

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

№ 1

Academic Journal

Moscow
2018

Studia Religiosa Rossica:

научный журнал о религии

№ 1

Научный журнал

Москва
2018

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии

Международный редакционный совет

Дмитро Вовк (Украина); Ганс-Петер Гроссханс (Hans Peter Grosshans; Германия); Кетеван Хуцишвили (Ketevan Khutsishvili; Грузия); Элизабет Кларк (Elizabeth Clark; США); Ованнес Ованнесян (Hovannes Hovannessyan; Армения); Георг Пфлейдерер (Georg Pfleiderer; Швейцария); Ирина Пярт (Irina Paert; Эстония); Джонатан Саттон (Jonathan Sutton; Великобритания); Регула Цвален (Regula Zwahlen; Швейцария); Марат Штерин (Marat Shterin; Великобритания)

Редакционная коллегия

Агаджанян А.С., д-р ист. наук; Антонов К.М., д-р филос. наук; Гусейнов Г.Ч., д-р филол. наук; Дударенок С.М., д-р ист. наук; Жукова Л.Г., канд. культурологии; Кемпер-Бакши Н.А., д-р филол. наук; Коначева С.А., д-р филос. наук; Кравчук В.В., канд. филос. наук; Мухелишвили Н.Л., д-р психол. наук; Пчелинцев А.В., д-р юрид. наук; Пылаев М.А., д-р филос. наук; Раздьяконов В.С., канд. ист. наук; Рашковский Е.Б., д-р ист. наук; Рыжакова С.И., д-р ист. наук; Сергазина К.Т., канд. ист. наук; Фаликов Б.З., канд. ист. наук; Шаповалова Е.В., канд. ист. наук; Шахнович М.М., д-р филос. наук; Шмайна-Великанова А.И., д-р культурологии; Элбакян Е.С., д-р филос. наук; Ярлыкапов А.А., канд. ист. наук.

Ответственный за выпуск: Е.В. Шаповалова, канд. ист. наук

СОДЕРЖАНИЕ

[Предисловие редактора]	9
-------------------------------	---

Статьи

Александрова Е.В.

О применимости модели обрядов перехода к интерпретации египетского ритуала	11
---	----

Бабкина С.В.

Жена, прошедшая через плен: тексты Кумрана в библейском и раввинистическом контексте	27
---	----

Шаповалова Е.В.

Убийство братьев Гизов во французских источниках XVI в.: основные интерпретации	47
--	----

Раздьяконов В.С., Маклакова А.А.

Учение и практики спиритического кружка П.А. Чистякова и А.И. Бобровой	66
---	----

Морозова Е.С., Пылаев М.А.

Трансцендентально-философские предпосылки теологии и религиоведения Ф. Шлейермахера	84
--	----

Интервью

Массимо Интровинье: «Ученые исследуют новые религии, а не борются с ними». <i>Интервью провел Б.З. Фаликов</i>	101
---	-----

Публикация источников

Проект «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества. <i>Публикация и комментарии В.С. Раздьяконова, А.А. Маклаковой</i>	115
---	-----

Рецензии

Зыгмонт А.И.

Рецензия на книгу: *Аполонов А.* Наука о религии
и ее постмодернистские критики. Москва:
Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. 240 с. 129

Мойжес Л.В.

Рецензия на книгу: Šisler V., Radde-Antweiler K., Zeiler X., eds.
Methods for Studying Video Games and Religion. L.:
Routledge, 2017. 222 p. 136

CONTENTS

[Preface]	9
-----------------	---

Статьи

Ekaterina V. Alexandrova

“Rites de Passage” Model and the Interpretation of Ancient Egyptian Ritual	11
---	----

Svetlana V. Babkina

Captive Woman: Evidence of the Dead Sea Scrolls in the Context of Biblical and Rabbinic texts	27
--	----

Elena V. Shapovalova

The French Sources of the 16 th Century about the Murder of Guise brothers: The Main Interpretations	47
--	----

Vladislav S. Razdyakonov, Anastasja A. Maklakova

The Spiritualist Circle of P.A. Chistiakov and A.I. Bobrova: Ideology and Practice	66
---	----

Ekaterina S. Morozova, Maksim A. Pylaev

Transcendental-Philosophical Prerequisites of Theology and Religious Studies of F. Schleiermacher	84
--	----

Интервью

Massimo Introvigne: Scholars Study New Religions but not Fight them. <i>Interviewed by Boris Z. Falicov</i>	101
--	-----

Публикация источников

Project of an «Esoteric» Charter of the Russian Spiritualist Society. <i>Publication and commentary</i> <i>by V.S. Razdyakonov, A.A. Maklakova</i>	115
--	-----

Review

Aleksei I. Zygmunt

Book review: Appolonov A. The Study of Religion
and Its Postmodernist Critics. Moscow:
HSE Publishing House, 2018. 240 p. 129

Leonid V. Moyzhes

Book review: Šisler V., Radde-Antweiler K., Zeiler X.,
ed. Methods for Studying Video Games and Religion.
Routledge, 2017. 222 p. 136

Уважаемые читатели!

Перед вами новый религиоведческий журнал, издаваемый Учебно-научным центром изучения религий РГГУ. Появление этого журнала является логическим следствием 25-летней исследовательской и образовательной деятельности Центра. Исследования наших сотрудников хорошо известны в отечественном и международном религиоведческом сообществе, и мы давно нуждались в журнале, выражающем нашу научную позицию. Впрочем, следует оговориться: мы ни в коей мере не противопоставляем себя другим религиоведческим центрам, так же как и отечественным религиоведческим журналам. Состав редколлегии и международного совета свидетельствует о нашем стремлении привлечь к сотрудничеству лучшие научные силы российского и мирового религиоведения.

В нынешней ситуации, когда подвергается сомнению сама возможность существования беспристрастного изучения религий, особенно необходима консолидация российского религиоведения. Наш журнал должен способствовать этой задаче.

Мы считаем, что научное объективное изучение религий не только возможно, но и необходимо; что исследователь религий может принадлежать к любой конфессии, быть агностиком или атеистом, однако религиоведение не может иметь конфессиональный характер. Мы полагаем также, что религиоведение и теология являются различными комплексами дисциплин, предмет и объект которых не совпадают и синтез которых невозможен. В то же самое время диалог между религиоведением и теологией необходим, и мы будем по мере сил способствовать этому диалогу.

Следуя отечественной традиции, мы относим к области религиоведческого знания философию религии, хотя и осознаем ее особый характер среди прочих религиоведческих дисциплин.

Тематика нашего журнала будет достаточно широка. Мы будем помещать материалы по истории религии, по современной религиозной ситуации в России и мире, статьи, рассматривающие теоретические проблемы религиоведения, исследования по социологии и психологии религии. Большое внимание будет уделено взаимодействию религии и культуры, взаимосвязи религии и этноса, гендерной проблематике. Кроме того, широко будут представлены материалы по таким темам, как религия и массовая культура, религия и искусство и т. д.

В каждом номере мы предполагаем публиковать источники. Ознакомление читателей с новейшей религиоведческой литературой

будет нашей важнейшей задачей, в связи с этим обязательным в журнале будет раздел рецензий.

В дальнейшем мы собираемся выпускать тематические номера, посвященные вышеперечисленным проблемам.

В настоящем номере преобладают статьи по истории религии. Так, Екатерина Александрова исследует египетские древне-ритуальные практики в сравнительно-исторической перспективе, поднимая при этом теоретические проблемы, связанные с обрядами перехода.

Иудейским ритуалам, связанным с супружескими взаимоотношениями в военное время, посвящена статья Светланы Бабкиной, написанная на обширном источниковом материале: тексты Кумрана, библейские тексты, раввинистическая литература.

Роль религии в политической борьбе во Франции в конце XVI века рассмотрена в статье Елены Шаповаловой. Хотя религиозным войнам во Франции посвящен огромный корпус литературы, автор дает оригинальную интерпретацию источников, связанных с убийством братьев Гизов.

Владислав Раздьяконов и Анастасия Маклакова обращаются к интереснейшему и совершенно неизученному аспекту русской религиозной культуры эпохи Серебряного века – деятельности Русского спиритуалистического общества. В.С. Раздьяконовым и А.А. Маклаковой подготовлен к изданию устав общества – важнейший документ русского спиритуализма конца XIX – начала XX века.

Философия религии представлена в номере статьей Екатерины Морозовой и Максима Пылаева, посвященной теологии и религиоведению Фридриха Шлейермахера.

Интервью крупнейшего итальянского специалиста по новым религиозным движениям Массимо Итровинье, которое он дал Борису Фаликову, раскрывает методологические принципы изучения Новых религиозных движений (НРД) в западном религиоведении.

Представляет интерес рецензия Алексея Зыгмонта на книгу А. Апполонова «Наука о религии и ее постмодернистские критики». Как книга, так и рецензия затрагивают наиболее острые дискуссионные вопросы, связанные как со статусом религиоведения, так и с пониманием самой религии.

Наконец, Леонид Мойжес рецензирует сборник «Methods for Studying Videogames and Religion», посвященный перспективной и относительно новой для религиоведческих исследований теме видеоигр.

Мы приглашаем коллег принять самое активное участие в работе нашего журнала.

УДК 251

О применимости модели обрядов перехода к интерпретации египетского ритуала

Екатерина В. Александрова

*Университет Дмитрия Пожарского,
Россия, Москва; al-katerin@yandex.ru*

Аннотация. Исследование древнеегипетских ритуальных практик в сравнительно-исторической перспективе – задача двоякая. С одной стороны, будучи в основе своей последовательностью действий и событий, древний ритуал как таковой нам не доступен, и принципы его реконструкции на основе текстуальных и изобразительных памятников, не являющихся его прямой «записью», требуют методологической рефлексии. С другой стороны, описание древнеегипетских ритуальных практик в рамках существующих моделей ритуала является необходимой предпосылкой их включения в междисциплинарный контекст, но адекватность этих моделей также требует обоснования.

Фокус данного исследования историографический и методологический. Во-первых, будут рассмотрены проблемы, способы и результаты реконструкции основ египетского заупокойного и отчасти храмового культа, принятые в современной египтологии. Во-вторых, проанализирована эвристическая ценность моделей обрядов перехода и ритуального синтаксиса для их интерпретации.

В отличие от исследований, нацеленных на выбор одной модели в противовес другой, в данной работе делается акцент на различии сфер применения каждой модели и возможностях их совмещения для получения более объемного и «насыщенного» описания египетского ритуала. В качестве результата предлагается совмещение семиотической перспективы на египетский ритуал, предложенной Я. Ассманом, и динамической интерпретации ритуала в рамках модели обрядов перехода.

Ключевые слова: обряды перехода, ритуальный синтаксис, теория ритуала, религия Древнего Египта, заупокойный культ, храмовый культ

“Rites de Passage” Model and the Interpretation of Ancient Egyptian Ritual

Ekaterina V. Alexandrova

*Dmitry Pozharsky University,
Moscow, Russia; al-katerin@yandex.ru*

Abstract. The study of Ancient Egyptian ritual practices in comparative perspective is a twofold endeavor. At one hand, a sequence of ritual actions and events is lost forever and principles of its reconstruction require careful methodological reflection. The main point is that available written and visual records were complementary to the ritual action as such and not aimed at its plain transcription. The other side of the problem is the need of description of Egyptian ritual in terms of modern ritual studies to make it a part of a broader discussion. However, applicability to Egyptian material of models derived mostly from modern ethnographic studies should be thoroughly considered. In particular, as a part of interpretational strategies embedded in modern textual culture, they can produce narrative explanations alien to ancient practices.

This article considers discussion of these topics and proposed approaches to the problem in modern Egyptology. At first, the basic structure of Egyptian funerary ritual and some aspects of temple ritual are presented, together with discussion on problems of its reconstruction. Secondly, usefulness for the interpretation of Egyptian data of rites de passage and ritual syntax models is considered.

While in studies such as that of H. Hays one model is preferred at the expense of another, this article is aimed at differentiating spheres of application of different models and their complementarity in producing of a deeper and ‘thicker’ description of Egyptian ritual. As a result, the author proposes a combination of semiotic perspective on Egyptian ritual developed by J. Asmann with dynamic interpretation of ritual practice in the frame of rites de passage model.

Keywords: rites de passage, ritual syntax, ritual studies, Ancient Egyptian religion, funerary ritual, temple ritual

Сравнительно-историческое изучение религии – предприятие междисциплинарное, становящееся все более сложным по мере развития каждой из задействованных в нем областей. В частности, изучение и преподавание истории религии Древнего Египта требует как специальных египтологических знаний, так и осмысленного выбора интерпретационных моделей из арсенала религиоведения. Этот обзор посвящен одному из аспектов проблемы – пересечению современной европейской египтологии и теории ритуала (*ritual studies*) – и анализу намеченных исследователями подходов к преодолению существующего между этими областями разрыва. Представляется, что проблема в целом прекрасно сформулирована видным немецким египтологом Й. Кваком [1 с. 217–218]:

«Нам необходимо иметь в виду, что современные теории ритуала по большей части основаны на современном материале. Культуры древности, как правило, играют весьма незначительную роль в них. Если, в особом случае, какой-то материал относительно культур древности войдет в основу некой общей теории, как это случилось с празднованием вавилонского Нового года, последующие дискуссии исследователей ритуала не стремятся продвинуться дальше в том, что касается фактической основы, известной на момент формирования теории, и не предпринимают серьезных попыток найти обновленную информацию, несмотря на то, что в соответствующих дисциплинах постоянно происходит определенное развитие. Это создает серьезный дисбаланс, который необходимо преодолеть».

Об одной попытке преодоления этого дисбаланса, своего рода ответе египтологии на существующие теории ритуала, и пойдет речь ниже. Но надо заметить, что столь обстоятельная вылазка в сферу религиоведения, какая была предпринята Г. Хейсом в статье «The end of rites of passage and a start with ritual syntax in ancient Egypt» [2], является редкостью даже для западноевропейской египтологии при всем росте в ней внимания к достижениям смежных гуманитарных дисциплин в последние десятилетия.

Принципиальный вопрос при подходе к религии Древнего Египта в междисциплинарном контексте заключается в формулировке того, как должен строиться разговор о религии. В недавней работе «Exploring religion in ancient Egypt» С. Кёрк отмечает [3 с. vi]:

«Обращаясь к тому, что мы называем египетской религией, уже первичное понимание слов в названии книги может подразумевать, что мы имеем хотя бы примерное представление, где мы и куда мы направляемся. Это ощущение привычности может быть серьезным двигателем для обучения, но оно также может заключать в себе препятствия, связанные с требующими переосмысления послылками».

Обращаясь к обзору египетской религии, который может быть востребован и воспринят за пределами египтологии, любому исследователю придется или сознательно опираться на некое представление о «религии вообще», или же бессознательно моделировать ее на основе собственных предпосылок. В этом ключе одним из наиболее распространенных подходов является описание религии как компендиума неких «верований». Применительно к египетской религии проблематичность такого подхода относится не столько (или не только) к решению вопроса о первенстве мифа или ритуала, но ко вполне прикладной задаче интерпретации источников [1 с. 218]:

«...Изучение религии как таковой долгое время имело значительно более высокий статус в египтологии по сравнению с ассириологией. На египетском материале было весьма много исследований по царскому культу, но многие из них сосредоточены на религиозной проблематике вплоть до исключения политического значения. Возможно, это тем проще, что столь многое необходимо прояснить относительно религии, и вопросы вроде божественности египетского монарха кажутся просто неисчерпаемыми. Но даже и эти исследования в основном сосредоточены на области религии в попытке реконструировать мифологию, теологическую или идеологическую систему. Тот факт, что большая часть источников происходит из ритуального контекста, привлекает не слишком много внимания. Они используются как своего рода каменоломня для добычи материала по вопросам, в большей мере интересующим исследователя, хотя и находящимся не в русле изначальной функции текста».

Здесь можно отметить, что на необходимость ритуальной интерпретации, например, «Текстов Пирамид» М.Э. Матье указала уже в статье 1947 года «Тексты пирамид – заупокойный ритуал» [4]. М.Э. Матье считала необходимым для понимания «Текстов Пирамид» реконструировать их как повествование, основанное на син-

тагматике погребального обряда, но подборка упоминаемых памятников оказывается весьма показательной, в нее входят: 1) ритуал коронационных мистерий Сенусерта I (входивший в состав погребальных мистерий Аменемхета I); 2) тексты с упоминанием этапов мистерий Осириса времени Среднего царства; 3) изображения и тексты обрядов заупокойного ритуала [4 с. 39]. То есть речь идет не столько о синтагматике конкретного погребального обряда, сколько о некой обобщенной структуре египетских обрядов перехода как таковой. На необходимость более ясного понимания и описания сути египетского ритуала для интерпретации в том числе и корпусов религиозных текстов и указывает Г. Хейс в упомянутой статье [2 с. 165]:

«Создание пространных корпусов египетской религиозной литературы в различные эпохи – это в той же мере история адаптации и сохранения ритуалов, в какой история трансформации представлений. И тем не менее, при том, сколь центральную роль ритуал играл в египетской культуре в целом и в религии в частности, сравнительно мало внимания уделено характеристике египетского ритуала как такового».

К обсуждению древнеегипетского ритуала в широком теоретическом контексте Г. Хейс и обращается [2], сосредотачиваясь, как следует из названия, на двух подходах – модели обрядов перехода и ритуальном синтаксисе. Центральная проблема, вокруг которой вращается его анализ – проблема нарратива в описании ритуала. С одной стороны, ритуал имплицитно нарративен [6 с. 266–267]:

«Изначально, действо или представление, вне зависимости от того, апеллирует ли оно к мифологическому «времени до времени» или вневременным деяниям предков, неуклонно движется во времени вперед. В этом отношении следовать за ритуалом сходно с тем, чтобы читать роман. Повествование может хронологически кружить и циклически повторяться, но автор предполагает, что читатели будут последовательно переворачивать страницу за страницей. Отличие в том, что описания ритуала редко столько же привлекательны в повествовательном отношении, как хорошие романы».

Г. Хейс подчеркивает, не отрицая ценности модели А. ван Геннепа применительно к классификации обрядов, что настоящая объяснительная способность этой модели именно в ее нарративном потенциале [2 с. 169–170]:

«Отмечается, что ван Геннеп и Тернер использовали пространственные метафоры для объяснения ритуальных событий: такие термины как переход (перемена места) и *лимен* или порог. Но также верно, что эта модель имеет временную основу, и в этом отношении она оперирует ничем иным, как стандартной риторической стратегией художественной прозы. Она формирует значение через изменение центральной фигуры во времени. Иницилируемый-протагонист начинает, будучи чем-то одним, проходит через кризис и становится чем-то иным в конце. Это нарратив... <...> И конечно, ритуалы, интерпретируемые наложением модели обрядов перехода, составляют хорошие истории».

Рассматривая египетский погребальный обряд, Г. Хейс показывает далее, что египетский ритуал не укладывается в эту трехчастную структуру, что более подробно будет рассмотрено ниже. Здесь хочется отметить, что отсутствие последовательных когерентных повествований в ранних египетских религиозных текстах, прежде всего, в «Текстах Пирамид», уже давно является предметом обсуждения [6,7]. При общем смещении дискуссии с того, *существовал ли* миф в Древнем царстве на то, *как он существовал* [8 с. 123], эта проблема ненарративности египетских религиозных памятников, не покидающая страниц публикаций, видимо, имеет глубокие корни. По сути речь идет о своеобразии египетской культуры в отношении к тексту и способности (или неспособности) современного исследователя прочитывать и адекватно перевести порожденные ею памятники на язык современной письменной культуры. В частности, здесь, видимо, проявляется тот самый разрыв между современным этнографическим материалом и древневосточными традициями, на который указал Й. Квак. То, что в египтологических исследованиях все яснее читается этот разрыв, можно считать позитивным показателем развития и углубления нашего понимания этой традиции. Едва ли здесь есть иной путь, кроме проб и ошибок в поиске новых подходов более точно описать тот материал, который пока что, по всей видимости, не очень вписывается в существующие модели.

Так, в качестве альтернативы модели обрядов перехода Г. Хейс обращается к теории «ритуального синтаксиса» [2 с. 181]:

«Регулярности и отклонения отмечают отношения между частями целого, обрядов в ритуале. Это потенциально сильная сторона подхода «ритуального синтаксиса». Вопрос не в том, чтобы предполагать пред-существующие формы и искать их соответствия в сви-

детельствах, как в случае с моделью обрядов перехода, но в поиске свойственных культуре паттернов и связей без какого-либо набора ожиданий».

Надо заметить, что задачи этого подхода в данный момент преимущественно дескриптивные [9 с. 24]. Отношения между частями и целым, выявляемые таким образом (включая и формирование «рамочных конструкций»), могут быть обнаружены и между сегментами изречений «Текстов Пирамид» [10]. Хотя сам Г. Хейс видит в повторяющихся ритуальных элементах проявление поэтической организации и обращение к эстетическому началу, представляется полезной и собственно структурная интерпретация.

Продуктивность применения подхода «ритуального синтаксиса» и бессмысленность его противопоставления модели обрядов перехода демонстрирует, на мой взгляд, описание Г. Хейсом [2 с. 184] эпизода храмового культа (TSR в цитате – это структура храмового ритуала в сценах святилища Амона [11] – Е. А.), связанного с входом в святилище (рис. 1):

«Рисунок показывает три сегмента культовых действий в святилище, из которых первые два раскрыты подробно, чтобы показать составляющие их события. Как видно, каждый из двух сегментов начи-

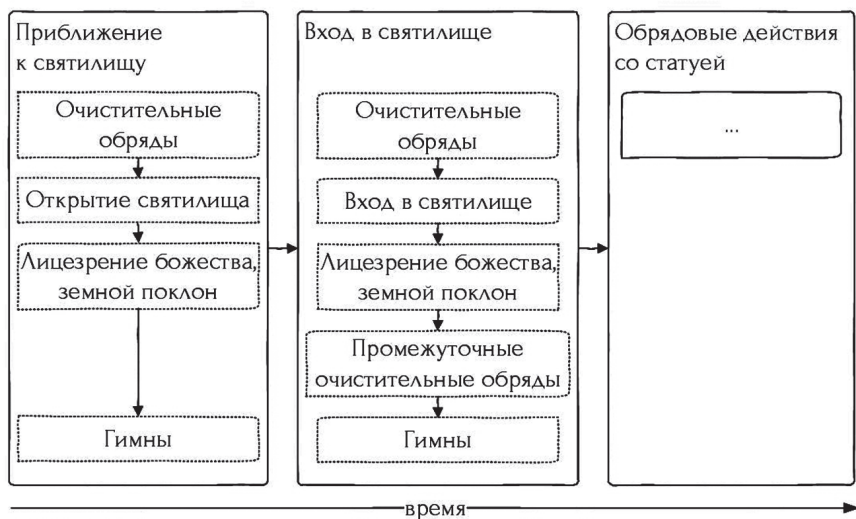


Рис. 1. Культовые действия в святилище

нается с очистительных обрядов (TSR 1–4 и 20–21 соответственно) и завершается гимнами (TSR 18–19 и 37–42), в то время как секция с лицезрением образа божества и земным поклоном (TSR 10–17 и 26–34) занимает промежуточное положение. Но есть и два структурных различия. Одно из них – добавление промежуточных очистительных обрядов (TSR 35–36) перед гимнами во втором сегменте, а другое – вторая часть каждого сегмента. Именно эта вторая часть и составляет основное различие: в то время как в первый включается открытие святилища (O, то есть TSR 5–9), второй посвящен входу в него (G, то есть TSR 22–25). <...> ...В остальных деталях они по большей части одинаковы. Очищение, земной поклон и гимны фактически, становятся контекстуальной рамкой этих различных событий».

Структурное родство этих ритуальных эпизодов, на мой взгляд, и связано с тем, что оба они имеют отношение к пересечению порога в буквальном смысле, то есть построены по модели перехода. Структура как храмовой архитектуры, так и совершавшегося в нем ритуала отражают неоднородность пространства, концентрически организованного вокруг сакрального центра и разделенного границами. Появление дополнительных «промежуточных» очистительных обрядов в святилище можно интерпретировать как вызванное возрастанием сакральности пространства по мере приближения к божеству и к центральному моменту культа. Таким образом, несмотря на то, что храмовый культ сложно классифицировать среди *rites de passage* в том смысле, который был заложен и самим А. ван Геннепом, применение элементов этой модели оказывается продуктивным при описании даже храмового ритуала.

В рамках синтаксического подхода к описанию ритуала особую ценность получает, на мой взгляд, своего рода «синтаксическая функция» фаз перехода, обозначенных А. ван Геннепом. Так, изначально маркирование определенных обрядов как «обрядов отделения» имеет смысл именно в этой синтагматической последовательности. Но если исходить из того, что обряды отделения в принципе конституируют символическую границу, логично ожидать их востребованности не только при «входе» в лиминальную область, но и при «выходе» из нее. В связи с этим примечательным мне представляется обряд, служивший в Древнем Египте завершением как храмового, так и заупокойного ритуала – обряд «удаления следов»: покидая культовое пространство, жрец замечает за собой следы метелкой из специального растения [12 с. 93–94, 13]. При желании, как кажется, и этот эпизод можно интерпретировать в рамках модели обрядов перехода, но вряд ли есть такая необходимость. Важность ритуально отмеченного за-

вершения контакта с сакральным и закрытия границы, отделяющей его от мира повседневности, представляется самодостаточной.

Таким образом, возможная продуктивность применения концепции обрядов перехода для интерпретации египетского ритуала нуждается, как мне кажется, в более глубоком анализе. Как отмечает Р. Хантингтон и П. Меткалф [14 с. 98]:

«Своей продолжающейся востребованностью теория ван Геннепа обязана не трехчастной аналитической схеме (отделение, лиминальность, включение) как таковой, а возможности ее творческого сочетания с культурными ценностями, помогающего ухватить концептуальную жизненность каждого ритуала. Следуя этому теоретическому подходу, необходимо не только прикладывать старую формулу к новым ритуалам, но в некотором смысле создавать заново *rites de passage* в динамическом взаимодействии между логикой схемы (переходы требуют начала и конца), биологическими фактами (тела разлагаются) и культурно-специфической символизацией».

В конечном счете наша способность «прочитать» любой культурный текст и, вероятно, в особенности ритуал определяется способностью распознать эту «культурно-специфическую символизацию», а способность перевести или пересказать ее другим – способностью описать ее и представить в качестве некой знаковой системы. И не в последнюю очередь применимость модели обрядов перехода к египетскому материалу на структурном и, можно сказать, парадигматическом уровне определяется ее базовой метафорой [5 с. 176]:

«Если мы вчитаемся внимательно, то увидим, что теории строятся на генеративных метафорах, например, порога или *лимена*, которая лежит в основе теории обрядов перехода Арнольда ван Геннепа и Виктора Тернера».

«Переход» и «порог» являются не только опорными моментами храмового культа, но и альфой и омегой египетского погребального ритуала. Далее мы обратимся к отражению этого ритуала в египетских памятниках:

«Раскрашенные и надписанные изобразительные сцены обрядов погребального ритуала появляются во все периоды фараоновского Египта – с Древнего до Нового царства. Они расположены преимущественно в культовых зонах гробниц, созданных для представителей элиты мужского пола не царского происхождения, и эти сцены, как правило, группируются вокруг культового центра – «ложной двери»» [15 с. 2].

«Ложная дверь» – это выполненная в камне имитация двери, размещаемая, как правило, на западной стене часовни. По египетским представлениям, владелец гробницы выходит через эту дверь в культовое пространство для получения жертв [16 с. 20].

Погребальный ритуал в изложении Я. Ассмана [17 с. 299–329]:

1. Переправа через Нил из города живых на восточном берегу в некрополь на западном берегу
 - а. Переправа
 - б. Мумификация, культовая драма в священном теменосе, ритуалы в саду
2. Процессия из Зала Бальзамирования в гробницу
3. Обряды перед гробницей
 - а. Обряд отверзания уст
 - б. Установка мумии «перед Ра»
 - с. Подношение сердца и ноги жертвенного быка

Погребальный ритуал в изложении Г. Хейса [15 с. 2–3]:

1. Процессия в некрополь
2. Процессия в Место Бальзамирования
3. Бальзамирование и мумификация
4. Ритуалы, следующие за бальзамированием
5. Процессия в гробницу
6. Отвержание уст
7. Заупокойная служба

Как видно, начинаются эти обряды с *переправы* через Нил, а завершаются – в часовне перед так называемой «ложной дверью», которая, по замечанию самого Г. Хейса, составляет ее культовый центр. Когда в композицию ложной двери включена фигура покойного, она, можно сказать, фиксирует его в той самой «лиминальной стадии», а именно в вечном выходе в ритуальное пространство часовни.

Тем самым, на парадигматическом уровне модель обрядов перехода за счет тождества базовой концептуальной метафоры с египетской «культурно-специфической символизацией» позволяет описать египетскую культовую реальность довольно точно. Как и отмечает Г. Хейс, проблема возникает на синтагматическом уровне, а именно, когда мы, следуя динамике ритуала во времени, пытаемся последовательно прочесть его в трехчастной структуре.

Здесь необходимо вернуться к более детальному рассмотрению источников, на основе которых мы исследуем египетскую ритуальную практику, и принять во внимание их семиотическую неоднородность [18 с. 87]:

«Древнеегипетский культ – как в отношении богов, так и заупокойный, – может быть описан как основанный на трехчастной структуре: действии, образной репрезентации и рецитации. Действие может быть описано как представленное в рельефе и прокомментированное в высказывании; репрезентация может быть представлена как воплощенная в действии и интерпретированная через рецитацию; рецитация может быть понята в рамках сцены, представленной как в рельефе, так и в ритуальном воплощении».

Этим трем культовым «формам» Я. Ассман [18 с. 94] ставит в соответствие три уровня:

L1 – собственно ритуальный, состоящий из действий перед статуей (или, мы можем добавить, в отношении тела покойного).

L2 – уровень репрезентации в рамках устойчивой традиции оформления сакрального пространства. На этом уровне единственным исполнителем, например, храмового культа является фараон, подносящий жертву богу.

L3 – вербальное взаимодействие с богами. На этом уровне жрец, совершающий ритуал, предстает уже как бог, например, Хор.

Таким образом, собственно ритуал уровня L1 в его, так сказать, этнографической реальности нам доступен в той мере, в какой он отражается памятниками уровня L2 и L3. Так, например, хотя Г. Хейс и отмечает, что изображения погребения в гробницах встречаются во все эпохи, по замечанию Я. Ассмана, только в Новом царстве происходит переход от «нормативного» изображения этого ритуала к «реалистичному» [17 с. 299]. Но и в этом случае изображение реальных событий тесно переплетено с их сакральной интерпретацией. Например, барка, на которой покойный переправляется на западный берег, изображается и обозначается как мистериальная барка Осириса в Абидосе. Прибытие покойного на западный берег описывается как «появление в качестве бога» [15 с. 4].

И это, собственно, и является главным аргументом Г. Хейса против применимости модели обрядов перехода к египетскому ритуалу. Я приведу пространную цитату, поскольку в ней также сформулированы основные древнеегипетские представления о посмертной участи [2 с. 175–176]:

«Согласно модели, первой фазой является отделение – отделение иницилируемого кандидата от его предыдущей роли. Ожидаемо, очевидно, что в случае с похоронами это должно быть состояние жизни и человеческой смертности. Для Египта, что очевидно проявлено в заупокойной литературе, желаемый исход событий после смерти – превращение в *аха* или «духа», даже в бога. Поскольку модель обрядов перехода предполагает смену статуса, можно ожидать, я думаю, что эта смена проявится в высказываниях, делаемых по ходу ритуала.

<...>

Вербальный компонент ритуала, зафиксированный в колонках иероглифов, сопровождающих сцены в гробнице Рехмира, не соответствует символической схеме модели <...> Это проявляется уже в самом первом сегменте похорон, Процессии в некрополь, и выражено в выдержке из изречения 252 «Текстов Пирамид». Слева изображен жрец-чтец, справа – человек, обозначенный как «друг», а между ними – возглас жреца, который говорит: «Поднимите ваши лица, о боги, пребывающие в ином мире: Рехмира пришел, и вы видите его, возникшим в качестве бога». <...> Здесь, в самом начале похорон, мы обнаруживаем не умершего, а бога: он уже достиг цели, дальше которой стремиться не к чему. Далее, в то время как все происходит, очевидно, по случаю смерти Рехмира, тем не менее просто отрицается, что он умрет, не говоря уж о том, что вообще умер. Это отрицание смертности, с одной стороны, – действительно, отрицание одного из основных свойств человеческого бытия. И происходит одновременно с утверждением о вхождении в круг богов – то, что предполагалось бы от продолжения, а не начала. Говоря просто, уже в самом начале мы имеем конец. Из деталей вроде этой становится понятно, что трехчастная модель обрядов перехода не является универсальной».

Чтобы решить эту проблему, представляется необходимым описать происходящее отдельно на трех уровнях ритуала, выделенных Я. Ассманом. Во-первых, довольно очевидно, что от ритуала, длящегося более двух месяцев, сложно ожидать простой трехчастной структуры – сложная внутренняя иерархия обрядов неизбежна [5 с. 267]. Если же ограничиться «общей рамкой», то переправа с восточного берега (мира живых) на западный (мир мертвых) представляет один из наиболее красноречивых эпизодов отделения. Завершаются похороны совершением заупокойного культа в гробничной часовне. Характерно, что именно в этом ритуальном статусе – получателя жертв – египтянин обретал свою подлинную идентичность [19 с. 24]:

«В копиях заклинаний, создававшихся, чтобы египтянин мог взять их с собой в могилу, он обозначается по имени как исполнитель ритуалов *в ином мире* или как покойный получатель ритуалов. Но в рамках коллективного ритуала как он совершался живыми участниками, существовал только один участник не царского происхождения, который имел значение – божество или покойный».

Можно сказать, что в «ритуальном пространстве живых» (коллективного ритуала, как его обозначает Г. Хейс) именно этот момент и знаменует подлинную смену статуса покойного.

Эта новая идентичность покойного, конечно, была связана и с его окончательным включением в «изобразительную сферу» на уровне L2. На этом уровне «нормативной репрезентации» покойный достигает ритуальной дееспособности – в храмовом контексте только фараон изображен в ритуальном общении с богами, но в гробничных рельефах и заупокойных текстах покойный сам достигает возможности прямого взаимодействия с богами, в том числе совершения культа в ином мире. Также и само тело покойного в процессе мумификации обретало новое качество и проходило через обряд отверзания уст и очей, совершавшийся также для культовых статуй [17 с. 106–107]. Таким образом, мне не кажется, что на уровне L1 и L2, к которым наиболее уместно применять модель обрядов перехода, нарушается даже и линейная трехчастная последовательность. Проблема скорее в том, чтобы найти адекватное соответствие каждой из соответствующих стадий на одном уровне.

Проблема, отмеченная Г. Хейсом, связана с разрывом между этими двумя уровнями и уровнем L3 – на вербальном уровне никакого «перехода» вообще не происходит. Здесь важно, что иероглифические подписи – это «божественные слова» [20], через которые ритуальные действия и изображения соотносятся с реальностью мира богов. Это соотнесение локализованных в человеческом времени событий с вневременным пространством божественных прототипов. Последнее может быть представлено в своем единстве образом Атума, воплощающим полноту мироздания, или же пространственными генеалогиями, сакральной топографией – в зависимости от того, какого рода события требуют сакральной интерпретации. Это пространство устроено по совершенно иным законам, и ожидать его прямой проекции в человеческую реальность бессмысленно.

Понимание того, как соотносятся «начало» и «конец» похорон в их ритуальной и «мифологической» интерпретации, возможно только с учетом особенностей сакрального пространства и времени. Фактически каждый обряд, совершаемый в процессе похорон,

переносит его участников в мифологическое время. В каждом обряде все три уровня (L1–3) объединяются, так что сын покойного является также жрецом и богом Хором. Но если рассматривать этот ритуал из его «предельной точки», в которой встречаются мир людей и мир иной, то есть из гробничной часовни, то понятно, что земное движение погребальной процессии с востока на запад соотносится с движением покойного в ином мире с запада на восток – к воскресению, «выходу в день» и в культовое пространство часовни. Если можно говорить о линейной логике применительно к событиям иного мира, то она зеркальна событиям, происходящим в мире земном. И, как кажется, это не должно нас удивлять. Рассматривая, например, внутреннее пространство пирамид V–VI династии в комплексе с примыкающим к ним храмом, эти два вектора, сходящиеся в часовне, можно легко увидеть.

Итак, в данном обзоре я постаралась на примере ряда египтологических исследований показать, насколько сложным и неоднозначным является само прочтение египетских религиозных памятников. В то же время в них был предложен ряд моделей, которые могут в дальнейшем способствовать новым успехам в данном направлении. Представляется, что рассмотренные Г. Хейсом подходы возможно плодотворно совместить. Возможность приложения модели «обрядов перехода» к египетскому материалу я вижу прежде всего в том, что в своей концептуальной основе она отражает существенные элементы египетской картины мира и ритуальной практики. И сама природа расхождений между этой моделью и древнеегипетскими памятниками представляется интересной для дальнейшего исследования.

Библиография / References

1. Quack, J.F. (2010) "Political rituals. Sense and nonsense of a term and its application to Ancient Egypt", in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol. III. State, Power, and Violence*, p. 215–230. Weisbaden: Harrassowitz Verlag.
2. Hays, H. (2013) "The end of rites of passage and a start with ritual syntax in ancient Egypt", in *Approaching rituals in ancient cultures: proceedings of the conference, November 28–30, 2011, Roma. Pisa*, pp. 165–186. Roma: Fabrizio Serra.
3. Quirke, S. (2015) *Exploring religion in ancient Egypt*. Somerset: Wiley.
4. Матъе М.Э. Тексты пирамид – заупокойный ритуал // Вестник древней истории. 1947. № 4. С. 30–56. Mat'e, M.È. (1947) "Teksty piramid – zaupokojnyj ritual" ["Pyramid texts – a funerary ritual"], *Vestnik drevnej istorii* 4:30–56.

5. Grimes, R.L. (2014) *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
6. Baines, J. (1991) "Egyptian myth and discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record", *Journal of Near Eastern Studies* 50(2):81–105.
7. Stewart, D. (2014) *The myth of Osiris in the ancient Egyptian pyramid texts: a study in narrative myth. PhD thesis*. Monash University. Faculty of Arts. School of Philosophical Historical and International Studies / Centre for Ancient Cultures.
8. Hellum, J. (2014) "Toward an Understanding of the Use of Myth in the Pyramid Texts", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 43:123–142.
9. Michaels, A. (2010) "The grammar of rituals", in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual I*, pp. 7–28. Weisbaden: Harrassowitz Verlag.
10. Александрова Е.В. Тексты пирамиды Униса: парадигма перевода // *Аегуптиака Rossica*. Вып. 1. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке. 2013. С. 35–50. Aleksandrova E.V. (2013) "Teksty piramidy Unisa: paradigma perevoda" ["Pyramid Texts of Unis: the Paradigm of Translation"], in *Aegyptiaca Rossica* 1, pp. 35–50. Moskva: Russkij fond sodejstvîâ obrazovanîû i nauke.
11. Hays, H. M. (2009) "The Ritual Scenes in the Chapels of Amun", in *Medinet Habu IX. The Eighteenth Dynasty Temple, Part I: The Inner Sanctuaries*, pp. 1–14. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
12. Davies, N.M. and Gardiner, A.H. (1915) *The Tomb of Amenemhet (no. 82)*. London: Egypt Exploration Fund.
13. Nelson, H.H. (1949) "The Rite of 'Bringing the Foot' as Portrayed in Temple Reliefs", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 35 (1): 82–86.
14. Metcalf P. and Huntington R. (1979) *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press.
15. Hays, H. (2010) "Funerary Rituals (Pharaonic Period)", in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, p. 2. Los Angeles [<https://escholarship.org/uc/item/1r32g9zn.pdf>, accessed on 28.06.2017].
16. Большаков А.О. Человек и его двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. Bol'shakov, A.O. (2001) *Čelovek i ego dvojnîk. Izobrazitel'nost' i mirovozzrenie v Egîpte Starogo carstva* [Man and His Double. Pictoriality and World View in Egypt of the Old Kingdom]. Sankt-Peterburg: Aletejâ.
17. Assmann, J. (2005) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
18. Assmann, J. (1992) "Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual", in *Interpretation in Religion*, pp. 87–109. Leiden: BRILL.
19. Hays, H.M. (2009) "Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual", in *Being in Ancient Egypt. Thoughts on Agency, Materiality and Cognition. Pro-*

ceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29-30, 2006, pp. 15-30. Archaepress.

20. Александрова Е.В. О чем говорят боги: божественные речи в Текстах пирамид // *Aegyptiaca Rossica*. Вып. 3. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. С. 23–43. Aleksandrova, E.V. (2015) “O čem gov-orât bogi: božestvennye reči v Tekstah piramid” [“God’s talk: divine speeches in the Pyramid texts”], in *Aegyptiaca Rossica* 3, pp. 23-43. Moskva: Russkij Fond Sodejstviâ Obrazovaniû i Nauke.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, кандидат культурологии, научный сотрудник, Центр египтологии им. Б.А. Тураева, Университет Дмитрия Пожарского, Москва, Россия; Россия, 119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 13, al-katerin@yandex.ru

Information about the author

Ekaterina V. Alexandrova, PhD in Culturology, researcher, B.A. Turaev Egyptological Centre, University of Dmitry Pozharsky, Moscow, Russia; bld. 13, Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119435, Russia, al-katerin@yandex.ru

Жена, прошедшая через плен:
тексты Кумрана
в библейском и раввинистическом
контексте

Светлана В. Бабкина

*Российский государственный
гуманитарный университет,
Россия, Москва: ocean_blue@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу ритуальной составляющей супружеских взаимоотношений в военное время. В ней рассматриваются кумранское и раввинистическое прочтение закона о женитьбе на пленной красавице (Втор. 21:10-12) и интерпретация сюжетов о жене, вернувшейся из плена (Быт. 12, 20 и 1 Цар. 30:5, 18; 2 Цар. 2:2, 3:1-5). Особое внимание уделяется тому, как при помощи разных герменевтических приемов библейский текст адаптируется к меняющемуся историческому контексту.

Ключевые слова: Храмовый свиток, Апокриф книги Бытия, ритуальная чистота, плен, Кумран, брак, римский период, библейская интерпретация.

Captive Woman: Evidence of the Dead Sea Scrolls in the Context of Biblical and Rabbinic texts

Svetlana V. Babkina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: ocean_blue@mail.ru*

Abstract. This article analyzes the ritual component of marriage in the context of war. It deals with the Dead Sea Scrolls' and rabbinic's reading of two Biblical narratives: beautiful captive (Deut. 21:10-14) and a wife, who came back from captivity (Gen. 12, 20; 1 Sam. 30:5, 18; 2 Sam. 2:2, 3:1-5). These texts show how, with the help of different hermeneutic techniques, commentators adopt the biblical texts to the changing historical contexts.

Keywords: Temple Scroll, Genesis Apocryphon, ritual purity, captivity, Dead Sea Scrolls, marriage, roman period, biblical interpretation.

Введение

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь...» – сказано в начале книги Бытия (1:27-28). Потом добавлено: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть» (Быт. 2:22-24). Слова эти уже много веков читаются, как первая заповедь и первое благословение иудеям и христианам, вне зависимости от того, называют они этот текст Танахом или Ветхим Заветом. Но под влиянием исторического, социального и культурного контекстов эти, простые и понятные, казалось бы, слова, начинают звучать

совершенно по-разному, а их значение вызывает множество вопросов: с кем именно можно заключать брак, а с кем – нельзя; должны ли жених и невеста проходить какие-то предварительные (очистительные или подготовительные) ритуалы, если да, то какие именно; что значит «оставит» родителей, как именно регулируются отношения между супругами и родителями обоих и т. д.

В еврейской традиции, для которой ортопраксия имеет первостепенное значение, широкий пласт подобного рода дискуссий связан с ритуальной стороной супружеских отношений. Одна из наиболее интересных тем – отношения между мужчинами и женщинами в контексте войны, когда традиционные модели поведения значительно меняются. Примером регламентации брачных отношений в военных условиях могут служить две темы, ставшие предметом споров между еврейскими законоучителями в период греческого и римского владычества в Иудее. Первый вопрос – возможность женитьбы на приглянувшейся пленной красавице, второй – возможность продолжения супружества с собственной женой, возвратившейся из плена.

Вопросы эти были столь важны, а ответы на них столь неоднозначны, что даже авторы кумранских текстов, у которых дискуссии о юридических тонкостях обращения с женщинами не вызывали особого интереса, не остались в стороне от общего обсуждения. Размышления эти не носили форму спора, подобно тому, что развернулся в раввинистическом кругу, но попали в тексты в виде внутренней, скрытой экзегезы, распознать которую можно лишь понимая общий контекст. Первая тема нашла отражение в Храмовом свитке, а вторая – в Апокрифе книги Бытия.

1. Женитьба на пленной красавице

В Храмовом Свитке (11Q19) есть следующий фрагмент:

10. И когда выйдешь ты воевать с врагами своими, а Я предам их в руки твои, и возьмешь их в плен, 11 и увидишь среди пленников женщину прекрасную видом, и пожелаешь ее, и захочешь взять ее себе в жены, 12 введи ее в дом свой и остриги волосы ее, и остриги ногти ее, и сними с нее 13 платье пленения ее и станет жить в доме твоём, и будет оплакивать отца своего и мать свою 14 один месяц. И войдешь к ней, и женишься на ней, и станет она женой тебе, но не сможет дотронуться до чистоты твоей 15 семь лет, и от приношения мирного не сможет есть, пока не пройдет семь лет. По прошествии их может есть. (Col. LXIII, 10-15).

Данный текст представляет собой переработку Вт. 21:10-13, и даже при беглом прочтении этих строк на ум приходят два вопроса: почему столь нехарактерный для мировоззрения кумранитов сюжет все-таки вошел в один из законодательных документов? Чем руководствовались авторы текста, когда изменяли стих из Второзакония?

Сама по себе ситуация, описанная во Второзаконии, понятна и, видимо, была достаточно распространена. Брак умыканием или уводом (вариант увода девушки против ее воли) – представляет собой скорее исключение, чем правило, и в качестве «пути создания постоянного общественного союза встречается очень редко» [1 с. 144], хотя следует отметить, что существуют народы, где подобная форма обретения жен считается традиционной [2 с. 110–125.]. Женщины – трофеи, чаще всего превращаются в рабынь или наложниц. Однако в данном случае пленница обретает статус, равный статусу израильских женщин. Откуда же идет эта традиция?

С одной стороны, возможно, что за этим текстом стоит обычай, распространенный в Ханаане: добывать жен во время войны с соседними племенами. В частности, в книге Судей 21:14 описана ситуация значительной нехватки женщин, и разрешается эта ситуация именно женитьбой сынов Вениамина на пленных девицах из Иависа Галаадского. В книге Судей подчеркивается, что женами сынов Вениаминовых могли стать только пленницы-девственницы. Это же условие ставится в 31 главе книги Чисел [3 с. 39–57]. Однако если традиция заключения брака через умыкание и могла проникнуть в еврейскую культуру на заре ее становления, то впоследствии, по мере укрепления монотеистических и сепаратистских устремлений, она должна была бы отмереть. И действительно, во всех более поздних текстах не только нет «краж» невест, но, напротив, заметно постоянное стремление упорядочить брачное законодательство.

С другой стороны, как отмечает М. Винфельд [4 с. 241–247], очевидна попытка решить проблему неизбежного насилия над женщиной во время войны, смягчить, например, предписание, сформулированное в Числах 31:17-18. Хотя нужно оговорить, что гуманизм Второзакония не распространяется на семь «проклятых» народов (Втор. 7) и аммонитян, и моавитян (Втор. 23). Первые подлежат истреблению, а вторым запрещен вход в «общество Господне вовеки».

В свете подобного прочтения предписания Второзакония очень показательны раввинистические тексты, утверждающие, что данный закон создан как уступка «дурным» устремлениям человека (*yetzer hara*). Мидраш Ха-Гадоль (Деварим 21:10-13) и Б. Киддушин 21б, уподобляют этот закон поеданию мяса умиравшего, но все

же ритуально правильно убитого животного: крайне нежелательно, но возможно. «Тора говорит так, чтобы противостоять злему намерению в человеке, так как, если бы Святой благословенный не позволил, он женился бы на ней против закона» (Раши на Вт. 21:10). Неоднократно отмечалось, что библейская, а затем и раввинистическая традиции упорно стремились к ограничению или даже запрету браков с неевреями [5, 6 с. 25–42, 7 с. 3–36]. Особой строгостью в вопросах «чистоты брака» отличались Ездра (9:1–2), а в раввинистический период Симеон Бар Йохай (Б. Авода Зара 36б). Главной причиной подобной строгости было желание уберечь от смешения «святое семя» (Езд. 1:2). Хотя Неемия (13:23–27) называет еще одну причину – страх ассимиляции и, как следствие, исчезновения евреев и монотеизма.

Но, вероятно, стремление к подобного рода союзам было неискоренимо, и всегда существовавшее допущение Второзакония оказывалось тем самым «механизмом» примирения строгости закона и человеческих импульсов.

Именно с целью урегулирования, хотя бы отчасти, отношений между захваченной женщиной и солдатом вводится сложный ритуал. В частности, предписывается обрезать пленнице ногти¹, остричь голову (следует заметить, что, например, согласно 1 Кор. 11:15 у женщины непременно должны быть длинные волосы) и позволить ей месяц оплакивать родителей [8 § 5, п. 6.]. Многие раввинистические источники, прочитывающие еврейское «*veastah et tsparneiha*» (букв. «сделает свои ногти») как «острижет ногти», сходятся в том, что здесь говорится о гиоре: солдат может жениться на ней, потому что она становится иудейкой. Такое прочтение закона можно обнаружить в Сифрей (Ки Теце 2), Б. Йевамот 47б–48а (здесь Вт. 21:10–13 разбирается именно как гиор, о проблеме «пленной женщины» при этом не говорится вообще), Б. Киддушин 21 б.

Видимо, подобная комментаторская адаптация выявляет очень древнюю традицию, сохранившую архаичные черты, присущие бракам через умыкание в целом. Так, возможно, здесь описан своего рода гиор-обряд перехода, символизирующий умирание, рожде-

¹ Фраза *veastah et tsparneiha* допускает двоякое толкование: В Б. Йевамот 48а, Сифрей (Ки Теце 2) описан спор: р. Элиэзер говорит о том, что она должна остричь ногти; р. Акива же говорит, что она напротив должна их отращивать. Таргумы Ионатан и Неофити переводят *veastah* как *ve tazmi* – «отрежет», Онкелос – как *vetarbi* «отрастит». Это расхождение в толковании слова *veastah* ведет к более глубокому расхождению в понимании текста, так как отрезание ногтей – знак начала траура, а отращивание – знак его окончания.

ние и взросление женщины. Перемена одежды, обрезание волос и ногтей – знаки траура не только по родителям, но и по самой себе. Она умирает для своего прежнего народа и рождается для нового. Все перечисленные действия становятся не только знаками траура, но и знаками отделения (частично совпадающими в траурных и свадебных обрядах), а весь обряд – обрядом перехода. Соединение гиюра-траура-обряда перехода в единое целое можно обнаружить и в трактате Пасхим (М. Псахим 8:8), где гер с точки зрения ритуальной уподоблен скорбящему. Схожую картину можно увидеть в апокрифе «Повесть об Иосифе и Асеенфе» (гл. 9) [9 с. 36-39]. Яркий пример соединения траурного и свадебного обряда – история о жертвоприношении дочери Иеффая (Суд. 11:37-40), где плач траурный становится свадебным плачем одновременно [1 с. 120]. (Иер. 7:29 – обрезание волос в знак траура; Лев. 21:5 – траур, Лев. 14:8 – остригаются волосы и меняется одежда в знак очищения после проказы. См. также Числа 30 о неотмененных вовемя клятвах; Иезк. 8:14 о женщинах в Иерусалиме оплакивающих Таммуза).

Интересно отметить следующее: согласно закону о «пришельцах» (Исх. 12:48-49; Чис. 15:1-15) женщины, обращенные в иудаизм и ставшие женами израильтян, получают те же права, что и израильтянки. О соблюдении этого правила в библейские времена судить достаточно сложно, так как единственное, что есть у нас, – официальная версия, предлагающая красочный пример моавитянки Руфи, ставшей прабабкой царя Давида. Но в раввинистической традиции отношение к женам-пленницам-иноплеменницам оказывается далеко не столь однозначным. Несмотря на то, что жены-пленницы действительно равны по статусу израильтянкам, отношение к ним несколько скептическое и пренебрежительное. Например, в Б. Санхедрин 107а разбирается история Давида и Маахи, дочери Фалмая, царя Гессурского, которая была захвачена Давидом во время войны и обращена в иудаизм согласно предписанию Вт. 21:10-13 (см. также Раши на Санхедрин 107б и Тосафисты на Кидушин 22а, Танхума (Ки Теце 1:1)), и приводятся слова Р. Иуды от имени Рава:

«Хусия Архитянин в разорванной одежде и с прахом на голове пришел к Давиду. Он сказал Давиду: «Люди скажут: «Такой царь как ты и поклоняется идолам?!»». Он ответил: «Должно ли такому царю как я быть убитому собственным сыном?! Лучше я буду поклоняться идолам, чем имя мое будет опозорено». Он сказал: «Зачем ты женился на красавице, захваченной в битве?» Он ответил:

«Всемиловитый позволяет прекрасных женщин». Он ответил: « Не знаешь ли ты, что написано в соседних стихах? В соседних стихах написано: «если у кого будет сын буйный». Это учит нас тому, что у тех, кто женится на красавицах, захваченных в битве, рождаются строптивые сыновья»².

Подобное двойственное отношение отмечается и к Рахав: с одной стороны, она считается матерью семи царей и восьми пророков (Б. Мегилла 14б), с другой – Иисусу Навину ставится в вину то, что он все-таки женился на ней (Б. Эрувин 63б, Агдат Эстер 80.). То есть, несмотря на официальную позицию, допускающую подобный брак и приравнивающую его к браку на израильтянке, в народной традиции в раввинистический период к нему все-таки проявлялось негативное отношение.

Однако, рассматривая предписание Второзакония как буквальное руководство к действию, следует понимать, что эпоха, в которую создавалось Пятикнижие, принципиально отличалась от эпохи, в которую на него писались комментарии. Период активного спора о толковании этого стиха между рабби Элиэзером и рабби Акивой – период проигранной войны с Римом, когда о «пленении чужих красавиц» не могло быть и речи, следовательно, традиция должна была предложить иное прочтение данного сюжета. Оно было сформулировано рабби Акивой. В отличие от авторов Второзакония, понимавших текст буквально, как закон, который должен быть исполнен; и в отличие от рабби Элиэзера, который объяснял текст при помощи дидактического мидраша, считая закон уступкой злой наклонности человека и в то же время ограничением жестокости войны, рабби Акива толковал текст аллегорически. Он прочел «*veastah et tsparneiha*» как «отрастит ногти» для того, чтобы сделать ее непривлекательной и вынудить захватчика отказаться от брака с ней (См. Сифрей (Ки Теце 2-3), Б. Йевамот 48а-б, И. Маккот 2:6). Средневековые комментаторы на Втор. 21:13, например Раши, Ибн Эзра, Маймонид, следуют за прочтением рабби Акивы, тогда как точка зрения Нахманида гораздо ближе рабби Элиэзеру, он говорит, что главная цель описанных действий – показать солдату, что он

² Если следовать логике талмудических комментаторов, полагающей, что расположенные рядом сюжеты связаны по смыслу, то неизбежными следствиями брака с пленной красавицей станут изнасилование дочери, строптивый сын и неестественная смерть. О строптивых сыновьях идет речь и в Сифрей (Ки Теце 8-10). Б. Санхедрин 21а и 49б – рассказывается о печальной участи Фамари, все несчастья которой были связаны с тем, что она была дочерью пленной красавицы. Elman P. Op. cit. § 3.

сделал с жизнью женщины. (Подробнейший анализ раввинистических текстов, рассматривающих этот вопрос можно обнаружить в Stern [10 с. 91–127] и Elman [8 § 3–4]. Элман обращает особое внимание на расхождение между иерусалимской, более строгой, и вавилонской, более либеральной, традициями).

Женщина, захваченная в плен, оказывается аллегорией эллинистического культурного влияния в целом и идолопоклонства в частности. Из жертвы, описанной в книге Второзакония, она становится «коварной соблазнительницей». При этом переворачивается традиционная система образов: Израиль, который в Библейских текстах всегда изображался как женщина, верная или неверная жена Бога, сама выбирающая свой путь (например, Осия 1-3), теперь становится мужчиной, которого соблазняют женщины: история измены превращается в историю совращения [10 с. 116].

Каково же место этого закона в Храмовом свитке, созданном в первой половине II в. до н. э., то есть сильно позже текста Второзакония (VII–VI в. до н. э.), но все-таки гораздо раньше упомянутых раввинистических текстов (II–V вв. н. э.), в тот небольшой отрезок времени, когда селевкидское господство уже ослабло, а до римского еще было далеко, когда Хасмонейская династия только набирала силу, когда снова начались завоевания сопредельных территорий?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует обратить внимание на несколько новых предписаний, введенных авторами Храмового свитка в изначальный текст Второзакония:

1. Мужчина сам должен остричь пленнице волосы и ногти и переодеть ее (траур и гиюр становятся неразличимы) (11Q LXIII 12). В данном случае текст Храмового свитка следует за LXX и, скорее всего, подтверждает существование некоего общего *Vorlage*.

2. Текст из Кумрана говорит: «14 не сможет дотронуться до чистоты твоей 15 семь лет, и от приношения мирного не сможет есть, пока не пройдет семь лет. По прошествии их может есть» (11Q LXIII 14-15). Это – наиболее существенное добавление. В Б. Йевамот 48b запечатлен спор о том, что именно означает выражение «полный месяц»: 30 дней или девяносто дней. Но про семь лет там речи не идет. Вопрос о семи годах рассматривается И. Ядином [11 с. 365–366].

Согласно Уставу общины (1Q S 6:15-21), человек, желающий вступить в общину, в течение года не может прикасаться к «чистоте старших», и на протяжении второго года к трапезе старших. Только спустя два года и после «проверки» он становится полноправным членом общины.

Точно также и «пленная красавица» может стать женой, но не сможет прикасаться к «чистоте старших», то есть к ритуально чистым питью и пище своего мужа. Кана Верман считает, что «чистота твоя» подразумевает и физическую близость, поскольку вряд ли близость допустима с женщиной, считающейся настолько нечистой, что не может есть пищу мужа [12 с. 1–22]. Но мнение это спорно. Пищевой запрет в общине мог быть строже сексуального. Согласно тому же Храмовому свитку истечение семени, просто ли так или в результате близости с женщиной, делает человека нечистым и предполагает омовение (11Q19 XLV). С формальной точки зрения, чтобы избавиться от нечистоты «физического», внешнего прикосновения «нечистой» женщины или «нечистого» новicia общины, можно просто омыться, тогда как «скверные» еда и питье попадают внутрь человека и очиститься от них гораздо сложнее. Более того, запрет на прикосновение к «чистоте» длится семь лет, следовательно, в случае отказа от близости, брак с пленницей становился бессмысленным, равно как и включение этого предписания в законодательство. Кроме того, в тексте употреблен глагол *ba* (в форме *yabo* «войдет»), который не реже чем глагол *yada* («познал») означает половой акт (Быт. 16:4, 29:23, 29:30, Втор. 22:14, 1Цар. 3:7 и др.). Семилетняя изоляция от «чистоты» соответствует самому долгому сроку наказания (кроме изгнания) из существовавших в общине (CD 12:5-6). Согласно 1QS 7:22-25 и 1QSa 1:6-8 полноправным членом общины человек становится только спустя десять лет после его прихода в общину: спустя два года он допускается до еды и пищи общины, и только спустя десять лет, становится «своим» (один из самых длинных обрядов перехода).

То есть, с одной стороны, мы видим попытку совместить закон о пленной красавице с законами вхождения в общину, что подтверждает кумранское происхождение данной адаптации. С другой стороны – сталкиваемся с новым вопросом: почему члены общины, которые с большим подозрением относились к даже к женщинам одной с ними веры, и упорно настаивали на строгом соблюдении предписаний ритуальной чистоты и отделении от внешнего мира (не только языческого, но и от мира своих единоверцев), вдруг допускают брак с хотя и красавицей, но все же пленной гийорет? Маловероятно и то, что авторов текста, даже гипотетически, интересовала проблема насилия, первостепенная для раввинистической традиции. Не случайно, в отличие от вавилонского Талмуда (Б. Киддушин 21b), допускавшего однократную физическую близость сразу же, еще до того, как женщина переходит под ответствен-

ность захватчика³, Храмовый свиток говорит о возможности физического контакта только через месяц.

Возможно, объяснение этого закона следует искать в природе Храмового свитка, часть которого представляет собой переработку Второзакония. Судя по всему, авторы текста стремились создать идеальный закон, с одной стороны максимально приближенный к библейскому, иначе говоря – рассчитанный на весь Израиль; с другой – соответствующий именно законам общины. В этом контексте закон о женитьбе на пленной красавице и законы о смертной казни оказываются методом стилизации. Видимость реальности этим законам придают именно изменения, соответствующие другим законодательным текстам, внесенные автором, точнее сказать компилятором текста.

С другой стороны, возможно, мы имеем дело с контекстуальным переосмыслением данного закона. По свидетельству целого ряда текстов, члены общины не просто удалялись от мира, но противопоставляли себя ему, как например, в CD 3:12-14: «Но с держащимися заповедей Бога (членами общины – *С.Б.*), кто оставался среди них, Бог установил свой завет, для Израиля навеки, чтобы открыть им сокровенное, то в чем заблуждается весь Израиль». Более того, они оказывались в состоянии «холодной» войны с окружающими их религиозными группировками, о чем красноречиво свидетельствует текст «Некоторые предписания Торы»:

[И вы знаете, что мы] отделились от большинства народа и от всей их скверны, и от вмешательства в эти дела, и не участвуем с [ними] во всем этом, и вы [знаете, что не] найдется на руках наших скверны, лжи и злодеяний, ибо об этом мы даем... и мы писали тебе, чтобы ты уразумел книгу Моисея, книги пророков и Давида... и дела каждого поколения (4Q 397 frg. 14-21, l. 7-1).

³ Примечательно, что согласно этому же фрагменту, сексуальная связь с пленницей разрешена даже священникам, которые, как и все прочие люди, подвержены воздействию «злых наклонностей». При этом, естественно, не рассматривается вопрос о женитьбе священника на пленной, недопустимой ни при каких обстоятельствах. Иерусалимский Талмуд (И. Маккот 2:6) допускает близость только по истечении тридцатидневного периода и по совершению ритуала обращения полностью. С этой точки зрения он гораздо ближе к законам Храмового свитка. Интересно, что во всех этих случаях мы наглядно видим степень компромисса, характерную для трех традиций: каждая из них устанавливает свою границу уступки «дурным устремлениям» (*yetzer hara*) человека.

Естественно, что в этих условиях даже тексты, допускавшие брак (Дамасский документ, Храмовый свиток и др.), подразумевали брак внутри общины. Но следует признать, что полная изоляция общины все-таки была маловероятна. Какой-то части ее членов все-таки приходилось общаться с людьми, находившимися вовне. Это предположение позволяет рассуждать о гипотетической возможности того, что некий член общины мог встретить и полюбить женщину, в общину не входившую. Причем не случайно в тексте подчеркивается, что женщина – красавица: влечение могло быть настолько сильным, что могло подтолкнуть мужчину к мысли об уходе из общины ради нее (он сам мог попасть к ней в «плен»). В этой ситуации закон о женитьбе на пленной красавице снова обретал актуальность: член общины, полюбивший женщину, в общину не входившую, мог жениться на ней при условии, что она соглашалась войти в общину, по прошествии оговоренного Храмовым свитком испытательного периода.

То есть, несмотря на всю кажущуюся нереалистичность этого закона в контексте Храмового свитка, он все-таки мог иметь применение, а логика построения комментария в чем-то предшествовала раввинистической. Понимая предписание Второзакония буквально и допуская возможность союза с «пленницей», авторы текста все-таки переосмыслили само понятие «пленница», только для рабби Акивы, прибегнувшего к аллегории, она стала «эллинистической культурой», а для авторов Храмового свитка, стремившихся сохранить буквальный смысл стиха Второзакония, она оказалась максимально приближенной чужой – иудейкой, не принадлежавшей к общине. Любопытно, что, избегая аллегории, авторы Храмового свитка в данной ситуации строже следуют правилу, сформулированному позже мудрецами (Б. Шаббат 63а): «Толкование текста (*драш*) не должно нарушать буквального смысла текста (*пшат*)». Все же, переосмысляя понятие «пленница», комментаторы, тем не менее, предпочитали путь, выбранный позже рабби Элиэзером, – путь допустимости брака через обращение как меньшее из зол по сравнению с внутренним кризисом и уходом человека из общины. Точно так же, как для библейского и раввинистического законодательства, допущение Храмового Свитка оказалось «лазейкой» в максимально строгой системе, стремившейся запретить любые смешанные браки, отраженной, например, в книге Юбилеев (30 гл.) и в тексте «Некоторые предписания Торы» (4QММТ В 75-82) [7 с. 15-35]. Впрочем, когда речь идет о «кумранском круге» всегда остается вероятность того, что мы имеем дело с разными направлениями движения: допускавшими членство в общине женщин и исключавшими его, или с документами для разных периодов существования общины.

2. Жена, вернувшаяся из плена

Вторая проблема, порожденная условиями военного времени, – пленение жены и последующее ее возвращение.

Во всех культурах «пленение» мирных жителей – синоним «насилия», а «пленение женщины» – синоним «изнасилования». В Римскую эпоху связь этих понятий была настолько устойчивой, что само римское завоевание иногда описывалось как насилие над женщиной. Причем метафора эта использовалась и победителями и побежденными. Наглядный тому пример, с одной стороны – фриз из Афродизия, на котором обнаженный император Клавдий хватается и насилует Британию; с другой – истории, подобные той, что изложены, например, в трактате Гитин 56б, где завоевание Иерусалима – осквернение Храма изображается как половой акт Тита с проституткой (?) в Святом Святых Храма. Вслед за этой историей в трактате Гитин приводится еще несколько, где завоевание Иудеи оказывается сопряженным с изнасилованием (Б. Гитин 57б-58а), а женский крик боли становится символом вопиющей от унижения и боли Иудеи [13 с. 5-24]. Естественно, что на фоне присущего еще библейскому иудаизму стремлению к сохранению чистоты «священного семени» возвращение жены из плена оказывалось сопряженным с определенными юридическими сложностями, касавшимися в первую очередь жен священников, но и всех остальных женщин тоже.

Одна из наиболее известных и ранних историй на эту тему – хрестоматийный сюжет о споре Иоанна Гиркана с фарисеями, приведенный Иосифом Флавием (Ant. 13:10:5):

Один только из гостей, некий Елезар, человек дурного нрава и придиричивый, сказал: «Если хочешь знать истину, то, желая быть справедливым, ты должен сложить с себя сан первосвященника и удовлетвориться положением правителя народа». Когда же Гиркан спросил его о причине необходимости такого отречения от первосвященнической власти, тот ответил: «Мы слышали от стариков, что ты родился в то время, когда мать твоя находилась в плену у Антиоха Епифана».

Эта история подводит нас не только к вопросу о статусе человека священнического рода, рожденного в плену, но и к вопросу о статусе вернувшейся из плена женщины.

Интересно, что эта тема практически не обсуждается в Танахе. Единственное, что в нем есть, – два сюжета: про Сару, Авраама и

Фараона (Быт. 12) с повтором про Сару, Авраама и Царя Герарского (Быт. 20) и история про Давида с двумя его женами Авигеей и Ахиной (1 Цар. 30:5, 18; 2 Цар. 2:2, 3:1-5). В том и другом случае сюжетные линии практически одинаковы: жены попадают в плен к иноплеменикам, затем так или иначе возвращаются к мужьям, рожают им детей и живут долго и более-менее счастливо. Интересно, что ни в одном из рассказов не говорится о жизни пленницы, только в истории с Сарой и царем Герарским всячески подчеркивается то, что царь не прикоснулся к ней (Быт. 20:4). Более того, судя по всему, автор истории о Давиде и его женах вообще не интересуется статусом жены, побывавшей в плену. Все повествование выдержано в духе «рассказа о войнах Давида», одним из сюжетов которых был захват в плен его жен, которых он, как доблестный муж, отбил. После их возвращения налаживается обычная жизнь, жены переселяются с мужем, рожают ему детей.

В истории с Авраамом и Сарой важным оказывается свидетельство о чистоте Сары. Хотя возможно, что автора или редактора истории так же, как и в предыдущем случае, интересовал не вопрос о статусе возвращенной из плена жены, но демонстрация способности Бога защитить интересы Авраама в любой ситуации.

Что касается Талмуда, то там вопрос о судьбе плененной жены обсуждается гораздо более детально. Наиболее показательное место – В. Кетубот 51а-52а, где комментируется Мишна 4:7 (см. также Б. Кетубот 21-22, 27 и Б. Кидушин 66б.):

И если он не пишет ей: «если ты попадешь в плен, то я выкуплю тебя и возьму снова в жены», а в случае жены священника «я возвращу тебя в дом отца», тем не менее, он должен исполнить эти обязательства, потому что это условие, наложенное бейт-дином. И если она попадет в плен, – он обязан выкупить ее. И если он скажет: «Вот ее разводное письмо и вот ее кетуба, пусть она выкупает себя сама», – он не сможет поступить так. Если пострадало ее здоровье, то он обязан обеспечить ей медицинский уход, но если он скажет: «Вот ее разводное письмо и вот ее кетуба, пусть она сама заботится о своем здоровье» – он сможет поступить так.

Затем начинается обсуждение Мишны, суть которой сводится к тому, что вернуться к мужу по возвращении из плена могут практически все женщины, кроме следующих: 1) жены священников, 2) добровольно вступившие в физическую связь с захватчиками, 3) украденные, отпущенные и вернувшиеся к ворах. Первый из перечисленных случаев наиболее значителен, поскольку именно через него можно

понять логику всех остальных. Учитывая прецедент, описанный Иосифом, можно было бы предположить, что законоучители были обеспокоены тем, что женщина, находясь в плену, могла забеременеть, и ребенок, рожденный ею после возвращения из плена, считающийся сыном священника, на самом деле к священнической службе был бы непригоден. Именно на это обращает особое внимание Иосиф в трактате Против Апиона 1:7 (30-35). Интересно отметить, что сам Иосиф, будучи священнического происхождения, был вынужден жениться на пленной женщине по приказу Веспасиана. Судя по всему, эта ситуация была для него очень болезненной: несмотря на то, что его будущая жена, даже будучи в плену сохранила девственность, Иосиф все-таки предпочел развестись с ней при первой же возможности, и вступить в новый брак, более подобающий его происхождению (Vita 75).

Но проблема была далеко не только в этом. Согласно Лев. 21:7, священник не может «брать за себя блудницу, и опороченную, не должны брать жену, отверженную мужем своим, ибо они святы Богу своему».

Иосиф, обсуждая этот перечень, поясняет (Ant. 3.12.2):

Им (священникам – С.Б.) запрещено жениться на публичной женщине, на рабыне, на военнопленной, на продащицах или служанках в гостиницах, равно как на всех тех женщинах, которые по каким бы то ни было причинам были разведены со своими мужьями.

Судя по всему, Иосиф истолковывает *halala* («опороченная») как «рабыня, военнопленная, продащица или служанка в гостинице». Возможно, «служанка в гостинице» – одно из значений слова *zonah*. (О статусе женщины, хозяйки гостиницы см. Б. Йевамот 122а).

Подобный список заставляет задуматься о том, что главной причиной, по которой жена священника не могла вернуться к собственному мужу, было все-таки подозрение в ритуальной нечистоте (М. Сота 5:1):

Также как вода считается доказательством о ней, также вода считается доказательством о нем. Ибо сказано: «И войдет дважды». Также как она запрещена для своего мужа, она запрещена для любовника. Ибо сказано: «нечиста»... «нечиста». Это слова р. Акивы. Сказал Р. Йегошуа, так учил р. Захария Бен ха-Казав. Раби говорил: «слово «нечиста» употребляется дважды, из-за того, что первое относится к мужу, а второе – к любовнику»⁴.

⁴ О ритуальной нечистоте, препятствующей браку со священником, идет речь и в М. Эдуйот 8:2.

Женщина, вернувшаяся из плена, считалась оскверненной потому, что согласно древней галахе, любая незаконная сексуальная связь оскверняет женщину и делает ее недозванной для мужа. Вопрос же беременности и рождения ребенка оказывается вторичным.

Отсюда проистекает еще одно правило, несколько смягчающее первое: если находится свидетель, способный подтвердить то, что женщина осталась чистой, то она остается дозволенной для своего мужа, даже если он священник (М. Кетубот 2:6, 2:9). В данном случае принимается во внимание даже свидетельство женщины, даже рабыни. Единственное строгое правило: никто не может свидетельствовать сам о себе.

Показательно, что, обсуждая вопрос о статусе вернувшейся из плена жены, гемара (Б. Кетубот 51-52) не обращается ни к примеру Сары и Авраама, ни к примеру Давида и его жен, но вспоминает об «отце Самуила», то есть об Элькане (1 Цар. 1). Пример странный, ведь Анна никогда не была в плену. В качестве объяснения такого выбора можно предположить следующее: с одной стороны, история Давида не могла служить хорошим примером потому, что Давид не был священником, равно как и Авраам, и их жены могли бы вернуться к ним в любом случае. Тогда как Элькана – достойный пример для подражания: муж, проявляющий милосердие даже в том случае, когда галаха дает ему полное право развестись с женой. То есть по сути, история оказывается не о статусе плененной и возвращавшейся жены, но о милосердном поведении мужа.

Что мы видим в Кумране? Строго говоря, галахических текстов о жене, побывавшей в плену, в Кумране нет вообще. Но в Апокрифе книги Бытия (1QapGen 20:12-18, 30) излагается все та же история о Саре, Аврааме и Фараоне Египетском. Здесь этот сюжет оказывается еще более красочным и дополняется несколькими очень интересными деталями:

Той ночью я молился, просил и умолял, говоря, печалюсь и плача: «Благословен Ты, Бог Высочайший, Господь мой на все времена, Ибо ты Господь правишь над всем и над всеми царями земли творишь суд. И ныне Прошу тебя, Господин мой, о Фараоне Цоана, царе египетском, ибо была забрана от меня жена моя силой. Рассуди меня с ним и яви руку свою крепкою против него и против всего дома его. И ночью этой да не будет осквернена жена моя, отделенная от меня, и будет это свидетельством того, что ты Господь мой, Господин над всеми царями земли». Я плакал и молчал. И той ночью послал Господь Бог духа святого, поразить его и весь дом его, и злой дух, и он мучил его и весь дом его. И он не мог приблизиться к ней и познать ее, несмотря на то, что оставался с ней два года... И царь в тот день принес мне множество даров, и поклялся что он не [трогал] ее.

В подобном изложении становится ясно: авторов текста прежде всего волновала чистота Сары, и, создавая «переработку» библейского сюжета, они «держали в уме» именно закон о женщине, побывавшей в плену.

Для кумранитов, как и для раввинов, судя по всему, наиболее принципиальным был именно момент ритуальной нечистоты, которую обретает женщина в результате незаконной физической связи (Юбилей 33):

И Рувим увидел Валлу, служанку Рахили, наложницу своего отца, когда она купалась в воде в уединенном месте, и возымел любовь к ней, и спрятался ночью, и вошел в жилище Валлы, и нашел ее одну ночью лежащей на своей постели и спящей в своем жилище. И он лег к ней на ложе и открыл покрывало ее; и она схватила его и вскрикнула. И когда она узнала его, что это был Рувим, застыдилась его, и отняла свою руку от него, и убежала, и очень скорбела о случившемся, но не сказала ничего ни одному человеку. И когда Иаков пришел и отыскивал ее, она сказала ему: я не чиста для тебя, но обещана для тебя...

Единственным, что может оправдать женщину, становится именно чужое свидетельство, так же как и в случае с раввинистической галахой. Именно для этого в истории с Сарой появляется рассказ о молитве Авраама и духах, и затем, чтобы снять с нее окончательные обвинения, добавляется свидетельство самого фараона.

Через вопрос о статусе возвратившейся из плена жены мы подходим к очень важной теологической проблеме, порожденной «кодексом святости» (Лев. 17-26). Согласно книге Второзакония (Втор. 7:9-7), Израиль должен любить Бога, любящего Израиль, а, согласно «кодексу святости» (Лев. 19:2), Израиль должен не просто любить Бога, но быть святым. Священники же должны быть самой священной частью, и одна из их основных функций – «отличать священное от несвященного, чистое от нечистого» (Лев. 10:10).

Из этого следует, что при любых обстоятельствах главная задача священников – хранить ритуальную чистоту. Именно здесь возникает конфликт закона и милосердия. Жена, возвращающаяся из плена, скорее всего, нечиста. Но, несмотря на это, любой муж должен проявить милосердие и принять ее обратно. Именно поэтому основной иллюстрацией закона становится история об Элькане. Это правило подходит для всех, но не для священников, которые, прежде всего, должны помнить о законе и чистоте, лишаясь, таким образом, права на проявление любви и милосердия. Милосердие же

остается только атрибутом и правом Бога. Пытаясь смягчить подобный, очень суровый для любящего человека закон, законоучителя вводят «правило свидетеля». Но все-таки полностью отменить это правило невозможно, и трагизм ситуации продолжает ощущаться. Яркий тому пример – история р. Захарии бен ха-Кацава (М. Кетубот 2:9):

Если город взят осаждающими, то все священнические жены, находившиеся в этом городе, негодны (для своих мужей); если у них есть свидетели, будь это даже раб, даже рабыня, они достойны веры. Никто не достоверен, когда свидетельствует для самого себя. Рабби Захария, сын Кацава, сказывал о своей жене: «Этим обиталищем (клянусь): не выйдет рука ее из руки моей от дня входа язычников в Иерусалим, до дня выхода их. Ответили ему: «Ни один человек не свидетельствует о себе».

Раши, комментируя это место, раскрывает трагизм истории: «они не приняли и его свидетельство, и потому она осталась запрещенной для него» (Раши на Кетубот 27б). Священник не может предпочесть милосердие святости, даже в спорных ситуациях.

Что же касается кумранского круга, то там это правило оказывается еще более жестким. Возведенная в абсолют идея святости Израиля привела к тому, что многие законы, относящиеся в Торе только к священникам, были расширены и перенесены на весь Израиль (как свидетельствует книга Юбилеев). Предписание Лев. 19:2 члены общины старались осуществить в полной мере. Можно предположить, что, озадавшись кумраниты вопросом о статусе пленной жены, они говорили бы о том, что любая вернувшаяся из плена жена запрещена для мужа. Отсюда история Авраама и Сары, не имевших никакой связи со священством, обретает особую остроту. И именно для того, чтобы, подобно мудрецам раввинистического круга, смягчить этот закон, они вводят рассказ о свидетельстве фараона и историю об ангеле.

Кроме того, как и в случае с законом о женитьбе на пленной красавице, законы о вернувшейся из плена жене могли обрести новое звучание, обусловленное новым контекстом. Гипотетически можно предположить, что эти законы могли применяться к женщине, которая жила в общине, но по каким-то, не зависящим от нее обстоятельствам оказалась вне ее, соприкоснулась с нечестивым и скверным миром и теперь хочет вернуться обратно. Предположительно, она могла это сделать при наличии свидетелей ее чистоты. В случае отсутствия таковых, она, как и жены священников, оказывалась не-

дозволенной для мужа, а может быть и вообще лишалась права на возвращение.

Таким образом, мы видим, что во всех случаях толкования библейских предписаний оказываются достаточно гибкими и в значительной мере зависят от того, как авторы комментариев воспринимали окружающую их действительность. Время существования Кумранской общины – III в. до н. э. – I в. н. э. – было относительно мирным. Но именно оно стало периодом наиболее активного дробления иудаизма на толки, вражда между которыми зачастую становилась очень острой, хотя редко обретала форму военного конфликта. Тем не менее, эта общая напряженность привела к тому, что авторы кумранских текстов, встав в оппозицию к окружавшему их миру, перенесли военное сознание создателей Второзакония во все-таки достаточно мирную современную им ситуацию. Как следствие тексты, которые традиционно относились к военному противостоянию Израиля и язычников, оказались очень востребованными в кумранском кругу, только «враг» теперь был другой. Одна из ключевых характеристик сознания авторов текстов – дуализм, проявлявшийся, в частности, в разделении людей на «сынов света» и «сынов тьмы». Причем наличие среди рукописей свитка «Войны сынов Света против сынов Тьмы» указывает на то, что разделение это, по крайней мере, гипотетически, носило военный характер. И самым острым конфликт был именно с иудеями, не разделявшими убеждений кумранитов (например, с Нечестивым священником, который, кем бы он ни был, явно был иудеем). Обособленная жизнь, к которой стремились авторы текстов, означала, прежде всего, отделенность от других иудеев, которые, в свою очередь, стремились отмежеваться от остального мира. В результате кумраниты оказывались как бы внутри двойной ограды: одну возвел весь Израиль, между собой и миром язычников, другую – сами кумраниты, отделившись от Израиля. Стремление к обособленности, усиленное милитаристскими идеями, определило новое звучание библейских текстов, положенных в основу идеологии членов общины. И в случае с законом о женьтибе на пленной красавице, и в случае с законом о возвращении жены из плена можно говорить о примерно одинаковых тенденциях адаптации внутри кумранской традиции. Там, где мудрецы стремятся к компромиссу и стараются, насколько это возможно, примирить суровый закон и человеческую природу, кумраниты стараются, насколько это возможно, человеческую природу ограничить, хотя и не отрицают ее полностью. Там, где раввинистическая традиция старается быть просто рациональной, кумранская традиция становится ригористичной и из-за этого кажется нереальной. Однако, несмо-

тря на всю кажущуюся утопичность, оба закона вполне могли найти применение в жизни членов общины. В итоге, на примере законов о пленницах, как захваченных, так и возвращенных, можно увидеть, что насколько бы строга ни была система, в ней всегда остается «лазейка» для проявления человеческой природы, для примирения ее с традицией.

Библиография/References

1. Van-Gennen A. Обряды перехода. Москва: Восточная литература, 2002.
2. Van-Genner A. (2002) Obriady perekhoda [Rites of passage]. Moskva. Vostochnaiā literatura.
3. Westmarck, E. (1926) *A Short History of Marriage*. London: Macmillan.
4. Niditch, S. (1993) "War, Woman, and Defilement in Numbers 31", *Semeia* 63: 39-57.
5. Weinfeld, M. (1961) "The Origin of the Humanism in Deuteronomy", *Journal of Biblical Literature* 80(3): 241-247.
6. Epstein, L. (1942) *Marriage Laws in the Bible and in the Talmud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Steinfeld, Z.A. (1983) "The Decree Against Gentiles and Their Daughters according to R. Nahman Bar Yizhak", *Bar-Ilan: Annual of Bar-Ilan University* 20-21: 25-42 (иврит).
8. Hayes, C. (1999) "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources", *The Harvard Theological Review* 92 (1): 3-36.
9. Elman, P. (1997) "Deuteronomy 21:10-14: The Beautiful Captive Woman", *Woman In Judaism: A Multidisciplinary Journal* 1 [http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/166/212] (дата обращения: 22.02.2018).
10. Брагинская Н.В. «Иосиф и Асenet»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2007. № 1. С. 36-39.
11. Braginskaiā N.V. «Iosif i Asenet»: «midrash» do midrasha i «roman» do romana ["Joseph and Asenet": "midrash" prior to the midrash and "romance" prior to the novel]. *Vestnik drevnei istorii*. 2007. № 1. С. 36-39.
12. Stern, D. (1998) "The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature", *Poetics Today* 19(1): 91-127.
13. Yadin, Y. (1983) *The Temple Scroll*. Vol. 1. Jerusalem: The Israel Exploration Society, The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, The Shrine of the Book.
14. Werman, C. (1997) "Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban on Intermarriage", *The Harvard Theological Review* 90(1): 1-22.

15. Belser, J.W. (2014) "Sex in the Shadow of Rome: Sexual Violence and Theological Lament in Talmudic Disaster Narratives", *Journal of Feminist Studies in Religion* 30(1): 5-24.

Информация об авторе

Светлана В. Бабкина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; ocean_blue@mail.ru

Information about the author

Svetlana V. Babkina, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; ocean_blue@mail.ru

Убийство братьев Гизов во французских источниках XVI в.: основные интерпретации

Елена В. Шаповалова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, e.sokhina@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена основным интерпретациям французскими источниками гибели Генриха де Гиза и Людовика де Гиза в Блуа в декабре 1588 г. Убийство лидеров католической партии, инициированное королем Франции, нашло отклик в большом числе текстов. Сведенные вместе, они дают подробную картину произошедшего в Блуа. Однако репрезентация одних и тех же событий различна у разных авторов. Так, для сочинений лигеров характерно сведение образов братьев Гизов к религиозному: они представляются как «мученики за веру» при помощи ряда библейских аллюзий, вершиной которого становится *imitatio Christi*, притом что детали, не способствующие «клерикализации», как правило, опускаются. В то время как «роялистская» литература создает «секулярный» образ Гизов, что объясняется не только личной позицией авторов, но и более широким политическим контекстом.

Ключевые слова: Франция, религиозные войны во Франции, Генрих де Гиз, Людовик де Гиз, замок Блуа, Генрих III, галликанизм

The French Sources of the 16th Century about the Murder of Guise brothers: The Main Interpretations

Elena V. Shapovalova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: e.sokhina@gmail.com*

Abstract. The article is devoted to the analysis of the main French sources which describe the murder of Henry of Guise and Louis of Lorraine, Cardinal of Guise, in the *Royal Château de Blois* in December, 1588. The murder of the leaders of the Catholic party was initiated by the King of France and has got a response in a large number of texts. The authors of the texts give a reliable picture of the event in *Royal Château de Blois*. However the representation of the same events varies. Thus, the members of the Catholic League emphasize the religious aspect of the image of Guise brothers (Guise brothers are represented as “martyrs for belief” by means of a comparison with the biblical characters with the use of the pattern of *imitatio Christi*). The details that do not fit this image are simply dropped. The “royalist” literature creates a “secular” image of Guise brothers, which can be explained by personal positions of the authors but also through wider political context.

Keywords: France, French Wars of Religion, Henry of Guise, Louis of Guise, Château de Blois, Henry III, Gallicanisme

Герцог Генрих де Гиз, глава Католической лиги, был убит в замке Блуа утром 23 декабря 1588 г. Событие это сыграло немаловажную роль в истории французских религиозных войн XVI в., как и последовавшее через сутки убийство Людовика де Гиза, кардинала Лотарингского, младшего брата герцога. Устранение лидеров радикальных католиков, задуманное королем Генрихом III как средство завершения конфликта, лишь разожгло его еще сильнее, вызвав невероятные волнения в Париже, острое недовольство сторонников Лиги и, в конечном итоге, стало причиной скорой гибели самого короля.

Известие о смерти братьев Гизов быстро распространилось как в королевстве¹, так и за его пределами², и нашло отражение в значительном числе источников, что позволяет говорить об убийстве в Блуа как о резонансном событии. При этом убийство получило различную интерпретацию, и, кроме вполне ожидаемой политической окраски, приобрело еще и религиозную. Для определения основных тенденций в репрезентации событий в Блуа представителями различных политических сил рассмотрим описание гибели братьев Гизов в главных группах французских текстовых источников XVI в.³

Прежде всего, остановимся на том, каким образом гибель Лотарингских принцев была представлена сторонниками короля. Без преувеличения можно сказать, что одним из самых известных источников, в котором обстоятельства убийства описаны довольно подробно, стал «Дневник Пьера де л'Этуаля» [7]. Исследователи Лиги [3, 8-14 etc.] неоднократно отмечали тот факт, что ее история написана победителями [15 с. 181], а л'Этуаль принадлежал к партии так называемых «умеренных», чья позиция и возобладавала во французском политическом пространстве конца XVI в.

У л'Этуаля⁴ мы встречаем утверждение, что действия герцога де Гиза следует расценивать как попытку захвата королевства [7 р. 267]. Гиз «перешел Рубикон» [7 р. 267], когда поднял восстание в Па-

¹ Первые известия в Париже были получены уже 24 декабря 1588 г. [1 р. 210, 2 р. 12-13]. 26 декабря в столицу пришли новости о смерти кардинала [2 р. 14-15].

² Папа Сикст V был извещен о смерти герцога де Гиза 3 января 1589 г., а в ночь с 6 на 7 января французский посол доставил понтифику новости о гибели кардинала [1 р. 420].

³ Убийство в Блуа стало также сюжетом многочисленных визуальных изображений – плакатов, прежде всего, создававшихся в среде лигеров и имевших ярко выраженный тираноборческий характер [3 р. 173-182]. Значительное их число вошло в собрание л'Этуаля [4]. Отдельного внимания заслуживают также иллюстрации текстов [5, 6 etc.].

⁴ Следует отметить, что разные издания дневника л'Этуаля имеют принципиальные отличия. Так, издание 1660 г. [16 р. 119-120] представляет собой сокращенный вариант текста. Гибель Лотарингских принцев в нем представлена весьма лаконично: опускаются практически все подробности убийства герцога, а описание убийства кардинала сводится к простой констатации факта. Тем не менее в тексте присутствует объяснение удара ногой в лицо, нанесенного королем уже мертвому герцогу, неким подобием воздаяния – именно так, по мнению автора, поступил сам де Гиз с адмиралом Колиньи; а также объяснение необходимости сожжения тел – «чтобы не осталось ни реликвий, ни памяти». В издании 1873 г., по которому производится цитирование в данной статье, в отличие от более ранних, фрагмент с ударом в лицо отсутствует, по причине отсутствия его в рукописи, на которую ссылается издатель.

риже в мае 1588 г. Подобное подчеркнутое если не оправдание, то обоснование решения короля характерно для текста л'Этуалья. Подтверждение амбиций дома Гизов их противники находили и в поведении окружения герцога. Так, отдельные поступки кардинала Лотарингского можно истолковать как откровенные призывы к свержению короля [18 р. 137], равно как и заявления герцогини де Монпансье [7 р. 244], сестры братьев Гизов и «фурии Лиги»⁵. То же можно сказать о рекомендациях архиепископа Лионского, составленных им для герцога после «дня баррикад» [19]⁶, в которых Гизу предлагалось следовать примеру Карла Мартелла, сумевшего обеспечить своим потомкам восшествие на французский трон [19 р. 18]. И все это подкреплялось пламенными проповедями в Париже, где с кафедр недвусмысленно провозглашали о Сауле и Давиде. По утверждению л'Этуалья, подобные проповеди звучали уже в 1587 г. [7 р. 233, 238].

Так или иначе, л'Этуаль не только создает образ «Гиза-разжигателя войны», но и подчеркивает существование заговора против короля, что позволяет ему трактовать убийство герцога как меру превентивную и совершенно необходимую [7 р. 267].

Дополнительной «краской» к подобному образу служит и самоуверенность Гиза, также л'Этуалем всячески акцентируемая. Например, игнорирование герцогом предупреждений об опасности. Из «Дневника» мы узнаем о найденной под салфеткой записке с призывом быть осторожным, на которой де Гиз пишет знаменитое «Не посмеют» [7 р. 267]⁷, а также ряде других предупреждений, воспринятых им со столь же малым вниманием [7 р. 268]. Не упускает л'Этуаль и галантные подробности, подчеркивая, что предшествующую убийству ночь де Гиз провел у своей возлюбленной, а также тот факт, что для появления у короля он предпочел элегантную (и, очевидно, придававшую ему дополнительный лоск), но не соответствующую погоде одежду [7 р. 268]. Высокомерие герцога становится у л'Этуалья еще одним доказательством его непомерных амбиций, позволяющих перевести его образ в религиозное поле, сравнив

⁵ Вот как описывает герцогиню Пьер де Бурдей де Брантом, называвший ее «великой государственной женщиной»: «Однажды, когда Лига уже составила, госпожа де Монпансье, принимаясь играть в карты,... сказала о тех, кого вовлекла в славное предприятие: "Я их всех так ловко перемешала, что теперь им самим ни растасоваться лучше, ни выбраться из колоды"» [18 с. 330].

⁶ Данная рекомендация также включена в издание дневника л'Этуалья 1873 г. [7 р. 275-278].

⁷ Подобным образом та же история описана в источнике, исходящем из протестантской среды [20 р. 143].

с библейским тираном и богоборцем Нимродом [7 р. 268]. Однако подобные библейские аллюзии здесь не имеют принципиального значения – они служат ярким дополнением к политически окрашенным образам, но не довлеют над ними.

Что касается убийства кардинала Лотарингского, то и здесь автор остается верен себе, и главным обвинением, предъявляемым к младшему Гизу, становится разжигание войны. «Его величество решил отправить его вслед за герцогом де Гизом, поскольку тот был куда хуже своего брата» [7 р. 269]. Так что, с точки зрения л'Этуалья, это был вполне закономерный финал жизни кардинала, «дышавшего лишь войной, призывавшего к убийствам и захлебнувшегося кровью» [7 р. 269].

Практически в том же стиле выдержан и другой источник, свидетельство медика Мирона, составленное с целью представить «как все было на самом деле» [17 р. 111]⁸. И здесь звучит идея того, что любая попытка выступить против короля опасна и амбиции наказуемы⁹. «День баррикад» у Мирона становится апогеем «бесчинств» де Гиза [17 р. 113-114]. Поэтому последовавшие события в Блуа расцениваются автором не иначе как «исполнение приговора» [17 р. 115-116, 121], причем в отношении обоих братьев, поскольку и у Мирона [17 р. 123-125] кардинал Лотарингский представлен едва ли не худшим из Гизов¹⁰.

Довольно подробно описывая приготовления к убийству, которые устроил Генрих III, и последовавшую затем гибель братьев, в целом Мирон выстраивает ту же картину событий, что мы видим у л'Этуалья с практически той же интерпретацией. Принципиальным отличием этих текстов является цель их создания: если у л'Этуалья убийство Гизов является одним из множества эпизодов, описанных в дневнике, то Мирон изначально задумывал запечатлеть именно события в Блуа, что делает его свидетельство более кратким и в то же время ярким.

Несмотря на кажущуюся беспристрастность, к сторонникам королевской партии следует отнести и Жака Огюста де Ту [23], также

⁸ Данное свидетельство также публиковалось в качестве приложения в изданиях «Дневника Пьера л'Этуалья» [21, 7 р. 332-341 etc.].

⁹ Представляя интересы Генриха III в Риме, кардинал де Жуайез подчеркивает тот факт, что король имел все основания убить герцога де Гиза еще в Лувре после известных парижских событий, «выбросив его в окно», то есть фактически казнить. Это созвучно тому, что мы находим у Мирона [22 р. 162].

¹⁰ В целом можно сказать, что кардинал де Гиз, наряду с герцогом и архиепископом Лионским, в среде противников воспринимались как источник всех интриг и смут в королевстве [20 р. 143].

уделившего отдельное внимание событиям в Блуа¹¹. И если текст л'Этуаля, пусть и изданный лишь в XVII в.¹², представляет собой дневник, а свидетельство Мирона было составлено непосредственно после событий в Блуа, то сочинение де Ту изначально задумывалось как работа исторического толка. В силу этого «дерзкое, как никогда» [23 р. 433] поведение де Гиза помещается, в том числе, в контекст внешней религиозной политики: взаимоотношений Франции и Римского престола и, в конечном итоге, проблеме свобод галликанской церкви, тесно сопряженной с особым положением «христианнейшего короля» [23 р. 438-439].

Можно утверждать, что в текстах авторов, рассмотренных прежде, так или иначе, подчеркивалась сплоченность Гизов, в результате чего они представляли «монолитным» кланом, активно способствовавшим формированию публичного образа Генриха де Гиза [14 р. 61]. Что касается де Ту, то, если герцогиня де Монпансье представлена в тексте вполне традиционно (повторяется история с ножницами¹³ и обсуждением кандидатуры герцога де Гиза в качестве более достойного короля [23 р.445]), этого нельзя сказать о других. Так, де Ту посчитал необходимым включить в свое сочинение историю о ссоре герцога с ревнующим к его могуществу младшим братом, герцогом Майенским, из-за некой дамы, что в итоге едва не привело их к дуэли [23 р. 442]. Неоднозначен и образ архиепископа Лионского, вопреки советам друзей уговаривающего герцога не покидать двор¹⁴ из-за опасений, что в случае отъезда де Гиза не оправдаются его надежды на «кардинальскую шляпу» [23 р. 469].

¹¹ В издании 1734 г. хронологическому периоду с 1587 по 1589 гг. посвящен отдельный том. При этом описание самого убийства является достаточно подробным и, за исключением некоторых деталей (например, у де Ту отсутствует история с фруктами, которые подали герцогу), совпадает с описанием у других авторов.

¹² Впервые дневник был опубликован в 1621 г.

¹³ Согласно Мирону, выстричь королю тонзуру угрожал и кардинал де Гиз: «Он говорил, что не хотел бы умереть прежде, чем зажмет голову тирана между ног, чтобы кинжалом выстричь ему корону на макушке» [17 р. 137].

¹⁴ Примечательно, что данный эпизод присутствует и в сочинении лигера Жана Патта, правда, в несколько иной интерпретации. В частности, мотивы архиепископа Лионского, отговаривающего де Гиза покидать двор, куда более благородны: автор не сомневается, что почтенным прелатом двигало лишь желание избежать смятения в рядах сторонников де Гиза [24 р. 79]. О том, что «намерения короля были ясны» и многие из окружения де Гиза советовали ему покинуть Блуа, пишет и секретарь герцога Перикар [25 р. 191].

Как и другие авторы, принадлежащие к «партии короля», де Ту поддерживает «галантный образ» Гиза¹⁵, объясняя тот факт, что в зал Совета он явился позже других, предшествующей «страстной ночью» с одной из придворных дам [23 р. 467]. Упорство, с которым сторонники короля в описании событий в Блуа возвращаются к этой, по сути, незначительной детали, не может не обратить на себя внимание. «Придворная дама» словно противопоставляется «герцогине де Гиз», к образу которой (узнающей о гибели супруга накануне рождения ребенка или отправляющейся крестить новорожденного, ради чего в Париже был прерван траур по герцогу¹⁶) обращались авторы-лигеры. Де Ту о герцогине де Гиз упоминает лишь вскользь, когда говорит об отъезде герцогини де Монпансье в Париж [23 р. 445-446].

Как бы ни был самоуверен герцог, де Ту все же не отказывает ему в здравом смысле: де Гиз сознает опасность своего положения [23 р. 468]. «Но было слишком поздно», и единственное, что он мог сделать, это «скрыть страх, прежде всего от своего брата, кардинала, советами которого пренебрег» [23 р. 468]. Так, косвенным образом, де Ту делает более рациональным и образ кардинала де Гиза. Возможно, именно следуя рациональному выбору, согласно де Ту, услышав, что его брата убивают, и не надеясь ему помочь, Людовик де Гиз бросается к выходу, стремясь сохранить собственную жизнь, тогда как архиепископ Лионский, напротив, устремляется к двери королевских покоев, желая если не спасти герцога, то хотя бы «умереть вместе с ним» [23 р. 471]. Деталь, обращающая на себя внимание¹⁷. Так, образы братьев герцога¹⁸ и лиц из ближайшего его

¹⁵ О том, что сердечная привязанность герцога де Гиза к некой придворной даме приводила к ссорам при дворе, говорится и в сочинении автора, происходившего из протестантской среды [20 Р. 143].

¹⁶ 6.02.1589 г. в Париже издается предписание об организации сопровождения процессии на церемонию крещения сына герцога де Гиза, состоявшуюся 7.02.1589 г. [1 р. 283]. Описание процессии мы находим в дневнике парижского буржуа [2 р. 48-50], а также у л'Этуэля [7 р. 283-284].

¹⁷ Так, Мирон говорит о том, что, услышав шум, кардинал, желая подняться, был удержан маршалом д'Омоном [17 р. 129], в то время как архиепископ Лионский возносил молитву в другой части комнаты. Безусловно, данное свидетельство не так однозначно, как, например, у Жана Патта, согласно которому кардинал был схвачен, когда собирался бежать на помощь брату [24 р. 83], однако в нем нет прямого указания на то, что кардинал собирался спастись бегством. Согласно л'Этуэлю, услышав голос брата, Людовик де Гиз «желая выйти вместе с монсеньором де Лионом, был задержан маршалами д'Омоном и де Ре» [7 р. 268].

¹⁸ К тому факту, что кардинал де Гиз, услышав шум, «пожелал поспешно выйти, чтобы спастись», добавляется информация о сопротивлении, которое Людовик де Гиз пытался оказать при аресте [20 р. 150].

окружения становятся более «реалистичными»¹⁹, а изложение событий – достоверным²⁰.

Причиной смерти Людовика де Гиза, согласно де Ту, стали угрозы, произносимые им в заключении [23 р. 471]. Для сравнения, у Мирона король «изначально хотел лишь арестовать кардинала из-за почтения к его сословию, но ему *рассказали*, что тот очень опасен и некоторыми днями ранее держал заносчивую и несдержанную речь» [17 р. 137]²¹. У л'Этуаля же решение короля кажется хорошо обдуманном заранее. Де Ту также поднимает тему сомнений короля по поводу возможности казни прелата, причем значительное внимание уделяется поведению окружения короля – тем, «кто советовал убить герцога». Согласно де Ту, «они страшились, что сострадание возьмет верх, и, раскаявшись в том, что сделал с герцогом, король подвергнет их опасности стать жертвой мести его брата». Примечательно, что автор и здесь выводит на передний план прежде всего человеческие мотивы. Так, советники напомнили государю, что кардинал всегда был человеком надменным, проведя юность «среди придворных удовольствий»²², и что, оставшись он в живых, чувство мести подтолкнет его к новым злодеяниям [23 р. 477].

В целом заметно, что мотивация короля и его советников интересует де Ту не меньше обстоятельств самих убийств. Он включает в текст большое число цитат, что позволяет читателю «слышать», например, прямую речь короля. Речи, обращенные к «вершителям королевского правосудия», расставленным, словно фигуры в шахматной партии, в разных зонах апартаментов, где предстояло погибнуть герцогу де Гизу, представлены и у Мирона [17 р. 131-132]. Однако у Мирона они заметно короче и, скорее, иллюстрируют хро-

¹⁹ При этом в целом можно сказать, что автор отдает должное заслугам дома Гизов, отмечая, что Франсуа де Гиз «был величайшим военачальником своего века» и при других обстоятельствах, как никто другой, мог бы служить славе Франции [23 р. 478].

²⁰ Де Ту подчеркивает, что сам архиепископ Лионский рассказывал ему впоследствии о том, что происходило в зале Совета [23 р. 471]. Тот факт, что информация о поведении архиепископа получена «из первых рук» настаивает и автор созвучного в деталях текста [20 р. 150].

²¹ При этом Мирон вполне допускает, что слова, приписанные кардиналу, могли быть вымышленными.

²² Любопытно, что одним из аргументов становится отсутствие у кардинала «жены и детей». Известно, что за месяц до событий в Блуа, Эмери де Лешерен родила Людовику де Гизу сына, который впоследствии был легализован. Э. Бурассен упоминает это обстоятельство, подчеркивая, что кардинал в последние минуты жизни помнил о сыне, передавая через архиепископа Лионского просьбу к сестре позаботиться о ребенке [14 р. 153].

нологию событий, последовательность действий Генриха III накануне убийства. Но, так или иначе, приводимые в обоих источниках аргументы в итоге сводятся к призыву «пролить кровь во имя сохранения жизни государя» [23 р. 466].

Таким образом, для текстов авторов, принадлежавших «партии короля», характерна ярко выраженная политическая интерпретация убийства Гизов. При этом основной акцент делается на необходимости прекращения войны, подчеркнута роялистских идеях (фигура короля-миротворца оказывается противопоставленной деструктивным силам²³, воплощением которых становятся Лотарингские принцы²⁴), а религиозный фактор практически нивелируется – даже тот факт, что в Гизах радикальные католики Франции видели безусловных лидеров, словно отходит на второй план, а главным обвинением становится попытка захвата власти. Здесь следует отметить, что подобное «индифферентное отношение» к религиозному вопросу со стороны «умеренных»²⁵ («политиков») стало основанием для сторонников Лиги обвинять противников в ереси²⁶. В то время как в ответ лигеры представлялись склонными к насилию фанатиками, лишенными не только религиозной терпимости и склонности к рациональному мышлению, но и представлений о национальных интересах²⁷, что превращало их в марионеток Испании²⁸ и ее «агентов»,

²³ Так, например, де Ту цитирует речь короля, призывающего покарать «изменников, разрушающих королевство» [23 р. 466]. А кардинал де Жуайез настаивает не только на том, что братья Гизы заплатили за собственные грехи, но что Лига разрушает и королевство, и саму католическую религию во Франции [22 р. 179].

²⁴ Несмотря на то, что поведение герцога де Гиза вполне укладывается в представления о традиционном роялизме.

²⁵ П.Ю. Уваров подчеркивает, что к «открытию» нового понимания терпимости противодействующие стороны были фактически принуждены, не сумев уничтожить друг друга. «И католиками, и протестантами терпимость воспринималась отнюдь не как благо. Она была для них скорее злом, но злом, как все полагали, временным и наименьшим» [26 с. 94].

²⁶ Именно еретиками их и именуют лигеры в документах, касающихся подтверждения «Священного союза» и т.д. [1 р. 258, 298 etc.].

²⁷ М.В. Дмитриев обращает внимание на то, что даже в среде радикальных католиков выбор между угрозой прихода к власти гугенота и «испанским интересом» представлял существенную дилемму [27 с. 27-28]. А М. Венар отмечает, что большая часть сторонников Лиги не готова была принять «короля-чужеземца», хотя многие и настаивали на том, что католик-иностранец предпочтительнее «француза-еретика» [28 с. 77].

²⁸ У де Ту в речи короля «слава именоваться французами» прямо противопоставляется сомнительной чести «прислуживать испанцам», как делают это «ревностные католики», под которыми в конкретном случае подразумеваются Гизы – король как «законный господин» дарует «право оказать королевству услугу» и призывает уничтожить их [23 р. 466]. Автор также подчеркивает законность действий короля, описывая беседу государственного секретаря Револя с папским легатом кардиналом Морозини [23 р. 473].

Гизов [15 с. 181-182]. Не удивительно, что «умеренная» среда способствовала формированию образа герцога де Гиза, прежде всего, как политического интригана. Что касается кардинала Лотарингского, то он заметно уступает брату, и образ его фактически сводится к роли «советника-дьявола».

Совершенно иная интерпретация убийства представлена у авторов-лигеров. И здесь, прежде всего, следует отметить сочинение Шарля Пенсле «Мученичество двух братьев» [29]²⁹. Оно представляется одним из наиболее важных, поскольку, как и свидетельство Мирона, сосредоточено исключительно на событиях в Блуа³⁰. Главной темой Пенсле становится мученическая смерть «невинных страдальцев» братьев Гизов за веру. И хотя основная последовательность событий, изложенная в «Мученичестве...», не слишком отличается от той, что представлена в трудах сторонников короля, дополнительные детали или, напротив, отсутствие таковых делают ее принципиально иной. Так, у Пенсле отсутствуют пикантные подробности, касающиеся галантных походов герцога – он ревностный католик. А сам образ старшего де Гиза создается автором при помощи библейских аллегорий. Вершиной этого ряда становится *imitatio Christi*. И если в случае с герцогом преобладает аллегорическое повествование, то кардинал Лотарингский сравнивается с Христом прямо [29 р. 43].

Дневник амьенского буржуа Жана Патта [24]³¹, уже упоминавшийся выше, охватывает более широкий хронологический период, но гибели принцев в Блуа уделяет большое внимание, описывая ее еще более драматично. Здесь мы видим проводимую аналогию между братьями и святыми Сикстом³² и Лаврентием [24 р. 83], а тема *imitatio Christi* звучит еще более ярко, причем, прежде всего, в отношении герцога, подчеркнуто жертвующего собой, отказываясь от возможности спастись. Гиз заявляет, что готов умереть сотни раз, лишь бы не стать причиной смуты [24 р. 79]. И это образ, полностью противоположный тому, что создавали сторонники короля.

²⁹ В течение 1589 г. «Мученичество...» переиздавалось несколько раз. Оно также было включено в издание 1836 г.

³⁰ Данные два текста, например, Э. Барнави приводит в качестве основных источников по убийству Гизов [3].

³¹ Данное издание включает в себя публикацию фрагмента дневника, посвященного непосредственно гибели Лотарингских принцев.

³² Папа Сикст и архидиакон Лаврентий пострадали во время гонений эпохи императора Валериана. Согласно преданию, отправляясь на смерть, Сикст в ответ на просьбу Лаврентия взять его с собой предсказал, что тот примет мученическую кончину через три дня.

Отсутствует у Патта и описание каких-либо попыток спасти герцога³³, он совершает свой путь покорно, подобно «бедному Исааку» [24 р. 80]. Отдельного внимания заслуживает «поругание» кардинала Лотарингского [24 р. 84-86], а также «осмеяние тел» [24 р. 82-83]. Убийцы буквально исполняют приказ отнестись с уважением к одеянию прелата и раздевают его, «как поступили иудеи с Господом» [24 р. 85]. Что касается тел, то Патт утверждает, будто головы принцев были выставлены в Париже и Орлеане для устрашения горожан [24 р. 86], что крайне сомнительно, однако очень хорошо характеризует позицию автора. Не находим мы в дневнике и указаний на раскаяние короля, хотя бы нарочито публичное³⁴. Зато автор не скупится на сентиментальные подробности, описывая плохое физическое самочувствие герцога³⁵ или отсутствие платка³⁶, которое де Гиз еще и считает необходимым объяснить присутствующим, оправдывая слуг, собиравших его в спешке [24 р. 81].

Идея мученичества принцев в сочинениях лигеров тесно сопряжена с темой тираноборчества. Так, прежде всего, тираноборческим является трактат Жана Буше «Жизнь и достопамятные деяния Генриха де Валуа». Здесь убийство Гизов встроено в череду «злодеяний» «безбожного» короля, «называющего себя христианнейшим» [6 р. 72]. Так, Буше, говоря о невнимательности герцога де Гиза к нескольким полученным им предупреждениям об опасности, подчеркивает, что «невозможно было представить решение короля сохранить корону подобным способом» [6 р. 72]³⁷. Искренности

³³ Например, у л'Этуаля мы находим свидетельство, что люди де Гиза, уже когда тот находился в зале Совета, пытались передать ему вместе с фруктами записку с предупреждением немедленно выходить, но попытка была безуспешной [7 р. 268]. Секретарь де Гиза Перикар, чье свидетельство входит в число свидетельств, подготовленных для герцогини де Гиз, также описывает ряд безуспешных попыток спасти герцога [25 р. 194-195].

³⁴ Решительно поддерживающий короля Мирон, например, подчеркивает, что Генрих III надевает облачение капуцина в знак покаяния [17 р. 83-84].

³⁵ Создавая образ «доброго католика» Генриха де Гиза, Патт ни слова не говорит о его галантных похождениях накануне ночью, зато подчеркивает, что подгоняемый волей короля, не имеющий достаточного времени, чтобы должным образом привести себя в порядок, герцог все же отстаивает право совершить молитву [24 р. 79-80].

³⁶ Подобные детали есть у Мирона, л'Этуаля и де Ту, однако поданы они более нейтрально. Патт следует собственному стремлению изобразить де Гиза «невинным страдальцем», и если у л'Этуаля «костюм не по погоде» выглядит как желание герцога выглядеть изысканно и тем самым подчеркнуть свой статус, то у Патта он приобретает вид свидетельства сборов в спешке и, как следствие, смирения де Гиза и его жертвенности.

³⁷ Согласно Патту, де Гиз также отказывается верить, что «столь хороший государь пожелает осуществить подлое деяние против верного слуги» [24 р. 79]. Образцовым верноподданным герцог выглядит и у Пенсле.

одного противопоставляется лицемерие другого³⁸. Что касается событий утра 23 декабря, то, опуская детали, касающиеся пребывания герцога в зале Совета, Буше сразу переходит к нападению в кабинете, главной причиной которого он называет «поддержку [де Гизом] католической религии», а также «трусость и смертельную подлость, не совместимую с добродетелью», «жажду крови и убийств» тех, кто словно «трусливые псы разрывают и грызут дом» Гизов [6 р. 74]. Буше также обращается к чрезвычайно важной в среде лигеров и, в целом, католиков теме сакральности личности прелата [6 р. 74]. И здесь нельзя обойти вниманием проблему отлучения Генриха III от церкви за «насилие над кардиналом»³⁹. При этом весьма интересным источником становится «Суждение папы об убийстве кардинала де Гиза» [32], датированное 27 января 1589 г. Документ был составлен, когда полемика вокруг правомерности посягательства на жизнь принцев со стороны короля была в разгаре⁴⁰, поэтому не удивительно, что в нем есть пассажи об убийстве вообще. Сикст V объявляет пространство для карающего меча правосудия⁴¹, но «был убит кардинал де Гиз, кардинал, священник, к тому же архиепископ Реймский... Убит без суда, не по закону и без оснований..., как будто бы Святого престола не было вовсе, и, наконец, словно Бога нет ни на небе, ни на земле» [32 р. 3-4]. Как бы ни был римский понтифик возмущен гибелью Людовика де Гиза, проблема взаимоотношений «алтаря» и «трона» волновала его не меньше⁴².

О реакции парижан, получивших известие об убийстве от курьеров, прибывающих из Блуа, красноречиво свидетельствует и ряд

³⁸ Практически идентичное описание мы находим еще в одном тексте, происходящем из среды лигеров [31 р. 94].

³⁹ Сторонники отлучения короля апеллировали к булле *In coena domini*. 13 января 1589 г. датируется поручение, данное депутатам Парижа, отправленным в Рим «со смиреннейшим протестом» против убийства Гизов [1 р. 247], однако еще до этого в столице ходили слухи, будто король уже отлучен [2 р. 20, 27].

⁴⁰ Параллельно во французском обществе в очередной раз была поднята тема верховенства папы. По мнению радикальных лигеров, папе должны повиноваться все верующие – речь идет о старом тезисе духовной и светской власти пап [33 с. 248-249].

⁴¹ О настроениях в курии довольно подробно говорит кардинал де Жуайез в письме к Генриху III. Так, он отмечает, что понтифик предпочел бы арест герцога де Гиза и процесс над ним и, конечно же, в Риме полагали возмутительным посягательство короля на жизнь кардинала де Гиза [22 р. 161].

⁴² Из письма кардинала де Жуайеза мы узнаем о том, что в его переговорах с папой открыто звучала тема «различий между Римом и Францией». Через своего представителя король отстаивал право сохранять корону и собственную жизнь, что, по утверждению кардинала, нисколько не умаляло авторитет Римского престола [22 р. 176].

официальных документов. При этом принцы именуются «столпами истины», «ее главными опорами» [1 р. 222, 268, 303], пролившими «священную кровь во славу Бога и во имя народа Франции» [1 р. 220-221], «истинными защитниками религии» [1 р. 222] и т. д. Безусловное возмущение сторонников Гизов вызывало «надругательство над мертвыми телами» [1 р. 229, 231-232], сожжение которых исключило возможность христианского погребения⁴³, а также тот факт, что кардиналу Лотарингскому было отказано в исповеди [1 р. 230, 231-232, 239]. Здесь следует отметить, что в свидетельстве Мирона присутствует указание на то, что кардинал исповедался перед гибелью архиепископу Лионскому [17 р. 137], однако вполне можно предположить, что для лигеров достоверность факта отказа в исповеди играла роль гораздо менее существенную, чем тот резонанс, который он мог вызвать среди католиков⁴⁴, причем не только во Франции. Поэтому в документах Лиги упоминание об этом фигурирует неоднократно. Из них же мы узнаем, что между гибелью братьев прошло 27 часов, а также, что обращение с кардиналом не соответствовало его сословному статусу, «сану архиепископа и первого пэра Франции» [1 р. 231-232]. Немаловажной темой становятся и обвинения герцога де Гиза в заговоре против короля. «Герцогу вменяют в вину ту самую клевету, что возводится на этот дом еретиками вот уже 27 лет» [1 р. 231-232] – это откровенный ответ на попытки сторонников короля оправдать превентивный удар. И одновременно пресечь «инакомыслие» в Париже: «Нашлись в городе люди, убеждавшие других, будто монсеньор де Гиз строил некие зловещие планы в отношении короля... Нелепый предлог для оправдания убийства...» [1 р. 231-232]. Учитывая вспыхнувшие волнения в столице, спровоцированные печальными известиями из Блуа и подозрительность лигеров⁴⁵, не удивительно, что руководство города посчитало обвинения в адрес Гизов возмутительными. Как и посягательство на вольности Генеральных Штатов, гарантировавших неприкосновенность депутатов.

Безусловно, рассмотренные источники далеко не исчерпывают весь пласт текстов, ставших откликом на события в Блуа. Но они

⁴³ Факт сожжения тел признается и сторонниками короля. Так, об этом пишут л'Этуаль [7 р. 269] и Мирон [17 р. 137], а у де Ту мы находим информацию, что тела были помещены в известь, «чтобы уничтожить все следы» [23 р. 479].

⁴⁴ Р. Десимон подчеркивает, что для парижан католическое вероисповедание имело также значение некой сплачивающей силы, «цементирующей чувство общности горожан» [34 с. 139].

⁴⁵ Так, предписание от 13.06.1589 г. обязывало капитанов парижских кварталов произвести обыски для выявления подозрительных лиц [1 р. 377].

являются достаточно репрезентативными для определения основных тенденций в интерпретации убийства Лотарингских принцев. Говоря о «роялистской» литературе, следует подчеркнуть, что наиболее знаменитые произведения (как дневник л'Этуаль или сочинение де Ту) были опубликованы значительно позже гибели Гизов и стали достоянием общественности, когда их образы уже не были принципиально важны. Подобные тексты воспринимались, прежде всего, в контексте государственной политики Бурбонов⁴⁶. Что касается литературы лигеров, то она, напротив, в массе своей относится к 1589 г. и является непосредственным живым откликом на смерть Гизов. И здесь тексты, посвященные «реконструкции» событий в Блуа, значительно уступают тираноборческим трактатам, обличающим Генриха III. Д. Крузе, подробно рассматривавший подобные памфлеты, приходит к выводу⁴⁷, что самые ранние из них (относящиеся к началу 1589 г.) ставили целью максимально широко донести до католиков Франции и за ее пределами информацию о судьбе «столпов веры» (чем и вызван интерес к последовательности событий и их детализации)⁴⁸, но довольно скоро в таких сочинениях начинают преобладать призывы к отмщению⁴⁹ (и в таком контексте сам факт убийства был вполне достаточным аргументом, а последовательность событий не играла принципиальной роли⁵⁰). В некоторых источниках, как, например, дневник парижского буржуа,

⁴⁶ Например, л'Этуаль и прежде понимал, что публикации подобного рода подчиняются тактическим соображениям и иногда придумывал необходимые детали, чтобы подчеркнуть «аморальный и преступный характер Католической лиги» [35 с. 93].

⁴⁷ Сам Д. Крузе отмечает, что подобная точка зрения уже существовала в исследовательской литературе, в частности, ее высказывал F.J. Baumgartner [10 p. 480].

⁴⁸ Так, например, у автора «Правдивой истории убийства...» порядок прибытия Лотарингских принцев в зал Совета соответствует Буше, но противоречит ряду других источников [31 p. 96-98]. Он уделяет особое внимание действиям людей короля, отправленных за бумагами герцога де Гиза, очевидно, в поисках компрометирующих сведений [31 p. 102], подчеркивает, что герцогиня Немурская просила отдать ей тела сыновей, чтобы предать их земле, в чем ей было отказано [31 p. 105], и большую часть своего текста посвящает прославлению дома Гизов и его деяниям. Примечательно, что текст «Правдивой истории убийства...» дополнен визуальным изображением гибели герцога, идентичным тому, что присутствует в сочинении Буше [6], где «рука короля» заносит меч над Гизом.

⁴⁹ В тираноборческих памфлетах, например, религиозные процессии в Париже превращаются в «священную борьбу против короля-антихриста» [10 p. 382]. По мнению Ж.М. Констана, члены Лиги намеренно направили бурную скорбь парижан в клирическое русло [36 с. 250]. О памфлетах эпохи религиозных войн также подробно писала Т. Деббажи-Баранова [37].

⁵⁰ Даже в текстах матери погибших принцев или вдовы герцога де Гиза [38-39].

внимание изначально приковывалось к реакции в столице, и автор не посчитал нужным включать в текст детали убийства, свидетелем которых он не был. А тенденция, о которой говорит Д. Крузе, заметна не только в памфлетах, но и в официальных документах. Так, если внутренние городские предписания или письма, отправляемые из Парижа в потенциально союзнические города, января – начала февраля 1589 г. полны упоминаний (зачастую весьма эмоциональных) трагической участи Гизов, то со временем они практически исчезают, сменяясь призывами защитить католическую религию и «противодействовать тирану»⁵¹.

Таким образом, источники, в той или иной степени затрагивающие убийство Гизов, несмотря на разницу в политической позиции, мотивацию авторов и способ подачи материала, излагают события достаточно согласованно, что позволяет говорить о достоверности описанных событий. Однако их интерпретация существенно различается. Если источники, созданные в среде лигеров, скрупулезно «конструируют» образ братьев Гизов как «ревностных религиозных католиков» и «столпов веры», принявших «мученическую смерть за католическую религию», то в текстах, восходящих к кругу короля, мы видим «секуляризованный» образ принцев. Подобная нарочитая светскость (когда вопросу о религиозности герцога де Гиза и даже кардинала уделено минимум внимания, либо он не поднимается вовсе) выглядит вполне органично в контексте придворной культуры и отношения к религиозной политике «умеренных». Но в контексте религиозного противостояния, учитывая, что Гизы воспринимались современниками прежде всего как католические лидеры, уход сторонников короля от религиозной проблематики выглядит намеренным: на страницах их текстов герцог де Гиз и его брат предстают расчетливыми интриганами. И если сочинения лигеров в большинстве своем служили пропагандистским целям в современных авторам обстоятельствах, то сочинения их противников, выражавшие и подпитывавшие роялистские идеи, оказались полезны и в долгосрочной перспективе в контексте столь важной для политики Бурбонов концепции «*raison d'État*».

⁵¹ Д. Палье отмечает резкий рост числа памфлетов лигеров в 1589 г. (более чем в 2 раза по сравнению с 1588 г.), выделяя 39 текстов, посвященных непосредственно убийству принцев [40]. А другой французский исследователь, D. El Kenz, говоря о пропагандистских произведениях Лиги, насчитывает 50 памфлетов, посвященных убийству, настойчиво воспроизводящих идею мученичества Гизов за веру и повторяющих друг друга в деталях [41].

Библиография / References

1. *Registres des deliberation du bureau de la ville de Paris* (1902) Т. 9. Paris.
2. *Journal de François, bourgeois de Paris: 23 décembre 1588-30 avril 1589* (1913) par Eugène Saulnier. Paris.
3. Barnavi, E. (1980) *Le Partie de Dieu. Etude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne (1585-1594)*. Publication de la Sorbonne. Serie «N.S. Recherches», 34. Louvain.
4. L'Estoile, P. de. *Les belles Figures et Drolleries de la Ligue avec les peintures Placcars et Affiches iniurieuses et diffamatoires contre la memoire et honneur du feu Roy que les Oisons de la Ligue apeloient Henri de Valois, imprimées, criées, preschées et vendues publiquement à Paris par tous les endroits et quarefours de la Ville l'an 1589 (1580-1606)*. Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RES FOL-LA25-6.
5. Pinselet, Ch. (1589) *Le martire des deux freres..*, Petit Palais, musée des Beaux-arts de la Ville de Paris. LDUT688.
6. Boucher, J. (1589) *La vie et faits notables de Henry de Valois...* Paris, Chez Didier Millot.
7. L'Estoile, P. de. (1837) *Registre-journal du règne de Henri III* in *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*. 2, *Registre-journal de Henri III*, publ. d'après le ms. autographe de Lestoile, presque entièrement inédit, par MM. Champollion-Figeac et Aimé Champollion fils. Paris.
8. Constant, J.-M. (1984) *Les Guise*. Paris.
9. Barnavi, E., Descimon, R. (1985) *La Sainte Ligue, le juge et la potence*. Paris.
10. Crouzet, D. (1990) *Les Guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion, vers 1525 – vers 1610*. Vol. 1–2. Paris.
11. Crouzet, D. (1994) *La nuit de la Saint-Barthélemy, un rêve perdu de la Renaissance*. Paris.
12. Descimon, R. (1993) «Bourgeois de Paris». *Les migrations sociales d'un privilège XIV-XVIII s.* in *Histoire sociale Histoire globale? Actes du colloque des 27-28 janvier 1989 sous la direction de Christophe Charle*. Paris. P. 173-182.
13. Descimon, R. (1983) *Qui étaient les Seize? Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1585-1594)*. Paris.
14. Bourassin, E. (1991) *L'assassinat du duc de Guise*. Paris.
15. Уваров П.Ю. Борьба тенденций в новейшей историографии Католической лиги конца XVI в. // Средние века, 1988. Вып. 51. С. 181-200.
Uvarov, P.IU. (1988) Bor'ba tendentsiï v noveishei istoriografii Katoličeskoï ligi kontsa XVI v. [The fight of tendencies in the newest historiography of Catholic league of the end of the 16th century]. Srednie veka. Vyp. 51. S. 181-200.
16. *Recueil de diverses pieces, servans à l'histoire de Henri III* (1660) Cologne.
17. *Relation de la mort de Messieurs les duc et cardinal de Guise, par le sieur Miron, medecin du roy Henri III* (1836) in *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII*. S.I. T.12. Paris. P. 111-138.

18. *Брантом П.* Галантные дамы. Москва, 2006.
Brantom, P. (2006) *Galantnye damy*. [The lives of gallant ladies of her time]. Moskva.
19. *Instruction adressée à Monsieur de Guise, retourné en cour, par l'archevesque de Lyon, après la paix de juillet 1588* (1836) in *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII*. S.I. T. 12. Paris. P. 13-22.
20. *Discours de ce qui est arrivé à Blois, jusques à la mort du duc et du cardinal de Guyse. 1588* (1836) in *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII*. S.I. T. 12. Paris. P. 139-155.
21. *Collection complete des memoires relatifs à l'histoire de France* (1825) Paris. P. 448-477.
22. *Lettre du cardinal de Joyeuse au roy Henry III* (1836) in *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII*. S.I. T. 12. Paris. P. 157-187.
23. *Histoire universelle de Jacque-Auguste de Thou*. (1734) T. 10. Londres.
24. *Assassinat des duc et cardinal de Guise, aux Etats de Blois (1588)*. Relation manuscrite de Jehan Patte, bourgeois d'Amiens (1834) in *Bulletin de la Société de l'histoire de France*. Vol. 1. No. 2. P. 77-86.
25. *Information faite par P. Michon et J. Courtin* (1836) in *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII*. S.I. T. 12. Paris. P. 189-221.
26. *Уваров П.Ю.* Конфессиональные идентичности и рождение социальных классификаций во Франции конца XVI – начала XVII в. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. Москва, 2008. С. 87-96.
Uvarov, P.IŮ. (2008) Konfessional'nye identichnosti i rozhdenie sotšial'nykh klassifikatsiĭ vo Frantsii kontsa XVI – nachala XVII v. [Denominational identities and birth of social classifications in France, late 16th-early 17th centuries]. Religioznye i ètnicheskie traditsii v formirovanii natsional'nykh identichnostei v Evrope. Srednie veka – Novoe vremiā. Moskva. S. 87-96.
27. *Дмитриев М.В.* Католицизм и «протонационализм» во Франции конца XVI века (Памфлет Ф. Пижена «Ослепление и неразборчивость Политиков») // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник, 2009. № 2. С. 27-34.
Dmitriev, M.V. (2009) Katolitsizm i «protonatsionalizm» vo Frantsii kontsa XVI veka (Pamflet F. Pizhena «Osleplenie i nerazborchivost' Politikov»). [Catholicism and “protonationalism” in France of the end of the 16th century]. «Zapad-Vostok». Nauchno-prakticheskiĭ ezhegodnik. № 2. S. 27-34.
28. *Венар М.* «Добрые французы» против «ревностных католиков». Стратегии 1584–1594 гг. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. Москва, 2008. С. 71-86.

- Venar, M. «Dobrye frantŝuzy» protiv «revnostnykh katolikov». Strategii 1584-1594 gg. [“Good French” against “zealous Catholics”: the stakes of the years 1584-1594]. Religioznye i ètnicheskie traditsii v formirovanii natsional'nykh identichnostei v Evrope. Srednie veka – Novoe vremia. Moskva, 2008. S. 71-86.
29. *Le martire des deux freres contenant au vray toutes les particularitez plus notables des massacres & assassinats commis [contre le] Cardinal de Guyse et le Duc de Guyse* (1589) s.l., s.n. BNF. FRBNF37305162.
 30. *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII* (1836) Paris.
 31. *Histoire au vray du meurtre et assassinat proditoirement commis au cabinet d'un Roy perfide, barbare, en la personne de Monsieur le duc de Guise, Protecteur et Defenseur de l'Eglise Catholique, du Royaume de France: ensemble du massacre aussi perpetré en la personne du Cardinal, son frère, sacré* (1589) S.l.
 32. *Proposition, faite par Nostre Saint Pere le pape au consistoire tenu à Rome, le vingt-septiesme janvier 1589 sur le sacrilege & assassinat, commis en la personne de defunct illustrissime, & reverendissime cardinal de Guyse, archevesque & duc de Reims, legat nay du saint Siege, & premier Pair de France* (1589) S.l.
 33. Дмуприев М.В. «Bons et naturels français». Католицизм и дискурсы французской идентичности в годы Парижской лиги // Религиозные войны во Франции XVI в. Новые источники, новые исследования, новая периодизация. Санкт-Петербург, Москва, 2015. С. 241-268.
Dmitriev, M.V. (2015) «Bons et naturels français». Katolitizm i diskursy frantŝuzskoi identichnosti v gody Parizhskoi lishi. [“Good and natural French”. Catholicism and the discourse of the French identity in the years of the Parisian League]. Religioznye voiny vo Frantŝii XVI v. Noveye istochniki, novye issledovaniia, novaia periodizatsiia. Sankt-Peterburg, Moskva. S. 241-268.
 34. Десимон Р. Варфоломеевская ночь и парижская «ритуальная революция» // Варфоломеевская ночь. Событие и споры. Москва, 2001. С. 138-187.
Desimon, R. (2001) Varfolomeevskaiâ noch' i parizhskaiâ «ritual'naia revoliutsiia». [The massacre of St. Bartholomew and the Parisian “ritual revolution”]. Varfolomeevskaiâ noch'. Sobytiie i spory. Moskva. S. 138-187.
 35. Деббажи-Баранова Т. Печатные издания и политическая игра во время религиозных войн. Пример протестантской партии (1562-1570) // Религиозные войны во Франции XVI в. Новые источники, новые исследования, новая периодизация. Санкт-Петербург, Москва, 2015. С. 79-97.
Debbazhi-Baranova, T. (2015) Pechatnye izdaniia i politicheskaiâ igra vo vremia religioznykh voïn. Primer protestantskoi partii (1562-1570). [Libels and political game during the wars of religion. The example of the Protestant party (1562-1570)]. Religioznye voiny vo Frantŝii XVI v. Noveye istochniki, novye issledovaniia, novaia periodizatsiia. Sankt-Peterburg, Moskva. S. 79-97.
 36. Констан Ж.М. Повседневная жизнь французов во времена религиозных войн. Москва, 2005.

- Konstan, ZH.M. (2005) *Povsednevnaïa zhizn' frantsūzov vo vremena religioznykh voïn*. [Daily Life French During the Wars of Religion]. Moskva.
37. Debbagi-Baranova, T. (2012) *À coups de libelles. Une culture politique au temps des guerres de Religion (1562-1598)*. Genève.
38. *Les regrets de Madame de Nemours sur la mort de Messeigneurs de Guyse, ses enfans*. L.O.T.H. (1589) Paris.
39. *Pleurs et souspirs lamentables de Madame de Guyse: sur la mort et assassinat fait à son espoux, Monseigneur le duc de Guyse, le vendredy vingt-troisiesme jour de decembre 1588* (1589) Paris.
40. Pallier, D. (1976) *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585-1594)*. Genève.
41. El Kenz, D. *L'assassinat du duc de Guise* (2001) in *L'Histoire*. URL: <http://www.lhistoire.fr/lassassinat-du-duc-de-guise>.

Информация об авторе

Елена В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; e.sokhina@gmail.com

Information about the author

Elena V. Shapovalova, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; e.sokhina@gmail.com

Учение и практики спиритического кружка П.А. Чистякова и А.И. Бобровой

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Анастасия А. Маклакова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Аннотация. Цель исследования – реконструкция идеологии и основных практик спиритического кружка под руководством П.А. Чистякова и А.И. Бобровой. Основные задачи исследования: 1) определить основные события истории кружка; 2) выявить содержание идеологии кружка и описать его практики. Новизна исследования – впервые собраны и систематизированы сведения о деятельности одного из спиритуалистических объединений России конца XIX – начала XX столетия. Анализ проведен на основании данных источников, связанных с деятельностью П.А. Чистякова и А.И. Бобровой: личная переписка, рукописи сочинений по спиритуализму, протоколы собраний спиритического кружка, публикации в журнале «Рейбус». Исследование вносит вклад в изучение истории движения спиритуализма в России.

Ключевые слова: спиритуализм, спиритизм, модерн, П.А. Чистяков, А.И. Боброва, Русское спиритуалистическое общество, Московский спиритический кружок, история религии, религиозные объединения, Серебряный век, телепатия

The Spiritualist Circle of P.A. Chistiakov and A.I. Bobrova: Ideology and Practice

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Anastasja A. Maklakova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Abstract. The study aims to reconstruct the ideology and describe the practices of the spiritualist circle guided by P.A. Chistiakov and A.I. Bobrova. Research objectives are: 1) to mark key events in the history of the circle and 2) to define the peculiarities of circle's ideology and practices. The novelty of research consists in that the authors collected and summarized for the first time the data related to this circle. Research materials include various documents: personal correspondence, manuscripts on spiritualism, circle's protocols and publications in spiritualist journal "Rebus". The study makes a contribution to research of the history of spiritualist movement in Russia.

Keywords: spiritualism, spiritism, modern, P.A. Chistiakov, A.I. Bobrova, Russian spiritualist society, Moscow spiritualist circle, history of religion, religious communities, Silver Age, telepathy.

В фокусе внимания исследования – идеология и деятельность двух отечественных медиумов Петра Александровича Чистякова (1.10.1867–18.01.1924, по новому стилю) [1 с. 77, 170] и Александры Ивановны Бобровой (ур. Тулова, 29.12.1861 – после 1922 г.). П.А. Чистяков известен, прежде всего, как второй редактор (с 1904 года) старейшего спиритуалистического журнала «Ребус» и создатель всероссийской ассоциации спиритуалистов. Каких-либо специальных исследований, посвященных его деятельности, мы

не знаем, однако, имя П.А. Чистякова можно встретить в работах исследователей масонства [2,3,4], прежде всего, в контексте его отношений с Н.П. Киселевым и Т.О. Соколовской, а также в связи с его попыткой создания масонской ложи «Астрейя» и издательством журнала «Русский франк-масон» (1908). А.И. Боброва, упоминания о которой в исследовательской литературе практически отсутствуют, как показало наше исследование, играла важную роль в спиритуалистическом движении начала века.

По указанию А.И. Бобровой, спиритуализмом П.А. Чистяков стал интересоваться, пережив тяжелую семейную драму (потерял жену и двоих детей) приблизительно с 1887 года [5 ЗЛ об.]. Самые ранние из известных нам свидетельств о спиритуалистической деятельности П.А. Чистякова связаны с его участием в кружке московской спиритуалистки Веры Александровны Алфимовой, «развившей его медиумизм и носившейся с ним как с дорогим ей проводником» [6 Л. 2об.]. Однако, не позднее 1899 года П.А. Чистяков покинул ее кружок: «С Бобровой я хорошо познакомилась, но она далеко мне сама не так симпатична, как ее медиум П.А. Чистяков – «выкормыш» Веры А. Алфимовой, у которой Боброва его отняла. Алфимова не может утешиться разрыву со своим медиумом и конечно с Бобровой порвала всякие сношения» [7 Л. 3об.].

А.И. Боброва в юности много занималась переводческой и редакторской работой, выучила английский и французский языки. Однако, по ее собственному признанию, в 1885 году она «бросила... литературную деятельность (политика и романы), потому что это не давало пищи ни сердцу, ни уму и... горячо взялась за «служение ближнему» – это вполне подходило к тогдашнему моему архи-рационалистическому миросозерцанию. Работала ни щадя ни сил, ни здоровья, до кровавого пота в буквальном смысле. 9 лет в бесплатных лечебницах проработала. В результате стала тупеть и грубеть и мало была удовлетворена. В 94 году совершенно случайно попала в спиритическое течение, поняла, чего мне не доставало и с радостью пошла за ним. Пришлось при этом сломать всю жизнь и пожечь все корабли (кажется, это непременно всегда бывает?) и наконец теперь я так удовлетворена и счастлива, как и не предполагала возможным быть на земле» [5 Л. 2об.-Л. 3].

Знакомство П.А. Чистякова и А.И. Бобровой произошло между 1894 и 1895 годами. Нижняя граница определяется датой обращения А.И. Бобровой в спиритуализм, верхняя – ее сообщением о том, что они с П.А. Чистяковым видели один и тот же сон, в котором было предсказано их совместное будущее [8 Л. 2]. Мы предполагаем,

что в 1894 году [9 с. 1] пара создала Московский спиритический кружок [10] и на основе сообщений духов-руководителей кружка сформировала религиозное учение. С ноября 1898 года «период строгой замкнутости нашего кружка окончился и мы занимаемся распространением полученных нами знаний и организацией кружков» [5 Л. 1]. Сохранилось свидетельство А.И. Бобровой о составе «основного» кружка в 1899 году: «Кружок наш состоит из П.А. Чистякова 33 лет, кн. Голицына 72 лет, О.А. Фон-Фольберг лет 45, А.И. Чертова 63 года и меня (40 л). Есть еще недействительный пока член, мой старший сын С.Д. Бобров, 20 лет. Он не участвовал еще в сеансах, потому что требовалось кончить курс среднего учебного заведения, а затем у нас начался перерыв в занятиях» [5 Л. 3].

Насколько можно судить на основании «Проекта «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества», А.И. Боброва и П.А. Чистяков поставили себе целью создать сеть кружков. К 1899 году, по свидетельству А.И. Бобровой, под их руководством находилось несколько кружков, которые она называет «филиальными». Для исполнения этого замысла, при содействии А.Н. Аксакова, была создана спиритуалистическая библиотека [11 Л. 1]. В 1900 году Чистяков и Боброва приняли решение зарегистрировать созданную ими машину для «аутокондуктивного массажа», идея которой, как сообщает А.И. Боброва А.Н. Аксакову, была дана им «духами-руководителями» еще в 1896 году [8 Л. 1]. Регистрация прошла успешно, благодаря чему их влияние в московском спиритуалистическом движении усилилось: «Прошлую среду, когда говорили о нашем изобретении (везде о нем говорят) и сулили нам чуть не миллионы; я с обычным азартом размечталась: будет у нас клуб с библиотекой и сеансовыми комнатами, свой орган, богадельня, институт для медиумов... Ибо нам лично ничего от князя мира не нужно – так воспитаны. Некоторые подхватили мои воздушные замки» [8 Л. 2об.].

С начала 1900-х годов П.А. Чистяков и А.И. Боброва стремятся объединить отечественное спиритуалистическое движение, и не последнюю роль в воплощении этих притязаний в жизнь должен был сыграть единственный в России на тот момент спиритуалистический журнал «Ребус». В это время «Ребус» находился в серьезном управленческом и финансовом кризисе. Московские и петербургские спиритуалисты указывали на значительное ухудшение качества журнала в силу практически полного отсутствия нового и оригинального содержания. Анна Павловна Ганненфельдт в письме А.И. Бобровой приводит полученное ею сообщение духа А.Н. Акса-

кова, в котором он дает оценку текущему состоянию «Ребуса»: «Думаю, что Ребус как он теперь существует, т. е. сборище всяких статей, имеющих какое-либо отношение к вопросам, намеченным в его программе, должен считаться отжившим. Слишком далеко шагнул этот вопрос чтобы ограничиваться такими жалкими перепечатками или даже одними переводами» [12 Л. 3]. П.А. Чистяков отмечает стремительный отток подписчиков, количество которых упало за 1903 год с 600 до 450 [13 Л. 3]. В этой связи финансовое состояние «Ребуса» также оставляло желать лучшего – имелась значительная задолженность в 1000 рублей [13 Л. 1].

Причиной кризиса следует назвать преклонный возраст и болезнь главного редактора «Ребуса» Виктора Ивановича Прибыткова (1840–1910), который в 1903 году принял решение о его продаже. В письме к В.И. Прибыткову П.А. Чистяков перечисляет претендентов на владение «Ребусом»: «несолидно зарекомендовавшего себя сеансами» Владимира Павловича Быкова (1872–1936), «гаерствующих декадентов» Александра Александровича Ланга (1872–1917) и Валерия Яковлевича Брюсова (1873–1924), а также руководителя Петербургского кружка для исследований в области психизма Олимпия Юльевича Стано [13 Л. 8,10]. В борьбе со своими соперниками П.А. Чистяков приобрел «Ребус» у В.И. Прибыткова и в марте 1904 года стал его главным редактором [14].

31 октября 1905 года [15 с. 5] на основе Московского спиритического кружка возникло Русское спиритуалистическое общество (далее – РСО), которое в 1906 году стало первым официально зарегистрированным всероссийским объединением отечественных спиритуалистов [16]. РСО, по замыслу его создателей, было призвано максимально сблизить разрозненные оккультные и спиритуалистические группы, в связи с чем оно отличалось максимально инклюзивной идеологической повесткой. Отчасти эта задача была выполнена на I съезде спиритуалистов в 1906 году [17].

Последние известные нам свидетельства о собраниях РСО под руководством А.И. Бобровой и П.А. Чистякова содержатся в журнале «Ребус» за 1917 год. Хотя после 1917 года, выпуск «Ребуса» был прекращен, А.И. Боброва и П.А. Чистяков продолжали получать сообщения духов и держали связь с некоторыми членами спиритического общества [18].

Спиритуалисты и их духи-руководители

Главным спиритуалистическим авторитетом для П.А. Чистякова и А.И. Бобровой был известный английский медиум Уильям Стейнтон Мозес (1839–1892). Один из духов-руководителей А.И. Бобровой и П.А. Чистякова прямо советовал членам кружка обратить внимание на сочинения Мозеса: «Многое из того, что говорил он, вы найдете у меня и наоборот!» [19 Л. 33]. А.И. Боброва перевела книгу Мозеса «Духовные поучения», которая позднее была опубликована на страницах журнала «Ребус».

Говоря о наиболее значимых источниках, на основании которых можно реконструировать идеологию кружка П.А. Чистякова и А.И. Бобровой, следует назвать «Размышления на тему, данную Артуром» [19], «Книгу общих сеансов» [20], а также «Отчеты участников спиритических вечеров» [21]. Название «Размышления на тему, данную Артуром» относится лишь к нескольким листам в деле, которое по своему основному содержанию представляет систематизированный сборник сообщений духов-руководителей. К сборнику прилагается лист с оглавлением, которое позволяет воспроизвести задуманную авторами последовательность изложения учения и его предполагавшееся название – «Учение духов». «Учение духов» сохранилось не в полном объеме, поскольку на листе оглавления указано, что это III его часть. «Книга общих сеансов» состоит из сочинения, вероятно, авторства А.И. Бобровой, описывающего духовный путь участников кружка, а также отдельных сообщений духов-руководителей. «Отчеты участников спиритических вечеров» содержат документы исповедального характера, адресованные духам-руководителям и рассказывающие об успехах и неудачах участников кружка на пути духовного совершенствования.

Для понимания особенностей идеологии Московского спиритического кружка также имеют значение сочинения П.А. Чистякова религиозно-философского содержания, прежде всего, текст под названием «Философская работа о смысле бытия» [22]. Дело в том, что тексты П.А. Чистякова основаны на сообщениях «духов-руководителей». Например, в черновике статьи «О символизме» мы находим фрагмент автоматического письма, в котором излагаются закономерности исторического развития человеческой мысли [23 Л. 4об.-Л. 5]. Содержание этого фрагмента отчасти совпадает с текстом черновика [23 Л. 4об.]. Кроме того, на полях черновика П.А. Чистяков ссылается на послания «духов-руководителей» как на один из источников для его текстов: «Мне кажется – следует на-

чинать систематизацию накопленных сообщений, дополнять то, что можно лично и новыми сообщениями» [23 Л. 6].

Поскольку П.А. Чистяков и А.И. Боброва считали себя медиумами, в их идеологии подчеркивается значимость фигуры медиума. Люди, обладающие медиумическими способностями, подразделяются ими на две категории. Первые могут вызывать преимущественно физические явления, пассивны и способны войти в сообщение только с низшими духами, поскольку их души «находятся в элементарных стадиях развития» [19 Л. 89]. Медиумы второй группы находятся на высоких ступенях развития, и за счет этого способны выходить на контакт с высшими духами. Одна из главных задач таких медиумов – «пропаганда воспринимаемых сообщений» [19 Л. 89]. Так как П.А. Чистяков и А.И. Боброва относили себя ко второй категории, прежде всего перед собой они поставили цель, указанную в публикуемом в этом номере журнала «Проекте», – «распространение учения духов-руководителей» [24 Л. 147].

Сохранившаяся часть «Учения духов» показывает, что кружком П.А. Чистякова и А.И. Бобровой руководили три духа, различавшихся по степени их совершенства. Во главе иерархии стоит дух, которого члены кружка называют «Учителем Шамайей» (иногда встречается обозначение «учитель Шамай»). Другие духи-руководители указывают на исключительную ценность его сообщений: «Слова Учителя почти сплошь таковы, что фраза каждая есть обширная и глубокая тема для размышлений...» [19 Л. 44об.]. «Учитель» является наставником не только для кружка, но и для самих духов; они также именуют его «Учитель» и ссылаются на него как на авторитета: «Любовь и солидарность – это слова Учителя» [19 Л. 80]. По отношению к Учителю духи-руководители и кружок позиционируются обычно как единое сообщество. Именно «Учитель» определяет, какие духи будут назначены в качестве «руководителей» кружка. Так, например, адресованная кружку просьба духов перевести сочинение Аллана Кардека сопровождается следующим обещанием: если просьба будет удовлетворена, «Учителем будет дан руководитель, который даст к книге комментарий, исправления и дополнения» [19 Л. 37об.].

Другой дух-руководитель, которого участники называют «самым близким и горячо любимым» [19 Л. 69], именуется «Василием». Известно, что этот дух «не может материализоваться» в силу того, что «он преступил уже одну из ступеней, отделяющих его от Учителя» [19 Л. 69]. Мы предполагаем, что это дух монаха Авеля, который в миру носил имя «Василий», поскольку его ком-

ментарий на Апокалипсис внимательно изучал и комментировал С.Д. Бобров [25].

Третий дух-руководитель, сообщения которого в основном обозначены буквой А., не кто иной как «философ-неокантианец и пессимист [19 Л. 69]» Артур Шопенгауэр, дух которого «недавно только пришел к сознанию и самоутверждению своей духовной личности» [19 Л. 69]. Положение духа Шопенгауэра примечательно тем, что он выступает не только в роли наставника, но и в роли наставляемого. Говоря о причинах своего пребывания в качестве духа-руководителя этого кружка, он сообщает, что «должен находиться в обществе тех, кого я при жизни не любил, чтобы увидеть, что я не имел на то права» [19 Л. 85], а также, что «свойства» участников кружка должны принести ему «новый опыт», и, соответственно, помочь ему достичь совершенства. Помимо духов-руководителей, в сеансах принимают участие подчиненные им «низшие духи». Они не персонифицируются и выполняют исключительно служебные функции, например, они «с позволения духа-контроля и по его указанию <...> делают физические явления, а также говорят от имени старших духов» [19 Л. 69].

Взаимоотношения участников сообщества и духов – руководителей описываются как детско-родительские отношения: «Когда руководители имеют с кем-нибудь быть долго для работы, то конечно при этом возникать должно чувство, которое у Вас чувству родителя к ребенку соответствует» [19 Л. 85]. Иногда духи-руководители относятся к своим подопечным как строгие родители к непослушному ребенку: «...если можете быть взрослыми людьми, то научитесь терпению, а то лучше бросьте и не идите далее» [19 Л. 26]. Показательна в этом отношении метафора человеческой жизни как «земной школы», к которой неоднократно прибегают духи-руководители: «Вот вы стоите, ожидаете новых сообщений, новых откровений, новых знаний! А воспитали ли вы себя отчасти в том духе, про который было говорено неоднократно? Нет! Усвоили ли все предыдущее? Нет!» [19 Л. 21об.].

Духи-руководители неоднократно предсказывали будущее, обращаясь как к сообществу в целом, так и к его отдельным представителям. Прогностические сообщения, адресованные группе, посвящены ожидаемым глобальным историческим событиям в эсхатологической перспективе и сопровождаются наставлениями этического характера. Сообщения такого рода содержат указания на знаки грядущего апокалипсиса и описания того, как он будет происходить. В персонализированных сообщениях, напротив, речь идет о конкретных событиях жизни адресата. Через та-

кие сообщения реализуется индивидуальное духовное руководство: «вот уже лет 14 духи-руководители отучают Ольгу Андреевну (*Фольберг – авт.*) от любви к жалобам, предупреждают об опасности, предсказывают ужасную будущность в связи с этим пристрастием» [26 Л. 4] (*пристрастием к алкоголю – авт.*). Сообщение может также быть дано на конкретный запрос одного из участников относительно развития событий в будущем, хотя сами духи-руководители указывают на нежелательность таких запросов: «В исключительных и очень редких случаях мы можем давать категорические определения и ясные ответы относительно будущности того или другого человека» [19 Л. 32об.-Л. 33]. В этом случае сообщение с духами приобретает характер гадательной практики. М.В. Киселева консультируется с духами относительно судьбы своего племянника Н.П. Киселева: «Из твоего письма от 25 фев. увидела подтверждение того, что нам с мамой было написано <...> Надеется ли К. окончить Гейдельбергский Университет? отвечено: «Не уверен в благополучном исходе», а вчера было сказано «вернется, вернется, вернется!» [27 Л. 22]. В 1922 году И.Ф. Огнев обращается к А.И. Бобровой с такой просьбой: «Спросите обо мне руководителя Вашего и напишите мне ответ каким бы он ни был» [28 Л. 6об.].

Во многих сообщениях духов-руководителей желательные отношения в сообществе обозначаются как «братские». Тем не менее, эта модель не вполне эгалитарна: «В тесном единении не ищите выравнивания» [19 Л. 52], что легитимирует значительные статусные различия внутри группы. Духи определяют статус того или иного участника в сообществе и, соответственно, характер отношения к нему других участников сообщества. Речь может идти о религиозном статусе, например, А.И. Боброва спрашивает духа, является ли одна из знакомых ей женщин «великим сосудом для осуществления... идеи» [29 Л. 11]. Дух в своем ответе указывал на особое предназначение этой женщины в ее настоящем воплощении, заявляя, что в предыдущей жизни она «была сама жертвой великого инквизитора Торквемады», а в этой – «погасит огонь от костров инквизиции» [29 Л. 1об.]. В «эзотерическом» уставе РСО достаточно подробно описываются процедуры назначения «должностных лиц» в сообществе: легальный статус участника определяется решением духов-руководителей.

*Автоматическое письмо, «трансцендентальная»
фотография и телепатия*

Культовая практика кружка А.И. Бобровой и П.А. Чистякова была двойственной: с одной стороны мы видим практики подчеркнуто религиозного характера, с другой – такие, которые они характеризуют как «экспериментальные». Поскольку последние были напрямую связаны с первыми, мы считаем необходимым рассматривать их в едином комплексе.

Религиозная практика заключалась в регулярном общении с духами-руководителями. Члены кружка писали записки, в которых задавали духам вопросы о своих текущих делах и благодарили за духовную поддержку. В конце календарного года члены кружка готовили «самоотчеты», в которых они фиксировали перемены, происходившие в их духовной жизни, например, А.И. Боброва специально указывает, как изменились такие ее качества как «покорность», «твердость», «непреклонность», «инициатива», «любовь», «интенсивность молитвы», «чувство единения», «внимание к внешности и видимости», «страхи и колебания» [21 Л. 38-39]. Если общение по инициативе духов прерывалось (в 1898-1899 был десятилетний перерыв), члены кружка углубленно занимались изучением духовной литературы, например, в конце 1898 года кружок читал «толкование Алана Кардека на Евангелие, по сделанному переводу сестрой Ольгой, совместно с братом Сергеем» [21 Л. 51-51об.].

Обратная коммуникация осуществлялась преимущественно через автоматическое письмо, которым, согласно одному из сообщений, «заниматься <...> следует регулярно в определенные дни и часы раза три в неделю» [19 Л. 87об.]. Именно такая форма общения с духами избирается как наиболее предпочтительная в виду того, что она обеспечивает возможность контакта с «высшими духами», для которых «физические манифестации» затруднительны и, более того, губительны.

В «Учении духов» есть раздел, в котором собраны сообщения духов-руководителей, содержащие методические рекомендации относительно автоматического письма. Часть рекомендаций касается подготовки медиума к сообщению с духом. Все они сводятся к тому, чтобы исключить возможность искажения транслируемой информации. Также исключаются факторы, способные повлиять на психоэмоциональное состояние медиума, так например, «...употребление спиртных напитков перед сеансами вообще и перед сообщениями в особенности воспрещается положительно» [19 Л. 89об.], а также перед сеансом должен быть ограничен доступ к посторонней

информации: «перед писанием не нужно никаких предварительных чтений» [19 Л. 88об.]. Другие рекомендации касаются желательных материальных условий сеанса, так, например, «свет должен быть <...> зеленый или синий, довольно слабый <...> Карандаш тоже желательно синий или пусть черный, но только не свинцовый, чтобы написанное не отражало свет» [19 Л. 88об.]. Около некоторых сообщений из сборника можно обнаружить пометку «устно». Возможно, это свидетельствует о том, что в некоторых случаях дух-руководитель передавал сообщения, говоря через медиума. Кроме того, рядом с некоторыми сообщениями (их всего два) стоит пометка «выстукано через столик» [19 Л. 3об, Л. 23об.].

Как видно из «Учения духов», значительная часть сообщений – это ответы духов на вопросы участников кружка. Со стороны духов-руководителей вопросно-ответная форма общения признается наиболее желательной: «Коллоквиум включает в себе возможность диспута и возражений; и то, и другое – прекрасные орудия для шлифовки Истины» [19 Л. 42]. Многие запросы участников представляют собой просьбы растолковать предыдущие сообщения. Кроме того, некоторые сообщения духов-руководителей даны как ответы на просьбы истолковать фрагменты Евангелия. Герменевтика духов-руководителей, как видно из сообщений, в которых содержатся толкования фрагментов Евангелия, направлена на актуализацию их содержания применительно к современным нормам – «Заповедь эта в настоящее время несколько архаична и имеет смысл более гражданский, т.е. может быть толкуема более в социальном смысле» [19 Л. 17], либо на согласование их с положениями спиритуалистической доктрины – «Как надо понимать слова Евангелия: «Елико аще связано на Земле, будет связано на небеси и т. д.? Ответ: Здесь подразумевается Миссия Поручительства во плоти на Земле» [19 Л. 16об.].

Предметом «экспериментальных практик» были «физические манифестации» и «сверхнормальные свойства человеческой психики». В первом случае формой практики была преимущественно «трансцендентальная фотография», во втором – телепатические опыты. Исследованиями в области «трансцендентальной фотографии» занималась по преимуществу А.И. Боброва. В своем докладе на I Съезде спиритуалистов в 1906 году она сообщает, что эти исследования заняли у нее 11 лет, а результатом ее работы стали около двух тысяч разных снимков. Цель «трансцендентальной фотографии» – сделать общедоступными явления, которые при обычных условиях могут быть восприняты только «сенситивами». А.И. Боброва в этом отношении сообщает, что в ее коллекции нахо-

дятся снимки материализовавшихся духов, но она, ввиду того, что «они так страшно реальны», не демонстрирует их публике, чтобы не «вводить в соблазн многоумных скептиков» [17 с. 180].

Исследованиями в области телепатии занимался в основном П.А. Чистяков. Свои исследования он описал в статье «Чтение мыслей» [30]. Результаты проведенных им опытов должны были доказать возможность существования сознания за пределами физического тела и обосновать его теорию эволюционного развития. П.А. Чистяков полагал, что эволюция человека как вида состоит в «развитии и утончении <...> нервной организации» [22 Л. 15].

Телепатические опыты проводились в небольших группах [31,32]. Из числа участников выбирался «перципиент», который должен был воспринять и воспроизвести передаваемое ему телепатически другими участниками группы изображение. Результат опыта фиксировался в отчете: «Тема: схематический рисунок сердца. Ответчено рисунком треугольником, обращенным вершиной книзу» [30 Л. 1]. Телепатическая коммуникация, как она представлена в отчете, напоминает описание способа коммуникации между духами: в одном из сообщений язык духов также назван «языком мысли и представлений» [19 Л. 8об.].

«Экспериментальные» практики, в отличие от религиозных, получали освещение в рамках публичного дискурса. Результаты «экспериментов» предполагалось использовать в полемике с «материалистической наукой», поэтому такие практики характеризуются как научные: «факты и обобщения», подтверждающие подлинность медиумических явлений, «должны иметь аналоги в позитивных научных методах» [17 с. 289]. Характерным образом «экспериментальные» документы воспроизводят особенности научного отчета: фиксируются условия эксперимента, время его проведения, участники, предположения о причинах успеха или же неудачи. «Экспериментальные» практики, помимо полемического, имеют и религиозный мотив, поскольку рациональное осмысление духовной сферы поощряют сами духи: «Мы ищем товарищей себе вера которых основана на разуме, а не на чуде» [19 Л. 8].

Эволюция и эсхатология

Религиозные и «экспериментальные» практики в равной мере имеют отношение к одной из ключевых характеристик идеологии П.А. Чистякова и А.И. Бобровой, которую мы предлагаем обозначить как «мистический эволюционизм». «Закон последовательного

развития» рассматривается П.А. Чистяковым как универсальный онтологический принцип и поэтому относится и к «материальной», и к «духовной» сфере. Об этом принципе, по свидетельству П.А. Чистякова, он узнал от некоего духа во сне в 1896 году: «Итак, запомни мои заключительные слова <...> виды, роды, семейства и отряды <...> развивали новые формы <...> проходила лестница развития последовательного по закону Слова» [33 Л. 2. Л. 3].

Согласно П.А. Чистякову, эволюция материи зависит от «эволюции Духа». Эволюция человека как вида состоит в том, что он постепенно «вырабатывает себе все более и более совершенный разум и понятие законов Творца» [19 Л. 63об.]. Именно духовная эволюция приводит к изменениям на физиологическом уровне.

Духовная эволюция человека возможна лишь через его нравственное совершенствование. Согласно «Учению духов», один из разделов которого озаглавлен «Прогресс и страдание», нравственное совершенство недостижимо без опыта страдания [19 Л. 10]. Жизненный путь человека представлен как череда драматичных событий, predetermined для каждого человека, которые «виднеются как вехи, выставленные на его пути» [19 Л. 8об.]. Эти события, обозначенные как «испытания», имеют инициатический характер: успешное их преодоление приближает человека к этическому идеалу. Преуспеть на пути нравственного совершенствования самостоятельно невозможно, поэтому необходимо участие в спиритическом кружке. Духи-руководители неоднократно подчеркивали необходимость обмена «духовным» опытом: «Невозможно достичь ступеней высших нравственной и умственной культуры путем собственного личного опыта» [19 Л. 49].

В соответствии с эволюционной концепцией П.А. Чистякова, человек всегда стоит перед выбором: либо он следует божественному закону эволюции и совершенствует себя вслед за развивающимся космосом, либо он идет против этого закона, принимая последовательно все «менее развитые» формы, что в конце концов приведет к «уничтожению личности» и «растворению ее в общем потоке мировой энергии» [19 Л. 64]. Согласно «Учению духов», на возможность такого регресса в развитии индивидуальной души указывают факты перевоплощения. Перевоплощение, которое «не есть нормальное и естественное состояние» [19 Л. 63], свидетельствует о необходимости возвращения индивида в «земную школу», поскольку в ходе предыдущего воплощения он не продемонстрировал должного нравственного прогресса. В случае вторичного воплощения духа на Земле он будет проходить этот путь уже без помощи «духа-покровителя». Кроме того, в низшие формы могут

воплощаться «высшие духи» и «отпадшие», т. е. злые духи «высшего порядка», отвергнувшие «закон последовательного развития» [19 Л. 65об]. И те, и другие воплощаются на Земле только в связи с особо значимыми событиями мировой истории. Так, например, Иисус, который выступает в роли «поручителя» всего человечества, по словам духов-руководителей, «будет приходить на вашу Землю еще неоднократно. Будут и воплощения, будет и невидимо» [19 Л. 3].

Второй ключевой характеристикой идеологии П.А. Чистякова и А.И. Бобровой является эсхатологизм. В эсхатологической перспективе они рассматривают значимые исторические события и наблюдаемые ими социально-культурные изменения. В зависимости от контекста, их эсхатологические настроения варьируются, приобретая как апокалиптический, так и миллениальный характер. Апокалиптические настроения преобладают в «Учении духов», предрекающем, в частности, уничтожение Земли, которое осуществит Христос: «...неспособные к прогрессу в добре, будут оставлены, и они будут уничтожены вместе с вашей планетой...» [19 Л. 3об.]. Образ карающего Христа регулярно встречается в текстах П.А. Чистякова, а в одной из своих заметок он называет второе пришествие «актом возмездия за уголовные преступления» [34 Л. 16об.]. Миллениальное видение будущего П.А. Чистяков демонстрирует обычно в связи с достижениями ученых, которые, с его точки зрения, подтверждают спиритуалистическую доктрину, как, например, открытие радия. Вхождение человечества в новую, благую эру он связывает с изменением формы существования человека, на которое дают надежду соответствующие научные открытия: «наше личное сознание действительно переживет разрушение своей физической оболочки и действительно вступит в новую жизнь в новых условиях бытия» [24 Л. 46]. Размышляя над событиями I Мировой войны, П.А. Чистяков, используя апокалиптическую и миллениальную модели одновременно, характерным образом сомневается в выборе подходящего объяснения: «...новая ли это фаза эволюции, которая приведет общество к новому будущему, более светлому и более радостному, или же это <...> процесс начавшегося одичания и разложения – сказать трудно» [35 Л. 6-Л. 6об.].

Вариативность эсхатологических моделей и их одновременное употребление в пределах одного текста можно объяснить, если рассматривать их в контексте учения о свободе воли. В сообщениях духов одновременно говорится о непреложности космических законов и возможности свободного выбора. Закон «духовной эволюции» задает альтернативы – прогресс или регресс, апокалипсис или миллениум – и свобода человека заключается в возможности вы-

бора между ними. В кризисные периоды истории или «потрясения общественной души», равно как и в кризисные моменты в жизни человека или «испытания», человечество и человек должны делать свой нравственный выбор.

А.И. Боброва и П.А. Чистяков допускают возможность повлиять на ход событий «последних дней», и, в силу этого, убеждены в необходимости принимать деятельное участие в общественной жизни. В статье 1905 года П.А. Чистяков пишет о необходимости освещения на страницах «Ребуса» наиболее «жгучих явлений современной жизни», поскольку спиритуалисты «...обязаны внести <...> камень на постройку “обновленной жизни”...» [36 с. 1]. По его мнению, только смена доминирующей «материалистической» парадигмы на «спиритуалистическую» сделает возможным миллениальный сценарий. В этом, с точки зрения А.И. Бобровой и П.А. Чистякова, и состояла, в конечном счете, миссия сообщества спиритуалистов.

Библиография / References

1. *Никитин А.Л.* Розенкрейцеры в советской России. Документы 1922-1937. Москва: Минувшее, 2004. Nikitin A.L. (2004) Rozenkreiṭṣery v sovetskoi Rossii. Dokumenty 1922-1937. [Rosicrucians in Soviet Russia. Documents 1922-1937]. Moskva: Minuvshee.
2. *Серков А.И.* История русского масонства XX века. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд-во им. Н.И. Новикова, 2009. Serkov A.I. (2009) Istoriia russkogo masonstva XX veka. T. 1. [History of the Russian Masonry in the XX Century] Sankt-Peterburg: izd-vo im. N.I. Novikova.
3. *Аврех А.Я.* Масоны и революция. Москва: Политиздат, 1990. Avrekh A.IA. (1990) Masony i revoliutsiia. [Masons and Revolution]. Moskva.: Politizdat.
4. *Киселёв Н.П.* Из истории русского розенкрейцерства. Санкт-Петербург: Изд-во имени Н.И. Новикова, 2005. Kisel'ev N.P. (2005) Iz istorii russkogo rozenkreiṭṣerstva. [From the History of Russian Rosicrucianism]. Sankt-Peterburg: izd-vo im. N.I. Novikova.
5. ИРЛИ. ф. 2. Письмо А.И. Бобровой – А.Н. Аксакову от 7 марта 1899 4 Л. IRLI. f. 2. Pis'mo A.I. Bobrovoi – A.N. Aksakovu ot 7 marta 1899 4 L. [A.I. Bobrova's Letter of 7th March 1899 to A.N. Aksakov].
6. ИРЛИ. ф. 2. Письмо М.П. Сабуровой – А.Н. Аксакову от 28 июня 1899 4 Л. IRLI. f. 2. Pis'mo M.P. Saburovoi – A.N. Aksakovu ot 28 iūniā 1899 4 L. [M.P. Saburova's Letter of 28th June 1899 to A.N. Aksakov].
7. ИРЛИ. ф. 2. Письмо М.П. Сабуровой – А.Н. Аксакову от 7 апреля 1899 5 Л. IRLI. f. 2. Pis'mo M.P. Saburovoi – A.N. Aksakovu ot 7 apeliā 1899 5 L. [M.P. Saburova's Letter of 7th April 1899 to A.N. Aksakov].

8. ИРЛИ. ф. 2. Письмо А.И. Бобровой – А.Н. Аксакову от 16 марта 1900 4 Л.
IRLI. f. 2. Pis'mo A.I. Bobrovoi – A.N. Aksakovu ot 16 marta 1900 4 L. [A.I. Bobrova's Letter of 16th March 1900 to A.N. Aksakov].
9. Снятые печати // Ребус. 6 января 1908. №1. С.1-2.
“Sniātye pechati”, *Rebus*, 6 iānvariā 1908. №1: 1-2.
10. РГБ ОР. ф. 368. к. 8. ед. 12. Московский кружок для исследований в области психизма 4 Л.
RGB OR. f. 368. k. 8. ed. 12. Moskovskii kruzhok dliā issledovaniī v oblasti psikhizma 4 L. [Moscow Circle for Investigation in the field of Psychics].
11. ИРЛИ. ф. 2. Письмо А.И. Бобровой – А.Н. Аксакову от 16 апреля 1899 2 Л.
IRLI. f. 2. Pis'mo A.I. Bobrovoi – A.N. Aksakovu ot 16 apreliā 1899 2 L. [A.I. Bobrova's Letter of 16th April 1899 to A.N. Aksakov].
12. РГБ ОР. ф. 368 к. 16 ед. 34. Письмо А.П. Ганненфельдт – А.И. Бобровой от 24 сентября 1904 4 Л.
RGB OR. f.368, k. 16, ed. 34. Pis'mo A.P. Gannenfel'dt – A.I. Bobrovoi ot 24 sentiābriā 1904 4 L. [A.P. Gannenfeldt's Letter of 24th September to A.I. Bobrova].
13. РГБ ОР. ф. 368, к. 15, ед. 23. Письма П.А. Чистякова – В.И. Прибыткову 10 Л.
RGB OR. f. 368, k. 15, ed. 23. Pis'ma P.A. Chistiākova – V.I. Pribytkovu 10 L. [P.A. Chistiakov's letters to V.I. Pribytkov].
14. РГБ ОР. ф. 368 к. 1, ед. 12. Справка о передаче прав собственности на журнал «Ребус», март 1904 г.
RGB OR. f. 368, k. 1, ed. 12. Spravka o peredache prav sobstvennosti na zhurnal «Rebus», mart 1904 g. [Reference about transmission of property rights for the journal “Rebus”].
15. Московский спиритуалистический кружок // Ребус. 13 ноября 1905. №42. С. 5.
“Moskovskii spiritualisticheskii kruzhok” [Moscow Spiritualist Circle], *Rebus*, 13 noiābriā 1905, 42:5.
16. Устав Русского Спиритуалистического Общества для исследований в области Психизма, Спиритуализма и Экспериментальной психологии. – Москва, 1906.
Ustav Russkago Spiritualisticheskago Obshchestva dliā izsledovaniī v oblasti Psikhizma, Spiritualizma i Ėksperimental'noi psikhologii. [Constitution of Russian Spiritualist Society for investigation in the field of Psychics, Spiritualism and Experimental Psychology]. Moskva, 1906.
17. Труды I всероссийского съезда спиритуалистов в Москве с 20 по 27 октября 1906 года. – Москва, 1907.
Trudy I vserossiiskogo s'ezda spiritualistov v Moskve s 20 po 27 oktiābriā 1906 goda. [Proceedings of the I Russian Spiritualist Congress in Moscow 20-27th October 1906]. Moskva, 1907.
18. РГБ ОР. ф. 368, к. 20, ед. 12. Записи бесед с духами, сделанные во время спиритических сеансов, 1923.
RGB OR. f. 368, k. 20, ed. 12. Zapisi besed s dukhami, sdelannye vo vremiā spiritcheskikh seansov, 1923. [Recorded conversations with spirits made at spiritulist séances].

19. РГБ ОР. ф. 368, к. 8, ед. 26. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897.
RGB OR. f. 368, k. 8, ed. 26. Razmysleniia na temu, dannuiu Arturom 3 aprilia 1897. [Reflections about the theme proposed by Arthur].
20. РГБ ОР. ф. 368. к. 9. ед. 1. Книга общих сеансов – сочинение участника спиритических сеансов, подписавшегося Алексеем Ивановичем, 1895-1901.
OR RGB. f. 368. k. 9. ed. 1. Kniga obshchikh seansov – sochinenie uchastnika spiriticheskikh seansov, podpisavshegosia Alekseem Ivanovichem, 1895-1901. [The book of common seances – paper of the participant of spiritualist seances signed by Alexei Ivanovich, 1895-1901].
21. РГБ ОР. ф. 368. к. 12. ед. 8. Отчеты участников спиритических вечеров. 1897-1899.
RGB OR. f. 368, k. 12, ed. 8. Otchety uchastnikov spiriticheskikh vecherov. 1897-1899. [Reports of participants of spiritualist evenings].
22. РГБ ОР. ф. 368, к. 15, ед. 5. П.А. Чистяков Философская работа о смысле бытия, 1900-е.
RGB OR. f. 368, k. 15, ed. 5. P.A. Chistiakov, Filosofskaiia rabota o smysle bytiia, 1900-e. [Philosophical Work about the Meaning of Being].
23. РГБ ОР. ф. 368, к. 14, ед. 49. П.А. Чистяков О символизме, набросок статьи, сентябрь-октябрь, 1895.
RGB OR. f. 368, k. 14, ed. 49. P.A. Chistiakov, O simvolizme, nabrosok statji sentiabrja-oktiabrja, 1895. [About Symbolism, article's draft].
24. РГБ ОР. ф. 368, к. 8, ед. 20. Русское спиритуалистическое общество Устав, 1906.
RGB OR. f. 368, k. 8, ed. 26. Russkoe spiritualisticheskoe obshchestvo Ustav, 1906. [Russian Spiritualist Society, Constitution].
25. РГБ ОР. ф. 368, к. 2, ед. 6. С.Д. Бобров (Сербов), Конспект и разбор книг о Авеля (монаха-предсказателя).
RGB OR. f. 368, k. 2, ed. 6. S.D. Bobrov (Serbov), Konspekt i razbor knig o Aveliia (monakha-predskazatelia). [Abstract and Study of the books of father Avel (monk-prophet)].
26. РГБ ОР. ф. 368, к. 16, ед. 3. А.И. Боброва – М.В. Киселевой, 1907-1913.
RGB OR. f. 368, k. 16, ed. 3. A.I. Bobrova – M.V. Kiselevoi, 1907-1913. [A.I. Bobrova to M.V. Kiseleva].
27. РГБ ОР. ф. 128, р. III, к. 14, ед. 14. М.В. Киселева – Н.П. Киселеву, 1904, 1906-1909.
RGB OR. f. 128, r. III, k. 14, ed. 14. M.V. Kiseleva – N.P. Kiselevu, 1904, 1906-1909. [M.V. Kiseleva to N.P. Kiselev].
28. РГБ ОР. ф. 368, к. 17, ед. 22. И.Ф. Огнёв – А.И. Бобровой 1917-1922.
RGB OR. f. 368, k. 17, ed. 22. I.F. Ognëv – A.I. Bobrovoi 1917-1922. [I.F. Ognëv to A.I. Bobrova].
29. РГБ ОР. ф. 368, к. 4, ед. 11. “Краткое ответное слово невидимого учителя” и “Приложение” к нему, 1908.
RGB OR. f. 368, k. 4, ed. 11. “Kratкое otvetnoe slovo nevidimogo uchitelia” i “Prilozhenie” k nemu, 1908. [“Small Reciprocal Word of an Unseen Teacher” and “Attachment” to it].

30. *Чистяков П.А.* Чтение мыслей // Ребус. 1904. №46-52.
CHistiākov P.A. (1904) "CHtenie myslei" [Reading Thoughts], Rebus 46-52.
31. РГБ ОР. ф. 368, к. 4, ед. 18. Описание опытов по передаче мыслей на расстоянии, 1908.
RGB OR. f. 368, k. 4, ed. 18. Opisaniē opytov po peredache myslei na rassstoiānii, 1908. [Descriptions of Experiments in Thought Transmission].
32. РГБ ОР. ф. 368, к. 8, ед. 16. Описание опытов, проводившихся в кружке спиритов, 1908.
RGB OR. f. 368, k. 8, ed. 16. Opisaniē opytov, provodivshikhsia v kruzhe spir- itov, 1908. [Descriptions of Experiments in the circle of spiritualists].
33. РГБ ОР. ф. 368, к. 14, ед. 36. *П.А. Чистяков* Записи снов, 1896, 21 февраля 1911.
RGB OR. f. 368, k. 14, ed. 36. P.A. CHistiākov, Zapisi snov, 1896, 26 fevraliā 1911. [Records of Dreams].
34. РГБ ОР. ф. 368, к. 14, ед. 35. *П.А. Чистяков* Заметки по философии, 1900-е.
RGB OR. f. 368, k. 14, ed. 35. P.A. CHistiākov, Zametki po filosofii, 1900-e. [Notes about Philosophy].
35. РГБ ОР. ф. 368, к. 14, ед. 56. *П.А. Чистяков* Статья о войне, 1914-1916.
RGB OR. f. 368, k. 14, ed. 56. P.A. CHistiākov, Stat'ia o voine, 1914-1916. [Article about War].
36. Необходим еще один шаг! // Ребус, 5 декабря 1905 года, №48. С. 1.
"Neobkhodim eshche odin shag!" [Still need another Move!], *Rebus*, 5 dekabriā 1905 goda, 48:1.

Информация об авторе

Владислав С. Раздъяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Анастасия А. Маклакова, магистрант первого года обучения, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Information about the author

Vladislav S Razdyakonov, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Anastasja A. Maklakova, 1st year master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Трансцендентально-философские предпосылки теологии и религиоведения Ф. Шлейермахера

Екатерина С. Морозова

Россия, Москва, mores84@mail.ru

Максим А. Пылаев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, maximpylajew@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена исследованию проблемы степени и масштаба фундированности учения о религии Ф. Шлейермахера трансцендентальной философией И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Также в ней подвергаются переосмыслению шлейермахеровские рецепции философии религии Б.Спинозы. Авторы статьи апробируют на материале текстов Шлейермахера гипотезу В. Дильтея о том, что одна из важнейших реформ в истории западной теологии (появление либеральной теологии протестантизма) и сопутствующий этой реформе ее побочный продукт (философско-теологическое направление в религиоведении) стали возможны благодаря открытиям немецкой трансцендентальной философии XVIII–XIX вв.

«Коперниканскому перевороту» Канта в философии соответствует переворот в понимании религии в учении о религии Шлейермахера. Знание о религии в трактовке Шлейермахера перестает быть знанием о религиозном объекте, а лишь о субъекте, его благочестии. Единственным объектом в изучении религии становится религиозный субъект.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, религиозное сознание, психологизм, религиозный опыт, Абсолют, религиозный субъект, диалектика, интеллектуальное созерцание

Transcendental-philosophical prerequisites of theology and religious studies of F. Schleiermacher

Ekaterina S. Morozova

Moscow, Russia: mores84@mail.ru

Maksim A. Pylaev

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: maximpylajew@mail.ru*

Abstract. The article observes the influence of transcendental philosophy of I. Kant, I. Fichte, F. Schelling and G. Hegel on F. Schleiermacher's doctrine of religion.

The authors rethink Schleiermacher's receptions of the philosophy of religion of B. Spinoza. The authors used Schleiermacher's text to test the hypothesis of V. Dilthey, that one of Schleiermacher's text that one of the most important reforms in the history of Western theology (the emergence of liberal theology of Protestantism) and its accompanying product (the philosophical and theological trend in religious studies) became possible thanks to the discoveries of the German transcendental philosophy of the 18th–19th centuries.

Kant's «Copernican revolution» in philosophy corresponds to a revolution in the understanding of religion in Schleiermacher. Knowledge of religion in the interpretation of Schleiermacher ceases to be knowledge about the religious object, but only about the subject, its piety. The only object in the study of religion is a religious subject.

Keywords: transcendental philosophy, religious consciousness, psychology, religious experience, Absolute, religious subject, dialectics, intellectual contemplation

Назад к Шлейермахеру и затем вперед.

Воббермин

Непреходящее значение работы В. Дильтея «Жизнь Шлейермахера» (*Leben Schleiermachers*. Bd. I–II) состоит в постановке вопроса о степени и масштабе фундированности одной из важнейших реформ в истории западной теологии (появления либеральной теологии протестантизма) и сопутствующему этой реформе ее побочному продукту (генезису одного из важнейших направлений в религиоведении)¹ немецкой трансцендентальной философией И. Канта, Я. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. И генезис новой теологии, как и своеобразной формы науки о религии связаны с именем Ф. Шлейермахера.

Импульсы немецкого идеализма, ассимилированные автором «Речей о религии», инициировали дискуссию о категории «священное» в созданной Р. Отто религиоведческой феноменологии религии. Усвоение и развитие трансцендентальной философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля Шлейермахером сыграло ключевую роль в появлении на свет крупнейшего теологического движения XX века – диалектической теологии, движения, связанного с именем К. Барта. Ганс урс фон Бальтазар полагал, что видеть в основе мышления в диалектической теологии немецкий идеализм в той форме, в какой он предстал в творчестве Шлейермахера, означает [1 с. 210] «ломиться в открытую дверь».

Пример влияния трансцендентальной философии на учение о религии Шлейермахера проясняет предметную сферу и понятийность философии, теологии и религиоведения, способствует углублению понимания самой философии в рамках ее теологических и религиоведческих рецепций.

Дильтей называет Шлейермахера [2 с. 531] «Кантом протестантской теологии». «Коперниканскому перевороту» Канта в философии соответствует переворот в понимании религии в учении о религии Шлейермахера. Знание о религии в трактовке Шлейермахера перестает быть знанием о религиозном объекте. Оно превращается в исследование субъекта, его благочестия. Единственным объектом в изучении религии становится религиозный субъект. [3 с. 36] «...Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche». [«Религия есть

¹ След за Г. Фриком мы назовем эту ветвь религиоведения философско-теологической. Ее предметом выступает универсальное религиозное сознание

чувство и вкус к бесконечному».] Чувство у Шлейермахера в трактовке Дильтея становится воплощением [2 с. 514, 516, 521, 535, 566, 578, 579] единства жизни, символом, непосредственной психической функцией, композицией высшего самосознания с чувственным самосознанием, первичной дифференциацией проявлений жизни, относительной идентичностью мышления и воли, мыслящей волей и волящим разумом, поиском жизни, масштабом для религиозных ценностей. Мартин Рэдэкер замечает [4 с. xxxi]:

«Чувство (у Шлейермахера. – *М. П., Е. М.*) как определенность непосредственного самосознания – это не третья психологическая функция наряду с познанием и волей, но проект духа до его дифференциации в мышление, чувство и волю, в особенности в процесс самосознания, который не признает противопоставления субъекта и объекта в познании и устанавливает единство человеческой экзистенции в качестве предпосылки всей духовной деятельности».

У. Барт проводит параллель между понятием «чувства» у Шлейермахера и сферой искусства. Исследователь резюмирует [5 с. 299]: «Религия переходит теперь в особую близость к искусству, так как она в своем чувстве выступает изображением внутреннего состояния». Хотя такие термины, как «сакрализация искусства» или «эстетизация религии» едва ли применимы к философии религии Шлейермахера. С. Франк отождествляет понятие «чувство» Шлейермахера с «волей» в философии А. Шопенгауэра.

Итак, переход к новому пониманию религии мотивирован у Шлейермахера целью трансцендентальной философии: найти трансцендентальное основание нашего знания и нашей деятельности. [6 с. 44] «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori», – пишет Кант. Вне субъекта, как бы его не тематизировал немецкий идеализм, обрести это начало не представлялось возможным. Шлейермахер, как и Кант, акцентирует внимание в процессе познания на анализе фактов сознания. Дильтей пишет [2 с. 513]: «Исходная точка философии Шлейермахера, как и Канта – это анализ фактов сознания». (Хотя в отличие от трансцендентального сознания, находящегося в фокусе философского внимания Канта, у Шлейермахера речь идет об исследовании эмпирического сознания). В данном случае концепция религии Шлейермахера располагается в русле нововременного философского рационализма,

который, начиная с Декарта [5 с. 296], «соединяет операциональную структуру разума с ментальной самоотнесенностью сознания». В «Речах о религии» содержится прямая аллюзия к синтетической деятельности рассудка Канта. Шлейермахер пишет [3 с. 44, 50]: «Созерцание без чувства – ничто... Чувство без созерцания также ничто». Только их неразрывное единство делает возможным открытие религии в сознании. Сравните у Канта [6 с. 71]: «Мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы».

Интересную гипотезу высказывает У. Барт относительно влияния другого представителя немецкой классической философии, а именно Фихте с его концепцией *Tathandlung* (дело-действия, я-деятельности) на теологическую систему Шлейермахера. Глубинное влияние антитетики «Я» и «не-Я» Фихте на теологию Шлейермахера угадывается, как отмечает У. Барт, в [5 с. 291] «освобождении модели структуры я-деятельности Фихте с ее содержательными моментами и переносе этой модели на конститутивные моменты христианского благочестивого сознания». Суть принципов устройства *Tathandlung* Фихте эксплицирует в виде [7 с. 73–108] полагания «Я» (идея тождества), противопоставления «не-Я» «Я» (идея отрицания) и синтеза, в котором «Я» совершенно уничтожается и не уничтожается. Синтез здесь используется в значении отрицания, утверждения и возвышения исходной деятельности «Я». Подобная структура деятельности «Я» с существенными оговорками дважды воспроизводится Шлейермахером. Впервые в диалектике конечного и бесконечного в рамках анализа эмпирического религиозного сознания в «Речах о религии». Второй раз в рамках «предметного самосознания» в «Вероучении». (Мы остановимся ниже на диалектике в «предметном самосознании» в «Вероучении» и связи этой диалектики с «непосредственным самосознанием»).

Без Фихте невозможен генезис определения религии Шлейермахера, данного им в «Вероучении». (В «Вероучении» религия выступает в качестве чувства абсолютной зависимости (*das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*)). На связь этого определения религии Шлейермахера с философией Фихте обратила внимание Р. Габитова [8 с. 24].

«Для Фихте высшей точкой абсолютного знания является соединение сознания свободы с чувством зависимости <...>. Только через отношение к Абсолюту самосознание приобретает «субстанциальность», «содержательность». Это отношение Фихте определяет как чувство зависимости и обусловленности».

В «Вероучении» Шлейермахера меняется само понятие чувства. Автор использует более точное понятие, чем «чувство», а именно [9 с. 56–68]: «непосредственное самосознание» (*unmittelbaren Selbstbewußtsein*), то есть самосознание без связи с предметами. От этого непосредственного самосознания как «непосредственного присутствия целого нераздельного бытия» Шлейермахер отличает предметное самосознание (*gegenständliches Bewußtsein*), рефлектирующее Я-сознание, когда Я знает о самом себе в противопоставлении к предметам своего мира. Это есть знание о чем-либо. Непосредственное же самосознание не является знанием, представлением, но оно и есть чувство в собственном смысле слова. Шлейермахер утверждает [4 с. 24], что в каждом самосознании присутствует два элемента: само «Я» и определение самого себя как-то еще, поскольку для самосознания необходимо еще нечто другое, находящееся вне «Я». И это другое предметно не представлено в непосредственном самосознании, но наоборот, отлично от самосознания человека. Эти два элемента соответствуют в субъекте его «восприимчивости» (*Empfänglichkeit*) и «самостоятельности» (*Selbsttätigkeit*). «Восприимчивость» субъекта происходит именно из его совместной жизни с чем-то другим в мире и означает тогда, что он ощущает себя зависимым. Выказывание «самостоятельности» же есть чувство свободы. Человек принадлежит конечной действительности как ее часть. И если человек осознает себя в своей конечности как безусловно зависимого, то он в эту зависимость включает все бытие конечного вместе с нашей самостью. Человек и мир неразрывно связаны в единстве самосознания. Поэтому «наше самосознание как сознание нашего бытия в мире или нашего совместного бытия с миром представляет собой последовательность из раздельного чувства свободы и зависимости...» [4 с. 26], т. е. к чувству свободы обязательно присоединяется чувство зависимости, и свобода поэтому не может быть абсолютной.

Таким образом, согласно Шлейермахеру, в нашем бытии в мире нет ни безусловной свободы, ни безусловной зависимости, но в мире мы ощущаем себя всегда частично зависимыми и частично свободными. Чувство абсолютной зависимости (*das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*) не свидетельствует об отношении человека к миру как воплощению конечного. Оно восходит к «откуда» («woher») нашего восприимчивого и самостоятельного бытия. «Откуда» нашей зависимости Шлейермахер называет Богом: «...Чувствование себя абсолютно зависимым означает осознание себя самого в связи с Богом...» [4 с. 30]. Сознание Бога становится неотделимым от самосознания, которое и есть чувство безусловной зависимости.

С одной стороны, как и Фихте, Шлейермахер демонстрирует, теперь на материале предметного самосознания, необходимую диалектическую взаимосвязь свободы и необходимости. С другой – эта взаимосвязь не приводит к синтезу чувства свободы и необходимости в абсолютной необходимости или абсолютной свободе. Чувство абсолютной зависимости, по Шлейермахеру, не может возникнуть из взаимодействия с предметами конечного мира.

Теология Шлейермахера различает две формы самосознания: чувство безусловной зависимости как единство конечного бытия с бытием Бога и «чувственное самосознание» (*sinnliche Bewußtsein*), направленное на конечное бытие в «чувстве» свободы. Бог и мир образуют не только единство в религиозном самосознании, но вместе с тем и принципиально различаются. Чувство безусловной зависимости неразрывно связано с осознанием мира, которое, в свою очередь, обладая и восприимчивостью, и самостоятельностью, обозначается как взаимодействие зависимости человека от мира и его свободы по отношению к миру. Бог представляет собой нераздельное абсолютное единство, а мир – разделенное единство всего конечного. Чувство же безусловной зависимости, наоборот, всегда остается равным самому себе. Высшее самосознание не содержит в себе никакого противоречия. Однако в действительности в нашем благочестивом сознании обе ступени самосознания соотносятся друг с другом в единстве момента. Обе ступени не растворяются друг в друге, не нейтрализуются и не становятся чем-то третьим. Но проявление этого высшего самосознания означает возвышение самой жизни.

Шлейермахер, на наш взгляд, снова уклоняется от синтеза чувства зависимости и чувственного самосознания. Он не следует до конца методологическим принципам структуры деятельности Фихте.

Тем не менее Шлейермахер указывает этап в развитии благочестия, на котором конечное самосознание достигает более высокой ступени, где противопоставление к конечному снимается за счет зависимости всего конечного от бесконечного. «Эта направленность чувственно определенного на высшее самосознание в единстве момента есть точка завершения самосознания (*Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins*)». По мнению Шлейермахера, для каждого, кто воспринял благочестие в своем бытии, любой момент только чувственного самосознания становится недостаточным и неполноценным. Но и преобладание в самосознании только лишь чувства безусловной зависимости также не является совершенным состоянием. Расхождение между сознанием безусловной зависимости и чувственным самосознанием будет означать нарушение целостности

бытия, когда представление, действие и самосознание неразрывно связаны. Конечно, эти два вида самосознания никогда не сливаются друг с другом, но пребывают в сознании одновременно. Иначе говоря, такое завершение происходит в момент, когда «чувственное чувство», в котором человек противопоставляется окружающему его бытию, развивается до осознания себя зависимым от Бога.

Соотношение этих двух форм самосознания с одной стороны характеризуются тем, что или сознание мира доминирует над более высоким самосознанием, сознанием Бога, или наоборот, сознание мира подчиняется сознанию Бога. В последнем случае сознание целиком описывается как благочестивое самосознание, в то время как подчинение чувства зависимости сознанию мира соответствует описанному в «Речах о религии» вытеснению религии через ориентирование на конечные вещи и события повседневного сознания. (В этой сфере, на наш взгляд, наиболее наглядно присутствует диалектика немецкого идеализма).

Шлейермахер описывает в триадологической логике диалектики Фихте ступени развития опосредованного самосознания. В начале идет фаза, в которой сознание «я» и сознание мира не ясно отделены друг от друга. За этим «непонятым» для самого Шлейермахера, смешанным состоянием сознания следует выделение сферы сознания мира с одной стороны, сознания «я» – с другой. Третьей фазой является задача интеграции различного, решение которой возможно, по Шлейермахеру, только посредством «высшего самосознания» всеобщей зависимости всего конечного, так как именно в чувстве зависимости мы объединяемся со всеми содержаниями нашего сознания мира, иначе говоря, со всеми конечными явлениями.

Остановимся подробнее на диалектической природе схемы генезиса религии в «Вероучении» Шлейермахера.

Идолопоклонство (фетишизм), политеизм и монотеизм Шлейермахер соотносит со ступенями человеческого самосознания: звероподобная жизнь, чувственное самосознание и благочестивое самосознание [4 с. 52–53]. Различие между этими видами религий, а значит и сама религиозная вера в божественное зависит от того, каким образом человеческое самосознание в состоянии включить все конечное в зависимость от бесконечного и развиться до «завершения самосознания» в виде благочестивого самосознания. Так, в идолопоклонстве чувство безусловной зависимости осознается как зависимость от «единичного чувственно воспринятого предмета». В политеизме благочестие совмещается с «аффектами чувственного самосознания» [4 с. 54]. И только в монотеизме человек осознает конечный мир и самого себя в сво-

ей конечности просто безусловно зависимыми, и причем только от одной высшей сущности.

В конце концов, критерием для определения Шлейермахером исторических форм проявления благочестия становится различие в религиозном самосознании между сознанием Бога и сознанием мира. В идолопоклонстве божественное и мирское не могут отличаться друг от друга, так что Бог представляется как конечный феномен, который почитается в «благочестивом чувстве». В политеизме «благочестивое чувство» и «чувственное чувство» разделены более отчетливо, чем в идолопоклонстве. Хотя все равно чувственное сознание противоположностей переносит в сознание зависимости от Бога многообразие и разнообразие конечных мирских явлений, то есть Бог и мир разделяются недостаточно.

Таким образом, можно сделать вывод, что в единство чувственного и благочестивого чувства в религиозном самосознании введено «различающее мышление» (*das unterscheidende Denken*) [10 с. 183]. Оно делает возможным различение в единстве веры в Бога сознания о Боге и сознания о мире.

Последняя ступень развития сознания соответствует в истории религий их высшей ступени, монотеизму, под которым Шлейермахер подразумевает три религии [4 с. 55–56]: иудаизм, христианство и ислам. На этой ступени религиозного развития объединяются высшее благочестивое самосознание с миром чувственного предметно обусловленного самосознания в сознании общей зависимости. Однако, монотеистические религии не являются равноценными для Шлейермахера. Их он также классифицирует по аналогии со ступенями развития сознания, что роднит эти высшие формы религии с религиями более низших ступеней.

Так, в иудаизме он видит родство с фетишизмом в том, что любовь Иеговы ограничивается только иудейским народом. Ислам выказывает страстный характер и сильное чувственное содержание своих представлений, что может задерживать человека на ступени политеизма. И только христианство Шлейермахер считает «самым чистым оформлением монотеизма» [4 с. 56].

Из противоположности свободы и необходимости Шлейермахер выводит две основные формы монотеистического благочестия. Разделение в первую очередь проходит по характеру чувства безусловной зависимости, но вместе с тем «аргументационная основа» продвигается все ближе к конкретному историческому знанию о Боге, т. е. внутреннее религиозное самосознание возводится к образу в истории.

При этом, продолжает Шлейермахер, существует две возможности определить соотношение «я» и мира. Если одни формы бла-

гочестия подчиняют «естественное в человеческих состояниях нравственному», то Шлейермахер называет такие формы «телеологическими» [4 с. 59–62], а если же наоборот, они «нравственное подчиняют естественному», то имеется ввиду «эстетический» вариант благочестия. Конечное бытие человека всегда пребывает включенным в мир, частью которого он является и с которым состоит в отношении взаимодействия свободы и зависимости, так что «человек осознает себя то, как более страдающим, то, как более действующим» [4 с. 60]. Но бывает так, что состояние свободы полностью отходит на задний план и такое пассивное бытие человека оказывается под преобладающим влиянием естественного мира. Такое отношение человека к миру свидетельствует о том, что его чувство безусловной зависимости выражается как судьба, то есть без активного самостоятельного, «нравственного» участия человека. Самосознание пассивно позволяет миру воздействовать на себя и понимает свою зависимость как часть мировой взаимосвязи. И эту «эстетическую» форму сознания Шлейермахер находит в исламе.

Такой «эстетический», то есть только пассивно воспринимающий взгляд религиозного сознания, Шлейермахер противопоставляет «телеологическому» взгляду, когда нравственная проблематика, наоборот, преобладает. При помощи своего конечного самосознания [10 с. 189], т. е. своего сознания свободы, человеку открывается не только сознание безусловной зависимости всего конечного от Бога, но вместе с тем открывается и сам Бог как условие возможности его свободы, а не как ее ограничение, и именно как конечной свободы. И человек понимает свою свободу как активный «вклад в содействие царству Божьему» [4 с. 61].

С разными формами самосознания и разными возможностями человека, в зависимости от его свободы, Шлейермахер связывает и большую или меньшую степень развития благочестивого самосознания. С восприятием «телеологического» характера благочестия происходит и «завершение чувства». Такая форма самосознания связывает христианство с иудаизмом, но причем этот телеологический тип проявляется преимущественно в христианстве.

Диалектика субъекта и объекта в предметном самосознании и стирание противопоставления между субъектом и объектом в непосредственном самосознании чрезвычайно напоминает диалектику немецкого идеализма, то есть диалектику Фихте, Шеллинга и Гегеля.

У.Барт обращает внимание также на зависимость структуры теологического знания у Шлейермахера от принципов «дело-действия» Фихте. Так христология Шлейермахера [5 с. 291], по мнению критика, реализует основной принцип христианства как тако-

вой (идея тождества). Сотериология воплощает положение о другом христианства (идея отрицания), а пневматология – синтезирует христологию и сотериологию.

Э. Гартман, В. Дильтей, К. Барт, Э. Бруннер, В. Панненберг и другие исследователи творчества Шлейермахера единодушны в вопросе об определяющем влиянии концепции «интеллектуального созерцания» Шеллинга на учение о религии Шлейермахера. Дильтей полностью отождествляет *Augenblick* (миг рождения религии в сознании) Шлейермахера с «интеллектуальным созерцанием» [2 с. 580] Шеллинга. К. Барт не без основания сближает Шлейермахера с Шеллингом и Гегелем как философами тождества. Синтез Бога и чувства как объединяющий противоположности бытия и знания у Шлейермахера аналогичен шеллингианскому тождеству идеального и реального, и гегелевскому синтезу логики и натурфилософии [11 с. 400].

«Интеллектуальное созерцание» для Шеллинга выступает [12 с. 257–258] органом трансцендентального мышления, при помощи которого осуществляется «продуцирование и созерцание», «самообъективирующее продуцирование Я», то есть «самообъективация субъективного». Хорошо известно, что концепцией тождества объективного и субъективного Шеллинг отвечает на главный вопрос трансцендентальной философии, вопрос о безусловном основании бытия и познания. Шлейермахер использует это открытие трансцендентальной философии в своем учении о религии. Он заимствует шеллинговское обоснование возможности интуитивного знания Абсолюта в качестве предпосылки любого знания. Таким образом у Шлейермахера религия превращается в непосредственное созерцание бесконечного или в переживание безусловной зависимости. Логика развития трансцендентальной философии и превращение ее в философию тождества у Шеллинга предопределяет реформирование христианской теологии и способствует генезису религиоведения. Бытие Абсолюта в рамках философии тождества и знание об Абсолюте становятся предпосылками знания о религии в теологии и религиоведении Шлейермахера. Постижение христианства и других религий превращается в своеобразную форму абсолютного знания об Абсолюте, фундированную философией тождества Шеллинга.

Мы согласны с мнением Дильтея о том, что «Шлейермахер был провозвестником религии в одном из этих, развитых трансцендентальной философией смыслов» [2 с. 496]. Речь у Дильтея идет в первую очередь о влиянии трансцендентальной философии Шеллинга на Шлейермахера. Мы хотели бы обсудить гипотезу Дильтея о том, что учение о религии Шлейермахера – это выход из немецкой

трансцендентальной философии в сферу психологизма. Исходной точкой психологизма Шлейермахера выступает эмпирическое сознание религиозного субъекта, а не трансцендентальное сознание, как у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Франк вслед за Дильте-ем усматривает открытие нового образа религии у Шлейермахера в «реалистическом понимании “интеллектуального созерцания” Шеллинга» [13 с. 8]. В лоне немецкого идеализма [2 с. 512, 538] Абсолюту естественно быть познанным в трансцендентальном сознании (как у Шеллинга), чуть менее, но тоже возможно открыться историческому сознанию (как у Гегеля), но данность Абсолюта эмпирическому сознанию (как у Шлейермахера), безусловно, противоестественна для немецкой классической философии. Именно поэтому Шлейермахер в идее объединения трансцендентализма и психологизма выходит, как справедливо считает Дильтей, из сферы трансцендентальной философии. (Гегель, объединяя трансцендентализм и историзм, по мнению Дильтея, также осуществляет исход из немецкого идеализма). Автор «Речей о религии» действительно переносит познавательный интерес немецкого идеализма из области трансцендентального сознания в сферу его функционирования в историко-культурном контексте. У. Барт следующим образом фиксирует этот процесс: «<...> Шлейермахер <...> скрещивает культурно-антропологическое и трансцендентальное понятие религии <...>» [5 с. 295]. Возможно говорить об эмпирическом религиозном субъекте, который в «самообъективирующем продуцировании» порождает мир священного (религии). Не ставя под сомнение теорию Дильтея о «психологизме» в понимании религии у Шлейермахера, позволим себе предложить феноменологическую интерпретацию ряда тезисов философии религии Шлейермахера.

Мы согласны с мнением Д. Моретто [14 с. 229] в том, что Шлейермахер использует лексику священного, чтобы определить предмет религиозной интенциональности сознания и описать первоначальную способность религиозного опыта. Причем понятие «священное» у Шлейермахера как выполняет функцию формы (Schleier) (буквально обличья) по мнению Моретто для новых (то есть феноменологических) исследований религии, так и само по себе является оригинальным. В «Вероучении» предметность непосредственного самосознания передается в терминах, характеризующих направленность процесса восприятия: *wohin* (куда) и *woher* (откуда) божественного. На наш взгляд именно протофеноменология религии Шлейермахера позволила Р. Отто эксплицировать свое введение в феноменологию религиозного переживания. Так, автор «Священного» усматривает одну из трех ошибок в понима-

нии религии как чувства абсолютной зависимости у Шлейермахера в том, что религиозное чувство не просто отличается от любого другого чувства как абсолютное от относительного, но образует особое качество. Вопреки аналогиям [15 с. 9] религиозное сознание остается качественно иным, чем другие формы сознания. Демонстрацию уникальности религиозного феномена в процессе его восприятия в религиозном чувстве у Отто следует назвать феноменологической.

В свете рассмотренного влияния трансцендентальной философии на учение о религии Шлейермахера следовало бы переосмыслить значение в его творчестве философии Б. Спинозы. С одной стороны, как отмечает В. Панненберг [16 с. 51], Шлейермахер желал объединить идею Якоби о том, что в непосредственном сознании реальности со своим конечным обусловленным содержанием всегда присутствует чувство необусловленного, с основной мыслью Спинозы об имманентности конечного в бесконечном. Франк немного по-другому расставляет акценты в теме рецензий философии Спинозы у Шлейермахера. Он отмечает [13 с. 22]:

«Личному самосознанию, которое есть первичная самоочевидность у Декарта и Фихте, Шлейермахер – вместе со Спинозой – противопоставляет, как непосредственное и первичное начало всякого знания, интуицию бесконечности».

Благоговение самого Шлейермахера перед Спинозой превосходит восхищение христианского теолога перед крупным философом. В переводе «Речей о религии» Шлейермахера Франком мы находим [13 с. 85]: «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы». Франк христианизирует немецкий текст. В оригинале [3 с. 38]: «Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke, den Manen des heiligen verstossenen Spinoza!» [Пожертвуйте со мной почтительно локон душе умершего, святого отверженного Спинозы!]

С другой стороны, следует констатировать принципиальное отличие учения о религии Шлейермахера от философии религии Спинозы. Наивный объективизм Спинозы лишен диалектики исторически рождающегося и развивающегося в сознании эмпирического субъекта Абсолюта. Поэтому влияние Спинозы на теологию и религиоведение Шлейермахера не сопоставимо с конститутивным воздействием на него трансцендентальной философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Удачным представляется термин, введенный Р. Габитовой, а именно [8 с. 98] «мнимый спинозизм» Шлейермахера.

Мы рассмотрели концептуальные заимствования в учении о религии Шлейермахера из философии XVIII–XIX вв. Их следует на наш взгляд конкретизировать на примере генезиса догматических положений евангелического вероучения.

Учение о божественном всемогуществе у Шлейермахера, с одной стороны, ассимилирует идею субстанции Спинозы, монады Лейбница и диалектику свободы и необходимости Гегеля, а с другой – стремится дистанцироваться от этих концепций философской теологии. Как у Лейбница, у Шлейермахера «целое существует через все и через божественное всеисие» [4 с. 280]. Само всемогущество Бога для основателя либеральной теологии предполагает наличие целостной взаимосвязи природы, охватывающей все пространственное и временное. Возможность и действительность в Боге совпадают. Воля и действие в нем едины. Все необходимое в Боге есть одновременно и свободное. Шлейермахер включает в осмысление догмата гегелевское представление о свободе как осознанной необходимости и концепцию *causa sui* Спинозы. Бог Спинозы, оставаясь абсолютно свободным, то есть подчиненным только своей природе, детерминирует все существующие модусы. Однако бесконечная субстанция Спинозы не обладает волей, так как это свойство модуса, а не *causa sui*. В отличие от Гегеля Шлейермахер именно через диалектику воли, а не с помощью диалектического развития Понятия, демонстрирует переход от Бога к миру: «Так как он хочет себя самого, желает он себя также как Творец и Хранитель так, что в желании-себя-самого уже включено желание мира» [4 с. 286]. Речь идет о диалектике свободной и необходимой воли. Необходимая воля в свободной, а свободная – в необходимой. Желание мира Богом есть одновременно желание себя, своего вечного и вездущего всеисия. И наоборот: желание себя является желанием мира. И хотя Шлейермахер мыслит Бога по аналогии с миром, и тем самым, с точки зрения бартианской теологии, ставит Бога в зависимость от мира, он, тем не менее, преодолевает пантеизм философской теологии Спинозы и Гегеля. Нельзя однозначно утверждать, что бытие Бога у Шлейермахера продиктовано законом достаточного основания, как у Лейбница. В «Вероучении» вектор концептуализации божественной реальности не обусловлен понятием причины, находящейся вне цепи случайных вещей, и представлением о единой, всеобщей и необходимой субстанции в отличие от позиции Лейбница.

Ср. «Монадология». § 38 [17 с. 418]: «Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной сте-

пени, как в источнике; и это мы называем Богом. § 39: А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно. § 40: Отсюда можно заключить, что эта высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее, и так как она есть простое следствие возможного бытия, должна быть непричастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно».

Но вместе с этим у Шлейермахера воля Бога совпадает с его вечным всесилием, его природой. И в этом случае он мыслит вполне в духе нововременного рационализма Лейбница.

С понятием «божественная воля» в «Вероучении» коррелируют такие понятия, как божественное мышление, божественное всесилие и всезнание. Божественное всезнание выступает совершенной духовностью божественного всесилia. Эта духовность исключает из себя восприимчивость и страдательность. Она рождает не субъект-объектное знание [4 с. 291]. «...Совершенное божественное знание есть то самое, что конституирует божественное всеведение и божественную мудрость», — полагает Шлейермахер. Всеведение Бога — это совершенное познание вещей в качестве единства созерцания, воспоминания и предзнания [4 с. 292], «Бог знает все, что есть, и есть все, что знает Бог <...>». В нем совпадают всеобщее знание о для-себя-бытия вещи, то есть знание о внутреннем законе ее развития и полное знание о месте вещи в сфере всеобщих изменений, то есть знание о влиянии других вещей на нее. Всеведение Бога объявляется Шлейермахером абсолютной жизненностью божественного всесилia. Возможное вне действительного согласно автору «Вероучения» не может быть предметом божественного познания. Шлейермахер здесь дублирует тридцатую теорему из «Этики» Спинозы, в которой говорится, что [18 с. 31] «разум будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более».

В завершение исследования мы хотели бы обратить внимание на парадоксальность шлейермахеровских рецепций немецкой классической философии. С одной стороны, в противоположность Канту Шлейермахер деэтизирует сущность религии. С другой — в субъективизации предмета религии испытывает конституирующее влияние Канта. В противовес Фихте Шлейермахер сохраняет уникальность исторической формы религии в христианстве. Но делает он это за счет переноса модели структуры Я-деятельности Фихте на основные моменты христианского благочестивого созна-

ния. Очевидно, что учение о религии Шлейермахера невозможно без концепции «интеллектуального созерцания» Шеллинга. И при этом автор «Речей о религии» делает трансцендентный Абсолют доступным познанию эмпирического религиозного субъекта. В своем выходе из трансцендентальной философии в сферу психологизма Шлейермахер ближе всего к Гегелю, который соединил по словам Дильтея трансцендентализм с историзмом. Но и в этом случае поражает отличие учения о религии двух философов. Интуитивное, допонятийное знание религии у Шлейермахера и дискурсивная природа религии (в форме мышления в представлениях) у Гегеля.

Но более важным нам представляется другое. Во-первых, это попытка Шлейермахера сохранить уникальность религии как таковой, используя в первую очередь возможности трансцендентальной философии. Во-вторых, стремление выразить неповторимость исторической формы религии, а именно христианства, на языке философии XVIII – начала XIX в. Возьмем на себя смелость утверждать, что Шлейермахер лучше кого бы то ни было из мыслителей его времени справился с каждой из этих задач.

Библиография / References

1. Balthasar, H.U (1976). *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
2. Dilthey, W. (1966) *Leben Schleiermachers*. Bd. II. Berlin: Walter de Gruyter.
3. Schleiermacher, F. (2007) *über die Religion*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
4. Schleiermacher, F. (1960) *Der christliche Glaube*. I Bd. Berlin: Walter de Gruyter.
5. Barth, U. (2013) *Kritische Religionsdiskurs*. Tübingen: Mohr. Siebeck.
6. Кант И. Критика чистого разума. Москва: Мысль, 1994. Kant, I. (1994) *Kritika schistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moskwa: Mysl.
7. Фихте И. Основы общего наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Fichte, I. (1993) *Osnovy obshchego naukoucheniia* [Foundations of general science], in *Sochineniia w dwuch tomach*. T. 1. Sankt- Petersburg. Mifril.
8. Габитова Р. Философия немецкого романтизма. Москва: Наука, 1989. Gabitova, R. (1989) *Filosofia nemetskogo romantizma* [Philosophy of German romanticism]. Moskwa: Nauka.
9. Пылаев М.А., Морозова Е.С. Философская теология Ф.Шлейермахера // Вестник ПСТГУ. Серия: богословие, философия. 2015. № 1. С. 56-68. Pylaiew, M., Morozowa, E. *Filosofskaia teologiia F.Schleiermachera* [The philo-

- sophical theology of F.Schleiermacher], in *Westnik PSTGU Seria: bogoslowiie, filosofii*. 2015. № 1. С. 56-68.
10. Eckert, M. (1987) *Gott Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philo-sophische Theologie*. Berlin; New York: Peter Lang.
 11. Barth, K. (1994) *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich. Theologischer Verlag.
 12. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1987. Schelling, F. (1987) *Sistema transtendental'nogo idealizma* [System of transcendental idealism]. Moskwa: Mysl.
 13. Франк С. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Москва-Киев: ИСА, Relf-book, 1994. Schleiermacher, F. (1994) *Reschi o religii* [Speeches about Religion]. Mosk-wa-Kiiew: Isa, Relf-buk.
 14. Moretto, G. (2005) *Er hat neuen Schleier für die Heilige gemacht. Der Begriff des Heiligen in Schleiermachers Reden über die Religion*. In *Das Heilige im Denken*. Münster: LIT Verlag.
 15. Otto, R. (1997) *Das Heilige*. München: Gotha.
 16. Pannenberg, W. (1997) *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
 17. Лейбниц Г. Сочинения в 4-х томах. Т.1. Москва: Мысль, 1982. Leibniz, G. (1982) *Sochinenija v 4-h tomah* [Works in 4 volumes]. Т.1. Moskwa.: Mysl.
 18. Ниноза Б. Этика. Санкт-Петербург: Мегакон, 1993. Spinoza B. (1993) *Etika* [Ethics]. Sankt-Peterburg: Megakon. 1993.

Информация об авторе

Екатерина С. Морозова, независимый религиовед, Москва, Россия; mores84@mail.ru

Максим А. Пылаев, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; maximpylajew@mail.ru.

Information about the author

Ekaterina S. Morozova, an independent religious scholar, Moscow, Russia; mores84@mail.ru

Maksim A. Pylaev, dr. in Philosophy, professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; mores84@mail.ru

Интервью

Массимо Интровинье: «Ученые исследуют новые религии, а не борются с ними»

Массимо Интровинье (1955) – один из самых известных в мире исследователей новых религий, автор десятков книг по социологии религии. Он основатель международного Центра изучения новых религиозных движений в Турине, который проводит ежегодные конференции по всему миру и собирает лучших специалистов в этой области. В 2018 г. конференция состоялась в июне на Тайване. О своем долгом научном пути, методах изучения НРД, новых направлениях в этой дисциплине, о своих соратниках и дебатах с теми, кто предпочитает изучению новых религий борьбу с ними, Интровинье рассказывает российскому коллеге, доценту ЦИР РГГУ Борису Фаликову. Говорит он не только о религиозоведческих штудиях, но и о менее известных сторонах своей жизни – дружбе с покойным семиотиком и писателем Умберто Эко и о своей коллекции комиксов, самой большой в мире.

Massimo Introvigne (born 1955) is one of the world known researchers of the new religions, author of dozens of books in the sociology of religion. He is the founder of the International Center for the Study of New Religious Movements in Turin, which holds annual conferences and gathers the best experts in this field. The last conference was held in 2018 in Taiwan. Introvigne was interviewed by Boris Falikov, his Russian colleague, Associate Professor of the Center for Study of Religion at the Russian State University for the Humanities. He tells about his long academic journey, the methods of studying NRM, the new directions in the discipline. He also speaks of his colleagues and debates with those who prefer to fight the new religions instead of studying them. Introvigne also shares some elements of his personal life like his – friendship with the famous semiotician and writer Umberto Eco and his own collection of comic, one of the largest in the world.

– Профессор, когда и как вы заинтересовались изучением новых религиозных движений (НРД)?

– Это долгая история. Мне кажется, мой интерес к «странным» религиям возник тогда, когда мне было лет восемь и я жадно читал Редьярда Киплинга и знаменитого итальянского автора приключенческих романов Эмилио Сальгари. Помнится, на меня произвел

большое впечатление и роман для подростков менее известного итальянского писателя Луиджи Уголини о Гаити. Там упоминался культ Вуду. Кроме того, мои родители, и особенно мать, любили путешествовать и возвращались из Африки и Индии с удивительными историями и сувенирами. Когда мне было девять лет, я тратил все мои карманные деньги на комиксы (я их коллекционирую по сей день) и на еженедельные выпуски «Энциклопедии мировых религий», которые издавали на итальянском и французском большие издательства «Риццоли» и «Ларусс». Энциклопедии в таком формате были очень популярны в Италии шестидесятых. Ты их покупал каждую неделю, а потом приобретал обложки и сам переплетал том за томом. Шесть таких томов Энциклопедии мировых религий – самая старая часть моего собрания книг о религии, которое сейчас находится в открытом доступе в нашем Центре изучения НРД в Турине и состоит из 60 тысяч книг. Из этой энциклопедии я узнал, к примеру, о существовании мормонов, которые стали появляться в Италии в XIX веке, но потом закрыли свои миссии и вновь открыли их только в 1966 году. Сейчас я понимаю, что в издании было много ошибок, а книги Киплинга и Сальгари страдали ориенталистским и западоцентристским подходами к религиям Индии. Конечно, в ту пору я этих недостатков не замечал. Я тогда жил в горах на Северо-Западе Италии, куда перебрался, чтобы участвовать в юношеских соревнованиях по лыжам (много лет и килограммов назад я был приличным лыжником). Там я познакомился с приходским священником, отставным ватиканским дипломатом. Он не отговаривал меня от изучения других религий, напротив, всячески поощрял. Это были времена Второго Ватиканского Собора, когда католическая церковь выработала более открытый и позитивный подход к иновериям.

– *Какое образование вы получили и какую профессию выбрали?*

– Я посещал иезуитскую школу в Турине и остался связан с иезуитской системой образования, которую до сих пор считаю весьма продвинутой и на многое открывающей глаза (вы знаете, конечно, что нынешний папа Франциск иезуит). После школы я отправился в Рим и поступил в Григорианский университет, где моими учителями были легендарные профессора-иезуиты. Например, курс по марксизму нам читал австрийский падре Густав Веттер, которого с большой неохотой признавали даже в Восточной Германии и Советском Союзе как крупнейшего специалиста по рукописям Маркса. Он свободно говорил по-русски и перечитал всего Ленина и Сталина. А конфуцианство я изучал с китайским иезуитом отцом Иосифом Хсин-Сан-Ши, которого весьма уважали китайские уч-

ные. После этого я заинтересовался политологией и социологией, но решил писать докторскую по праву в Туринском университете. В те времена (1975 год) в Италии был только один факультет социологии в Университете Тренто, но это было очень специальное место. Там придерживались строго марксистских взглядов, и ведущие профессора и доценты оказались в конце концов в тюрьме как лидеры Красных бригад. Поэтому я предпочел юридический факультет в Турине и специализировался там на философии и социологии права под началом выдающегося знатока европейских и американских социологических теорий Энрико ди Робиланта. Диссертацию я защитил по американскому философу и политологу Джону Ролзу, она выиграла университетский конкурс и вышла отдельной монографией, которая оказалась первой работой по Ролзу на иностранном языке. Какое-то время я сотрудничал с Робилантом, одновременно получив адвокатский патент и поступив на работу в крупную юридическую фирму. С тех пор я делю время между академическими и адвокатскими занятиями, но с начала двухтысячных стал отдавать предпочтение первым.

Джон Ролз уделял немало внимания религии, сегодня это понимают лучше, чем в 70-е годы. Несколько раз я путешествовал в США и начал исследовать там участие религии в общественной жизни. Причем заинтересовался не только религиозным мейнстримом. К примеру, Свидетели Иеговы сыграли решающую роль в изменении американского законодательства по поводу отказа от службы в армии по моральным соображениям (это, кстати, вызывало пристальное внимание Ролза) и в защите прав детей из религиозных меньшинств в школах. Значительное политическое влияние имели мормоны, на подъеме был и преподобный Мун. Этим двум религиям я и посвятил свои следующие книги, которые оказались первыми академическими исследованиями о них в Италии (было несколько антикультовых книжек, но их сложно назвать научными). Со временем это и стало моей главной стезей, сейчас я работаю над 61-й книгой по социологии религии, которую я и преподавал в Папском Салезианском университете в Турине. Но дело в том, что я занимаюсь изучением НРД не только в Италии, но и в других странах, много езжу, преподавание в 2016 году пришлось оставить. Пишу я сейчас в основном по-английски.

– *Вы основатель и директор Центра изучения НРД (ЦИНРД, итальянская аббревиатура CESNUR) в Турине. Каковы происхождение и история этой организации?*

– Когда я выпустил мои первые книги по альтернативным религиям в 80-е годы, среди итальянских академических коллег этим

никто не занимался. Разве что несколько католических борцов с культами (counter cultists), которые в основном обращали внимание на Свидетелей Иеговы, добившихся больших успехов в Италии в 70–80-е годы прошлого века. Тогда их борцами с культами, правда, не называли. Этот термин я ввел только в 1993 году, когда пришлось уточнять различие между религиозным и секулярным трендами внутри движения. В общем, ситуация с изучением НРД в Италии 80-х была примерно такой же, как и в других европейских странах, за исключением Великобритании, да еще несколько человек во Франции занимались движением New Age.

Очень важным событием для меня стало знакомство с деятельностью Мормонской исторической ассоциации (МИА), международной организации по изучению этой религии под началом либеральных мормонов, но туда входили и историки не мормоны. Я узнал о ее существовании случайно в 1986 году, перелистывая журналы в книжных магазинах в Солт-Лейк-Сити, куда попал по своим адвокатским делам. К счастью, на следующий год МИА проводила первую европейскую конференцию в Оксфорде, которую я решил посетить. Там я встретил швейцарского историка религии Жана-Франсуа Майера и Майкла У. Хомера, из Солт-Лейк-Сити, который, как и я, делил время между юридической практикой и изучением мормонизма и других религиозных меньшинств (в основном, спиритизма). Конференция в Оксфорде положила начало моей долгой дружбе и научному сотрудничеству с обоими. Я также встретился с крупными историками-мормонами, а у самого известного из них, Леонарда Дж. Аррингтона, взял впоследствии несколько интервью, которые очень помогли мне в исследовании мормонского движения. Книгу о нем я выпустил в 1991 году на французском языке. Но перед этим в 1988 году мы с Майером решили, что в Европе крайне необходима организация для изучения НРД. Мы подключили к работе двух итальянских католиков из числа умеренных борцов с культами – священника и епископа – и в том же 1988 году создали на юге Италии в городке Валло дела Лукания первую конференцию Центра изучения НРД. Помещение – маленький богословский колледж – нам выделил местный епископ. Посетили ее всего 12 человек, причем с докладами выступили трое – Майер, я да один католический священник. Но мы не отчаивались и в том же году создали вторую конференцию опять на юге в Фодже, туда мы уже сумели пригласить двух известнейших исследователей НРД – Эйлин Баркер из Лондона и американца Гордона Мелтона. Вместе с ними мы и организовали наш Центр. И вот что любопытно. Баркер – агностик, Мелтон – методистский проповедник, Майер – пра-

вославный (он в ту пору был членом Русской православной церкви за рубежом, которая позднее объединилась с РПЦ). Так что вопреки всяким слухам наш Центр вовсе не католическая организация, хотя лично я католик и не вижу повода за это извиняться.

– В чем состоит организационная сторона деятельности Центра?

– Несмотря на более чем скромное начало, наш Центр провел 30 конференций по всему миру за исключением Океании, массу семинаров и лекций и делает самый популярный сайт по НРД в мире. Фактически сайта три: cesnur.org для нашей организационной деятельности, cesnur.net для академического журнала The Journal of CESNUR и cesnur.com для постоянно обновляемой энциклопедии всех религий в Италии. Первые два в основном используют английский язык, а третий на итальянском. В среднем наши ежегодные конференции посещают около 100 ученых со всего мира, которые занимаются НРД.

– Вы социолог религии, какую методологию вы применяете для исследования НРД?

– В последние десятилетия прошлого века в нашей дисциплине шли бурные методологические дебаты. Ученые старшего поколения настаивали на важности текстового анализа, но те, кто собственно и создали современную школу изучения НРД, включая Баркер и Мелтона, подчеркивали необходимость взаимодействия с изучаемыми группами – интервью, включенное наблюдение. Сейчас уже почти никто не ограничивается только текстами. Есть, конечно, и исключения. Например, в 2015 году австралийская китаистка Эмили Данн выпустила книжку «Молния с Востока» о крупнейшей китайской НРД Церкви Всемогущего Господа, которой я также занимался. Это ценная книга о движении, практически неизвестном на Западе, которое сложно было изучать, поскольку в Китае оно подвергается преследованиям. Однако, Данн честно призналась, что она никогда не видела и тем более не интервьюировала ни одного члена Церкви Всемогущего Господа. Для нашей дисциплины это в целом неприемлемо.

Важно также отметить, что мы не страдаем профессиональным заболеванием антропологов, не «отуземиваемся», то есть не обращаемся в те религии, которые изучаем. Есть, конечно, исключения. Например, известный американский социолог Уильям Симс Бейнбридж так увлекся сатанистской группой Процесс, что участвовал в разработке некоторых ритуалов. В 1992 году я переводил его книжку об этом НРД на итальянский и с его разрешения добавил к ней список реальных имен лидеров, которых он скрыл под псевдонима-

ми. Но это действительно исключение. Тайное вовлеченное наблюдение, когда ученые скрывают от участников, кто они, считается неэтичным (Бейнбридж, впрочем, и не скрывал). Ученым рекомендуется соблюдать дистанцию, хотя они и проводят недели, а порой и месяцы с верующими, которых они изучают.

– *В последнее время исследователи НРД нередко занимаются междисциплинарными штудиями. Что вы думаете об этом?*

– В 2010-е годы в нашей дисциплине произошла своего рода революция. Довольно неожиданно историки искусства осознали, что без новых религий не возникло бы современного искусства. Розенкрейцерство, спиритизм, Христианская наука и, более других, теософия оказали на него большое влияние. Трудно понять Кандинского без знания теософии и оккультной среды Мюнхена, Малевич хотел создать свою новую религию, Мондриан был членом Теософского общества большую часть жизни. Мы, как исследователи НРД, знали об этом давно, но не предполагали, что это может так раздвинуть рамки нашей работы и усилить внимание к ней широкой публики. Я знаю, что вы исследовали связи Кандинского с теософией, что многие в России изучали наследие Николая Рериха, ведь он был не только великий художник, но и создал вместе с женой Еленой новое религиозное движение – Агни йогу. Мексиканские ученые выяснили, что знаменитый художник Диего Ривера был не только марксист (вначале троцкист, а потом сталинист), но и соучредитель мексиканской ложи Американского розенкрейцеровского ордена AMORC. Соратники его за это критиковали, но он в ответ сочинил замечательный меморандум для Мексиканской компартии, доказывая, что розенкрейцерство усвоило суть религии древнего Египта, которая, если отбросить внешние атрибуты, была прообразом диалектического материализма!

Надо признать, что вначале историки искусства принимали все это в штыки. Первая из подобных работ Сикстена Рингбома из Финляндии, писавшего еще в 1970 году, что Кандинского не понять без отсылок к Теософии, была подвергнута критике и маргинализована. Мир искусства боялся, что герои модернизма окажутся связаны с «неприличными культами». Но в конце концов они вступили в диалог с исследователями новых религий и западного эзотеризма – Вутером Ханеграфом, Марко Пази, а потом и со мной – и история нашей дисциплины изменилась. Правда, имеется методологическая проблема. Историки искусства предпочитают традиционный искусствоведческий анализ. Они упоминают о влиянии новых религий на художников, но по сути его не анализируют. Мы же не только изучаем картины, но и исследуем письма, дневники

и тексты художников, а если они живы, берем интервью у них и у членов НРД, к которым они примыкают. Несколько интересных художников являются сегодня членами Церкви саентологии, включая австрийскую знаменитость постмодерниста Готфрида Хелнвейна. Его выставка в венской Альбертине в 2013 году, приуроченная к 65-летию художника, была одной из самых посещаемых в этом знаменитом музее. Вы можете сколько угодно анализировать связь стиля Хелнвейна с саентологией, но, мне кажется, хорошо бы знать и то, что сам художник говорит о саентологии и как эта религия отнесится к искусству и художникам.

— *Вы нередко полемизируете с антикультистами. Какие их теории и методы вызывают у вас возражения?*

— Вы знаете, Центр изучения НРД поначалу не занимался защитой религиозной свободы, но по мере нашей работы мы все чаще сталкивались с тем, что права исследуемых нами групп нарушаются. И стали проявлять политическую активность. Это привело к тому, что я принял предложение ОБСЕ и стал в 2011 году ее представителем по борьбе с расизмом, ксенофобией, нетерпимостью и дискриминацией против христиан и членов других религий, а с 2012 по 2015 год был председателем наблюдательного совета по религиозной свободе, созданного итальянским МИДом.

Позвольте, я вернусь к различию между борцами с культами и антикультистами, о котором я докладывал в 1993 году на конференции в Аархусе (Дания), проведенной местным борцом с культами лютеранским пастором Йоханесом Аагаардом. В ней участвовали антикультисты из США и молодой в ту пору Александр Дворкин из России. Борцы с культами – наследники христианских борцов с ересями, которых было немало среди отцов Церкви в первые столетия ее существования. Основным их занятием было определять, что такое христианство и что выходит за его пределы и является ересью. Вот и борцы с культами по всему миру изо всех сил обличают ереси Свидетелей Иеговы и мормонов. Иногда они не отказывают себе в удовольствии разоблачить неблагоприятные деяния лидеров НРД, но в целом сосредоточены на учении, а не на поведении. Если религиозная группа отрицает Троицу или божественность Иисуса Христа, она «культ», даже если ее члены вполне достойные граждане. Подобные борцы есть и в иудаизме, они обличают, к примеру, Каббалистический центр покойного рабби Берга или Бней Барух Микаэля Лайтмана как культы, потому что считают их иудейскими ересями. В их деятельности самой по себе нет ничего дурного, это часть религии с незапамятных времен. Только не стоит принимать этих христианских и иудейских апологетов за социологов и истори-

ков, чей подход по определению богословски нейтрален. Но это не значит, что мы не изучаем богословие НРД, просто мы не беремся судить – истинное оно или ложное.

В 1993 году я настаивал, что антикультистское движение это нечто новое и отличное от древней ересиологии. Оно было основано в начале 70-х годов в США родителями молодых людей, которые ушли в НРД типа Церковь объединения, кришнаизм, Дети бога. Большинство из них были вполне секулярными, и вскоре в их рядах стали доминировать секулярные эксперты – психологи и юристы. Они сосредотачивались не на учении, а на поведении, то есть искали, в каких преступлениях можно было бы обвинить НРД, чтобы привлечь их к суду и вернуть детей родителям. Один клинический психолог по имени Маргарет Сингер решила, что она нашла прекрасный инструмент для того, чтобы побеждать «культы» в судах. Она предложила применять к их практике понятие «промыывание мозгов», к которому они якобы прибегали, чтобы завлечь новых членов. Изобрела его она не сама, а позаимствовала у ЦРУ эпохи холодной войны. ЦРУ подделывало документы, которые «доказывали», что русские и китайцы изобрели зловещие техники, с помощью которых промывали мозги своим жертвам и обращали их в коммунизм. По иронии один из таких документов, ложно приписанных авторству КПСС, был опубликован Церковью сайентологии с предисловием ее основателя Рона Хаббарда, где он объяснял, что промывание мозгов это злодеяние русских коммунистов, которое сайентологи должны ненавидеть всей душой. В изначальной формулировке понятия «промыывания мозгов», принадлежащей оперативнику ЦРУ Эдварду Хантеру, имелся расистский подтекст: «восточные варвары», русские и китайцы, использовали промывание мозгов, которое для сознания то же самое, что пытка для тела, но «цивилизованный» Запад никогда не будет к этому прибегать. Меня всегда забавляет, когда я вижу, как русские и китайские антикультисты используют понятие «промыывание мозгов» против «культиков», явно забывая о его истоках.

Со временем в ходе так называемых «культиковых войн» 80–90-х годов прошлого века, в которых я принимал активное участие, социологи деконструировали теорию промывания мозгов и доказали, что это воображаемое преступление, в котором может быть обвинен кто угодно. И эта точка зрения возобладавала в судах, по крайней мере, в англоговорящих странах.

В 1993 году в Аархусе я выступал перед ведущими борцами с культами и антикультистами, растолковывая им, что они странные союзники. Потому что для первых вторые представляли потенци-

альную опасность. Ведь будучи секуляристами они могут запросто использовать аргументацию о промывании мозгов против консервативных верующих, которые в основном поддерживали борцов с культами. Многие западные антикультисты не очень-то любили религию, признавая только ее умеренные формы.

Неудивительно, что мой доклад был опубликован пастором Аагаардом и хорошо принят борцами с культами, а вот антикультисты меня возненавидели до глубины души. В ту пору вторых было куда меньше, чем первых, и они нуждались в их поддержке.

— *Как вы считаете, в чем различия между антикультовыми движениями в Европе, США и России?*

— Оглядываясь назад, могу сказать, что мое указание на существенное отличие борцов с культами от антикультистов способствовало разделению этих групп в США, но не в Европе. Дело в том, что в Европе обе группы рассчитывали на финансовую и юридическую поддержку государства и поэтому предпочитали держаться вместе, чтобы легче было ее лоббировать. В США же благодаря 1-ой поправке к конституции о полном отделении церкви от государства и торжеству идеи религиозной свободы такую поддержку получить было невозможно. К тому же подобное лоббирование встретило бы мощный отпор как со стороны академического сообщества, так и самих НРД. Поэтому в США антикультовое движение редко сотрудничает с культоборческим. К тому же оно потерпело сокрушительное поражение в 90-е годы в суде, что привело к банкротству их главной организации Союза бдительных антикультистов. В результате движение распалось на Международную ассоциацию исследователей культов, которая сохраняет антикультовый характер, но открыта к диалогу с учеными, и несколько радикальных ветвей, которые по-прежнему привержены теории промывания мозгов, но с каждым годом все более дискредитируют себя и маргинализируются.

В некоторых европейских странах возможность получить поддержку и деньги от государства заставила культоборцев и антикультистов держаться вместе, но это всегда давалось им с трудом. Три главные страны, где государство готово помогать, это Франция, Германия и Россия. Во Франции движение начинали католики, но сейчас в нем доминируют секулярные гуманисты. В России оно, конечно, сильно связано с РПЦ. Германия где-то посередине. «Эксперты по культам» назначаются в каждой епархии лютеранской и католической церквями, но оппоненты сайентологии нередко движимы сугубо секулярными мотивациями (большинство из них борются не столько с НРД в целом, сколько именно с сайентологией).

Поначалу именно Франция была основным спонсором европейского антикультизма и его зонтичной организации FECRIS (французская аббревиатура Европейской федерации центров исследования и информации по сектам). Но в последнее время французская господдержка ослабла по двум причинам: государственные ресурсы уходят на борьбу с исламом, которая стала приоритетом трех последних правительств, и государство подвергается жесткой критике со стороны НГО, которые несмотря на идеологические различия дружно выступают против нарушения им принципа *laïcité* (секуляризма), который оно, напротив, должно продвигать согласно французской конституции. На деле же оно продвигает интересы РПЦ, неутомимо лоббируемые вице-президентом FECRIS А.Л. Дворкиным. Побочным результатом ослабления поддержки европейского антикультизма со стороны Франции стало то, что его главным спонсором становится Россия. Но это в свою очередь привело к трениям между европейскими и американскими антикультистами. Последние все с большим подозрением относятся к России, получая от ФБР новые доказательства, что именно те русские хаке-ры и тролли, которые пытались влиять на президентские выборы, создают в сетях фальшивые аккаунты против Свидетелей Иеговы и других НРД, подвергающихся нападкам в России. Я потратил годы, убеждая религиозных культоборцев, что союз с секулярными антикультистами для них опасен, теперь мне приходится объяснять антикультистам (тем, конечно, которые готовы слушать), что им как секулярным гуманистам не к лицу выступать одним фронтом с крайне консервативным крылом РПЦ. На меня, надо сказать, произвели неизгладимое впечатление фотографии с недавней конференции, организованной Дворкиным со товарищи где-то в Арктике. На них стойкий итальянский секулярный гуманист и антикультист Луиджи Корвалья буквально тонул в море православных батюшек и епископов. Могу себе представить, каково ему и его единомышленникам в таком окружении. Но ничего не попишешь, у них денег на борьбу нет, а у русских есть.

Однако в эту и без того запутанную картину нужно еще поместить и китайцев, которые станут ключевым игроком антикультового движения в ближайшем будущем. Ведь существует масса китайских НРД вроде Фалуньгон и Церкви Всемогущего Господа с сотнями тысяч, а иногда миллионами адептов, стойких антикоммунистов, критикующих правительство. Все они в черном списке так называемых «Цзие-цзяо», который регулярно обновляется с 1995 года. Пекин переводит этот термин как «вредные культы», пытаясь заручиться поддержкой западных и российских антикультис-

тов, но он был введен в оборот столетия назад во времена династии Мин и обозначал «еретические учения» или доктрины, которые государство не поддерживало.

В прошлом году меня дважды приглашала в Китай Ассоциация по борьбе с Цзие-цзяо, чтобы обсудить проблему Церкви всемогущего Господа. Ассоциация подчиняется КПК, и мы разошлись практически по всем вопросам. Я изучал эту церковь и считаю обвинения против нее сфабрированными государством. Но что интересно. Среди тех, кого пригласили вместе со мной, были Эйлин Баркер, Гордон Мелтон и Джим Ричардсон, а мы все четверо в «культовых войнах» 1990-х выступали против антикультистов. К чему бы это? Конечно, у китайцев есть международные связи с антикультистами, тем же Дворкиным. Но, видимо, они сообразили, что те просто ничего не знают о НРД в целом, а уж про азиатские НРД тем паче, а ученые знают. Однако со временем поняли они и то, что легко могут манипулировать антикультистами, а вот учеными нет. Мы отказались подписывать их заключения, а некоторые из нас даже выступили в судах в пользу Церкви всемогущего Господа, причем опираясь на те самые документы, которые получили от китайцев. В свое время тем удалось сыграть на антипатии, которую испытывали некоторые ученые к Фалуныгон, не сомневаюсь, они им и заплатили за статьи, которые поддерживали репрессии против этой НРД. Но они быстро убедились, что самых известных западных исследователей не купишь да и дело Фалунгонь сильно отличалось от дела Церкви всемогущего Господа.

– *Ваша вторая профессия адвоката помогает вам в изучении НРД?*

– Да, хотя моя адвокатская практика строится в основном на защите авторских прав, а не религиозной свободы. Почти за 40 лет у меня было только два-три дела, затрагивающих религию. Я защищал авторские права Союза евреев-ортодоксов и пары пятидесятнических церквей. Однако я уверен, что юридическая практика сильно помогает увидеть практическую сторону проблем и избавиться от синдрома «башни из слоновой кости», от которого мало застрахованы академические ученые.

– *У вас есть иные научные интересы кроме исследования НРД?*

– Я всю жизнь интересовался поп-культурой, особенно комиксами. У меня была самая большая в мире коллекция комиксов о вампирах, хотя уже много лет назад я продал ее самую ценную часть. Я также увлекался собиранием так называемых «романов за 10 центов», которыми зачитывались подростки и беднота до изобретения комиксов. В среднем в них было по 16 страниц или чуть

больше, они были снабжены иллюстрациями, появились они около 1880 года, а расцвет их пришелся на первые пару десятилетий прошлого века. Ни один вид литературы никогда не достигал такой популярности, как эти дешевые детективы на рубеже XIX–XX веков, и вряд ли когда-нибудь достигнет. Романы про Ната Пинкертон и Ника Картера еженедельно выходили на примерно пятидесяти языках, и некоторые выпуски имели невероятный тираж в 70 миллионов по всему миру. В России они выходили не только на русском языке, были, например, переводы на армянский. В 2012 году вышла в голландском издательстве «Бриль» отличная книга американского историка литературы Бориса Дралока о том, как «пинкертонщина» (это его термин) пережила русскую революцию. Как вы знаете, Нат Пинкертон был американским частным детективом, стойким защитником частной собственности, у него был реальный прототип, но сюжеты были вымышлены. Коммунистическая пропаганда избрела фальшивых пинкертонов и пролетарских героев, которые с ним сражались, но все было напрасно, люди тайком читали дореволюционные издания.

– *Я помню, что когда-то давно вы полемизировали с Умберто Эко. Чем это было вызвано?*

– Вы знаете, в конце концов мы с ним подружились, хотя это может показаться странным, поскольку он был секулярный гуманист и скептически относился к религии, а уж к «культам» тем более. Вначале наши отношения, действительно, складывались не слишком удачно, Эко напал на мою рецензию на фильм «Имя розы», посчитав ее чрезмерно педантичной. Но моя критика была направлена на фильм, а не на роман, и позднее Эко признался, что и сам он не большой поклонник фильма. Если вы внимательно читаете вступительные титры, вы увидите, что фильм основан не на романе Умберто Эко, а на «палимпсесте романа». В последнюю минуту он в такой шутилой форме отмежевался от тех исторических неточностей, которые есть в фильме и которые я, будучи молодым ученым, действительно несколько педантично перечислил. Чего стоила одна ренессансная статуя Мадонны в средневековом монастыре! В конце концов мы подружились через одного общего знакомого, выдающегося французского историка западного эзотеризма Антуана Февра, и в своих интервью Эко великодушно признавал, что использовал много моих материалов при написании «Маятника Фуко» и «Пражского кладбища».

Но начать бы следовало с того, что мы сошлись на общем интересе к поп-культуре. Он тоже собирал комиксы и «десятицентовые романы», хотя последние его интересовали меньше. У него была

знаменитая полемика с Теодором Адорно и Максом Хоркхаймером, которые называли комиксы и дешевые детективы капиталистическими инструментами для промывания мозгов рабочему классу. Как и его оппоненты, Эко придерживался левых взглядов, но считал их тезис неправомерным обобщением. Впрочем, он считал таковым и противоположный взгляд, характерный для американской профессуры, изучающей комиксы, что те, мол, сплошь либеральные и прогрессивные. И те и другие упускали, что комиксов и дешевых детективов была масса и они различались идеологически. Некоторые из самых плодотворных и, на мой взгляд, лучших авторов, таких как немец Курт Матулл, были социалистами и анархистами, но другой отличный автор, француз Жан де ла Ир, сотрудничал с нацистскими оккупантами. А это значит, что не стоит заниматься натянутыми обобщениями. Гораздо важнее здесь, что подобная литература, которую многие историки начисто игнорируют, влияла на жизнь миллионов людей. Пролетарии часто читали *только* дешевые детективы, но мой отец, к примеру, имел высшее образование, но до самой старости их цитировал.

Однако мне гораздо интереснее то, что некоторые из подобных романов транслировали эзотерические идеи и ссылались на НРД. Ник Картер, к примеру, сражался (но иногда и крутил романы) со злодейкой Ирмой Плаватски, возглавлявшей Тибетскую ложу, это явная отсылка к Елене Блаватской и Теософскому обществу. Герой другого дешевого детектива, Сар Дабнотал, был списан с французского розенкрейцера Сара Пеладана. Еще один – Фасинакс – был посвящен в розенкрейцеры. Belle Epoque «десятицентовых романов» была и Belle Epoque эзотерических организаций.

– *А как вы относитесь к росту штудий современного западного эзотеризма? Не вступают ли они в конкуренцию с исследованиями НРД?*

– Ренессансный эзотеризм исследуют уже давно, а вот современный нет. Это новая дисциплина, близкая к нашей, но все же другая. Такие организации, как Европейское общество изучения западного эзотеризма и Ассоциация изучения эзотеризма в США младше нашего Центра изучения НРД, но весьма успешны. Может быть они и конкурируют с нами, но я сам посещаю их конференции и считаю, что такое богатое поле исследования должно иметь собственные научные организации.

– *Что вы думаете о будущем нашей дисциплины?*

– Несколько лет назад ученый из Уэльса Филип Дженкинс написал интересную статью о том, что исследование НРД ждет упадок и стагнация, поскольку все уже было сказано о таких движениях,

как сайентология, кришнаизм, Церковь объединения, а другие вроде Детей Бога (теперь оно называется «Семья») растеряли почти всех адептов. Но этот прогноз не спешит сбываться. На Западе возникают все новые НРД, пусть и не такие крупные, как прежде, но интересные. Главное, однако, в том, что масса движений активна на Тайване, в Корее, Китае, Индонезии, Вьетнаме. В них сотни тысяч, а то и миллионы адептов, и многие НРД подумывают о том, чтобы отправиться с миссией на Запад. А мы о них практически ничего не знаем. Да, о кришнаитах вышла масса книг, а о корейском НРД Тесун Джилиуэ, в котором по некоторым оценкам 6 миллионов последователей, только несколько. А о Церкви всемогущего Господа, в которой, если верить китайским властям, 4 миллиона человек, вообще лишь одна. Недавно опубликовано несколько книг о расцвете НРД во Вьетнаме и Индонезии, о которых западным ученым почти ничего не известно. Предстоит много сделать для изучения таких групп.

Я также считаю, что будут развиваться междисциплинарные исследования. Я уже говорил о сотрудничестве с историками искусства и поп-культуры. Но литературоведам, политологам, сексологам (у многих НРД есть тайные и не слишком учения о сексуальной магии), нейрофизиологам (которые обращают все больше внимания на мистицизм и эзотеризм), исследователям экологии и феминизма есть что почерпнуть из штудий НРД. Подавление НРД в Китае и России заставляет нас взаимодействовать и с исследователями беженцев, так как многие члены религиозных меньшинств вынуждены уезжать из этих стран и добиваться статуса беженцев за рубежом. Этот тренд, к сожалению, усиливается. В общем, хорошо это или плохо, у нашей дисциплины большое будущее.

Публикация источников

УДК 133.9

Проект «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Анастасия А. Маклакова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Аннотация. По предположению авторов публикуемый документ, озаглавленный его создателем «К вопросу об организации. Проект», представляет собой черновик «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества. Авторство документа принадлежит П.А. Чистякову, который известен, прежде всего, как редактор спиритуалистического журнала «Ребус». В документе содержится информация об административном устройстве спиритического общества: правилах взаимодействия его участников, процедуре выбора должностных лиц и включения в сообщество новых членов, видах возможных нарушений и способах разрешения конфликтных ситуаций. Документ был создан для «внутреннего» использования, поэтому в нем содержатся сведения, позволяющие прояснить специфику идеологии задуманного П.А. Чистяковым спиритического общества, прежде всего, сведения о роли «духов-руководителей» и отношении общества к иным религиозным учениям. Публикация документа сопровождается вступительной статьей, в которой демонстрируется значение документа для истории спиритуализма в России конца XIX – начала XX века. Документ может быть интересен историкам религии, социологам и исследователям культуры Серебряного века.

Ключевые слова: спиритуализм, спиритизм, модерн, П.А. Чистяков, Русское спиритуалистическое общество, история религии, социология религии, религиозные объединения, Серебряный век

Project of an «esoteric» charter of the Russian spiritualist society

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Anastasja A. Maklakova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Abstract. The document published here is entitled «On the question of organization. The project». According to our assumption, the document appears to be a draft of an «esoteric» charter of Russian spiritualist society. The peculiarities of the script let us assign the authorship to P.A. Chistiakov, who is mostly known as the editor of the spiritualist periodical «Rebus». The present document describes the structure of the Society, the rules regulating the relationship between members, the procedures by which the leaders are elected and new members are recruited and kinds of possible violations as well as the ways of resolving the conflicts. The document was intended only for internal use in the Society and that's why it provides data that could help us clarify the specificity of the ideology of the Society, particularly the information concerning the role of the «spirit-controles» and the attitude of the Society towards the other religious doctrines. The published text is accompanied by the introductory article which demonstrates the significance of the publication for the study of the history of spiritualism in Russia. The published document could be of interest for the historians of religion, sociologists and researchers of the Silver Age culture.

Keywords: spiritualism, spiritism, modern, P.A. Chistiakov, Russian spiritualist society, history of religion, sociology of religion, religious communities, Silver Age.

В 1906 году было зарегистрировано Русское спиритуалистическое общество (далее – РСО) – первое всероссийское объединение спиритуалистов под руководством Петра Александровича Чистякова (1.10.1867–18.01.1924, по новому стилю) и Александры Ивановны Бобровой (ур. Тулова, 29.12.1861 – после 1922 года) –

и был опубликован его официальный устав. В уставе содержатся административные и правовые положения, регулирующие деятельность Общества: в нем указаны основные руководящие позиции, описаны процедуры назначения должностных лиц, определены права и обязанности его членов. Устав имеет формальный характер и воспроизводит структуру, свойственную уставам подобных объединений этого времени.

В фонде журнала «Ребус» хранится дело «Устав Русского спиритуалистического общества», в котором наряду с экземпляром опубликованного устава и его черновыми версиями находится рукописный документ, озаглавленный его автором как «Проект» [1 Л. 146–152об.]. Мы считаем, что этот источник следует рассматривать как черновик «эзотерического» устава РСО (далее – «Проект»), который, в отличие от устава, регистрируемого в органах государственной власти, не был предназначен для публикации и широкой огласки. Создание такого устава было инициировано духами-руководителями Московского спиритического кружка¹ в сентябре 1899 года [2 Л. 223]. По их мнению, участники Московского спиритического кружка достигли в своем развитии уровня, позволявшего им быть «помощниками и проводниками» учения духов-руководителей [2 Л. 237об.].

Дух Артура Шопенгауэра попросил каждого из участников кружка подготовить «короткие параграфы (не более 10)», в которых было бы отражено их видение основных принципов организации будущего общества. Разработка устава велась на протяжении года, в течение которого духи-руководители высказывались о содержании проектов, подготовленных участниками кружка. Наибольшую поддержку у духов нашел «Проект» П.А. Чистякова, который они предложили взять за основу, дополнив проектами других участников [2 Л. 224об.].

Мы считаем, что публикуемый нами источник является итоговым текстом «Проекта». В пользу этой гипотезы свидетельствует то, что текст «Проекта» не разбит подобно «рабочим версиям» на параграфы, а его объем позволяет предположить, что он был дополнен материалами проектов других участников. По нашему предположению, «Проект» был написан не ранее октября 1901 года, поскольку, судя по содержанию относящихся к этому времени сообщений духов-руководителей, работа над ним не была окончена [2 Л. 252].

¹ Московский спиритический кружок – спиритическое объединение под руководством А.И. Бобровой и П.А. Чистякова, появившееся в 1894 году, на основе которого в 1905 году возникло РСО.

Согласно тексту «Проекта» общество представляло собой сеть кружков под руководством «основного кружка», состоявшего из «старших братьев». Кружок «старших братьев» возглавляли «старшие братья-руководители» (в тексте «Проекта» к этому обозначению добавлено определение «во плоти», впоследствии, однако, зачеркнутое), которые подчинялись духам-руководителям. Рядовые участники «основного кружка» выбирались либо духами-руководителями, либо единогласным решением всех уже входивших в кружок «старших братьев».

«Старшими братьями-руководителями», скорее всего, были П.А. Чистяков и А.И. Боброва, которые возглавляли Московский спиритический кружок и были его медиумами, а впоследствии инициировали создание РСО. Другими членами кружка «старших братьев» могли быть участники Московского спиритического кружка – П.П. Голицын, О.А. фон Фольберг, А.И. Чертов [3 Л. 3], а впоследствии – С.Д. Бобров.

Текст «Проекта» позволяет нам узнать об особенностях устройства РСО, не упомянутых в официальном уставе и иных документах, связанных с его деятельностью. Во-первых, в «Проекте» описаны задачи и полномочия «старших братьев»: например, они должны были контролировать деятельность дочерних кружков, в которых проводились «практические» занятия с «младшими братьями». Кроме того, «старшие братья» были обязаны сообщать о случаях нарушения правил на собраниях «основного кружка» и, при необходимости, имели право просматривать частную переписку их участников. Во-вторых, указаны особые требования этического и идеологического характера, предъявляемые к желающим стать членами РСО. Например, членами общества не могли быть лица, имеющие пристрастие к алкоголю, азартным играм и иным, предосудительным, с точки зрения автора «Проекта», занятиям. Кроме того, названы учения и практики, распространение которых среди «младших братьев» должно пресекаться «старшими братьями»: теософия (пантеистическая), люциферианство, сатанизм и колдовство. В-третьих, перечислены цели существования общества, которые не упоминаются в опубликованном уставе: утверждение веры в Бога и бессмертие души, а также распространение спиритуализма, «в особенности учения духов-руководителей».

Официальные уставы спиритических объединений начала века² описывают в основном легальные аспекты их деятельности

² Уставы Московского кружка спиритуалистов-догматиков, Кружка спиритуалистов А.П. Лариной, Киевского спиритуалистического кружка, Общества «Сфинкс».

и иногда включают общие характеристики идеологии. Публикуемый текст «Проекта» освещает скрытые от глаз публики особенности их организации и идеологии и является единственным известным нам источником, позволяющим судить об устройстве спиритуалистических объединений Серебряного века в контексте истории религии.

Библиография / References

1. РГБ ОР. ф. 368, к. 8, ед. 20. Русское спиритуалистическое общество Устав, 1906.
RGB OR. f. 368, k. 8, ed. 20. Russkoe spiritualisticheskoe obshchestvo Ustav, 1906. [Russian Spiritualist Society, Constitution].
2. РГБ ОР. ф. 368. к. 9. Ед. 1. Книга общих сеансов – сочинение участника спиритических сеансов, подписавшегося Алексеем Ивановичем, 1895-1901.
RGB RO. f. 368. k. 9. Ed. 1. Kniga obshchikh seansov – sochinenie uchastnika spiriticheskikh seansov, podpisavshegosiā Alekseem Ivanovichem, 1895-1901. [The book of common seances – paper of the participant of spiritualist seances signed by Alexei Ivanovich, 1895-1901].
3. ИРЛИ. ф. 2. оп. 15. Д. 42. Письмо А.И. Бобровой – А.Н. Аксакову от 7 марта 1899.
IRLI. f. 2. op. 15. D. 42. Pis'mo A.I. Bobrovoi – A.N. Aksakovu ot 7 marta 1899. [A.I. Bobrova's Letter of 7th March 1899 to A.N. Aksakov].

Проект «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества

Для облегчения чтения текста источника авторские пунктуация и орфография были приведены в соответствие с современными правилами русского языка. Некоторые части написанного текста перечеркнуты синим карандашом и, по всей вероятности, не предполагались к включению в чистовик рукописи. В настоящей публикации мы приводим источник без указания этих правок, представляя оригинальный текст «Проекта». При переводе текста источника в электронный формат использовались следующие обозначения, позволяющие уточнить развитие мысли автора: [] – запись сделана карандашом; { } – запись вынесена за пределы основного текста; < > – раскрытие сокращенного автором слова (В.Р., А.М.).

Л. 146

К вопросу об Организации Проект

[Общее устройство и Основ<ной> Кружок Ст<арших>
Б<ратьев>]

Л. 147

[Цель общества]

Наше общество, как и всякое спиритическое, имеет прямою свою целью борьбу с неверием, атеизмом и материализмом.

С другой стороны, оно имеет целью утверждение и насаждение веры в Бога, в бессмертие души, и старается по возможности укрепить эту веру как умозрительным, так и экспериментально-научным путем.

Затем, дальнейшая цель, к достижению которой должна стремиться организация – насаждение чистого спиритуалистического мировоззрения и, в особенности, учения духов-руководителей, дающих сообщения в основном кружке.

[Устройство Общ<ест>ва]

Основной Круг состоит из произвольного числа членов, которые делятся на Старших и Младших; как те, так и другие, вступая в круг, обязываются приводить в жизнь цели круга и способствовать им своими работами, знанием, строгим нравственным поведением, соответствующим назначению человека и спиритуалиста в лучшем смысле этих слов. [члены должны быт для других живым примером высшей культуры и высшего мировоззрения.]

{Не могут быт членами учащиеся, нижние воинские чины, лица моложе 18 лет, лица состоящие в опеке за расточительность, лица под судом и следствием, лица, переданные суду или судившиеся и отбывшие наказание за растраты, подлог, действия против правительств и за преступления против обществ<енной> нравственности, душевнобольные, страдающие алкоголизмом, kleптоманией, онанизмом, эротоманией и пристрастием к азартным играм.}

Группа Старших Членов в работах своих управляется по преимуществу указаниями духов руководителей круга, получаемыми на сеансовых собраниях Старших братьев или иным путем.

Л. 147 об.

Затем группа руководится указаниями Старших Братьев-руководителей во плоти.

Такой Старший Брат-Руководитель во плоти или указывается духами-руководителями Основного Круга, или выбираются самими Старшими Братями, но непременно единогласно.

Все указания Духовных Руководителей Старшими Братями исполняются беспрекословно. Это необходимое условие для того, чтобы быть в степени Старшего брата.

Также беспрекословно исполняются все указания и инструкции Старшего Брата-Руководителя, указанного духами.

Отмена их может производима только по указанию духов-руководителей.

Отмена указаний, распоряжений и инструкций Старшего Брата-Руководителя, который выбран самими Старшими Братями, совершается несколько иначе: в этом случае указания и инструкции отменяются или указаниями духов-руководителей Основного Круга, или же по требованию Старших Братьев единогласному [руководитель апеллирует к духам];

без этого же такие распоряжения также должны исполняться беспрекословно.

В помощь выбирается Ст<аршими> Бр<атьями> или указывается духами Товарищ Руководителя, который в отсутствие С<аршего> Бр<ата> -Руководителя пользуется всеми его правами.

Л. 148

Таких Старших Братьев-Руководителей в Основном Круге может быть не один, а два или несколько, но все они должны быть или выбраны самими духами-руководителями Основного Круга или самими Старшими братьями единогласно.

При двух или нескольких Руководителях, они составляют Совет Основного Круга; все распоряжения их должны быть единогласны и исполняться беспрекословно.

При отсутствии единогласия в совете, он решает противоречия или по большинству голосов, или по указанию духов-руководителей.

Порядок отмены и кассации распоряжений, инструкций и указаний Совета тот же, что указан и ранее.

Постановлениям своим Совет ведет особый журнал.

При нескольких Руководителях, они могут чередоваться между собой при исполнении своих обязанностей.

При нескольких Руководителях, каждый из них, с согласия остальных, м<ожет> б<ыть> освобожден от исполнения связанных с положением его обязанностей для других работ по спиритуализму.

Л. 148 об.

О таком освобождении Советом составляется журнал, в котор<ый> заносится время освобождения, срок, а также сделано ли это по совету духов-руководителей или самостоятельно.

После этого постановления остальных Бр<атьев>-Руководителей исполняются также беспрекословно, подразумевая, что освобожденный от занятий в Совете Руководитель со всеми постановлениями согласен.

В случае если освобождение было не по указанию духов-руководителей, Совет имеет право всегда потребовать в затруднительных случаях отсутствующего, для участия в занятиях.

Стар<шие> Братья обязаны все между собою к искренности и полному чистосердечию в отношениях друг с другом и должны быть

всегда готовы на помощь друг другу в работах их, в особенности же, в области спиритуализма; [особенно же Ст<аршие> Бр<атья> обязаны заботиться о нравственном преуспевании и прогрессе своем и друг друга и помогать в этом друг другу по мере сил, разума и способностей].

Всем своим работам, как коллективным так и частн<ым>, Стар<шие> Бр<атья> должны вести точные и подробные записи и журналы.

Все работы, как коллективные так и частные, каждого из Ст<арших> Бр<атьев> есть достояние всего кружка, а потому

Л. 149

копии с протоколов, журналов и записей их работ и заседаний должны передаваться на хранение и распоряжение Ст<аршему> Бр<ату>-Руководителю.

По просмотру Ст<аршим> Бр<атом>-Руководителем этих копий, он дает Ст<аршим> Бр<атьям> свое заключение о том, что м<ожет> б<ыть> обнародовано сейчас же, а что должно быть до времени сохранено.

По более подробном обсуждении Ст<аршими> Братьями всей работы, часть ее или целиком вся, она делается общим достоянием. До такой санкции, никто из Ст<арших> Бр<атьев> не имеет права оглашать своих работ вне Основ<ного> Кружка Ст<арших> Братьев.

На том же основании Ст<аршие> Бр<атья> должны представлять руководителю и копии всех тех частных писем, как получаемых ими, так и отправляемых, в которых прямо или косвенно затрагиваются вопросы философии, религии и психологии вообще и спиритуализма и оккультных наук в частности.

{Старш<ий> Брат-Руководитель, кроме дней общ<их> Собраний, должен иметь еще один или два свободн<ых> дня в месяц для частных и интимн<ых> общений с братьями и для отдельного научения каждого из них.}

Младшие братья составляют вторую часть кружка. Они выбираются из контингента лиц, посещающих открытые собрания (среды). Необходимо для вступления обозначить лицо Старшим Братьям, кр<оме> т<ого> обнадеживать приемом тех, в которых запросы духа

Л. 149 об.

наиболее серьезны, глубоки и искренни, а также тех, которые страдают от ударов жизни, неудовлетворенных в ней, или ум которых мучится в острых сомнениях о цели бытия и которые усиленно и мучительно ищут разрешения этим сомнениям.

Путем частных разговоров Ст<арший> Бр<ат> старается убедить, насколько внутреннее состояние и направление такого лица соответствует духу (но не форме) нашей организации, и в случае такого соответствия и по просьбе такого лица, он открывает ему схему организации и цель ее, и предлагает вступить в нее в качестве Младшего сотрудника.

Младшие Сотрудники, если по обстоятельствам это возможно, формируются в кружки или секции для регулярных частных заседаний и занятий.

Секции эти, или группы, или кружки, под руководством Старш<его> Брата каждая, занимаются чтением и изучением классической литературы и истории предмета,

производят сеансы, или изучают научным и экспериментальным путем явления телепатии, магнетизма, гипнотизма, медиумизма и проч<его>.

Занятия эти производятся по программам, вырабаты-

Л. 150

ваемым Старшими Братями.

Последнее, впрочем, не мешает и Мл<адшим> Бр<атьям> вносить в опыты и занятия свои детали и вариации сообразно своим наклонностям и занятиям, но с разрешения Старших Братьев.

Всем занятиям, опытам и сеансам каждая группа ведет точн<ый> и подробн<ый> Журнал и записи.

Весь добытый таким образом материал не может быть личным достоянием одной группы, а передается в копиях на рассмотрение и распоряжение Ст<арших> Бр<атьев>.

Ст<аршие> Бр<атья>, по просмотру их, сортируют работы по частям с обозначением, что может составлять предмет общего (т<ак> н<азываемым> неофитам) оглашения, что частного, т<о> е<сть> лишь Братьям, и что, наконец, должно быть сокращено совершенно за полной непригодностью или несвоевременностью полученного.

После сего результаты работы в неисправленном виде сообщаются группами друг другу на их общих собраниях и подвергаются обсуждению.

Указанная выше свобода занятий должна, тем не менее, ограничиваться тем, что все работы и изыскания ведутся в строгом согласии с доктриной чистого спиритуализма.

Л. 150 об.

В группу Мл<адших> Бр<атьев>, как выше было сказано, отделяется один из Ст<арших> Бр<атьев>, причем группа должна исполнять все указания своего Руководителя и передаваемые через него от Основн<ого> Кружка программы и инструкции.

Недоразумения, которые могут возникнуть между Мл<адшими> Б<ратьями> группы и ее Руководителем разрешаются на Общ<ем> Собр<ании> Основного кружка Старш<их> Братьев, решению которых в таком случае обе стороны должны подчиниться безоговорочно.

В группах Мл<адших> Бр<атьев> не могут быть допускаемы работы, изыскания и исследования, имеющие своим предметом т<а>к назыв<аемые> черн<ую> магию, волшебство, некромантию.

Безусловно осуждаются и исключаются те братья, которые впадут в заблуждение теософии (пантеистической), люциферианства, сатанизма, колдовства и т<ому> п<одобного>.

{Все эти учения м<о>г<ут> быть предметом критико-исторических исследований, но ни в коем случае не могут быть предметом самостоятельных изысканий и тем}.

Не могут также быть Братями лица, принадлежащие к каким-либо тайным и запрещенным обществам, хотя бы и возвышенного характера.

Точно также совершенно не могут быть допускаемы те занятия и исследования, которые прямо или косвенно будут совпадать с целями и традициями социалистическими или иных противоправительственных обществ, а также и тех, в которых обнаруживается на-

Л. 151

правление идей, противное церкви и государственному порядку.

Если вышеозначенные направления прямо или косвенно, намеренно или ненамеренно будут обнаруживаться спорадически

в работах Мл<адших> Членов, то работы эти по просмотру их на Собрании Старших Братьев, предаются уничтожению частью или вполне, без всякого протеста со стороны Мл<адших> Братьев.

{О праве Руководителя распускать кружки - см. проект.

Предлагается при неповиновении или разойтись кружку, или удалиться послушнику}

Мл<адшие> Члены, зарекомендовавшие себя серьезными и систематическими работами, доказывающими правильность спиритической доктрины, и в то же время сами глубоко и отчетливо уяснившие ее себе, вводятся в Круг занятий (на сеансы) Ст<арших> Бр<атьев>.

По удостоверении Ст<арших> Бр<атьев> в глубокой и горячей вере своей, и в том что вера эта и работа на распространение спиритизма сделалась одною из важнейших пружин его внешней и внутренней жизни, Мл<адший> Бр<ат> принимается в Кружок Ст<арших> Бр<атьев>, с которыми он и продолжает работу.

Хотя бы Мл<адший> Бр<ат> и не успел дойти до Степени «Старшего», тем не менее и на него могут быть, по выбору Ст<арших> Бр<атьев>, возлагаемы ими поручения и работы (как экзамен или испытание его способностей).

Л. 151 об.

Каждый Ст<арший> Бр<ат>-Руководитель группы Мл<адших> Бр<атьев> должен иметь один или два дня в месяц свободными для отдельных и частн<ых> собеседований с Мл<адшими> Бр<атями> своей группы и для частн<ых> и отдельн<ых> настав<лений> каждого из них.

Все сообщаемое Руководителю группы и делающееся ему известным о внутренней и внешней работе Мл<адших> Бр<атьев> его группы, и об успехах или регрессе их, он должен сообщать Старшему Брату-Руководителю

Старш<ий> Брат-Руководитель кружка, по внимательном и глубоком ознакомлении с личностями мл<адших> членов кружка может выделять из них наиболее культурных в нравственном и духовном отношении членов и предлагать их в Ст<аршие> Братья, хотя бы со стороны этих Мл<адших> Братьев и не последовало никаких работ указанных выше.

По ознакомлении Ст<аршего> Бр<ат> Руководит<еля> Основн<ого> Кружка с личностью такого Мл<адшего> Бр<ата>,

последнему предлагается несколько испытательных работ и поручений, и по успешном выполнении их, Мл<адший> Член предлагается к избранию в Ст<аршие> Братья Бр<атом>-Руководителем группы и Руководителем Основн<ого> Кружка на общем Собрании Ст<арших> Бр<атьев>.

По единогласном признании предлагаемого Ст<аршим> Братом на общ<ем> Собрании Основ<ного> Кружка,

Л. 152

вновь принятый Старш<ий> Бр<ат> вступает в круг работ Ст<арших> Бр<атьев> и несет все обязанности и права их.

Выход из числа Мл<адших> Братьев и Старших возможен всегда при одном лишь условии – обязать словом чести не распространять среди публики тех знаний и фактов, которые будут признаны Ст<аршими> Бр<атьями> неудобными для сообщения неподготовленным умам.

Примеч<ание>. В случае каких-либо подозрений и ограничений со стороны установленных властей, всем Мл<адшим> и Старшим братьям разрешается и вменяется в обязанность по первому требованию властей предъявлять им полные отчеты о результатах деятельности кружка, о его работах и собраниях с указанием известных каждому из них членов и их места жительства.

Точно также должны быть по первому требованию предъявлены к осмотру журналы, протоколы и письменные работы.

При желании властей, законно на то уполномоченных, прекратить деятельность общества, таковая должна быть немедленно приостановлена, впредь до выяснения недоразумений Старшими Братьями и до исходатайствования ими официального разрешения.

Л. 152 об.

На Общие Собрания с участием посторонних посетителей и слушателей допускаются все те лица, которые могут представить рекомендации от Руководителя Основн<ого> Кружка, или от двух Старших Братьев, или от трех Младших.

В таких общих беседах и чтениях, с разрешения Ст<арших> Братьев, могут принимать участие и посторонние лица и делать сообщения о своих наблюдениях и опытах, которых они объяснить себе не в состоянии.

Примеч<ание>. Подразумеваются опыты и наблюдения или подтверждающие спиритич<еские> доктрины или явно, по мнению докладчика, их опровергающие.

Такие сообщения в коротком резюме предварительно просматриваются Старшими Бр<атями> и, в случае негодности, или отвергаются, или же автору их предлагают изменить, дополнить, выкинуть или разъяснить подробнее свой доклад.

Публикация и комментарии В.С. Раздьяконова и А.А. Маклаковой

Информация об авторах

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Анастасия А. Маклакова, магистрант первого года обучения, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Information about the author

Vladislav S Razdyakonov, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Anastasja A. Maklakova, 1st year master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Рецензии

УДК 27-1

Рецензия на книгу: Апполонов А.
Наука о религии и ее постмодернистские критики.
М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2018. 240 с.

Алексей И. Зыгмонт
Институт философии РАН, az09@mail.ru

Book review: Appolonov A.
The Study of Religion and Its Postmodernist Critics
Moscow: HSE Publishing House, 2018. 240 p.

Aleksei I. Zygmunt
RAS Institute of Philosophy, az09@mail.ru

Начинать разговор о данной работе следует несколько из-за такта. Дело в том, что новая книга Алексея Апполонова – не «изолированный факт», как говорили когда-то позитивисты, а более или менее предварительное подведение итогов его долгой борьбы с постмодернизмом в той его части, которая затрагивает науку о религии (религиоведение). В частности, это теория т. н. «постсекулярного», и ее сторонники на Западе и в России. Первая серьезная битва этого затяжного конфликта состоялась, насколько мне известно, в 2011 г. на страницах «Религиоведческих исследований», где Апполонов подверг критике статью Д. Узланера «Расколдовывание дискурса: “Религиозное” и “светское” в языке

Нового времени» [1,2]. В центре полемики стояло два вопроса, сводящихся к одному: существовали ли в Средние века религия и секулярное в современном их понимании? На оба вопроса Узланер, следуя за теологами У. Кавано и Дж. Милбанком, давал отрицательный ответ: оба этих концепта были изобретены лишь в Новое время и создали новую общественно-политическую реальность. Это вызвало возмущение Апполонова, который на примере большого количества средневековых (прежде всего схоластических) текстов доказывал, что авторы той эпохи знали понятие религии в общевиновом смысле – например, блаж. Августин различал языческую, иудейскую и христианскую религии. Исследователь также отказывался понимать, почему, если бы не было концепта религии, это значит, что не было самой религии в том смысле, в каком это понятие является академической конвенцией. После этого он привел ряд примеров того, что у тех же авторов присутствует явное различие священного и мирского, вследствие чего в мире средневекового человека это разделение уже наличествовало – ведь если можно было советовать кому-то остерегаться «мирян» и «мирского духа», значит, они таки были.

С этой небольшой полемики и начался крестовый поход Апполонова против постмодернистов и сторонников теории постсекулярного, который был продолжен им в ряде статей в «Логосе», «Религиоведческом альманахе», «Отечественных записках» и других изданиях. Все это имеет к обсуждаемой книге непосредственное отношение, поскольку она была явно создана в продолжение той самой дискуссии – так что в нее почти дословно вошли отдельные пассажи, написанные автором ранее. Вместе с тем речь, разумеется, идет не о субъективной позиции Апполонова, а о столкновении между условно «традиционным» и столь же условно «прогрессивным» религиоведением, критикующим классические позитивистские подходы и активно адаптирующим новые.

Это, помимо прочего, и два принципиально различных подхода к пониманию истории: Узланер уравнивает между собой слово и вещь, концепт и реальность, утверждая, что в жизненном мире средневекового человека не было «религии», а была христианская тотальность – мир, пребывающий в Боге и существующий благодаря Богу. Это важнейший момент, с которым не соглашается Апполонов, когда, с одной стороны, на основании доступных нашему пониманию текстов отказывается «остранять» историю и делать ее чем-то экзотическим, а с другой – отстаивает право ученого применять термины как ему вздумается, а не как вздумается предмету исследования, если это человек. Здесь можно становиться на ту или другую сторону и бесконечно спо-

рять, но при всей привлекательности первой точки зрения более разумной мне представляется вторая: действительно, даже если концепт изобретается в известную эпоху конкретным автором, это не означает, что описываемой этим концептом реальности не было до сих пор или в другом месте. Мы знаем, например, что концепт «религиозного обращения» (*conversio*) впервые встречается у Тертуллиана, но это не значит, что до III в. н. э. не было конверсий. Меланхолию изобрели в IV–V вв. до н. э. в Греции, а ностальгию – в XVII в. в Швейцарии, но люди, вероятно, бывали меланхоликами или страдали от тоски по дому и раньше. С другой стороны, концепты постоянно меняли свои значения: сегодня никто не станет использовать слово *mythos* в смысле «деяния», хотя автор «Илиады» и «Одиссеи», вероятно, понимал его именно так. Примеры можно приводить еще долго, но в целом «традиционные» ученые здесь оказываются большими релятивистами, чем «постмодернисты»: они отказываются связывать вещи со словами, полагая, что концепт – это вполне условное, конвенциональное, настраиваемое указание на реальность. Об этом и пишет автор книги: «Даже если у некоей культуры нет специального общего определения, соответствующего приведенному выше [определению религии], то явление, им описываемое, насколько нам позволяют судить источники, универсально» [1 с. 163].

Итак, целью Апполонова является защита религиоведения от его критиков, которых он называет «постмодернистами»: едва в тексте появляется какой-нибудь «постмодернист», можно быть уверенным, что вскоре от него не останется и камня на камне. Их идея, согласно автору, заключается в том, что нынешняя наука о религии не изучает религию, а сама ее создает и в таковом качестве является идеологией, «большим нарративом», продуцирующим «власть-знание» [1 с. 23–24].

Связано же все это с тем, что, как я сказал, понятие религии изобретается только на Западе и только в XVI в. Истоки этой идеи автор обнаруживает в протестантской теологии – в частности, у Карла Барта, под влиянием которого находятся У.К. Смит, Дж. Милбанк и другие ее выразители. Собственно, этим трем мыслителям и посвящены три главы работы. В первой, определив концепцию Барта как теологическую и не имеющую отношения к религиоведению, автор книги задается вопросом о том, насколько корректны проведенные им исторические изыскания [1 с. 52] и берется доказать, что теолог ошибся и концепция «естественной религии» существовала задолго до либерального протестантизма, в трудах средневековых мыслителей. В конечном счете делает он это убедительно, хотя иногда чересчур углубляется в детали и отходит

от основной темы. Во второй главе автор критикует концепцию Уильяма Кантвелла Смита, о котором немедленно заявляет, что «его считают религиоведом по какому-то странному недоразумению [...] Смит был типичным протестантским теологом и проповедником» [1 с. 102]. Центральная идея этого автора заключалась в том, что ученым следует отказаться от понятия религии, потому что субстратом того, что мы так называем, является вера – глубоко личное и при этом переменчивое отношение человека с трансцендентным. Собственно, с одной стороны, Апполонову оказывается легко разгромить его теорию и разоблачить его как теолога, а с другой – если он и правда теолог, то с чем тут спорить? Это же касается и Карла Барта – разве можно о чем-либо серьезно спорить с Карлом Бартом, если не верить хотя бы приблизительно в то же, во что верит он? Основная проблема теоретически должна состоять не в их собственных идеях, а в том пагубном влиянии, которое они оказывают на слабые умы его последователей – однако этих последних в тексте явно недостает.

В третьей главе исследуются, во-первых, некоторые особенности понимания религии в Средневековье – например, описание ее как «моральной добродетели», – а во-вторых, вопрос об ее соотношении с секулярным. Автор приходит к уже известному нам выводу, что «вопреки Милбанку, “светское” было именно чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром “чисто человеческого”» [1 с. 231]. Весьма интересным образом он переворачивает с ног на голову обыденное представление о том, что «светское» как области «самостоятельности мира» придумали Дж. Локк, Т. Гоббс и Г. Гроций, тогда как схоластам оно было неизвестно: так, он показывает, что взгляды этих авторов были вполне ортодоксальными, а вот т. н. «латинские аверроисты» XIII в. высказывали идеи более чем современные. Вывод, нужно признать, весьма ценный.

Одной из важнейших – и при всей своей простоте трудноразрешимых, – проблем, которые ставит книга, является проблема ангажемента, в данном случае прежде всего теологического либо секулярного: собственно, именно в нем теологи обвиняют ученых, заявляя, что религиоведение на самом деле служит производству власти над верующими. По правде сказать, ситуация, когда открыто ангажированные авторы обвиняют ученых в их скрытой ангажированности, представляется немного странной и даже патологической. Разгадка, вероятно, кроется в характере ангажированности, работающей по принципу «хорошей ангажированности – “да”, плохой –

“нет”». При всей простоте этой идеи, действительно получается так: человек – благочестивый христианин и пишет о религии. Кто осмелится ему запретить то или другое, если у нас – свобода, а он призывает к любви? С другой стороны, теологи, как кажется, имеют полное моральное право разоблачать исследователей, ангажированных, скажем, в пользу государства с его аппаратом насилия. Хороший пример здесь – Уильям Кавано, которого критикует также и Апполонов: в книге «Миф о религиозном насилии» (2009) теолог пишет, что т. н. «религиозные войны» имели политический характер, но были названы так, чтобы очернить религию, тогда как до Нового времени «религии» не было – была «социально-политическая тотальность» [3]. Поэтому все исследователи, которые используют этот концепт, на самом деле виновны в скрытой апологетике государственного насилия. Проблема здесь, очевидно, в том, что если тогда не было религии, то не было и политики, и государства, свободных от влияния чего-то, что мы называем религией. Но свалить всю вину с «религии» на «политику» для Кавано, очевидно, оказывается важнее – и вообще, не троньте его, он против насилия. Справедливости ради: в ряде случаев светские исследователи религиозного насилия и вправду склонны утверждать, что для борьбы с ним следовало бы привлечь государство – но это не значит, что никакого религиозного насилия нет.

Другая проблема, которая брезжит где-то на заднем плане борьбы Апполонова, касается эпистемологии и вопроса о том, следует ли ученому высокомерно ставить «чистую науку» выше всего прочего, или он должен рассматривать любые утверждения, вне зависимости от их статуса? В советской науке (очевидно, ради Маркса и Энгельса) было принято цитировать философов как носителей «базового знания» обо всех вещах. В западном религиоведении подобное считается скорее дурным тоном: статьи не резиновые и рассуждать о Платоне с Гегелем, как правило, в них не принято. Аналогичная проблема стоит сегодня в связи с теологами, но только для нас: что касается, например, американской академии, то «плоская» институционализация в ней отчасти вынуждает и к «плоской» эпистемологии: здесь теолог – не какой-то средневековый гротеск, а добрый коллега из соседнего конфессионального университета или теологического факультета. Однако в той мере, в какой российское религиоведение в ситуации обретения теологией научного статуса и всецелой двусмысленности ее положения еще способно как-то себя «защитить», решение, на мой взгляд, должно быть самым что ни на есть радикальным: стоит пишущему о религии автору заявить себя в качестве теолога или философа, как из коллеги религиоведа, – как

бы цинично это ни прозвучало, – он должен превратиться в объект исследования, и все его утверждения следует рассматривать именно в этом ключе, даже если он и бывает иногда прав. Поэтому спорить с Бартом, Милбанком или Кавано – все равно что спорить с Патриархом Кириллом, разве что для религиоведа эта троица опаснее неопределенностью своего статуса. Конечно, это моя личная позиция, но затронутая Апполоновым проблема такова, что без нее здесь не обойтись.

В целом книга оставляет после себя двоякое впечатление. С одной стороны, это блестящий ответ на единственный вопрос – знали ли средневековые авторы понятия религии и секулярного более или менее в том смысле, в каком используем эти слова мы. Автор – выдающийся специалист по теологии и философии эпохи, эрудиция его огромна, он цитирует массу первоисточников, и в этом смысле его ответ – исчерпывающий. Для религиоведа эта книга весьма утешительна в том плане, что сверхангажированная критика со стороны философов и теологов в некоторых сферах уже набилась оскомины, а здесь она встречает решительное противодействие, на которое не всем достает познаний и сил.

С другой стороны, именно эта полемическая тональность, выдержанная в одном духе на протяжении более 200 страниц и в конце концов сводящаяся к спору с Узланером, начинается в конце концов казаться чем-то не имеющим, собственно, научного содержания. Вся книга – это бесконечно разросшееся полемическое замечание, в котором вместе с тем многого недостает: если говорить о «постмодернистских критиках» науки о религии, то их здесь названо слишком мало. Подробно разобраны Барт, Смит и Милбанк, упомянуты Кавано, Дубьоссон, Нонгбри, Узланер, Кырлежев и, может быть, два-три других. В целом складывается впечатление, что речь идет скорее о частных теологических идеях, чем об едином фронте угрожающих классическому религиоведению «постмодернистов». Большинство даже российских исследователей, если и читали вышеупомянутых авторов, ссылаются на них весьма редко. Автор удачно анализирует концепцию У.К. Смита и разоблачает ее теологизм – но настолько ли его идеи влиятельны? Если взять того же Кавано, то кто-то его цитирует, кто-то его критикует, но в общем-то большинство ученых, занятых эмпирическими исследованиями, его просто не замечают. Это же, по-видимому, касается и прочих авторов-эмпириков как в западной, так и в российской науке.

Подводя итог: эмпирическая составляющая книги – блестящая, что же касается полемической, то она кажется продуманной намно-

го хуже. Не зря заключение к ней занимает всего страницу и оканчивается пустой цитатой из «Интеллектуальных уловок» А. Сокала и Ж. Брикмона про «разлагающее влияние», «невразумительность», «интеллектуальную бесчестность» и т. д. Сколь содержательным не был бы аргумент, риторическая форма в ряде случаев может сыграть не в его пользу.

Библиография / References

1. Апполонов А.В. О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2. С. 110–130.
Appolonov, A.V. (2011) “O poniatiiakh ‘religiia’ i ‘svetskoe’ v srednevekovoi evropeiskoi traditsii” [The Notions of Religion and Secular in Medieval European Tradition], *Religiovedcheskie issledovaniia*. 1–2: 110-130.
2. Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140-159.
Uzlaner, D.A. (2008) “Raskoldovyvanie diskursa: ‘religioznoe’ i ‘svetskoe’ v iazyke Novogo vremeni” [Disenchantment of Discourse: Religious and Secular in the Language of Modernity], *Logos*, 4: 140-159.
3. Cavanaugh, W.T. (2009) *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press.

Рецензия на книгу:
Šisler V., Radde-Antweiler K., Zeiler X., eds.
Methods for Studying Video Games and Religion.
L.: Routledge, 2017. 222 p.

Леонид В. Мойжес

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, moyzhesl@gmail.com*

Book review:
Šisler V., Radde-Antweiler K., Zeiler X., eds.
Methods for Studying Video Games and Religion.
L.: Routledge, 2017. 222 p.

Leonid V. Moyzhes

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: moyzhesl@gmail.com*

Задача, которую ставили перед собой составители сборника – Вит Шицлер (Vít Šisler), Ксения Цейлер (Xenia Zeiler) и Керстин Радде-Антвейлер (Kerstin Radde-Antweiler), – состоит в том, чтобы предложить читателям методы изучения форм взаимодействия религии и видеоигр. При этом они постарались охватить широкий набор тем, исследовательских оптик и потенциальных объектов изучения. Сборник предлагает статьи с анализом конкретной игры, жанра, с описанием методик разработки, с социологическими исследованиями аудитории геймеров и так далее.

Актуальность такой книги хорошо артикулирована самими составителями в предисловии. Game studies, гуманитарное исследование видеоигр, существует уже около 20 лет. Но при этом тема религии и видеоигр до сих пор получает недостаточно внимания. Первый серьезный сборник, посвященный этой теме, *Halos and Avatars: Playing Video Games with God*, был издан только в 2010 году. В 2013 году Уильям Бейнбридж (William Sims Bainbridge), чья статья входит и в рецензируемый текст, выпустил книгу *eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming* [1].

Также можно вспомнить вышедшую в 2014 году книгу Роберта Джераси (Robert Geraci) *Virtually Sacred: Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life* [2], а также *Playing with Religion in Digital Games*, и специальные издания «Гейдельбергского журнала религии в Интернете», посвященные теме видеоигр: *Religion in Digital Games: Multiperspective and Interdisciplinary Approaches* (2014), *Religion in Digital Games Reloaded: Immersion into the Field* (2015), и, уже относительно недавно, *Religion in Digital Games Respawned* (2016). Наконец, существует ряд статей по темам, связанным с видеоиграми и религией, например конструированию посмертной судьбы в виртуальном мире, ориентализму, ритуалу и мифологии или образу конкретной религиозной традиции.

Может показаться, что между религией и видеоиграми мало общего, исследование их пересечений является маргинальным вопросом, и приведенный выше перечень текстов вполне достаточен. Но такой взгляд не соответствует действительности.

Можно вспомнить несколько провокационный тезис исследователя видеоигр Эрика Зиммермана [3] о том, что XXI век является «игровым веком», точно так же, как XX век был «веком кино». Хотя такая категоричная постановка вопроса может казаться преждевременной, надо признать, что у нее есть основания. И дело даже не только в чисто коммерческом успехе видеоигр. Сам формат, предполагающий иное взаимодействие между автором, потребителем контента и производением, лучше отражает изменившуюся ситуацию в культуре. Мы можем наблюдать все большее и большее проникновение процессов и подходов, заимствованных из видеоигр, во все сферы жизни, включая религию.

Даже если не затрагивать такие глобальные вопросы, надо заметить, что религия и видеоигры постоянно пересекаются и на поверхностном уровне. Огромное количество видеоигр использует в построении сюжета или в описании виртуальных миров религиозные мотивы. В условиях секулярного мира для многих молодых людей это может быть единственным или основным каналом получе-

ния информации о религии вообще, о чем пишут авторы представленной в рассматриваемом сборнике статьи «Qualitative In-Depth Interviews: Studying Religious Meaning-Making in MMOs».

И тут уместно упомянуть важную проблему, стоящую перед исследованиями видеоигр и религии – методологическую. Именно ей посвящен сборник. Многие исследования по этой теме написаны без ясного и отрефлексированного метода. Такая ситуация создает проблемы как в плане научной коммуникации между разными исследователями, работающими в сфере религии и видеоигр, так и в плане привлечения в нее новых специалистов. Каждый исследователь вынужден самостоятельно изобретать методологию работы, используя уже имеющийся у него научный инструментарий. Этому способствует и то, что большинство исследователей видеоигр до сих пор приходят в эту дисциплину из каких-то других областей науки.

Цель, которую ставят перед собой составители и авторы книги *Methods for studying Videogames and Religion*, состоит в том, чтобы попытаться исправить эту ситуацию, не ликвидируя ее плюсы, в частности – плюрализм подходов, который она обеспечивает. Для этого авторы собрали набор различных методов, способных отразить те или иные аспекты религии и видеоигр.

Впрочем, это разнообразие имеет пределы. Все статьи в сборнике объединены общей концепцией *gameenvironments* (от английского *game* – игра и *environment* – среда). Это установка, подразумевающая смену фокуса исследования с рассмотрения отдельных игр и жанров на исследование игр в широком культурном контексте. В частности через анализ акторов, связанных с ними: игроков, разработчиков, представителей фанатских культур. Составители сборника не требуют полного отказа от рассмотрения отдельных продуктов, но подчеркивают, что такое рассмотрение всегда должно осуществляться в перспективе культуры, других форм медиа и того, как игра может восприниматься, или актуально воспринимается, реальными игроками.

Концепция *gameenvironments* не предполагает какого-то одного метода, например, приоритета социологических или психологических исследований в ущерб контент-анализу. Но она призвана напомнить, что ни одна форма культурного высказывания не существует в вакууме, и полный анализ любого явления подразумевает анализ той среды, в которой это явление существует.

Рецензируемая книга разделена на 7 частей: введение, заключение и 5 глав, составляющих основную часть текста. В рамках каждой главы представлено две или, в одном случае, три статьи. Во введе-

нии составители сборника подробно описывают тот исторический фундамент, на который они опираются. Они приводят исчерпывающий список предшествующих работ и подробно обосновывают необходимость и важность исследований в этой сфере. Каждая из последующих глав посвящена той или иной оптике в исследовании религии в видеоиграх.

Первая глава предлагает методы анализа нарративов. Вторая описывает процесс исследования видеоигры «изнутри», посредством, собственно, игры. Третья глава посвящена дизайну и влиянию культурного контекста на создание видеоигры. Четвертая глава единственная, в которую входит три статьи, раскрывает такую деталь видеоигр, как интерактивность. Наконец, пятая часть анализирует контент, созданный самими геймерами. В заключении составители еще раз затрагивают основные цели своей книги и ключевое для их работы понятие *gamevironments*.

Все статьи в сборнике имеют одинаковую структуру. Сначала подробно описывается метод, его история, предполагаемые объекты исследования и роль, которую он может играть в изучении видеоигр и религии. За этим следует пример его применения. В заключение каждой статьи оговариваются возможные проблемы, ограничения и слабые места, связанные с предлагаемым подходом. Такая структура выдерживается на протяжении всей книги, делая ее очень удобной для восприятия. Для более полного понимания материала необходимо рассмотреть каждую главу отдельно.

Первая часть, посвященная эстетической стороне видеоигр, состоит из статьи Кэтрин Тратнер (Kathrin Trattner) «Critical Discourse Analysis: Studying Religion and Hegemony in Video Games» и текста одной из составительниц сборника Керстин Радде-Антвейлер «Gaming Elicitation in Episodic Interviews: Let's Play Baptism». Работа Тратнер посвящена теме дискурс-анализа, метода, предложенного такими исследователями, как Филипп Йоргенсен [4], первоначально – для более старых медиа, чем видеоигры.

Этот подход рассматривает процесс формирования дискурса как форму социальной коммуникации и ставит во главу угла переход элементов из текста в текст, позволяющий «консолидироваться» тому или иному дискурсу. Материалом для исследования Тратнер служит одна из частей известной серии шутеров *Medal of Honor – Medal of Honor: Warfighter*, посвященная выдуманному вооруженному конфликту между американскими военными и исламистами.

Выводы, к которым приходит Тратнер, укладываются в традицию анализа репрезентации ислама в видеоиграх, представленную

такими исследователями как Йэн Богост, Вит Шицлер и другие. Ислам в рамках Medal of Honor изображается как исключительно политизированная и антизападная религия, лишенная собственного содержания, зато позволяющая авторам обозначать террористов как «Других». В этом смысле работы Тратнер является далеко не самой интересной в сборнике, но она представляет несомненную ценность как наглядная иллюстрация применения конкретного научного метода.

Статья Керстин Радде-Антвейлер описывает метод игрового выявления (gaming elicitation), который является производным от более старого метода фото-выявления, распространенного в психологии и визуальной социологии. Оригинальный метод подразумевает использование в ходе опроса визуальных материалов. Комментируя визуальный образ, интервьюируемый может больше рассказать о той или иной теме по сравнению с ответом на прямой вопрос. В первую очередь этот метод применялся при работе с детьми и людьми, страдающими теми или иным расстройствами, мешающими коммуникации, но используется и в работе со здоровыми взрослыми.

В рамках своего исследования Радде-Антвейлер расширяет этот метод на «игровое выявление», используя его для более точного определения отношения разных игроков к религиозному ритуалу. Она использует сцену в начале игры Bioshock: Infinite, где главный герой должен пройти через обряд крещения. Гипотеза автора состоит в том, что с помощью выявления она сможет заставить респондентов раскрыть информацию о своем отношении к религии, которую они не сообщают в рамках интервью. При этом она использует как визуальное выявление через видеозапись соответствующей сцены, так и «игровое выявление», в рамках которого респондентам предлагается пройти ее самостоятельно.

В целом гипотеза оказывается верна, выявление действительно заставляет респондентов дать более подробные и глубокие комментарии. Основной проблемой метода, кроме чисто технической стороны дела, является сложность его применения к не-геймерам. В рамках исследования люди, имеющие опыт видеоигр, даже если они раньше не видели конкретно Bioshock: Infinite, легко ориентировались в происходящем. Но люди, не игравшие в видеоигры, оказались сбиты с толку даже при просмотре видеозаписи игрового процесса. Впрочем, сама идея использования видеоигры как метода, а не объекта исследования, все равно представляется очень перспективной.

Вторая глава посвящена изучению видеоигр «изнутри». Первая статья, авторства Грегори Грива (Gregory Grieve), носит название

An Ethnographic Method for the Study of Religion in Video Game Environments. В ней речь идет о таком методе, как «онлайн этнография», и его применении в рамках MMORPG – массовых многопользовательских играх, в которых участвуют тысячи, а порой и миллионы людей. Конкретно автор рассматривает конструирование и поддержание традиций в буддийских общинах, сложившихся в виртуальном «симуляторе жизни» Second Life.

Грив подробно описывает методологические основания своего исследования, в частности проблему «поля», которое становится все более и более размытой категорией в современной этнографии. Он также дает практические рекомендации для исследователей, которые могут попытаться повторить его опыт наблюдения за общиной внутри игры, в частности, по поводу этической стороны вопроса и проблемы анонимности в Интернете. Предложенный им кейс является любопытной подборкой материалов о том, как именно функционируют религиозные группы в виртуальном мире, как они соотносят реальные и виртуальные практики и каким образом поддерживают те или иные установки внутри своих сообществ. Работа является хорошим примером сбора материала в ходе включенного виртуального наблюдения.

Следующая статья в том же разделе, написанная одним из коллег-исследователей религии и видеоигр Уильямом Бейнбриджем, называется Surreal Impersonation. Автор предлагает довольно экзотический метод исследования контента видеоигры, который он называет «сюрреалистический перенос» (Surreal Impersonation). Он состоит в том, чтобы использовать ролевую игру как исследовательскую методологию. Ученый создает себе персонажа, который в свою очередь является ученым в рамках игры. Это позволяет исследователю выявлять те или иные высказывания о религии изнутри игры, в то же время сохраняя необходимую отстраненность и способность видеть контекст.

Для статьи автор создал персонажа, вдохновленного его предком – также ученым по имени Уильям Бейнбридж, жившим в конце XIX века и занимавшимся этнографией в рамках англиканской миссии. Игрой, которую он использовал для эксперимента, является MMORPG Secret World в жанре «городского фэнтези». При этом Бейнбридж пишет не об исследовании сообществ игроков, а теоретизирует, как именно его предок воспринимал бы явления, с которым он сталкивается в рамках видеоигры, и соотносит эти наблюдения с современной ситуацией. В целом, предложенный метод кажется крайне неординарным и подходящим не для большинства ученых, но достаточно интересным.

Третья часть, рассматривающая дизайн игр, открывается статьей раввина Оуэна Готтлиба (Owen Gottlieb) *Design-Based Research: Mobile Gaming for Learning Jewish History, Tikkun Olam, and Civics*. Она посвящена практическим вопросам, связанным с тем, как можно использовать видеоигры для обучения истории и основным принципам религии. При этом Готтлиб предлагает метод «дизайн-ориентированных исследований» (Design-Based Research). Этот подход, заимствованный из работ по теории виртуального обучения, подразумевает, что разработчик действует циклами. Он предлагает специально отобранной группе игроков новые и новые версии игры, чередуя их прохождение с подробными опросами и внесением необходимых изменений в свой проект. При этом его целью являются донесение до игроков определенной идеи.

Готтлиба интересовала проблема того, могут ли видеоигры формировать непредвзятый взгляд на сложные проблемы, позволяющий понять обе стороны в каком-то историческом конфликте. В качестве материала он использовал «восстание 20 000» в 1909, массовую забастовку рабочих мигрантов против тяжелых условий труда в Нью-Йорке, в которой большую роль играли рабочие-евреи. Готтлиб хочет выяснить, можно ли использовать сделанную им самим игру *Jewish Time Jump: New York* для того, чтобы заставить детей, учащихся в средней школе, понять не только сторону рабочих, но и сторону владельцев фабрик, провоцируя продуктивную дискуссию об истории вместе с догматической трансляцией нарратива.

В целом ответ оказывается положительным. За несколько циклов изменения игры взгляд детей на проблему удалось сделать гораздо более объемным и комплексным. А сама статья прекрасно иллюстрирует предложенный метод, хотя и страдает от двух проблем: слабой привязки, собственно, к религиозной проблематике, и недостаточной рефлексии относительно того, какие именно шаги позволили Готтлибу добиться желаемого эффекта.

Следующая статья в том же разделе – *Phenomenological Hermeneutics as a Bridge Between Video Games and Religio-Aesthetics*, авторства Михаила Федотова (Mikhail Fiadotau). Проблема, которую он ставит, состоит в субъективности любого высказывания о видеоигре и религии, в частности, в силу неуловимости религиозного опыта. Федотов предлагает решить эти проблемы через обращение к феноменологической герменевтике Поля Рикёра и Ханца-Георга Гадамера. Он утверждает, что неизбежная субъективность любого научного высказывания дает исследователю возможность прибегать к собственному опыту, ассоциациям и видимому им культурному контексту для анализа связи между видеоигрой и религией.

В качестве конкретного кейса анализируется жанр японских визуальных новелл и, в частности, игра *Ever 17*. Автор утверждает, что для правильного восприятия этого жанра необходимо смотреть на него в контексте такой категории японской культуры, как «ма». Это понятие, которое иногда переводят как «негативное пространство» или просто «пустота», является ключевым для японской эстетики и религиозности. Ее примером является особое внимание к моментам тишины в музыкальном произведении или к пустому пространству в архитектуре, порождающее состояние медитации.

В статье «ма» касается игровой, интерактивной составляющей. Большинство игр этого жанра дают игроку всего несколько моментов, когда он может проявить свой контроль над игрой. В некоторых играх таких моментов нет вообще, и игрок может только продвигать вперед текст новеллы без малейшего выбора, кроме как «продолжить игру» или «выйти». Федотов утверждает, что это отсутствие контроля является той «пустотой», способствующей медитации и ослаблению сознания, которая играет столь большую роль в японской эстетике и религиозности. И хотя такая гипотеза является лишь одним из многих объяснений этого феномена, сама статья прекрасно иллюстрирует предложенный автором метод.

Четвертый, самый большой раздел, посвящен тому, как видеоигры могут репрезентировать религию на уровне правил. Его открывает статья Энрико Гандольфи (*Enrico Gandolfi*) *Empirical Triangulation: Applying Multiple Methods to Explore Religion and Myth Through Video Games*. Автор описывает метод эмпирической триангуляции и его потенциал в исследовании того, как игровой процесс может влиять на взгляды игроков.

Основой эмпирической триангуляции является тройной процесс кодирования материала, полученного в процессе глубоких интервью. Сначала в каждом интервью выявляются отдельные идеи, получающие кодовые обозначения. Потом из этих кодовых обозначений образуются группы, определяющие общие тенденции. На их основании формируется гипотеза, позволяющая совершить третий отбор ответов, и затем проверить его дополнительными интервью.

Гандольфи использовал этот подход, чтобы установить, как именно разные игроки воспринимают разницу между понятиями «миф» и «религия», и могут ли видеоигры заставить их рефлексировать на эти темы. Для этого он провел опрос среди людей, игравших в две компьютерные ролевые игры: *Divinity: Original Sin* и *Fallout 3*. Зафиксировав отношение игроков к тому, что такое «религия» и «миф», автор предложил им поиграть в сделанные им самим моди-

фикации этих игр, посвященные соответствующим темам. В частности, игроков заставляют выбрать, какая из этих культурных форм может эффективнее охватить большее число людей. За этим последовало новое социологическое исследование, фиксирующее, насколько изменилось отношение игроков к поднятым вопросам.

В целом, первоначальная гипотеза автора полностью подтвердилась. В то время, как в начале исследования большинство респондентов отвечали, что не знают разницу между религией и мифом, или давали скудные ответы, в итоге они предлагали собственные, более сложные трактовки проблемы. Любопытным побочным результатом стал целый ряд корреляций между определенными стратегиями поведения внутри игры и теми или иными ответами на вопросы. Так, игроки, считающие, что религия работает «эффективнее», предпочли в игре выступить против нее, считая правильным остановить возникновение новой «системы подавления индивидуальности».

Вторая статья этого раздела, *Petri Net Modeling Analyzing Rule-Based Representations of Religion in Video Games*, написана еще одним из составителей – Витом Шицлером. Она предлагает конкретную методологию рассмотрения правил видеоигры. О важности этой темы в разное время говорили все ведущие специалисты в *game studies*: и уже упоминавшийся Богост, и Эспен Арсет [5], и Джеспер Джуул [6] и множество других. Особенность исследования Шицлера состоит в том, что он предлагает методологию, призванную помочь выявлять и презентовать эти правила, опираясь на так называемые «сети Петри».

Это метод репрезентации, появившийся в рамках химии, но способный описывать любые комплексные системы. Он позволяет разделить систему на отдельные состояния и переходы между ними, выявляя, какие именно события являются важными для функционирования системы, а какие – нет. Все это наглядно отражается на простой диаграмме. Именно это Шицлер и сделал, анализируя изображения католицизма, ислама и религии ирокезов в рамках игры *Age of Empires III: The WarChiefs*. Он описывает, как именно в игре функционируют религиозные здания и юниты, как они встраиваются в игровой процесс, и какой образ религий создают.

Впрочем, выводы, к которым Шицлер приходит, до этого уже встречались в соответствующей литературе. Он отмечает, что роль религии в игре сводится к тому, чтобы давать игроку определенные бонусы и штрафы, и что религия полностью включена в логику освоения и покорения территории, которая пронизывает всю игру. При этом интересной особенностью конкретно этого проекта явля-

ется полный параллелизм механик, отражающих функционирование католицизма и ислама. Это отличается от обычной тенденции видеоигр обозначать мусульман как «Других», в том числе – и на уровне правил. Но подлинная ценность этой статьи заключается именно в наглядном описании самого метода исследования.

Наконец, заключительная статья четвертого раздела – *Qualitative In-Depth Interviews Studying Religious Meaning-Making in MMOs* – посвящена тому, как MMORPG *World of Warcraft* втягивает игроков в размышления о религии и в производство религиозных смыслов. Ее написал коллектив авторов: Стеф Ауперс (Stef Aupers), Джулиан Шаап (Julian Schaap) и Ларс де Вильдт (Lars de Wildt).

Статья является строгим эмпирическим исследованием, осуществляющимся по методам уже упомянутой «эмпирической триангуляции». Авторы провели интервью с группой игроков в *WoW*, предпочитающих играть на серверах с глубоким погружением в роль, после чего ответы кодировали, выявляя те или иные тенденции. Все процедуры описаны подробно и прозрачно.

Получившиеся выводы достаточно интересны. Авторы констатируют, что игра в *WoW* способствовала «смягчению» взгляда игроков на религию. Атеисты стали лучше понимать религиозных людей, в то время, как игроки-христиане стали придерживаться менее строгого взгляда на другие традиции. Качественное, а не количественное ориентирование исследователей мешает говорить об этом как об универсальной тенденции, но сама находка выглядит крайне любопытной. Основная проблема статьи состоит в повторении уже приведенной ранее методологии, противоречащей желанию составителей охватывать как можно больше различных подходов.

Наконец, заключительная часть книги – две статьи, сосредоточенные на деятельности геймеров. Первая из них озаглавлена *Normalized Social Distance: Quantitative Analysis of Religion-Centered Gaming Pages on Social Networks*. Ее авторы – Йозеф Шлерка (Josef Šlerka) и Вит Шидлер – пытаются использовать методы исследования *Big Data* для изучения религиозно-ориентированных сообществ в социальных сетях, конкретно – в англоязычном сегменте Facebook. В качестве преимущества такого подхода они называют возможность не выбирать между поверхностным анализом большого материала и глубоким анализом ограниченного количества сведений, что становится возможным благодаря технологиям работы с *Big Data*.

В основе исследования находится концепция «нормализованной социальной дистанции», описывающей близость двух людей и сообществ в социальных сетях, исходя из пересечения в «лайках» (*Normalized Social Distance*). Это модификация более старой

идеи, восходящей к сфере big data – «нормализованной дистанции в Сети» (Normalized Web Distance, впервые предложена в Cilibrasi and Vitányi, 2010), описывавшей близость понятий в Интернете через поиск в Google.

Шлерка и Шицлер рассматривали вопрос «близости» групп религиозных геймеров в Facebook, к которым они также отнесли группы идейных атеистов вроде Atheist Gamer. Всего было взято 15 самых популярных групп такой тематики (две исламские, три атеистические и десять христианских). С помощью описанных в книге алгоритмов между ними была определена «нормализованная социальная дистанция». Гипотеза исследователей состояла в том, что социальная дистанция будет соответствовать конфессиональной принадлежности: христианские группы будут ближе к христианским, атеистические – к атеистическим и так далее.

До определенной степени их теория оправдалась: и христианские, и атеистические группы действительно образовывали два «кластера», внутри которых «социальная дистанция» была ниже. В то же время мусульманские группы оказались равноудалены как от остальных групп, так и друг от друга. Несомненно, интересным развитием этого исследования было бы включение в него большего числа различных религий, чтобы понять, сохраняется ли тенденция глобально, или мы видим проявление конкретно христианско-атеистического конфликта, актуального для англоязычного сегмента Facebook, в рамках которого каждая из сторон образует свой «лагерь».

Последняя статья сборника, Coding Comments on Gaming Videos: YouTube Let's Plays, Asian Games, and Buddhist and Hindu Religions, была написана еще одной из составительниц – Ксенией Цейлер. Интересовавшая ее тема – комментарии под видео Let's Play, а исследовательский вопрос: отражают ли они религиозную идентичность комментирующих? Она рассматривала видео, в которых фигурировала игра Asura's Wrath, что было связано с эксплицитно религиозным сюжетом и образным рядом этой игры, а также с ее популярностью.

Let's Play – видео прохождения, на которых игрок играет в игру и комментирует процесс, выкладывая получившийся материал на Youtube, свой собственный сайт или еще какой-то видеохостинг. В последние годы вокруг Let's Play сложилась большая культура. Существует множество людей, которые предпочитают вообще не играть в игры сами, а только смотреть подобные видео, а популярные «летсплееры» обладают собственными фанатами и часто могут монетизировать свое занятие. Каждое видео, выложенное ими, получает множество комментариев, некоторые из которых просто вы-

ражают свое восхищение конкретным игроком, а другие, напротив, инициируют дискуссию по тому или иному вопросу. Этот массив комментариев под видео и исследует Цейлер.

Ее подход характеризуется как «кодирование комментариев». Каждый комментарий в большом массиве разбивается на отдельные слова, из которых выявляются наиболее часто встречающиеся. Они затем разбиваются по группам: касающиеся личности того или иного «летсплеера», выражающие эмоции, описывающие игру и так далее. Из этих групп и делается вывод о том или ином содержании анализируемой информации. Так, вопрос, который ставила Цейлер, получил отрицательный ответ: хотя в комментариях часто фигурировало слово «бог», оно никак не выражало религиозные взгляды или представления комментаторов, а использовалось как междометие или способ сделать комплимент.

Основная ценность сборника состоит не в конкретных открытиях, хотя их также нельзя игнорировать, но в обилии методов, которые были представлены. Эту книгу можно назвать учебником, предназначенным для студентов и специалистов. В таком качестве рецензируемый текст полезен, а может быть даже обязателен к ознакомлению для всех, кто заинтересован в исследовании религии в современности и, особенно, в связи с массовой культурой.

В то же время нельзя не отметить, что в книге есть свои недочеты. Кроме каких-то отдельных неудачных решений в рамках конкретных статей, нужно отметить две большие проблемы. Во-первых, в большинстве случаев третья часть каждой статьи, посвященная критике предлагаемого метода, не справляется со своей задачей. Авторы скорее предупреждают о возможных ошибках, но не говорят о фундаментальных изъянах предложенных подходов. Это создает риск того, что потенциальный читатель может не осознать, что понравившийся метод неприменим к его собственному исследованию.

Второй проблемой является отсутствие в книге разделов, посвященных некоторым значимым элементам в сфере видеоигр. Наиболее остро ощущается отсутствие материалов, посвященных модам (фанатским модификациям на игру), а также исследований студий и разработчиков, роль их собственной религиозности и культурного багажа при работе над репрезентацией религий в играх.

Это особенно заметно на фоне того, что обе темы прекрасно вписываются в общую концепцию *gameenvironments*, переносящей внимание с игры как таковой на культуру, из которой она возник-

ла. Но, с другой стороны, необходимо признать, что формально *Methods for studying videogames and Religion* не позиционируется как учебник, охватывающий всю дисциплину *game studies*, так что отсутствие в нем каких-то тем может быть сочтено скорее досадной деталью, нежели серьезным недочетом.

Библиография / References

1. Bainbridge, W. (2013) *eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*. New York: Oxford University Press.
2. Geraci, R.M. (2014) *Virtually Sacred: Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*. New York: Oxford University Press.
3. Zimmerman, E. (2013) “*Manifesto for a Ludic Century*”, Kotaku, March 27 [http://kotaku.com/manifesto-the-21st-century-will-be-defined-by-games-1275355204, доступ от 13.05.2018]
4. Йоргенсен М.В., Филлипс Л.Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008.
İorgensen M.V., Fillips L.Dzh. Diskurs-analiz. Teoriia i metod. [Discourse analysis. Theory and Method]. Xar'kov: Gumanitarnyi tsentr, 2008.
5. Aarseth, E. (2003) “*Playing Research: Methodological Approaches to Game Analysis*”, *Fine Art Forum*, 17(8).
6. Juul, J. (2005) *Half-Real: Video Games between Real Rules and Fictional Worlds*. Cambridge: MIT Press.

Информация об авторах

Леонид Мойжес, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; moyzhesl@gmail.com

Information about the author

Leonid Moyzhes, postgraduate student Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; moyzhesl@gmail.com

Оформление обложки
В.О. Прусакова, М.Е. Заболотникова
Корректор *Е.В. Побережнюк*
Компьютерная верстка
Е.Б. Рагузина

Подписано в печать 16.11.2018.

Формат 60×90¹/₁₆

Усл. печ. л. 9,4. Уч.-изд. л. 9,8.

Тираж 1050 экз. Заказ № 287

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8(499) 973-42-06