, но лишь через жертву Христа, Адам предстопит Распятию, а воскресший Спаситель пронзает копьём-крестом Грех и Смерть (створки Благодати).

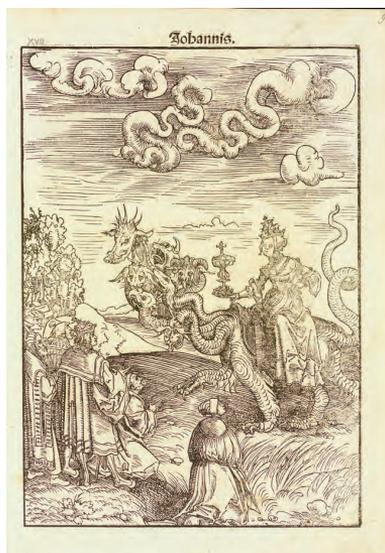
Конфессиональная специфика библейских образов и основ мировоззрения Ганса Гольбейна Младшего, как и в случае с Альбрехтом Дюрером, не столь оче-

видны. Но поскольку Д. Прайс почти никогда не противопоставляет гуманизм и Реформацию (с точки зрения их влияния на искусство), приметы первого как бы подкрепляют второе. Обильный антико-ренессансный декор, даже в композициях титульных листов Библии, оценивается как «прогрессивный». Точно так же и усиление историчности многофигурных сцен, интерес к деяниям ветхозаветных царей и эпическим битвам (последнее отчасти связано с гуманизмом и его ориентацией на «героическое» в античности) соотносятся с новациями Реформации и возросшим авторитетом светской власти в вопросах веры. Тезис о «реформаторском» характере изменений находит подтверждение в факте развития указанных тенденций в протестантских Библиях XVII в.

Интересным моментом представляется то, что сам Д. Прайс образы ранних печатных Библий характеризует как «экуменические», подчеркивая их привлекательность как для протестантов, так и для католиков. Но речь идет, в данном случае, не о межконфессиональном диалоге в современном понимании, а о сохраняющейся близости к дореформационной иконографии и о сложной траектории перепечатки гравюр (католические издания исполь-

зуют доски, вырезанные для протестантских Библий, либо подражают им, и наоборот). При этом сами наблюдения над путями заимствований чрезвычайно любопытны. К примеру, в иллюстрациях к виттенбергской «Сентябрьской Библии» Лютера 1522 г. одна из немногих «реформационных» черт, их отличие от иконографии «Апокалипсиса» Дюрера 1498 г. — венцы папской тиары на головах Вавилонской блудницы, зверя из бездны и зверя на троне (ил. 3). Ксилографические доски были проданы пражскому издателю, который воспользовался ими для печати чешской Библии 1549, 1557 и 1560 гг., после чего они были приобретены краковским издателем для оформления католической Библии 1561 и 1575 гг. — к тому времени папские тиары на головах антагонистов были удалены (pp. 51–58).

Итоги исследования, по мнению Д. Прайса, таковы: траектория развития протестантского библейского искусства «показывает центральную роль Образа в первом в истории массовом распространении Слова». Дюрер «пропагандировал гуманистический библицизм как основу культуры в течение двух десятилетий, предшествовавших появлению протестантской Библии». Кранах и его мастерская разработали различные



Илл. 3. Лукас Кранах Старший. Вавилонская блудница. Ксилография. Лист «Сентябрьской Библии» (Новый Завет в переводе на немецкий М. Лютера; Виттенберг, издатель Ханс Луффт), 1522 г. D. Price, p. 147. Папская тиара на голове блудницы будет удалена при воспроизведении композиции на страницах католической Краковской Библии (1561 и 1575 гг.).

виды библейских образов, «которые, одновременно, разделяли христианство и выходили за рамки конфессионализма». Гольбейну автор приписывает разработку иллюстративного и декоративного решения Библии, «выходящего за рамки конфессиональных (и текстуальных) различий» (p. 331).

К примеру, автор композиций *Icones Biblicae* 1625 г., швейцарский мастер Маттеус Мериан Старший, снабдил свою «Библию в образах» комментариями с похвалой «Золотому веку» Дюрера, Кранаха и Гольбейна. Мериан, невзирая «на свою собственную ориентацию на иконоборческий кальвинизм и радикальный протестантизм, горячо защищал ценность образов для христианского благочестия» (р. 325).

Протестантская (лютеранская) точка зрения на Писание мыслится Д. Прайсом лежащей в основе современного мировоззрения, научного подхода, современных взглядов на искусство. Анализируемый этап движения религиозной мысли и сопутствующее ему искусство автор характеризует как однозначно прогрессивные; выявляет не противоречия, но созвучие ренессансных и реформационных процессов⁵. Иконоборче-

ские тенденции упомянуты, но акцент сделан на их лютеранском опровержении. Трансформацию искусства, представляющего библейские образы, «из культового в реалистическое, иллюзионистическое», «психологическое», из «образа благочестия» в дидактическое пояснение Д. Прайс оценивает однозначно положительно (рр. 3, 8). Подобная точка зрения представляется дискуссионной: многие ученые XX в. (например, Макс Дворжак с его книгой «История искусства как история духа») убедительно продемонстрировали неверность оценочного противопоставления Средневековья Новому времени. К тому же Дэвид Прайс игнорирует очевидную для историков культуры связь событий эпохи Реформации с потерями в искусстве Германии⁶ (в других протестантских культурах расцвет светской живописи как бы «компенсировал» упадок церковной).

5. Между тем, их взаимоотношения неоднозначны, и данную проблему сложно назвать неисследованной. В отечественной традиции проблемы соотношения гуманизма и Реформации под разными ракурсами рассматривались в книге: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л.: Наука, 1981. Вопросам воздействия Реформации на искусство был посвящен сборник, редактируемый немецким искусствоведом В. Хофманом (Hoffmann, W. (ed.) (1983) *Luther und die Folgen für die Kunst*. Munich: Prestel Verlag), публиковались монографии (например:

Michalski, S. [1993] *The reformation and the visual arts: The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. London; New York: Routledge).

6. Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 356; Сменаков А. В. Искусство эпохи Возрождения: Нидерланды, Германия, Франция, Испания, Англия. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 238, 388.

Определение степени традиционности либо новаторства конкретных памятников книжной графики и станковой живописи, анализ формы проявления в них специфически «лютеранских» идей представляются одной из наиболее интересных и ценных сторон исследования Д. Прайса.

Ирина Мишачева



Авторы

Евгений Бубнов — доцент департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета (Владивосток). knizniycherv@mail.ru

Андрей Громов — старший научный сотрудник Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург). schnur-rig@mail.ru

Антон Карабыков — профессор философского факультета, Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского (Симферополь). meavox@mail.ru

Антон Котов — доцент, Томский государственный университет. askotov@mail.tsu.ru

Михаил Майзульс — старший научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (Москва). maizuls@gmail.com

Ирина Мишачева — доцент Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (Москва). irinami2@mail.ru

Павел Носачев — профессор факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва). pavel_nosachev@bk.ru

Илья Павлов — старший преподаватель Школы философии и культурологии, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва). elijahpavloff@yandex.ru

Кати Парппей — преподаватель отделения географических и исторических наук, Университет Восточной Финляндии (Йоэнсуу, Финляндия). kati.parrpei@uef.fi

Максим Пулькин — старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории ФИЦ «КарНЦ РАН» (Петрозаводск). mvpulkin@mail.ru

Анти Селарт — доктор истории (Тарту, Эстония). anti.selart@ut.ee

Ирина Смирнова — младший научный сотрудник Института Истории Санкт-Петербургского государственного университета. i.n.smirnova@spbu.ru

РОМАН СОКОЛОВ — директор Института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; главный научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета. romansokolow@mail.ru

АЛЕКСАНДР ФИЛЮШКИН — профессор, заведующий кафедрой истории славянских и балканских стран Санкт-Петербургского государственного университета. a.filushkin@spbu.ru

МАРИАННА ШАХНОВИЧ — профессор Санкт-Петербургского государственного университета. m.shakhnovich@spbu.ru

Authors

EVGENIY BUBNOV — Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University (Vladivostok). kniznycherv@mail.ru

ALEXANDER FILYUSHKIN — Professor, Head of the Department of the History of the Slavic and Balkan Countries, St. Petersburg State University. a.filushkin@spbu.ru

ANDREY GROMOV — Senior Researcher at the Military History Museum of Artillery, Engineering Troops and Communication Forces (Saint-Petersburg). schnur-rig@mail.ru

ANTON KARABYKOV — Professor, Faculty of Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University (Simferopol). meavox@mail.ru

ANTON KOTOV — Associate Professor, Tomsk State University. askotov@mail.tsu.ru

PAVEL NOSACHEV — Professor at the Faculty of Humanities, HSE University (Moscow). pavel_nosachev@bk.ru

MIKHAIL MAIZULS — Senior Researcher at the Center for Visual Studies of the Middle Ages and Modern Times, Russian State University for the Humanities (Moscow). maizuls@gmail.com

IRINA MISHACHEVA — Associate Professor, A.N. Kosygin Russian State University (Technologies, Design, Art) (Moscow). irinami2@mail.ru

KATI PARPPEI — Assistant Professor, University Lecturer in the Department of Historical and Geographical Studies, University of Eastern Finland (Joensuu, Finland). kati.parppei@uef.fi

ILIA PAVLOV — Senior Lecturer, School of Philosophy and Cultural Studies; Junior Research Fellow, International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, HSE University (Moscow). elijahpavloff@yandex.ru

MAKSIM PULKIN — Senior Researcher at the Institute of Language, Literature, and History, the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk). mvpulkin@mail.ru

ANTI SELART — Doctor of History (Tartu, Estonia). anti.selart@ut.ee

MARIANNA SHAKHNOVICH — Professor, St. Petersburg State University. m.shakhnovich@spbu.ru

IRINA SMIRNOVA — Junior Researcher, Institute of History, Saint Petersburg State University. i.n.smirnova@spbu.ru

ROMAN SOKOLOV — Director of the Institute of History and Social Sciences of the Herzen State Pedagogical University; Leading Researcher, Saint Petersburg State University. romansokolov@mail.ru

Аннотации

Александр Филюшкин. Святые и их почитание в длительной исторической перспективе: исследовательские тренды и проблемы

Святость и святые — ключевые понятия истории церкви. В научной литературе представлены следующие направления исследований в этой области: понятие святости и основные направления изучения, существующие концепции «аристократических культов», особенности регионального развития локальных культов святых от Средних веков к XIX столетию и вплоть до наших дней. Отдельно ставится проблема изменения понятий о святости в контексте конфессионализации эпохи Реформации, проблема трансформации святых в национальных героев, их роль в формировании национальных идеалов и националистических идеологий в Новое и Новейшее время. Автор представляет подборку статей, посвященных изучению святых на примере региона Балтийского моря: Прибалтики, Карелии, Северо-Запада Руси. Данный регион являлся обширной контактной зоной, в которых трансфер святости имел особое значение в формировании локальных идентичностей.

Ключевые слова: Балтийский регион, Прибалтика, Карелия, Новгородская и Псковская земля, святость, святые, конфессионализация, локальные культы.

Кати Парппей. «Святые подвижники Карелии»: интеграция русских средневековых культов святых в финский православный «мифологический ландшафт», 1896–1944

Еще в Средние века Православная церковь стала играть важную роль на пограничной территории между современной Россией и Финляндией, называемой Карелией. В последующую эпоху она внесла значительный вклад в формирование особой культуры края. Во второй половине XIX в. карелы — православные по вере и говорящие на прибалтийско-финском карельском языке — оказались между русским и финским националистическими движениями, каждое из которых стремилось привлечь их на свою сторону. С начала XX в. финноязычные православные священники решали этот вопрос, поддерживая идею финской православной церкви, при этом исконно русские культы святых карельского края интегрировались в формирующуюся финскую православную культуру. В статье исследуется этот процесс, и чтобы создать контекст этого явления, используются понятия «мифологический ландшафт» и культурная память.

Ключевые слова: святые, культ святых, православная церковь, Карелия, Россия, Финляндия, национализм, культурная память, мифологический ландшафт.

Александр Филюшкин. «За святую Софию!» Культ святых и модели региональной лояльности: Северо-Запад средневековой Руси, Великое княжество Литовское, Ливония

Земли Восточной Европы и Прибалтики через призму истории религии можно определять как территории, на которых в Средние века были реализованы различные модели христианских миссий. В каждой из них особую роль играл трансфер святых и конструирование святости по разным образцам. В статье рассматриваются три сценария: трансфер святых восточного христианства, конструирование государственных святых и локальных святых (Северо-Запад Руси, Новгородская и псковская земля), трансфер святых восточного христианства в сочетании с поздней католицизацией и заимствованием универсальных святых католического мира, при отсутствии общегосударственных святых и минимальном «производстве» локальных святых (Великое княжество Литовское), трансфер святых католического мира из Скандинавии и германских земель при полном отказе от «производства» собственной святости (Ливония). Эти сценарии были обусловлены политическим контекстом, задачами, стоящими перед странами. Таким образом, в религиозных стратегиях в отношении святых преобладал политический прагматизм и конструктивизм.

Ключевые слова: святые, святость, Новгородская земля, Великое княжество Литовское, Ливония.

Роман Соколов. Культ Александра Невского: историческая память о князе от древности до советского периода

Начало церковного почитания Александра Невского было положено во многом усилиями митрополита Кирилла, постаравшегося придать особое значение похоронам князя и акцентировавшего внимание на принятии им перед кончиной пострига. Исторический опыт реального князя — политического деятеля оставался актуальным в течение второй половины XIII в. и на протяжении XIV в. Местная канонизация 1381 г. помимо прочего обозначила связь образа Александра Невского с Куликовской битвой и через нее — с Дмитрием Донским. Прославление 1547 г. отчасти соединило историческую память о святом в систему государственной идеологии вновь созданного царства. Действия Петра также не следует рассматривать как радикальную ломку установившейся традиции почитания Александра: император старался максимально следовать существовавшей в православии практике. Он, как это справедливо отмечалось в историографии, действительно способствовал включению исторической памяти о князе в идеологию созданной им империи, но для этого имелись и некоторые предпосылки, возникшие ранее. Образ Александра Невского — национального героя вплоть до 1917 г. существовал параллельно с его образом святого. В советские годы, во многом благодаря кинофильму С. М. Эйзенштейна, «святая лик» с князя был «снят».

Ключевые слова: Александр Невский, С. М. Эйзенштейн, русская культура, отечественная история, историография, Дмитрий Донской.

Анти Селарт. Агиотопонимы и народная религия в Ливонии

В статье обсуждаются агиотопонимы в Ливонии периода Средневековья и Раннего Нового времени (на территории современной Эстонии и Латвии). Некоторые приходы в Эстонии, за исключением ее южной части, и в Латвии в районах, где в средние века проживал прибалтийско-финская народность ливы, носят имена святых покровителей приходских церквей. Эти топонимы появляются в письменных текстах в постреформационный период в XVI–XVIII вв. и основаны на адаптированной народной форме имени святого. Этот феномен обсуждается как результат популярной адаптации культа святых коренным населением Ливонии в средние века. Формирование топонима соответствует «посессивным» топонимам, что является очень распространенной схемой в эстонском языке, но не очень продуктивным на латвийском. Соответственно, святой покровитель считался «хозяином» прихода.

Ключевые слова: Средневековая Ливония, топонимы, культ святых, средневековые сельские приходы, Эстония, Латвия, церковные учреждения, народная религия.

Ирина Смирнова. Организация охраны церковных ценностей Петрограда в первые месяцы советской власти (к публикации документов ЦГАЛИ СПб)

Согласно положениям декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятого 20 января (2 февраля) 1918 года, все имущество церковных и религиозных обществ объявлялось народным достоянием. Таким образом, был запущен процесс отчуждения церковного имущества, в том числе большого объема художественно-исторических ценностей в пользу нового государства. Он происходил при активном участии художественной интеллигенции, заинтересованной в организации охраны культурных ценностей, относящихся к церковному имуществу. Это было особенно актуально на фоне участвовавших случаев грабежей в храмах и монастырях на территории страны. В Петрограде одним из первых органов, поставивших вопрос об охране ценностей и храмов на территории столицы, стала Соединенная художественно-историческая комиссия при Зимнем дворце, основу которой составил круг любителей искусства, сложившийся еще в Санкт-Петербурге при журнале «Старые годы». Комиссия, изначально созданная для описи дворцового имущества в 1917 году, к 1918 году практически приобрела функции Государственного совета по делам искусств. По сей день со стороны исследователей ее работе не уделено достаточного внимания, несмотря на серьезный пласт архивных документов, включающих в себя машинописные копии журналов заседаний комиссии, которые являются источниковой базой для такого исследования. Эти журналы дают возможность определить, каким образом осуществлялось участие данного органа в охране церковного имущества. Деятельность комиссии и последующих организаций, вышедших из нее, оказалась существенным вкладом в выполнение важнейшей задачи сохранения от уничтожения и разграбления культурных ценностей, находящихся до 1918 года

в ведении церкви. Статью сопровождает публикация текста одного из заседаний Соединенной художественно-исторической комиссии по вопросу организации охраны церковного имущества в январе — феврале 1918 года. Публикация документа осуществляется впервые.

Ключевые слова: журнал «Старые годы», Музейный фонд, охрана памятников, Петроградская художественно-историческая комиссия, ЦГАЛИ СПб, отделение церкви от государства.

Максим Пулькин. Жития святых и «огненная смерть» (по материалам письма Петра Прокопьева)

В статье рассмотрены основные аргументы, использованные старообрядческими наставниками для обоснования допустимости самосожжений. Известно, что проблема самосожжений активно обсуждалась сторонниками «древлего благочестия» на протяжении длительного времени, что привело к созданию нескольких значимых публицистических произведений, отстаивающих противостоящие точки зрения. Первая из них, опирающаяся на многочисленные богословские аргументы, предполагала незамедлительный отказ от ритуального суицида. Вторая, связанная со значительно меньшим количеством богословских трудов, напротив, предполагала добровольную смерть во имя христианской веры. Основой аргументации в пользу самосожжений стали фрагменты житий святых, избравших добровольный уход из жизни в различные «гонительные времена». Значительное число самосожжений, произошедших в ряде местностей России (преимущественно на Европейском Севере, в Поволжье и в Сибири), длительная благоговейная память о самосожигателях среди коренных обитателей севера показывают, что аргументация сторонников ритуального суицида, основанная на житиях святых, оказала существенное воздействие на мировоззрение верующих.

Ключевые слова: старообрядчество, духовенство, самосожжение, благочестие, суицид, агиография, жития святых.

Марианна Шахнович. Культ святых в антирелигиозной пропаганде и исторической науке в СССР в 1920-х — начале 1930-х гг.

В статье анализируются работы, посвященные почитанию христианских святых, изданные в 1920-х — начале 1930-х гг., когда в СССР проводилась кампания по вскрытию мощей и велась активная антирелигиозная пропаганда. Автор показывает, что эти издания были неоднородны по своему содержанию и значимости. Она выделяет три группы публикаций, исходя из их целей, задач и академичности содержания. Первая — антирелигиозные брошюры и статьи, направленные на разоблачение культа мощей и «церковного обмана», написанные в русле идеологического заказа, отражавшего государственную политику в области религии. Ко второй группе относятся историко-публицистические сочинения, описывавшие историю канонизации тех или иных христианских святых на основе документальных

материалов, но критиковавшие народные и церковные рассказы о чудесах самих святых и их реликвий. Авторы этих сочинений опирались на критическую традицию, восходящую как к протестантским трудам, так и к сочинениям свободомыслящих и просветителей XVI–XIX вв. Третья группа — это работы этнографов, занимавшихся изучением культа святых в рамках исследования народной религиозности и т.н. «бытового православия».

Ключевые слова: культ святых, антирелигиозная пропаганда в СССР, советская историческая наука в 1920–1930-е гг., история религии в СССР, марксизм о религии.

Андрей Громов. Судьба трофейных польских пушек (серия «Святые апостолы») в музеях и мемориальных комплексах Санкт-Петербурга

В статье подробно рассматривается история польских трофейных пушек XVII в., оказавшихся в музеях и мемориальных комплексах С.-Петербурга с изображениями святых апостолов на стволах. Автор сосредоточил свое внимание на судьбе пропавших и уцелевших пушек из музейного собрания Военно-исторического музея артиллерии инженерных войск и войск связи — их истории и провенансе. На основе вновь обнаруженных архивных документов и уникальных эскизов некоторых орудий (в т.ч. не доживших до наших дней) автор связал их историю с историей трофейных польских орудий из коллекции Спасо-Преображенского собора в С.-Петербурге. Он выявляет связь двух этих оружейных собраний между собой, а также и непреходящую мемориальную ценность самих орудий. Можно с уверенностью сказать, что очень многие пушки с изображениями апостолов теснейшим образом связаны как с подарком императора Николая I Варшаве (для так и не воздвигнутого памятника польскому королю Владиславу III) и с польским национальным восстанием 1830–1831 гг., так и с историей полковых храмов русской лейб-гвардии, в частности — Спасо-Преображенского собора в С.-Петербурге. В процессе исследования автору удалось развеять целый ряд устойчивых мифов, сложившихся в XIX и XX вв. вокруг истории польских трофеев в отечественных музеях, а также вокруг строительства самого собора, его военных реликвий и т.д. Это исследование позволяет, с точки зрения автора, говорить о возможности обнаружения еще некоторых подобных реликвий (считавшихся до сих пор погибшими) в отечественных и зарубежных музеях.

Ключевые слова: иконография святых, военные мемориалы, полковые церкви, трофеи, польская артиллерия.

Илья Павлов. За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии

Статья посвящена обсуждению концептуальных и практических проблем, с которыми сталкиваются существующие академические стратегии актуализации русской религиозной философии как постсекулярной, и разработке методологии анализа постсекулярной специфики русской религиозной

философии, свободной от данных проблем. Автор указывает на взаимосвязь исторического рассмотрения русской религиозной философии как во многом обусловленной секулярным модерном и интерпретации построений русских мыслителей в контексте актуальных проблем постсекулярного общества, в то же время подчеркивая нетождественность этих оптик. При этом, по мнению автора, соединение данных подходов возможно путем перехода от историсофского понимания постсекулярности, трактующего последнюю как «постсекулярную эпоху», наступающую после эры секулярного модерна, пониманием структурным, в рамках которого постсекулярность рассматривается как определенный тип позиционирования религии в условиях уже наступившего секулярного модерна. Развивая структурное понимание постсекулярности, автор связывает его с существующим в современных исследованиях трендом на понимание модерна как не единой сущности, а многообразия локальных исторических ситуаций, в рамках которых могут быть обнаружены и демодернизационные тенденции. Так, интерпретация русской религиозной философии как постсекулярного феномена в структурном, а не историсофском ключе позволяет избежать двух главных проблем приложения теории постсекулярного к современному российскому контексту — во-первых, игнорирования того измерения постсекулярных процессов, которое может быть описано как продолжение секуляризации и модернизации, и, во-вторых, инструментализации понятия постсекулярного, приводящей не к формированию пространства диалога, а к обострению конфликтов. В заключение обозначаются возможные перспективы постсекулярной интерпретации русской религиозной философии, а также делаются выводы о значении работы с наследием русских религиозных мыслителей для современных дискуссий о постсекулярном.

Ключевые слова: секуляризация, модерн, постсекулярная философия, русская религиозная философия.

Павел Носачев. Симпатия к черной фантастике: исследование принципов конструирования эзотерического мифа

В статье анализируется концепт «черная фантастика», возникший в среде советского эзотерического подполья благодаря издательской серии «Гарфанг». Во-первых, статья рассматривает историю серии: издательства, тиражи книг, состав издаваемых авторов. Во-вторых, анализируется идеологическое наполнение концепта, его генезис в трудах Г. Майринка, развитие этих идей Е. Головиным и Ю. Стефановым; специально исследуется связь эссеистики Головина и Стефанова с интегральным традиционализмом и западным эзотеризмом в целом. В-третьих, в статье рассматривается место Г. Ф. Лавкрафта в кругу «черных фантастов», сопоставляются интерпретации его творчества в трудах Е. Головина и современных философов спекулятивного реализма, устанавливаются точки пересечения двух традиций и показывается их различие. Отдельно анализируется вопрос о валидности концепта «черная фантастика» с точки зрения истории идей и литературы, для этого разбираются произведения Г. Майринка, С. Грабинского, Ж. Рэя

на предмет их связи с интегральным традиционализмом и наличия единого эзотерического мировоззрения. Делается вывод, что единого поля «черной фантастики» не существует, произведения рассматриваемых авторов писались под влиянием различных религиозных и эзотерических учений, некоторую роль в сюжетном наполнении играл и коммерческий фактор. Концепция «черной фантастики» стала конструктом, порожденным мировоззрением участников правого крыла советского эзотерического подполья, для его создания были использованы произведения писателей, работавших в фантастическом жанре, но их идеи подверглись расширительной интерпретации.

Ключевые слова: советская культура, западный эзотеризм, художественная литература, фантастика, спекулятивный реализм, традиционализм, Майринк, Мейчен, Блэквуд, Лавкрафт.

Антон Карабыков. Почему православные отвергают эволюционизм?

Чтобы ответить на вопрос, поставленный в заглавии, сначала уточняются его ключевые понятия — православные и эволюционизм, в котором различаются три аспекта. Это собственно биологическая теория (Э-1), эволюционизм, претендующий на статус общенаучной или даже общекультурной парадигмы (Э-2) и так называемый православный (или христианский) эволюционизм, являющий собой разновидность Э-2. Далее рассматривается содержание основной апологетической стратегии православных эволюционистов перед лицом их конфессиональных оппонентов, причины и следствия ее неудачи. Затем дается анализ догматических возражений, выдвигаемых в церковной среде против таких пунктов теистического эволюционизма, как «животное» происхождение человека, грехопадение и возникновение смерти в природном мире, и оценивается степень обоснованности этих возражений. В завершение анализируется более глубокий уровень мотивации православных антиэволюционистов, где берет начало абсолютизация святоотеческой экзегезы, характерная для их позиции. Прежде всего это пессимистический взгляд на историю, которая ассоциируется с нарастающей деградацией и которой противопоставляется мифический «золотой век». Такой взгляд полярно различен с прогрессистскими интуициями и выводами эволюционизма, что тоже объясняет его неприятие православными.

Ключевые слова: креационизм, дарвинизм, христианское Откровение, Книга Бытия, святоотеческая экзегеза, эсхатология, прогрессизм, исторический пессимизм.

Евгений Бубнов. Методологический атеизм Питера Бергера

В статье анализируется принцип методологического атеизма. Автор показывает, что реконструкция генезиса понятия «методологический атеизм» позволяет увидеть, что оно не является эффективным инструментом для достижения целей, которые преследовал Питер Бергер. Мировоззрен-

ческая нейтральность лишь декларируется, но в действительности отсутствует. Причины этого вполне релевантно объясняются экстернализацией, объективацией и интернализацией — элементами теории Бергера, посредством которых описывается процесс становления общества. Игнорирование того факта, что рассматриваемый принцип возникает вследствие данного процесса приводит к ошибочному выводу о том, что методологический атеизм позволяет расколдовать окружающий мир и преодолеть религиозно легитимированное отчуждение.

Ключевые слова: методологический атеизм, естественное право, расколдование, секуляризация, социальное конструирование действительности, номос, отчуждение.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

1(41) 2023

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovskiy, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Viktor Yelensky (Ukraine), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

1²⁰²³
[41]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04/09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ganepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000