

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

№2 (35) 2017

Михаил Майзульс. Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время

Мария Неклюдова. На грани оскорбления божественного величества: субверсивные модели поведения во Франции XVII века

Федерико Барбиерато. Как принять неприемлемое. Богохульство и атеизм в судебной практике римской инквизиции в XVII веке

Лиам Гаучи, Митя Фрумин. Богохульство на кораблях мальтийских корсаров (по документам инквизиции конца XVIII века)

Карлыгаш Сергазина. Прокопий Лупкин и Иван Суслов: святые, богохульники, лжехристы, антихристы?

Пол К. Джонсон. Пинки, раздевание и переодевание святой: публичное пространство в недавней бразильской «священной войне»

Владимир Хулап. Уголовное законодательство Германии в сфере религии: история и современные дискуссии

Елена Степанова. «Самый возвышенный и благотворный моральный кодекс, который когда-либо предлагался людям»: споры вокруг «Библии Джефферсона»

Алексей Борзов. «Эверсон», «Макколум», «Зорач»: Верховный суд и дискуссия вокруг церковно-государственных отношений в сфере школьного образования в США на рубеже 1940–1950-х гг.

Вадим Трепавлов. Русский царь в нехристианских культах Российской империи

Дарима Амоголонова, Марина Содномпилова. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах Санкт-Петербургских архивов)

Алексей Плешков. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма



ISSN 2073–7203
e-ISSN 2073–7211
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ
ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

№2 (35) 2017

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

Богохульство как повседневная
практика: между трансгрессией
и репрессиями

№2
(35) 2017

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2017
2^[35]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2017

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Редактор-составитель главной темы номера
Михаил Майзульс

Редакционная коллегия:

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

Международный научный совет:

М.Благоевич (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллэм* (Франция); *Г.Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *Д.Мартин* (Великобритания); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *К.Струп* (США); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Зверде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эпштейн* (США)

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

E-mail: religion@ranepa.ru

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

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

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 — для физических лиц,

38 689 — для юридических лиц

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

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

От редакции

Богохульство: дискурсы и практики 7

Главная тема:

Богохульство как повседневная практика: между трансгрессией и репрессиями

Михаил Майзульс. Наказание святых: благочестивое
богохульство в Средние века и в раннее Новое время 15

Мария Неклюдова. На грани оскорбления божественного
величества: субверсивные модели поведения во Франции
XVII века 52

Федерико Барбиерато. Как принять неприемлемое.
Богохульство и атеизм в судебной практике римской
инквизиции в XVII веке 74

Лиам Гаучи, Митя Фруммин. Богохульство на кораблях
мальтийских корсаров (по документам инквизиции конца
XVIII века) 92

Карлыгаш Сергазина. Прокопий Лупкин и Иван Суслов:
святые, богохульники, лжехристы, антихристы? 105

Пол К. Джонсон. Пинки, раздевание и переодевание
святых: публичное пространство в недавней бразильской
«священной войне» 123

Владимир Хулап. Уголовное законодательство Германии
в сфере религии: история и современные дискуссии 150

Varia

Елена Степанова. «Самый возвышенный и благотворный
моральный кодекс, который когда-либо предлагался
людям»: споры вокруг «Библии Джефферсона» 172

Алексей Борзов. «Эверсон», «Макколум», «Зорач»:
Верховный суд и дискуссия вокруг церковно-государственных
отношений в сфере школьного образования в США
на рубеже 1940–1950-х гг 197

Вадим Трепавлов. Русский царь в нехристианских культах
Российской империи 222

Дарима Амоголонова, Марина Содномпилова. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах Санкт-петербургских архивов).	241

Современная теология

Алексей Плешков. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма	264

Рецензии

Newman, B. (2013) <i>Medieval Crossover: Reading the Secular against the Sacred</i> . (Conway Lectures in Medieval Studies.) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. — 400 p. . . .	290
Смилянская Е.Б. Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII века. М.: Ломоносовъ, 2016. — 384 с.	299
Natale, S. (2016) <i>Supernatural Entertainments: Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture</i> . The Pennsylvania State University Press. — 235 p.	305
Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. — 198 с	314
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., Григоренко А.Ю. История религий: учебник для академического бакалавриата. М.: Юрайт, 2016. — 456 с.	320

Справочная информация

Авторы	324
Аннотации	328
About the Journal	335

Table of Contents

Editorial

Blasphemy: Discourse and Practice	7

Main Theme:

Blasphemy as Everyday Practice: Between Transgressions and Repressions

MIKHAIL MAIZULS. The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period	15
MARIA NEKLYUDOVA. On the Verge of lèse majesté divine: Patterns of Subversive Behavior in Seventeenth-Century France . . .	52
FEDERICO BARBIERATO. How to Accept the Unacceptable: Blasphemy and Atheism in the Judicial Practice of the Roman Inquisition in the Seventeenth Century	74
LIAM GAUCI, MITIA FRUMIN. Blasphemy on the Ships of the Maltese Corsairs (According to Documents of the Inquisition at the End of the Seventeenth Century)	92
KARLYGASH SERGAZINA. Procopius Lupkin and Ivan Suslov: Saints, Blasphemers, False Christs, Anti-Christs?.	105
PAUL C. JOHNSON. Kicking, Stripping, and Re-Dressing a Saint in Black: Visions of Public Space in Brazil's Recent Holy War . . .	123
VLADIMIR KHULAP. German Criminal Legislation in the Religious Sphere: History and Contemporary Discussions. . . .	150

Varia

ELENA STEPANOVA. "The Most Sublime and Benevolent Code of Morals Which Has Ever Been Offered to Man": Debates on The Jefferson Bible.	172
ALEXEI BORZOV. "Everson", "McCollum", "Zorach": The Supreme Court and the Debate on Church-State Relations in the United States in the Late 1940s — Early 1950s	197
VADIM TREPAVLOV. The Russian Tsar in Non-Christian Religions of the Russian Empire	222
DARIMA AMOGOLONOVA, MARINA SODNOMPILOVA. Religion and Identity in Buryatia: Competition between Orthodoxy and Buddhism in Late Imperial Russia (On Materials from St. Petersburg Archives)	241

Contemporary Theology

- ALEXEY PLESHKOV. The Concept of Eternity in Contemporary
Analytic Theology: The Challenge of Temporalism 264

Book Reviews

- Newman, B. (2013) *Medieval Crossover: Reading the Secular
against the Sacred*. (Conway Lectures in Medieval Studies.)
Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. — 400 p. . . . 290
- Smilianskaia, E.B. (2016) *Volshebnyi, bogokhul'nyi, eretiki
v setiakh rossiiskogo syska XVIII veka* [Sorcerers, Blasphemers,
Heretics in the Nets of Russian Investigation of the Eighteenth
Century]. M.: Lomonosov. — 384 p. 299
- Natale, S. (2016) *Supernatural Entertainments: Victorian
Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*.
The Pennsylvania State University Press. — 235 p. 305
- Ostrovskaya, E.A. (2016) *Buddiiskie obshchiny Sankt-
Peterburga* [Buddhist Communities of Saint-Petersburg].
SPb.: Aleteia. — 198 p. 314
- Lebedev, V.Iu., Prilutskii, A.M., Grigorenko, A.Iu. (2016)
Istoriia religii: uchebnyk dlia akademicheskogo bakalavriata
[History of Religion: Textbook for Academic Bachelor Studies].
M.: Iurait, 2016. — 456 p. 320

Reference information

- Authors 324
- Summaries 328
- About the Journal 335



Богохульство: дискурсы и практики

ГЛАВНАЯ тема этого номера погружает нас на самую сокровенную глубину всей проблематики сакрального и его амбивалентной энергии, где поклонение граничит с проклятием, восторг со страхом, величие со смехом, а хвала с хулой. Богохульство — или по-старому богохуление, по смыслу восходящее к античному, а затем христианскому *βλασφημία*, *blasphemia* — сложнейшее явление, которое только кажется универсальным и неизменным: его содержание бесконечно варьировалось в разных культурах и в разные времена.

Богохульство — принципиально пограничное явление, перекресток смыслов и культурных сил, но эти границы и смыслы могли быть различны. Средневековые пособия для инквизиторов обсуждали грань между богохульством и ересью. В Новое время богохульство все чаще смещалось в сторону вольнодумства и неверия. Нынешние дискуссии об оскорблении чувств верующих, о реакциях религиозных радикалов на произведения современного искусства или на карикатуры протекают в рамках оппозиции богохульства (кощунства) и свободы слова.

Споры о богохульстве — это споры о границах допустимого в высказываниях о сакральном; о границах различных физических и социальных пространств или даже ролевых рамок, внутри которых одни и те же высказывания оказываются приемлемы или неприемлемы. То, что в одном контексте считается богохульством, в другом не только оказывается допустимо, но и «канонизируется» — как способ утверждения сакрального, напоминание о его непреложной силе или даже способе его обновления. Такова, например, обновляющая сила благочестивой трангрессии, добродетельной провокации, когда «выдразнивание» нормы служит утверждению истинной святости в противовес лицемерной набожности, — как, скажем, в средневековом византийском юродстве —

«безумии Христа ради»¹. Аналогичные примеры субверсивного, обличающего «антиповедения» мы встречаем и в русской религиозной истории². Если вдуматься, не было ли поведение и самого Иисуса вызовом и провокацией, намеренным, «кощунственным» — в условиях римской Иудеи I века — обличением того, что он считал религиозным лицемерием? И не была ли проповедь распятого Христа — «для иудеев соблазном, а для эллинов — безумием»?

Споры о богохульстве — это споры о норме, авторитете и власти: о том, какие сообщества, институты и индивиды имеют право определять границы сакрального и речевые нормы по отношению к нему, а также карать за их нарушение. Следовательно, богохульство — это также, потенциально и «скрытый дискурс» сопротивления или протеста: поругание святынь приниженными и отверженными можно понимать как символический вызов той власти, легитимность которой опирается на сакральную энергию этих святынь. Не таков ли смысл и «рутинного» народного карнавала, и массового иконоборческого насилия, и антирелигиозных/антиклерикальных революций?

Наконец, на самом фундаментальном уровне, феномен богохульства ставит теоретический вопрос о границах сакрального и секулярного (профанного). Именно так рассматривает феномен средневекового богохульства Барбара Ньюман (см. рецензию Галины Зелениной на ее книгу *Medieval Crossovers*); в частности, она берет за основу жанр *parodia sacra*. Ньюман предлагает понятие «перекрестка» (пересечения, *crossover*) и подчеркивает, что сакральное и секулярное накладываются друг на друга или даже сливаются до неразличимости. Следовательно, «сакральная пародия» (как и всякое богохульство) не может быть однозначно отнесена ни к религиозной, ни к секулярной семантике.

То, что богохульство может быть проявлением религиозного рвения, показывает Михаил Майзульс в своей статье, основанной на материале Средневековья и раннего Нового времени. Насилие над святынями (образами) является, как он пишет, «радикальной формой молитвы»: святыне (включая Деву Марию) получают наказание за бездействие от тех, кто безусловно продолжает в них

1. Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005; Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. «Смеховой мир» древней Руси. Л., 1984.
2. См. также: Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б.А. Проблемы изучения культурного наследия. М, 1984. С. 326-336. Обширную библиографию исследований богохульства можно найти в статьях М. Майзульса, Ф. Барбиерато и П. Джонсона в этом номере.

верить и считает себя вправе в ответ ожидать от них помощи. Это «почтительное принуждение» святых (святых) к действию балансировало на грани благочестия и богохульства, а порой, возможно, смыкалось с религиозным скептицизмом или вовсе с настоящим неверием. Во всяком случае, этот категориальный узел доставлял немало хлопот богословам и инквизиторам.

Если уж говорить о вере и неверии в европейской истории, то эта проблема, прочно переплетенная с темой богохульства, — одна из самых обсуждаемых³. О границе веры и неверия на материале Венеции XVII–XVIII вв. пишет Федерико Барбиерато. Он полагает, что богохульство является «своеобразным языком, на основе которого, как это ни парадоксально, можно построить религиозную антропологию раннего Нового времени». Как это возможно? Во-первых, дело в том, что богохульство в этот период европейской истории служило важным пространством инакомыслия; когнитивным и культурным «каналом», через который человек мог выразить свои убеждение по поводу веры: ее истинности или искажений. Во-вторых, богохульство, в то время находившееся в фокусе идеологического и политического контроля, важно для понимания того, как складывался репрессивный государственный механизм и как постепенно политический контроль над подданными/гражданами дифференцировался от религиозного. Вовлекая в свое исследование не только слова, но и жесты, позы, вкусовые предпочтения и стили поведения, Барбиерато демонстрирует, насколько сложна и уклончива была (и часто остается) семантика богохульства.

Мария Неклюдова показывает, сколь огромные трудности испытывали французские богословы и королевские юристы XVII века, пытаясь применить строгие решения Тридентского собора к морю реальных случаев богохульства; как непросто было отде-

3. Исследования последних десятилетий в целом опровергли (или, по крайней мере, значительно скорректировали) классический тезис Люсьена Февра о том, что в XVI в. (и соответственно, в Средневековье) в Европе неверие представляло собой исключительно редкий феномен, без какой-либо культурной и идейной опоры. См.: Динцельбахер П. Неверие в «эпоху веры» // Образы прошлого. Сборник памяти А.Я. Гуревича. СПб., 2011; Wootton, D. (1988) "Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period", *The Journal of Modern History* 60(4); Reynolds, S. (1991) "Social Mentalities and the Cases of Medieval Scepticism", *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series 1; Cavaillé, J.-P. (2007) "Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVIe–XVIIe siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998–2002)", *Les Dossiers du Grihl* [En ligne] 2 (<http://dossiersgrihl.revues.org/279>); Barbierato, F. (2012) *The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*. Farnham.

лить эмоциональную риторику (вроде «убирайтесь ко всем чертям!») от того, что воспринималось (или обозначалось) как ересь или вольнодумство. Мы снова оказываемся на границе, в «серой зоне» смысловой неопределенности. И в этой «серой зоне» просвечивают скрытые напряжения между центральными и местными структурами, между королевской властью, церковью и обществом. Язык богохульства, который неразрывно связан с конфликтом интерпретаций, отражает конфликты власти, — и этот момент очень важен в эпоху, когда властный и религиозный дискурсы еще не были четко разделены, постоянно смешивались.

Куда более решительно строгие Тридентские нормы внедрялись на Мальте, оплоте католичества; материалы местной инквизиции, на которые опирается статья Лиамы Гаучи и Мити Фрумина, выявляют богохульников среди мальтийских пиратов, верных Ордену в его вечном противостоянии Османской империи. Так, в конце XVIII в. корсарский капитан Пьетро Зелачич мог не только прилюдно обвинить св. Николая в непогоде, но и неоднократно заявлять о преимуществах ислама над христианством.

Российский материал в нашем выпуске представлен двумя текстами — статьей Карлыгаш Сергазиной и ее же рецензией на второе издание книги Елены Смилянской «Волшебники, богохульники, еретики...». В обоих текстах, как и в большинстве исследований из европейской истории, главным источником служат следственные дела, отражающие (далеко не всегда гладкую) координацию между светской и церковной логикой контроля над умами. Сергазина показывает, как следователи, движимые желанием пресечь опасное для имперского порядка религиозное самозванство — в сущности, слишком искреннее и слишком независимое религиозное усердие христоверов — фактически конструируют христовщину как опасную пародию, как лже- или анти-христианство, со всеми атрибутами альтернативной — и потому недопустимой — религии. Впрочем, многообразие обвинительного языка, применяемого к христоверам, показывает неуверенность обвинителей и многозначность явления. Стремясь очертить всю яркую и многоцветную палитру русской простонародной религиозности XVIII в., Смилянская вступает в теоретическую дискуссию о природе богохульства и опровергает старые постулаты о «народном атеизме» как его движущей силе. В то же время она показывает, как постепенно, в течение столетия, не без влияния управляемого сверху Просвещения, хула на Бога и святых постепенно сдвигается из смыслового поля «ересей» в категорию «суеверий», и как

постепенно разграничиваются физическое и языковое пространства сакрального и профанного, где непочтительность квалифицируется по-разному. То, насколько вопрос пространственной локализации может быть важен, хорошо видно по недавней истории с «панк-молебном» в главном российском храме.

В статье Пола Джонсона мы переносимся в современную Бразилию и открываем иную грань нашей проблематики, впрочем, хорошо знакомую и предыдущим эпохам. Богохульство, о котором он пишет, вписывается в классический фрейм споров вокруг религиозного *аниконизма* — запрета на изображения божественного. Мы знаем, что боги, которым одни поклоняются, для других часто оказываются идолами, и что священные войны такого типа продолжают и теперь, в тот момент, когда читаются эти строки. Как отзвуки протестантского иконоборчества выглядят резкие, оскорбительные нападки проповедника неопятидесятнической церкви в адрес национальной католической святыни, покровительницы Бразилии — *Nossa Senhora Aparecida*. Однако реакция на эти выпады приводит к тому, что католическая Мадонна, напротив, обретает еще больше магизма, обрядовости и материальности. Причем, речь идет не об «усредненных» католиках, а о массах афро-бразильцев: образ Мадонны «чернеет» и оркеструется пестрыми элементами *кандомбле* и прочих синкретических культов африканского происхождения. Не является ли *это* истинным богохульством с точки зрения протестантского пастора, демонстративно унижающего святыню, чтобы всем показать, что это всего лишь бессильный идол?

Богохульство было и остается одним из ключевых видов преступлений в религиозных системах права (таких как галаха, шариат или христианское каноническое право), откуда оно во многих странах перекочевало и в светские кодексы. Русское Соборное Уложение 1649 г., действовавшее до 1832 г., открывалось главой «О богохульниках и церковных мятежниках», но норма сохранилась в видоизмененном виде и в новом законодательстве. Однако в ходе европейской модернизации нормы о богохульстве постепенно теряли свое значение. Там, где они оставались частью законодательства (прежде всего, уголовного права), общей тенденцией был перенос акцента с оскорбления Бога, других религиозных образов или понятий на защиту конкретных лиц (или группы лиц), которые могли бы быть оскорблены. Французский закон 1881 г. о свободе прессы (фактически — о свободе слова и самовыражения), который действует до сих пор, делает совершенно

невозможным санкции против богохульства, хотя и предусматривает ограничения свобод, связанные с диффамацией, оскорблением (конкретных лиц) и призывами к ненависти и насилию. В Соединенных Штатах Первая поправка к Конституции делает фактически неконституционными любые обвинения в богохульстве / кощунстве, хотя в законодательстве отдельных штатов норма номинально сохранилась и в последний раз была применена в 1928 г., когда в Арканзасе активный атеист вынужден был заплатить небольшой штраф за выставленные на всеобщее обозрение лозунги о лживости Библии и Боге как «привидении» (*ghost*). В Британии последний приговор по старинному закону о богохульстве был вынесен в 1921 г., когда некто был осужден за памфлет, представлявший входящего в Иерусалим Иисуса в виде циркового клоуна. Осуждение вызвало всеобщее возмущение, и закон больше не применялся, а в 2008 г. был полностью отменен. В тех странах, где, как в Италии и Ирландии, такие нормы, в силу традиции, все еще существуют, они давно не применяются.

В Германии, как описывается в статье Владимира Хулапа, норма о богохульстве (*Gotteslästerung*) окончательно исчезла во время реформы уголовного права в 1969 г.; нормой сегодня является «оскорбление вероисповеданий, религиозных обществ и мировоззренческих объединений». В германском случае, как и в других системах современного права, защита святых мыслится в категориях секулярных. Однако тут сталкиваются несколько разных и порой конкурирующих парадигм, ни одна из которых не доминирует: «защита религии»; защита «общественного спокойствия»; наконец, — «защита чувств верующих» (что созвучно нынешнему российскому правовому дискурсу).

Очевидно, что в этом номере журнала мы сделали лишь скромную попытку охватить разные грани феномена богохульства и описать сопряженные с ним культурные и социальные смыслы. При этом есть три важнейших сюжета, которые остались вне поля рассмотрения нашими авторами, или были на его периферии, но о которых в этом контексте нельзя не сказать.

Первый — это все усиливающаяся реакция на богохульство в современном исламе. В мусульманских странах наказание за богохульство остается активно применяемой нормой⁴. Более того, ее

4. В турецком праве понятия «богохульства» или «кощунства» не используются, однако оно карает за «публичное унижение религиозных ценностей», если оно было осуществлено намеренно и угрожает общественному спокойствию.

значение осмысливается в рамках жесткого противостояния с секулярным Западом, где таких норм сейчас нет. Причем, в последние годы конфликты, строящиеся на оппозиции «свобода vs богохульство», неоднократно приводили к всплескам насилия. Талал Асад, комментируя скандал с карикатурами на пророка Мухаммеда, опубликованными в датской газете в 2005 г., назвал богохульство «знаком цивилизационной идентичности»⁵. Идет ли речь о «разных уровнях модерности» или, как считают «постколониальные» авторы, о глубоких и неустраняемых различиях в дизайне религиозности и «семиотике иконографии и репрезентаций», которые противопоставляют «протестантскую» версию секулярного, либерального (пост)христианства и традиционное мусульманское благочестие?⁶

Второй сюжет, о котором следует упомянуть, — это «оскорбительное искусство». Здесь классическая уже оппозиция свободы и религиозных чувств приобретает эстетическое измерение, превращаясь в оппозицию не только «двух прав», но и «двух типов чувств»⁷. Вкусовое измерение вплетается в сложную структуру современного общества, с его разнонаправленными секулярными и постсекулярными трендами, и отражается не только в эмоциональных спорах, но и в правовых нормах и судебных прецедентах. Если ограничиться только примерами из российской действительности, то обществу оказывается непросто переварить публичную рубку икон, пародийную подмену евхаристической крови кока-колой, нестандартное изображение Христа в спектакле, а канонизированного царя — в кино. Феномен богохульства, как и всегда в прошлом, вновь предстает во всей сложности, на грани соблазна и риска, трансгрессии и контроля, свободы и репрессий.

И наконец, третьим сюжетом, который тесно связан с нашей темой, который время от времени звучит в статьях этого номера и был нами пунктирно очерчен выше в этом введении — это пе-

5. Asad, T. (2009) "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism", in T. Asad et al. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, p. 21. Berkeley etc.: University of California Press.
6. Помимо только что упомянутой статьи Т. Асада, где он рассуждает о несопоставимости евро-атлантического и мусульманского отношения к свободе слова, см. в той же книге работу Сабы Махмуд, посвященную несоизмеримому расхождению «семиотики репрезентаций»: Mahmood, S. "Religious Reason and Secular Affect: Incommensurable Divide?" P. 64-100.
7. См. классическую работу Дэвида Фридберга о провокативной силе образа и о различных методах его «нейтрализации»: Freedberg D. (1989) *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, pp. 345-428. London, Chicago, 1989.

реход от хулы на Бога к хуле на власть. Мы знаем, что кощунство в отношении символов светской власти подвергалось не меньшим, а то и большим репрессиям, чем богохульство — и тогда, когда эти явления были переплетены, и позже, когда государство нового и новейшего времени произвело целую систему собственных сакральных символов и ритуалов, скрепленных национальными и/или идеологическими мифами. Вызов, провокация, пародия, смех, направленные против символов власти и ее конкретных носителей; а также, если пойти еще дальше, против установленных общественных конвенций и норм («пощечина общественному вкусу!») — все эти явления имеют отношение к политическому протесту и диалектике свободы. Но не отсылают ли они нас к некоему изначальному, глубинному, быть может даже когнитивному тропу — диалектике табуирования и преодоления табу, к мотиву запретного плода? В этом контексте тема богохульства обретает еще больше значения.

* * *

Кроме статей, относящихся к главной теме, в этом выпуске мы публикуем еще пять статей. Две из них посвящены конфессиональным меньшинствам Российской империи XIX — начала XX вв. Текст московского историка Вадима Трепавлова анализирует образ русского царя среди инородцев и иноверцев империи, а статья историков Даримы Амоголоновой и Марины Содномпиловой из Улан-Удэ раскрывает сложные отношения между имперской властью и забайкальскими буддистами. Еще две статьи — на американские сюжеты. Елена Степанова, религиовед из Екатеринбурга, исследует эксперименты с Новым Заветом, предпринятые Томасом Джефферсоном, одним из главных архитекторов американской системы религиозно-государственных отношений. Владимирский историк Алексей Борзов иллюстрирует, как эта система работала в области школьного образования в середине XX в. на примере трех ключевых судебных кейсов, вызвавших острые дискуссии о секуляризации⁸. Наконец, завершает номер статья московского философа Алексея Плешкова о сдвиге к «темпорализму» в осмыслении бытия Бога в современной аналитической философии.

Александр Агаджанян, Михаил Майзульс

8. Стоит напомнить, что наш журнал посвятил целый номер №2 (31), 2013 теме «Религия в судах».



Богохульство как повседневная практика: между трансгрессией и репрессиями

МИХАИЛ МАЙЗУЛЬС

Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-15-51>

Mikhail Maizuls

The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period

Mikhail R. Maizuls — Independent Researcher. maizuls@gmail.com

This article is devoted to the wide set of practices of coercion and punishment of saints via their images that are well documented in the Catholic world from the early Middle Ages to the Early Modern period. According to the basic historiographical narrative, the humiliation of saints officially practiced by medieval monks and canons was prohibited by the Second Council of Lyon in 1274, leading to the gradual marginalization of this devotional “instrument.” Nevertheless, exempla that presented the coercion of saints as a legitimate (although radical) method of communication with supernatural powers continued to appear in collections for preachers even in the Counter-Reformation period. At the same time, by the late Middle Ages and the Early Modern period, these practices had been gradually reinterpreted as superstition and/or blasphemy (sacrilege). This transformation is due to two interdependent agendas: the growing delegitimization and even demonization of popular religion by Church intellectuals and prelates, and the Protestant iconoclasm of

the 16th and 17th centuries, which made the ecclesiastical authorities, who were anxious to protect the core of the traditional faith, much more sensitive to any form of irreverence or deviance toward statues or other images of saints.

Keywords: Cult of images, blasphemy, sacrilege, iconoclasm, hagiography, exempla, canonical law, Second Council of Lyon, Council of Trent.

ИСПАНСКИЙ режиссер Луис Бунюэль в своих мемуарах вспоминал о том, как в 1936 г., после начала Гражданской войны, по Мадриду поползли слухи, что в одном монастыре мать-настоятельница с помощью молотка и зубила отколола от статуи Девы Марии фигурку Иисуса и сообщила Царице небес, что вернет его только тогда, когда «мы [т.е. сторона националистов. — М.М.] победим в войне»¹.

По известному выражению фон Клаузевица, война — это продолжение политики иными средствами. Точно так же насилие над святынями порой служит радикальной формой молитвы — общение с высшими силами переходит на повышенные тона. В 1660 г. перед наступлением на польский замок в Ляховичах русский воевода Иван Хованский водрузил на себя икону св. Николая Угодника. Однако, когда штурм провалился, он приказал рассечь ее кнутом «в щепки»². Спустя тридцать лет, в 1690 г., на другом краю света, в мексиканском городке Кокула у одной женщины пропала чашка из китайского фарфора. Страшно осерчав, она кинула оземь статуэтку Девы Марии Консепсьон, и, обозвав ее «индейской потаскухой», пригрозила, что так ее и оставит, если та не вернет потерянное³.

Ни православный воевода, ни католичка из колониального городка не были иконоборцами и вряд ли считали, что совершают какое-то богохульство или святотатство. Они так уповали на заступничество св. Николая и Девы Марии, а те оставили их в беде, подвели, предали. Приказывая разбить икону или бросая на пол статуэтку, они, в отличие от современников-протестантов или (не)религиозных вольнодумцев, не отрицали силу изображений, а через наси-

1. Buñuel, L. (1985) *My Last Breath*, p. 154. London: Flamingo; см.: *Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства*. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 6.
2. Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М.: Знак, 2005. С. 169.
3. Gruzinski, S. (1994) *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492–2019)*, p. 164. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

лие обращались к ней; наказывали высшие силы за то, что те оставили их в беде, и/или пытались все-таки принудить их к помощи.

Очевидно, что в позднее Средневековье и раннее Новое время наказание/шантаж святых через их изображения (порой — через мощи) в католическом мире был не уникальной девиацией, а довольно распространенной практикой⁴. Она имела как индивидуальное, так и коллективное измерение. Индивидуальное — когда кто-то в гневе на высшие силы сводил счеты с принадлежащими ему или, скажем, висевшими в храме, но особо им почитавшимися изображениями. Коллективное — когда наказание или шантаж святых оборачивались массовым, часто ритуализованным, действием, призванным отвлечь какую-то общую беду (например, когда во время засухи верующие устремлялись к берегу реки и кидали туда статую своего святого патрона). К тому времени, когда жительница Кокулы решила поквитаться с Девой Марией за разбитую чашку, католическая иерархия и церковные интеллектуалы однозначно оценивали наказание/шантаж святых как нечто недопустимое.

Однако еще за несколько столетий до этого подобные практики вполне официально применялись монахами и канониками, а «книги чудес» (*libri miraculorum*), составлявшиеся в различных паломнических центрах, включали чудеса, сотворенные местным святым/его образом в ответ на шантаж. Причем это были не чудеса наказания, каких не счесть в историях о святотатцах и иконоборцах, а «позитивные» чудеса — милостивый ответ на «силовую» молитву просящего. Хорошо известно, что в 1274 г. на Втором Лионском соборе ритуальное унижение реликвий и образов было официально запрещено. Однако очевидно, что это решение, касавшееся лишь одного типа практик и относившееся лишь к духовенству, вовсе не поставило точку в истории наказания/шантажа небесных патронов.

4. Инквизиционные архивы колониальной Мексики за XVI–XVII вв. хранят множество дел о повседневном насилии против изображений святых. Часть из них была связана с наказанием или шантажом. Как писал французский историк Серж Грузински, образы «осыпали ругательствами, угрожали им, словно их можно было силой заставить откликнуться на запросы владельца... Их оскорбляли, бичевали, цапалали, избивали, опаливали свечами, ломали, разрывали на части, клеймили, кололи кинжалами, проделывали в них дырки, разрезали с помощью ножниц на полоски, привязывали к конским хвостам, покрывали красной краской или даже человеческими экскрементами» (Gruzinski, S. (1995) “Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico”, *Poetics Today* 16(1): 67–68). См. также: Corteguera, L.R. (2016) “Sacrilege, Profanation, and the Appropriation of Sacred Power in New Spain”, *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History* [<http://dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.237>, accessed on 28.12.2016].

На исходе XVII в., вскоре после того, как во Франции был отменен Нантский эдикт, даровавший протестантскому меньшинству ряд свобод, в Амстердаме вышел иллюстрированный памфлет, разоблачавший пороки католического духовенства. В сатирической галерее монахов-обжор, пьяниц, прелюбодеев, обманщиков и скопидомов фигурирует и некий «отец-португалец». На гравюре уродливый францисканский монах хлещет плеткой статуэтку св. Антония Падуанского, от которой он требует сотворить чудо⁵ (Илл. 1).



Илл. 1. Францисканец избивает статую св. Антония Падуанского
(*Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme.*
2e partie. Amsterdam, 1695).

В этой статье я предлагаю проследить, как различные практики наказания/шантажа образов легитимизировались в XI–XIII вв., как затем они были официально переквалифицированы в суеверие и/или святотатство (богохульство) и как насилие по отношению к сакральным изображениям могло преследовать прямо противоположные цели.

5. *Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme* (1695). 2e partie. Amsterdam. № 10.

Легитимное рукоприкладство

В свое время Патрик Гири обратил внимание на то, что в XI–XIII вв. ритуал унижения святынь был вполне официально встроен в литургический обиход многих монастырей или общин каноников⁶. Чаще всего к этой мере прибегали в ходе конфликтов со светскими сеньорами, которые покушались на церковные земли или как-то еще притесняли духовенство. Когда противостояние заходило в тупик и других мер воздействия не оставалось, братия во время мессы обличала своего обидчика и взывала к Богу о заступничестве (*clamor*). Порой в дополнение к мольбам клирики снимали с алтарей раки с мощами, распятия, статуи святых и евангелия; их клали на пол и покрывали терниями (точно так же терниями опутывали алтари, гробницы святых и проч.). Подобный ритуал унижения мог быть встроен в мессу или разворачивался отдельно от нее (но все равно в рамках богослужения). В одних случаях святыни после завершения *clamor* возвращали на место; в других — оставляли в таком состоянии до тех пор, пока братия не добивалась своего⁷. При этом монахи или каноники приостанавливали богослужение, перекрывали мирянам доступ к реликвиям или вообще баррикадировали вход в храм.

Эти меры, которые регламентировались богослужебными уставами и сборниками «обычаев» (*consuetudines*) конкретных общин, были призваны оказать давление и на самого обидчика, и на святого патрона. На обидчика — потому что, прекратив службы и явив всем свое унижение, братия принуждала его одуматься и уступить. На святого — поскольку он оставил своих чад без помощи, а потому должен был вместе с ними испытать унижение, на которое их обрекли. Хотя литургические тексты этого прямо не проговаривали, подобные меры были призваны подвигнуть или даже принудить небесных заступников к вмешательству, пробудить их силу.

Очевидно, что угроза лишить святых положенных им почестей применялась как способ добиться от них своего задолго до той эпо-

6. Geary, P. (1979) "L'humiliation des saints", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 27–42; см. также: Little, L.K. (1979) "La morphologie des malédictions monastiques", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 54–55; Schmitt, J.-C. (2005) *Medioevo «superstizioso»* (Economica Laterza, 333), pp. 108–109. Bari: Editori Laterza.
7. Например, в середине XI в. монахи аббатства св. Медарда в Суассоне вступили в конфликт с герцогом Госселином Лотарингским, поскольку король Генрих I передал ему деревню Доншери, которую монахи считали своей. Чтобы урезонить герцога, они целый год — пока тот не одумался — продержали реликвии своего святого патрона на полу храма (Geary, P. "L'humiliation des saints", p. 39).

хи, о которой пишет Гири. Например, еще в VI в. Григорий Турский в книге «О славе исповедников» (Гл. 70: «О Митрии Экском») упоминает о том, как некий Хильдерик, который был важным человеком при дворе короля Сигиберта, отнял у Церкви виллу в Эксе. Тогда местный епископ Франко пришел ко гробу св. Митрия и после молитвы ему пригрозил: «Пока ты, преславный святой, не отомстишь врагам своих слуг и не вернешь святой церкви то, что было отнято у тебя силой, здесь не будет возжигаться свет и не будет стройного пения псалмов». После этого епископ повесил на гробницу тернии и запер двери храма. Обидчик тотчас же заболел, год промучился, осознав свою вину, повелел вернуть Церкви виллу, а заодно 600 золотых монет, но все равно испустил дух⁸.

Вопрос о легитимности таких практик был поднят на 13-м Толедском соборе, состоявшемся в вестготской Испании в 683 г. Он осудил клириков и других священнослужителей, которые от обиды и злобы на кого-то осмеливаются срывать с алтарей покровы, накрывают их траурными тканями, гасят светильники и прекращают службы. За это они, если не получают прощения у своего иерарха, должны быть лишены сана. Однако этот запрет был тут же смягчен значимым исключением. В уважительных случаях, когда клирики прибегают к подобным методам, противостоя врагам или чтобы отвратить угрозу для веры, их действия диктуются не дерзостью, а смирением и потому допустимы⁹.

Само собой, на Западе в раннее Средневековье почтительная угроза, как правило, была обращена не к изображениям святых, а к их мощам. Именно они обеспечивали присутствие небесных патронов в этом мире и служили главными проводниками их силы (*virtus*). Лишь когда после 1000 г. или, по другой датировке, в конце XII–XIII вв. двух- и трехмерные образы, вслед за реликвиями, массово приобрели статус вместилищ *virtus* и тоже стали играть роль посредников между человеком и высшими силами, давление было перенесено и на рукотворные изображения¹⁰.

8. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. Vol. 1,2: Gregorii Turonensis Opera. Teil 2: Miracula et opera minora. Editio nova lucisope expressa* (1885), p. 339. Hannover; Van Dam, R. (ed.) (2004) *Gregory of Tours. Glory of Confessors*, pp. 51–52 Liverpool: Liverpool University Press. Русский перевод цитаты выполнен С.А. Мининым (Минин С.А. «Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами? // Вестник РГГУ. 2009. № 15. С. 131–141).

9. Mansi, G.D. (1765) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 11, pp. 1069–1070 (cap. 7). Firenze.

10. См.: Шмидт Ж.-К. (2002) Культура *imago* // *Анналы на рубеже веков: антология* / под ред. С.И. Лучицкой, А.Я. Гуревича. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 79–

Те церковные практики, которые описывает Гири, официально подразумевали не физическое, а символическое воздействие на раки с мощами или распятия. Их лишали полагающихся им почестей, покрывали терниями, но не били (либо били, но такие приемы не вписывались в легитимные рамки ритуала, а потому — как неподобающие для клириков — не фиксировались источниками).

Однако важно учитывать, что к силовому давлению на святых прибегали не только каноники или монахи, но и миряне. И у них границы дозволенного (даже с точки зрения духовенства), видимо, были шире. Например, в восьмой книге «Чудес св. Бенедикта» (VIII, 6), составленной Раулем из Туртье (ум. в 1122 г.), рассказывается об Аделарде — управляющем одного далекого владения аббатства Флэри. Вместо того чтобы защищать местных крестьян, Аделард их всячески притеснял. Однажды одна из женщин, стремясь найти на него управу, прибегла к крайнему средству. Отправившись в церковь, она сорвала с алтаря покров и принялась хлестать камень, словно это был сам святой (*increpans quasi praesentem patrem Benedictum*): «Дряхлый Бенедикт, сонный лентяй, что же ты делаешь? Неужели спишь? Почему ты подвергаешь своих слуг таким несправедливостям?»¹¹. «Силовая» молитва подействовала, и Господь покарал Аделарда. Однажды, спасаясь от врагов, он неся на лошади и случайно вознзил себе в горло копьё. Как и в случае монахов или каноников, унижающих собственные святые и апеллирующих к своему патрону, в этой и аналогичных историях миряне прибегают к помощи своего «естественного» небесного покровителя — в данном случае св. Бенедикта, в чьих землях они проживали. Однако, в отличие от ритуализированного и в первую очередь символического унижения святых, они применяют прямое физическое воздействие, требуя, чтобы святой пробудился от сна и пришел им

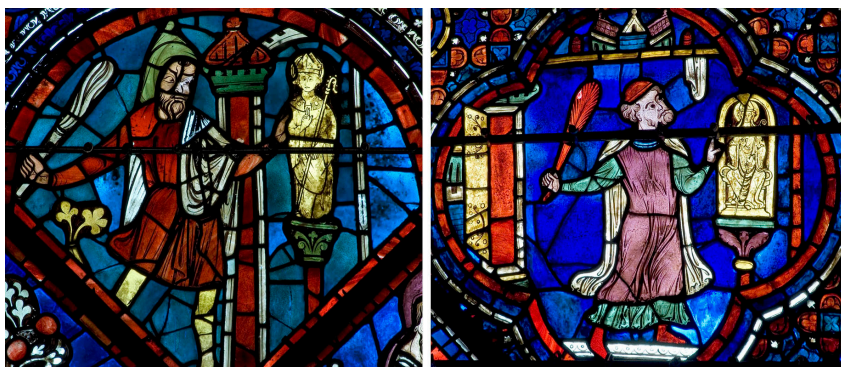
104; Vauchez, A. (1999) “Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré”, in *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, pp. 81, 84–85. Paris: Albin Michel.

11. De Certain, E. (éd.) (1858) *Les miracles de saint Benoît*, pp. 282–284. Paris; см.: Geary, P. “L’humiliation des saints”, p. 38. Аналогичную историю можно встретить в «Чудесах св. Кале Аниольского» (*Miracula sancti Carilefi*, 1–2). Сервы, жившие во владениях монастыря, оказались обижены местным бароном. Проникнув в церковь своего покровителя, они сначала принялись со слезами ему молиться, а потом, сорвав покров, так же стали хлестать алтарь, упрекая патрона в том, что он их не защищает, а спит, о них забыв (Cur hic obdormiscens nostri oblivisceris). Прибежавший на шум сторож выгнал их из церкви. Однако святой помог, и вскоре злодей, который их притеснял, упал с лошади и сломал себе шею (*Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. Saeculum I* (1688), p. 651. Paris).

на помощь. При этом показательно, что Рауль из Туртье не осуждает поступок отчаявшейся крестьянки, которая вместо того, чтобы смиренно ждать избавления, пришла его вытребовать.

Катализатор чуда

Если войти в собор Нотр-Дам в Шартре через западный портал, а потом, пройдя вглубь нефа, у одного из витражных окон поднять голову, то в самом верху можно увидеть сцену, где человек в красной тунике и зеленом колпаке замахивается плетью на золотую статую святого, стоящую на невысокой колонне. Если пройти еще дальше, в одну из капелл деамбулатория, то этот сюжет появится вновь, только теперь сечь будут не трехмерный, а плоскостной образ — «икону»¹² (Илл. 2).



Илл. 2. Иудей избивает образ св. Николая. Витражи в нефе (слева) и в деамбулатории (справа) Шартрского собора, 1210–1235 гг.

Эти сцены избияния святого, созданные в 1210–1235 гг., похожи на бесчисленные средневековые изображения, где апостолы, монахи или епископы сокрушают иноверных богов — «идолов». Правда, тут роли распределены принципиально иначе. Человек с плетью — это иноверец, иудей, а статуя или «икона», которую он избивает, — образ Николая Мирликийского, одного из популярнейших христианских святых. Избиение оказывается не преступлением, за которое разгневанный Николай, по законам житий-

12. Harris, A.F. (2008) "The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral", in M. Merback (ed.) *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, pp. 119–142; fig. 1-2 (pp. 463–464); fig. 3 (p. 465). Leiden: Brill.

ного жанра, должен был бы немедленно покарать нечестивца, а прологом к чуду совершенно иного рода.

Два шартрских витража иллюстрируют известное предание об иконе/статуе св. Николая (*Iconia sancti Nicolai*)¹³. Оно родилось в X в. в Южной Италии, среди населявших ее тогда православных греков, а потом попало на католический Запад, где в XII–XIII вв. получило широкое распространение (в частности, оно вошло в такой «бестселлер» средневековой агиографии, как «Золотая легенда» (ок. 1260 г.) Иакова Ворагинского). В древнейшей латинской версии — в житии св. Николая, написанном ок. 890 г. Иоанном, диаконом Неаполитанским, — главным персонажем оказывается не иудей, а язычник (варвар/вандал). Он нашел «икону» (*tabula*) св. Николая и, узнав от христиан про силу святителя, оставил ее сторожить свои сокровища. Когда он был в отлучке, его дом ограбили. Разгневавшись на то, что «икона» его подвела, он ее отхлестал и пригрозил, что, если святой все-таки не поможет, то он бросит доску в костер. После этого св. Николай, словно бы он сам пострадал от бичевания (*nimia miseratione ductus super achonam suam ac si ipse flagellis caederetur*), явился вора с упреками, что из-за них он был так тяжело избит (*et ideo pro vestro scelere ego innocens quam graviter flagellis caesus sum*), и пригрозил, что если они не вернут награбленное, то будут наказаны смертью. Преступники той же ночью тайно возвратили украденное, а язычник, убедившись в силе христианского святого, вскоре принял крещение¹⁴. В более поздних вариантах сюжета — например, в «Золотой легенде» — икона была заменена на более привычную на Западе форму культового образа — статую, а главный герой превратился из варвара/вандала в иудея (порой — сарацина)¹⁵. Однако это всегда чужак: язычник, иудей или мусульманин.

13. Помимо Шартра, добродетельное избиение св. Николая, скажем, изображено на витраже в церкви Сен-Жюльен-дю-Со в Бургундии (Camille, M. (1989) *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, fig. 74. New York: Cambridge University Press). См. также миниатюру из фламандского Часослова начала XVI в., где иудей в острокопечной «еврейской шапке» замахивается плеткой на позолоченную статую св. Николая, стоящую на алтаре: Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 112. Fol. 160.

14. Brunet, D.A. et Quentin, D.H. (éds.) (1910) *Boninus Mombricitus. Sanctuarium, seu vitae sanctorum: Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, pp. 306–307. Paris: Fontemoing et Cie; см.: Чоффари Д. Иоанн архидиакон: «Historia translationis Sancti Nicolai» в средневековой Европе // Евразия. Духовные традиции народов. 2012. № 4. С. 212.

15. Graesse, Th. (1850) *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*, pp. 27–28. Leipzig: G. Koebner; Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступительная статья и комментарии И.В. Кувшинской. Т. 1. М.: Издательство францисканцев, 2017. С. 56–57. См.: Camille, M. *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in*

В этой легенде не было бы ничего необычного (чудо как инструмент, проводящий иноверцев к крещению, а христиан-грешников — к покаянию), если бы не момент с избиением. Св. Николай предъявляет претензии не своему обидчику, а вора, которые «подвели» его под наказание. В древнейшей латинской версии варвар/вандал, применив первую меру воздействия (бичевание), шантажирует икону/святого костром, и тот тотчас же отправляется к виновникам своих бед. В «Золотой легенде» мотив шантажа прямо не проговорен (действия иудея названы «мстью» — *ultio*), однако смысл и последствия его действий остаются теми же.

Шантаж/наказание св. Николая через его материальный образ предстает не как святотатство, а как «повод» для чуда, приведшего иноверца к спасению. Многочисленные средневековые истории о том, как иудеи, стремясь вновь заставить Христа пережить его Страсти, (якобы) истязали или распинали украденные у христиан распятия или специально изготовленные восковые фигурки, тоже часто заканчивались чудом (обычно изображение начинает кровоточить) и обращением (некоторых) истязателей. Однако, в отличие от избиения св. Николая, любая агрессия против образов Христа в этих нарративах однозначно интерпретировалась как преступление, совершенное из ненависти к Спасителю и христианской вере¹⁶. Здесь же иноверец хлещет плетью образ святого за то, что тот не оправдал возложенных на него ожиданий, и его ждет не наказание, а двойная награда: св. Николай возвращает ему похищенное сокровище, а, крестившись, он получает шанс спасти свою душу.

Medieval Art, pp. 127–135; Vauchez, A. “Les images saintes”, pp. 82–83; Sansterre, J.-M. (1999) “L’image blessée, l’image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe–XIIe siècle)”, in J.-M. Sansterre, J.-C. Schmitt (éds.) *Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée. Actes du colloque international (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, pp. 128–129. Rome; Bruxelles.

16. Истории о чудесах (прежде всего, кровоточении), явленных образами в ответ на агрессию со стороны иноверцев (чаще всего иудеев) или иконоборцев, на Западе, в отличие от Византии, в раннее Средневековье были редки. Они начинают распространяться в XI–XIII вв., когда в католическом мире к северу от Альп происходит мощная экспансия культа образов, и они по своему сакральному статусу приближаются к мощам святых и другим реликвиям. Одновременно напряжение в иудео-христианских отношениях ведет к формированию целой обоймы обвинений, связанных с истязанием тела Христова: через его изображения, через тела христианских младенцев («кровавый навет») и через гостию (см.: Sansterre, J.-M. “L’image blessée, l’image souffrante”). Важно, что чудеса, совершенные образами в ответ на агрессию со стороны иудеев, еретиков или католиков-святотатцев, использовались далеко не только для целей антииудейской или антиеретической полемики. Как и на Востоке, они служили катализатором почитания конкретных изображений и были востребованы как одна из важнейших опор культа образов в целом.

Первоначальная цель иноверца (язычника или иудея) как персонажа истории — сохранить свое добро. Цель самой истории — как чуда в составе жития св. Николая или как изображения на витраже собора — в том, чтобы прославить силу христианского образа; показать, что святой, действующий через него, готов снизойти даже к тем, кто в него (еще) не верит, пусть и доверяет ему охрану своего имущества, и, приведя иноверца к крещению, продемонстрировать торжество христианства над любым иноверием. Финал истории *a posteriori* оправдывают радикальные средства, которые главный герой применил к иконе/статуе.

Образ как заложник

Принципиально важно, что в XIII в. в церковной проповеди множатся сюжеты, где смиренное принуждение образов к чуду предстает как легитимный метод воздействия на святых не только со стороны иноверцев, но и со стороны самих христиан.

В 1219–1223 гг. монах-цистерцианец Цезарий, отвечавший за воспитание послушников в монастыре Гейстербах недалеко от Кельна, составил для них «Диалог о чудесах» — колоссальный сборник *exempla*, иллюстрировавших основные положения церковной доктрины. Среди десятков историй об исцелениях, наказаниях и явлениях, совершенных Христом, Богородицей и святыми через их образы, он поведал и об одном успешном случае шантажа (VII, 45).

В часовне замка Фельденц стояла древняя, грубо исполненная, но наделенная большой силой (*virtus*) статуя Девы Марии с младенцем. Жившая в крепости дама по имени Ютта горячо ее почитала. Однажды, когда ее трехлетняя дочь, жившая у кормилицы в соседней деревне, вышла поиграть, ее в лес утащил волк. Узнав об этом, Ютта бросилась в часовню, отняла у Мадонны младенца Христа и в слезах прокричала: «Госпожа, вы не получите собственного ребенка, покуда не возвратите мне моего». Вскоре девочку нашли живой, и Ютта с благодарностью вернула Деве Марии ее младенца¹⁷. Эту историю, по словам Цезария, ему рассказал Герман — аббат монастыря Мариенштатт, узнавший о происшедшем из уст самой Ютты.

17. Strange, J. (1851) *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*. T. 2, pp. 62–64. Köln; Bonn; Bruxelles. См.: Baschet, J. et Dittmar, P.-O. (éds.) (2015) *Les images dans l'Occident médiéval* (L'atelier du médiéviste, 14), pp. 167–176. Turnhout: Brepols; Sansterre, J.-M. (2010) «La Vierge Marie et ces images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach», *Viator* 41: 171–173.

Отчаявшаяся мать отнимает (отламывает?) у статуи Богоматери фигурку Иисуса не потому, что хочет наказать образ или отрицает его силу, а чтобы ее активизировать и заставить Мадонну откликнуться на ее мольбу. Показательно, что прямо перед этой историей Цезарий рассказывает о другой даме из того же замка, которая потешалась над уродством статуи и была за это наказана Девой Марией. Сын лишил насмешницу всех владений, выгнал из дому, и, чтобы не умереть с голода, ей пришлось нищенствовать. Благочестивый шантаж дозволен, неблагочестивый смех — нет.

В сборниках *exempla* XIII–XV вв. история о шантаже Девы Марии с помощью фигурки ее младенца встречается в нескольких вариантах. В них Иисуса конфискует благочестивая, но отчаявшаяся мать, чей сын попал в плен к врагам или даже был повешен за какое-то преступление. По милости Богоматери, пленник тотчас же возвращается, а казненный воскресает¹⁸.

Этот сюжет периодически переносится и в иконографию. Например, его можно увидеть в роскошной рукописи «Чудес Девы Марии» Жана Миело, которая в 1456 г. была создана для бургундского герцога Филиппа III Доброго. Иллюминатор Жан Ле Тавернье изобразил, как дама, ничуть не таясь, на виду у других молящихся почтительно забирает младенца Иисуса у статуи Девы Марии, стоящей на алтаре (Илл. 3)¹⁹. Интересно, что, когда в XVII в. *exemplum* об отчаявшейся матери попал в русскую книжность, непривычная для православного культа статуя Девы Марии и в текстах, и на миниатюрах была заменена на икону. Однако «похищение» младенца, нарисованного на руках у матери, само по себе должно было бы превратиться в чудо — его, в отличие от фигуры, вырезанной из дерева или камня, просто так не отнимешь. Тем не менее русские адаптации сюжета этот момент никак не ком-

18. Tubach, F.C. (1969) *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia: № 1024; см.: Vauchez, A. "Les images saintes", pp. 86–87. В XIII в. этот сюжет появляется в еще одном сборнике, составленном Цезарием Гейстербахским («Восемь книг чудес»), в «Книге чудес Девы Марии» доминиканца Варфоломея Трентского, в «Золотой легенде» Иакова Ворегинского, в «Кантигах Девы Марии» кастильского короля Альфонса X и т.д. В XIV в. мы встретим его в *Liber de introductione loquendi* доминиканца Филиппо да Феррары, *Alphabetum Narrationum* другого доминиканца Арнольда Льежского или в сборнике, известном как *Ci nous dit*, а в XV в. — в «Чудесах Девы Марии» Жана Миело. См. этот сюжет (по номеру в индексе Ф. Тубаха — 1024) в электронной базе данных *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (<http://gahom.huma-num.fr/thema/>).

19. Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 9198. Fol. 137v. См. тот же сюжет (в двух вариантах) на миниатюрах в парижской рукописи (1327 г.) «Чудес Девы Марии» Готье де Куэнси: The Hague. Koninklijke bibliotheek. Ms. 71 A 24. Fol. 123v, 174.

ментируют и не пытаются объяснить. На миниатюрах — например, в старообрядческом Цветнике первой половины XVIII в. — мы видим, как отчаявшаяся мать, чей сын по ложному доносу был посажен в темницу, держит в руках младенца Иисуса (который только что сидел на коленях у Богородицы) (Илл. 4), а потом несет его к себе в дом, чтобы спрятать в сундуке²⁰.



Илл. 3. Женщина отнимает у статуи Девы Марии ее сына.
Иллюстрация к «Чудесам Девы Марии» Жана Миело, 1456 г. (Paris.
Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 9198. Fol. 137v).

Объектом подобного шантажа могла быть не только Дева Мария. Например, английский хронист Мэтью Пэрис в своей «Великой хронике» без всякого осуждения повествует о том, как одна аббатиса решила принудить к помощи апостола Павла. В 1224 г. нормандский рыцарь Фульк де Броте, стремясь укрепить свой замок в Бедфорде, разрушил церковь, посвященную этому святому. Узнав о том, что его преступление остается без наказания, аббатиса

20. Механизм похищения, а потом возвращения младенца на икону в тексте описывается предельно кратко: «Образъ превечнаго младенца с руки пречистыя Богородицы снемши»; «положи на руку образа Богородицы» (Санкт-Петербург. Библиотека Академии наук (БАН). 32.3.15. Л. 113, 116). См. это чудо также в лицевом списке «Звезды пресветлой», созданном в 1686 г. в Новодевичьем монастыре: БАН. П. I. А. № 58. Л. 151об.—152.

соседнего монастыря приказала забрать у статуи св. Павла его меч и не возвращать его до тех пор, пока деяние Фулька не будет отомщено. В итоге Бедфордский замок пал²¹. Действия аббатисы следуют той же логике, что и ритуализированное унижение распятий и образов святых, которое через 50 лет было осуждено на Втором Лионском соборе. Разница только в том, что, судя по описанию Мэтью Пэриса, ее «силовое» обращение к апостолу Павлу не сопровождалось приостановкой служб, а его статую не унижали, сняв с алтаря и покрыв терниями, а прямо шантажировали, отняв у него его главный иконографический атрибут — меч.



Илл. 4. Православный вариант сюжета: безутешная мать отнимает младенца у иконы Богородицы (Санкт-Петербург. Библиотека Академии наук. 32.3.15. Л. 113).

В подобных историях шантаж преподносится как эффективный и вполне легитимный (легитимизируемый тем, что он оказывается эффективным и приводит к чуду) метод взаимодействия с высшими силами. Если, по убеждению повествователя,

21. Luard, H.R. (ed.) (1876) *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica maiora* (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, 57). Vol. 3, p. 87. London: Her Majesty's Stationary Office; см.: Sansterre, J.-M. (2013) "Après les Miracles de sainte Foy: présence des saints, images et reliques dans divers textes des espaces français et germanique du milieu du XIe au XIIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 56: 72.

цель просителя блага, а его отношение к образу полно почтения, то почти все дозволено. Однако в другом контексте (скажем, если бы иудей, который избил св. Николая, после этого не крестился, а младенца Христа с богохульными проклятиями забрал еретик) то же самое покушение интерпретировалось бы как святотатство — и таких примеров не счесть.

Quasi-избиение

Успешный шантаж высших сил создает впечатление, что святыне завязать от человека; что, создав из дерева или камня их образы, люди взяли небесных патронов в заложники и могут ими манипулировать, как хотят. Видимо, чтобы предостеречь читателя от потенциально опасных интерпретаций, Цезарий Гейстербахский пишет, что Дева Мария приказала волку вернуть ребенка, «словно бы» (*quasi*) она боялась, что Ютта не отдаст ей Иисуса. Иначе говоря, шантаж оказывается эффективным лишь потому, что Мадонна явила милость к благочестивой женщине, а не из-за того, что Царицу небесную действительно можно к чему-то принудить, похитив младенца у одной из ее бесчисленных статуй²². Аналогично и в истории об иудее и св. Николае, как она изложена в «Золотой легенде», святой «словно бы сам принял удары (*tamquam in se*), явился ворами» и обрушился на них с упреками: «Смотрите, мое тело покрыто ранами... которые мне нанес иудей за то, что вы украли его добро»²³. Хотя св. Николай и жа-

22. В XV в., перелагая ту же историю, Иоганн Херольт в *Promptuarium de miraculis Beatae Virginis* (№ 15) подчеркивал, что отчаявшаяся мать забрала младенца Иисуса, проливая слезы, а Дева Мария снизошла к ее горю, *словно* боялась потерять сына, если она не вернет женщине ее дочь (*quasi timeret filio suo carere*): Herolt, J. (1606) *Sermones discipuli de Sanctis, cum exemplorum promptuario ac miraculis Beatae Virginis*, pp. 8–9. Venezia. Описания чудес, случившихся в ответ на благочестивый шантаж, часто подчеркивают, что, прежде чем приступить к делу, проситель молился и проливал слезы. Вне зависимости от того, насколько эта деталь отражала реальные практики, она, безусловно, служила риторическим алиби, ясно отличавшим отчаявшееся благочестие от намеренного святотатства.

23. Graesse, Th. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, pp. 27–28; Иаков Воразгинский. Золотая легенда. С. 57 (в русском переводе И.И. Аникьева и И.В. Кувшинской — «Приняв на себя удары плетей, святой Николай явился разбойникам» — важное уточнение, что удары по статуе *как будто* передались святому, упущено); см.: Sansterre, J.-M. (2009) “Miracles et images. Les relations entre l’image et le prototype céleste d’après quelques récits des Xe–XIIIe siècles”, in A. Dierkens, G. Bartholeyns, Th. Golsenne (éds) *La performance des images*, p. 54, note 32. Bruxelles: Éditions de l’université de Bruxelles.

лется на раны, которые он понес в результате наказания, и живописует их в самом физиологическом ключе, текст с помощью оговорки *tamquam in se* подчеркивает, что святой, пребывающий на небесах, не может испытать физической боли и отчасти снимает догматическую опасность отождествления образа и прообраза, на котором строится наказание или шантаж святых²⁴.

Церковные тексты часто (хотя далеко не всегда) разъясняют, что «силовая» молитва оказывается эффективна лишь по милости высших сил. Однако это вовсе не значит, что реальные шантажисты тоже представляли себе «механику» принуждения в строго ортодоксальном духе. Культурные — если не сказать психологические — корни наказания/шантажа лежат глубже, чем христианский культ святых и христианская теория образа. Они покоятся на древней «интуиции», что изображенный (в разных культурах по-разному объясняют, как именно) присутствует в изображении и что воздействие на изображение так или иначе передается изображенному. Богословы объясняли, что в образах святых нет собственной силы (чудеса через них творит Бог) и что, обращаясь к двумерным или трехмерным образам, христианин — через эти материальные объекты — возносит свои молитвы к их невидимым прообразам. Однако в сознании многих верующих, вероятно, гораздо важнее было простое чувство: статуя или икона — это и есть святой, данный им в ощущениях. Из этого не стоит делать вывод, что они полностью «растворяли» прообраз в образе, — просто для них невидимая сила небесного патрона воплощалась в конкретном изображении, с которым они были «знакомы»²⁵. Образ принимает молитвы и честь; значит, примет наказание и бесчестие.

24. Латинское слово *quasi* и его аналоги на других языках регулярно встречаются в церковных текстах, описывающих чудесно «ожившие» образы. Ни в коем случае не ставя под сомнение чудо, они напоминают о том, что его внешние формы — это знаки реальности, а не сама реальность (Sansterre, J.-M. (2015) “Vivantes ou comme vivantes: l’animation miraculeuse d’images de la Vierge entre Moyen Âge et époque moderne”, *Revue de l’histoire des religions* 2(232): 160, 168). Похожее формулировки также часто используется в католических описаниях «пыток» и «казней», которым протестанты-иконоборцы подвергали распятия или фигуры святых, словно бы они истязали не образы из дерева или камня, а тех, кто на них изображен (Christin, O. (1991) *Une révolution symbolique. L’iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, pp. 133, 137. Paris: Les Éditions de Minuit). Тем самым католики, видимо, «возвращали» иконоборцам их упрек в том, что они ждут чудес от мертвых кусков дерева или камня.

25. См.: Baschet, J. (2008) *L’Iconographie médiévale*, pp. 39–44. Paris: Gallimard.

Однако следует обратить внимание на то, что в тех случаях шантажа святых, которые церковные авторы преподносят как легитимную практику, ущерб, нанесенный образам, неизменно оказывается временным и поправимым. Варвар/иудей/сарацин подвергает икону или статую св. Николая бичеванию и угрожает ее сжечь, если тот все же не придет ему на помощь, но, конечно же, не сжигает. Благочестивые шантажисты, конфисковавшие у статуи Девы Марии ее младенца, а у апостола Павла — меч, возвращают их, как только получают желаемое. Отчаявшиеся матери после долгих молитв почтительно забирают у Девы Марии ее деревянного или каменного младенца и, отнеся его домой, заботливо заворачивают в ткань и запирают в сундуке, радуясь, что теперь у них есть залог/заложник (*obses* на латыни или *ostage/gaige* по-французски), который вернет им их собственного сына²⁶. Самый непочтительный — и по форме близкий к тому, что обычно интерпретировали как святотатство, — метод воздействия применил герой *Iconia sancti Nicolai* — на тот момент иноверец (язычник, иудей или мусульманин). Ни один из христианских просителей/шантажистов в подобных *exempla* статуи не избивал. Кроме того, важно, что эти истории неизменно завершаются установлением/восстановлением отношений между верующим и сакральной персоной, чью помощь он вытребовал столь нестандартным образом — от «избытка» веры и упования, а не от их недостатка²⁷.

Видимо, поэтому история отчаявшейся матери продолжила кочевать по сборникам *exempla* даже в пост-тридентский период, когда Католическая церковь, как известно, взяла курс на то, чтобы очистить культ образов от всего, что казалось народными суевериями (см. ниже), опасно сближалось с магическими практиками, отдавало непочтительностью к святыням и размывало

26. См., например, «Золотую легенду» (Graesse, Th. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*: 591-592) или «Восемь книг чудес» Цезария Гейстербахского (Meister, A. (éd) (1901) *Die Fragmente Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, pp. 205–206. Rome). Во францисканском сборнике *exempla* 1270-х гг., опубликованном Э.Дж. Литтлом, отчаявшаяся мать даже не успела забрать у Девы Марии ее божественного младенца. Как только она пригрозила Богоматери это сделать и протянула руку к статуе, ее сын тотчас же появился и пристыдил ее: «Что ты делаешь, мать?.. Вот Богоматерь вернула меня тебе» (Little, A.G. (1908) *Liber exemplorum ad usum praedicantium saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Huberniae*, p. 30. Aberdeen).

27. Само собой, многие другие истории, которые вовсе не заканчивались «примирением» верующего со святым, просто классифицировались церковными авторами как святотатство или вовсе нам неизвестны, поскольку не имели поучительной ценности, а потому никем не были зафиксированы.

границу между образом и прообразом. В 1603 г. иезуит Жан Мажор опубликовал в Дуэ увесистый том, озаглавленный *Magnum speculum exemplorum*. В разделе, посвященном Деве Марии (B. Maria Virgo, № 32), он, со ссылкой на «Золотую легенду», приводит «пример» о шантаже ее статуи. Однако симптоматично, что в заголовке истории поступок матери характеризуется как пример «благочестивой простоты» (*pia simplitas*)²⁸. К этому времени наказание или шантаж святых уже чаще всего считались делом неблагочестивым — суеверием и/или святотатством (богохульством). Тем не менее, нарративы о таких методах, коль скоро они были освящены авторитетом традиции и легитимизировались явленным в ответ чудом, не были полностью дискредитированы.

Неприкасаемые святыни

Поворотным пунктом в официальной истории наказания/шантажа святых стал Второй Лионский собор, созванный папой Григорием X в 1274 г. На нем церковные иерархи потребовали, чтобы каноники, прежде чем приостанавливать публичные службы (*cessatio a divinis*), канонически обосновывали свою правоту и письменно информировали того, против кого эта мера направлена, о своих планах. При этом унижение распятий и статуй вовсе было запрещено как нечестивое злоупотребление (*detestabilem abusum horrendae indevotionis*)²⁹. Патрик Гири связывает подобную смену вех прежде всего с административной централизацией Католической церкви и стремлением иерархии отнять у клира столь мощный (и никому не подотчетный) инструмент, как шантаж святынь³⁰.

28. Major, J. (1633) *Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus*, p. 541. Douai.

29. Mansi, G.D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 24, p. 92. Venezia. В конце XIII в. Гийом Дюран, епископ Манда, в своей литургической сумме *Rationale divinorum officiorum* (I, 13) писал, что некогда 13-й Толедский собор (683) разрешил клирикам в крайнем случае, дабы защитить права церкви, снимать с алтарей и образов их покровы, накрывать их мрачными (траурными) тканями или терниями. Однако так было в древности. Теперь же Второй Лионский собор эту практику осудил (Durand, G. (1614) *Rationale divinorum officiorum*. T. 1, p. 12. Antwerp; Thibodeau, Th.M. (ed.) (2007) *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende (a New Translation of the Prologue and Book One)*, p. 31. New York: Columbia University Press).

30. Geary, P. "L'humiliation des saints", p. 40; см. также: Schmitt, J.-C. *Medioevo «superstizioso»*, pp. 110–111.

Однако нельзя упускать из вида идеологическое измерение этой проблемы. Уже в XII в. снятие покровов с алтарей и прочие методы унижения высших сил были упомянуты Грацианом в его монументальном своде канонического права — *Concordia discordantium canonum*, или *Decretum* (II.XXVI.V.12-13). У него они предстают как инструмент пагубного колдовства (*maleficia nequissima*), которому порой предаются клирики. Грациан осуждает священников, которые, дабы нанести ущерб своим недругам, оголив алтари и потушив свечи, служат по ним заупокойные мессы³¹. Для многих богословов XIII в. граница между почтительным принуждением святынь и святотатством/богохульством стала казаться слишком неясной. Решение Второго Лионского собора формально касалось только каноников, а единственный метод унижения, который в нем фигурировал, состоял в том, что святыни, сбросив на пол, покрывают терниями. В 1289 г. епископ Родеза Раймон Кальмон д'Ольт выпустил синодальные статуты, в которых список запретных практик уже был расширен. Помимо *cessatio a divinis*, там также упоминается, что некоторые клирики во время жары или гроз злоупотребляют святыми образами и что кресты или статуи не только унижают, но и подвергают бичеванию, ломают, пронзают или погружают в воду³².

По многочисленным свидетельствам, оставшимся от позднего Средневековья и раннего Нового времени, в разных концах Европы в случае засухи или, наоборот, слишком сильных дождей мощи или образы святых кидали или окунали в реки, ручьи, фонтаны или колодцы. Этот метод, основанный на принципах симпатической магии, должен был либо вызвать осадки, либо,

31. Friedberg, A. (ed.) (1959) *Corpus iuris canonici: Editio Lipsiensis Secunda. Pars prior Decretum magistri Gratiani*, pp. 1031–1032. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Этот фрагмент «Декрета» сложен из цитат, взятых из двух древних текстов, которые были посвящены совершенно разным вопросам. Первый — это постановление 17-го Толедского собора (694), регламентировавшего приостановку служб и унижение реликвий в ходе личных конфликтов и коллективных бедствий; второй — решение 13-го собора в том же Толедо (683), где было осуждено поминание живых (Mansi, G.D. (1766) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 12. Firenze: 99; см.: cap. 5). В XIII в. текст Грациана, осудившего снятие покровов с алтарей как элемент колдовской мессы, копируется или перефразируется у других юристов и богословов, например, у Раймунда де Пеньяфорты (*Summa juris canonici*) и Винченца из Бове (*Speculum doctrinale*). См.: Barnum, P.H. (ed.) (2004) *Dives and pauper: Introduction*. Vol. 2, p. 67. Oxford: Oxford University Press; Montesano, M. (2000) «*Fantasima, fantasima che di notte vai*»: la cultura magica nelle novelle toscane del Trecento, p. 42 (note 2). Roma: Città Nuova.

32. Martène, E. (1717) *Thesaurus novus anecdotorum*. T. 4, p. 633 (статут XX). Paris.

наоборот, их остановить (вода притягивает или отталкивает другую воду). Истоки подобных практик, безусловно, можно найти во многих дохристианских культах, однако вопрос об их происхождении и «христианизации» мы оставим за скобками³³. Важно, что погружение святынь в воду, как это следует уже из Родезских статутков, осуществлялось не только мирянами, но и клириками и представляло собой не личную «силовую» молитву, а коллективный ритуал³⁴.

В конце XV в. этот вопрос подробнейшим образом был рассмотрен в трактате «О суевериях», который составил памплонский каноник Мартин де Андосилья-и-Арлес³⁵. Его сочинение принадлежит к длинной череде текстов, посвященных разоблачению суеверий, которые в конце XIV — начале XV вв. стали массово появляться по всей Европе. Хотя критика *superstitio* (суеверия) — в эту категорию попадали как пережитки язычества, так и нелегитимные искажения легитимных церковных практик — занимала важное место в дискурсе клириков с первых веков христианства, в позднее Средневековье она, как показывает Майкл Бэйли, приобрела особую остроту. Это во многом было связано с тем, что церковная проповедь, с ее задачами религиозной аккультурации, все активнее проникала в бескрайний крестьянский мир. Авторы трактатов о суевериях, университетские теологи или пастыри-практики задолго до Контрреформации поставили перед собой цель искоренить/выправить многочисленные формы народной религиозности, которые не вписывались в рамки официального благочестия и часто строились на апро-

33. См.: Santyves, P. (1933) “De l’immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme”, *Revue de l’histoire des religions* 108: 144–192.

34. Этот метод вызывания или прекращения дождей, а также наказания святых за различные климатические бедствия, по многим свидетельствам, был вполне жив еще в XIX в. Например, 6 сентября 1815 г. после долгой засухи духовенство Перигё отправилось к источнику св. Сабины, чтобы окунуть туда крест, а ок. 1830 г. в Вильнёв-Сен-Жорж, недалеко от Парижа, жители бросили в Сену или в какую-то из мелких рек статую своего святого патрона за то, что виноградники были поражены заморозками (Santyves, P. “De l’immersion des idoles antiques”, pp. 162–163, 179).

35. Этот текст был впервые издан в Лионе в 1510 г., а потом еще несколько раз переиздавался: в Париже в 1517 г., в Риме в 1559 г., во Франкфурте в 1581 г. и в Вене в 1584 г. См.: Gaztambide, J.G. (1971) “El tratado “de superstitionibus” de Martín de Andosilla”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 9: 249–266; Bailey, M.D. (2009) “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, *Speculum* 84(3): 636 (note 21), 637, 644, 649–650.

приации элементов церковного ритуала в магических целях³⁶. Неудивительно, что как раз к середине XV в. радикальная демонизация колдовских практик привела к складыванию кумулятивного концепта ведовства, ставшего идейной основой охоты на ведьм³⁷.

Если в Родезских статутах, повторивших формулировку Второго Лионского собора, избиеение или утопление святых образов характеризуется как «ужасное злоупотребление» (*abusum detestabilem*), Андосилья объявляет подобные практики одновременно суеверием и святотатством. Более того, его трактат, посвященный критике суеверий (от дивинации и любовной магии до веры в благоприятные и неблагоприятные дни), как раз начинается с о(б)суждения шантажа статуи св. Петра. По словам памплонского каноника, он вообще взялся за перо, чтобы развеять сомнения своего коллеги — архидиакона городка Усун (в Наварре). Тот как-то ему поведал, что у них существует старинный обычай. Когда случается засуха, духовенство вместе с горожанами организует процессию в церковь св. Петра. Отслужив мессу, они с молитвами снимают с алтаря образ небесного патрона и несут его к реке. Там кто-то из присутствующих обращается к нему: «Святой Петр, помоги нам в этой нужде, вымоли у Бога дождь». И так повторяется во второй, а затем и в третий раз. И когда он ничего не отвечает, люди начинают кричать, чтобы образ Петра погрузили в воду, раз он не хочет перед Богом ходатайствовать об их избавлении от беды. Тогда кто-то из местных нотаблей (*primatibus*) отвечает, что этого не стоит делать, но, поскольку Петр — добрый пастырь, то он вымолит желаемое. И, по уверению местных жителей, еще не было случая, чтобы они оказывались обмануты в своих ожиданиях и в течение суток не пошел дождь³⁸.

Очень характерно, что алгоритм воздействия на образ и его прообраз, который Андосилья описал со слов архидиакона Усу-

36. Bailey, M.D. "A Late-Medieval Crisis of Superstition?", pp. 633–634, 657; см. также: Ankarloo, B., Clark, S., Monter, W. (2002) *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials* (Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 4), pp. 105–121. London: The Athlone Press.

37. См.: Schmitt, J.-C. *Medioevo «superstizioso»*: 131–149. Мартин де Андосилья тоже посвятил несколько страниц полетам ведьм на ночные сборища, но он по старинке считал, что колдуньи переносятся туда не в реальности, а лишь *mentaliter et fantastice* (Gaztambide, J.G. "El tratado 'de superstitionibus' de Martín de Andosilla", pp. 276–277).

38. Ibid, p. 271–272.

на, так близок прагматике, типичной для ритуалов иконоборчества. В многочисленных описаниях одиночных и коллективных атак против католических «идолов», которые происходили в разных концах Европы в эпоху Реформации, мы регулярно встречаем один и тот же сценарий. Перед тем, как «казнить» изображение, разбив его на куски, расстреляв из аркебузы или бросив в костер, иконоборец обращается с ним как с живым: требует от него заговорить, дать отпор, спасти себя или закровоточить. Когда обращение остается без ответа и чуда не происходит, он, словно разочарованный молчанием истукана, «выкалывает» ему глаза, разбивает на части или кидает в костер. Требуя (притворно), чтобы мертвые «идолы» подали признаки жизни, иконоборец пародирует действия католиков-«идолопоклонников» и стремится продемонстрировать окружающим (а то и себе самому?) бессилие истуканов; показать (и проверить?), что те не в силах себя защитить, а значит пусты и мертвы; что это всего лишь творение рук человеческих и что в объекте нет никакого субъекта³⁹. Брюс Линкольн в свое время — в противоположность «теофании» — назвал этот процесс «профанацией», т.е. явлением пустоты, не-божественности чужой святыни⁴⁰.

Провокационно-игровое обращение к «идолу» — это потенциально многозначный жест. Его цели колеблются между испытанием силы образа и ритуализированной демонстрацией его бессилия; он обращен к зрителям (бывшим или нынешним «идолопоклонникам»), но одновременно может выполнять и ауто-суггестивную функцию. Чтобы решиться на физическую атаку против образа (который ты еще вчера почитал; который так почитают другие; который олицетворяет религиозный и политический порядок), требуется через осмеяние выдать из себя страх перед ним и/или перед грядущим насилием, которое отрежет путь назад. В Усуне сходный ритуал — с серией обращений к образу (который в итоге хранит молчание и не совершает немедленного чуда) — был призван не продемонстрировать бессилие

39. См.: Scribner, R. (1987) *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, pp. 110–114. London: The Hambledon Press; Christin, O. (1991) *Une révolution symbolique*, pp. 131–138. Позволю себе также сослаться на мою статью «Если ты Бог, защищайся»: католические модели протестантского иконоборчества», которая должна выйти в ближайшем номере альманаха «Одиссей. Человек в истории. 2015–2016».

40. Lincoln, B. (1989) *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, pp. 103–127. Oxford; New York: Oxford University Press.

статуи, а через угрозу активизировать ее силу. Ритуалы «профанации», какие в XVI в. практиковали протестанты-иконоборцы, отрицают католический культ образов, доводя до логического предела его самые радикальные формы.

Андосилья осуждает шантаж св. Петра одновременно как (1) суеверие, (2) святотатство, (3) попытку искусить Бога, проверяя или испытывая его силу, и (4) греховный соблазн, «скандал». Суеверие — потому, что вместо того, чтобы молить Господа о дожде, жители Усуна требуют исполнения своей просьбы не у Творца, а у творения — статуи. Погружая ее в воду — даже в сопровождении церковных гимнов и песнопений, — они в действительности отступают от допустимого в почитании святых (образов) и наносят им оскорбление (*iniuriam sanctorum*). Тот же жест оказывается святотатством. Ведь, в соответствии с определением, данным Фомой Аквинским в «Сумме теологии» (II. II. 99.1), физическая атака против изображений святых, как и прочих святых, переносит бесчестье с образа на прообраз. Почему же тогда шантаж оказывается эффективным, и небеса даруют желанный дождь? Потому, что, по Божьему попущению, осадки — на соблазн людям — организует дьявол. Ведь демоны способны воздействовать на тела и на природные элементы и часто творят псевдо-чудеса⁴¹.

Если наказание/шантаж святых — это святотатство, то насилие, рожденное (суеверным) упованием на силу образа, встает в один ряд с атаками иноверцев, еретиков-иконоборцев или католиков-вольнодумцев, которые покушались на изображения сакральных персон, отрицая их силу или по меньшей мере стремясь бросить ей вызов. Теоретически святотатство, рожденное «избытком» и «недостатком» веры, подлежало одинаковому наказанию. Однако на практике демонстративный вызов всему культу образов (а через него — власти духовенства и тем практикам спасения, на которые она опиралась), вероятно, карался более строго, чем суеверные «перегибы». Аналогично после появления протестантского иконоборчества убежденные борцы с католическими «идо-

41. Gaztambide, J.G. "El tratado 'de superstitionibus' de Martín de Andosilla", pp. 274–275, 304–314. Идея, что любые магические (т.е. нелегитимные, даже если в них используются церковные тексты и предметы) процедуры сами по себе не могут быть эффективны, а если «срабатывают», то только благодаря вмешательству демонов и имплицитному либо эксплицитному пакту с ними, звучит во многих демонологических трактатах позднего Средневековья и раннего Нового времени (Ankarloo, B., Clark, S., Monter, W. *Witchcraft and Magic in Europe*, p. 117).

лами», уничтожавшие образы, карались как еретики, в то время как, например, подвыпившие игроки, «по старинке» покушавшиеся на фигуры святых без какой-то идеологической подоплеки и сообщников, могли рассчитывать на более мягкое обращение⁴². В позднее Средневековье и раннее Новое время в католической Европе не существовало единой шкалы наказаний за физическую агрессию против образов. В зависимости от местных правовых норм, политического контекста, социального статуса и репутации самого преступника, а также возможных смягчающих обстоятельств (как опьянение) его могла ждать церковная епитимья, денежный штраф, ношение позорной митры, публичное бичевание, виселица или костер⁴³.

Как мы уже видели, суть подобного преступления могла классифицироваться и как святотатство (*sacrilegium*), и как богохульство (*blasphemia*) — граница между этими понятиями была зыбкой⁴⁴. Например, законодательный кодекс *Las Siete Partidas* (VII, 28, 4–5), составленный в 1256–1263 гг. при кастильском короле Альфонсе X Мудром и еще в Новое время действовавший в испанских колониях в Новом Свете, характеризовал физические атаки против священных образов — будь то плевки в их адрес, бросание в них камней или удары ножом — как богохульство. При этом богохульство делом следовало карать более строго, чем словесные выпады в адрес священных персон и предметов. Если в случае словесного богохульства тот, у кого есть какая-то собственность, в первый раз лишается ее четвертой части, а на третий — изгоняется из города, а тот, у кого нечего взять, в первый раз получает 50 ударов плетью, а в третий — ему отрубает язык, при богохульстве делом с первого раза имущего предписано изгонять, а неимущему отрубать руку⁴⁵. В XVI в. французский юрист

42. См.: Christin, O. *Une révolution symbolique*: 18–22.

43. См.: Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдеки. М.: Канон+, 2010. С. 65–69, 77–93.

44. Там же. С. 77–78 (прим. 3), 90; Christin, O. (1994) “Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)”, *Revue d'histoire de l'Église de France* 80 (204): 43–64.

45. Lopez, G. (ed.) (1843) *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*. Т. 4, р. 670. Paris: Lecointe y Laserre; Burns, S.P. (ed.) (2001) *Las Siete Partidas*. Vol. 5, pp. 1448–1450. Philadelphia: De Gruyter. О богохульстве и его преследовании в колониальной Мексике см.: Villa-Flores, J. (2006) *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*. Tucson: University of Arizona Press. Социальной дифференциации наказания придерживались и Флорентийские синоды 1516–1517 гг.: если кто-то, движимый дьявольской злобой, физически покусится на изображения Христа или Девы Марии, то, будь он знатным лицом, он должен выплатить

Николя Бойе (Бозэрий) (1469–1539) в своем трактате «Золотые решения» называет тех, кто *de facto* оскорбляет Бога, бросая камни или плюясь в образы Христа, Девы Марии или святых, богохульниками, а не святотатцами⁴⁶. Неслучайно в издании «Корабля дураков» (*Das Narrenschiff*) Себастьяна Бранта, впервые вышедшем в Базеле в 1494 г., глава, посвященная богохульникам, открывается гравюрой, на которой Альбрехт Дюрер изобразил шута, атакующего трезубцем распятие (Илл. 5).



Илл. 5. Символ богохульства: шут атакует распятие.
Иллюстрация А. Дюрера к поэме Себастьяна Бранта
«Корабль дураков» (Базель, 1494).

Важно, что у Мартина де Андосильи, а в XVI–XVII вв. — у множества других авторов, богословов и демонологов шантаж/наказание святых не только осуждается как суеверие и/или богохульство (святотатство), а ставится в один ряд с прямо демо-

штраф, а если он простолюдин, его следует заковать в цепи и на три года заставить носить позорную «митру». Клирика в этом случае ждал запрет в служении и конфискация бенефициев (Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. С. 90).

46. Bohier, N. (1576) *Decisiones aureae in sacro Burdegalsensium senatu olim discussarum*, pp. 615–618 (II, 254 — О святотатстве), 749–755 (II, 301 — О богохульстве). Venezia.

низируемыми магическими практиками⁴⁷. Например, Жан Боден в своем известном трактате «О демономании колдунов» (1580) приводит несколько примеров таких злоупотреблений. Первый из них он заимствовал из «Истории неаполитанской войны» (1499) Джованни Понтано⁴⁸. В ходе противостояния (1459–1465) между неаполитанским королем Фердинандом I и мятежными баронами, желавшими возвести на престол Жана II Анжуйского, королевские войска осадили городок Сесса, который обороняли французы. Поскольку установилась страшная жара, осажденные страдали от нехватки воды. Тогда священники (Боден, переиначивая слова Понтано, называет их «священниками-колдунами») ночью сумели вынести распятие к берегу моря и, богохульствуя, бросили его в воду. Кроме того, они, скормив ослу освященную гостию, заживо похоронили его у порога церкви⁴⁹. Тотчас же начался ливень, вызвавший такой потоп, что испанцы были вынуждены снять осаду. По словам Бодена, подобные вещи практикуются и во Франции. В 1557 г. он сам видел в Тулузе, как дети, чтобы вызвать дождь, посреди дня оттащили распятия и статуи к реке, а потом кто-то сбросил святыни в колодец. По его убеждению, простой народ выучился подобному кощунству от кол-

47. Источники XV–XVII вв. — от демонологических трактатов или сочинений о суевериях до судебных дел или отчетов миссионеров — приводят множество примеров того, как образы святых могли апроприироваться для разнообразных магических нужд. Например, авторы «Молота ведьм» (1486) упоминают о том, что распятия разбивали на части, чтобы вылечить или защитить те или иные части тела: «Так, если кто-нибудь хочет быть предохраненным от ранений или ударов в голову, тот снимает с изображения Христа голову. Кто хочет защитить от ранения шею, тот устранивает с распятия эту же часть тела. Кто желает иметь защищенной руку, тот отрывает изображение руки Распятого и т.д. [...] Таким образом, из десяти изображений Христа, стоящих на перекрестках, не найдется ни одного целого» (Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.: Амфора, 2001. С. 292, 297 (часть II, глава 16)).

48. Pontano, G. (1509) *De bello neapolitano et de sermone*. Napoli (без пагинации; см. книгу V).

49. Во Франции осел с гостией во рту (пожирающий гостию) часто изображался на модильонах романских церквей. Н. Кенаан-Кедар связывает этот сюжет с «праздником осла» (*festa asinaria*), когда низшее духовенство служило «гротескную мессу» в честь бегства Святого семейства в Египет и на период праздника избирало из своей среды епископа дураков (Kenaan-Kedar, N. (1986) “Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laïque”, *Cahiers de civilisation médiévale* 29(116): 314, 317–318, 330, Fig. 1). По другой, более вероятной, версии, осел (или порой — какой-то монстр) с гостией символизирует тех, кто принимает причастие, не веря в то, что это тело Христово, и тем самым совершает святотатство (Weir, A., Jerman, J. (1999) *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*, p. 92, Fig. 37a. London; New York: Routledge).

дунов, которые целенаправленно распространяют свою пагубную науку⁵⁰.

В эпоху Контрреформации — перед лицом протестантской иконофобии и иконоборчества — Католическая церковь взялась за «чистку» своего культа образов от догматически или морально сомнительных сюжетов и практик. Основные идеологические ориентиры были сформулированы в 1563 г. на 25-й сессии Тридентского собора⁵¹. Однако эти краткие тезисы предстояло конкретизировать в цельную доктрину, которая бы отделила истинные (и спасительные) образы от вредных и еретических, а легитимные практики — от нелегитимных. Эту задачу, в частности, взяли на себя лувенский теолог Ян ван дер Мёлен (Моланус) и болонский архиепископ Габриэле Палеотти.

Моланус в трактате *De picturis et imaginibus sacris* (1570) относит наказание/шантаж святых к разряду суеверий и перечисляет в одном ряду «утопление» образов (свв. Петра, Павла, Урбана) или мощей (св. Фелиции), чтобы вызвать или остановить дожди, унижение распятий и статуй во время приостановки служб и узурпацию церковных образов колдунами и ведьмами⁵². Габриэле Палеотти в своем незаконченном сочинении *Discorso intorno alle imagini sacre et profane* (1582), также осудив наказание/шантаж святых как суеверие (II, 8), вписывает его в подробную классификацию недозволенных изображений или связанных с ними практик. В его системе суеверия оказываются на полпути между спорными образами, которые лишь потенциально могут ввести зрителя в заблуждение, и откровенно еретическими изображениями, проповедующими ложные доктрины⁵³.

50. Bodin, J. (1586) *De la Demonomanie des sorciers*, pp. 193–194. Anvers.

51. См.: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III et Pio IV pontificibus maximis cum patrum subscriptionibus* (1856), pp. 173–176. Leipzig.

52. Molanus, J. (1570) *De picturis et imaginibus sacris liber unus, tractans de vitandis circa eas abusibus ac de earundem significationibus*, pp. 57–59. Louvain. О позиции Молануса по поводу сомнительных образов см.: Freedberg, D. (1982) “The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century”, *Art History* 5: 133–153.

53. Палеотти различает (II, 3–9) несколько типов сомнительных изображений. Они бывают (1) *вызывающими* (*temerariis*) — когда что-то возможное выдается за достоверно известное, хотя Церковь не вынесла на сей счет решения (например, на изображении Страшного суда среди праведников оказывается больше священников, чем монахов); (2) *возмутительными* (*scandalosae*) — когда еретики не в силах опровергнуть догматов Церкви, обрушиваются на нравы ее духовенства и подчеркивают в них лишь самое темное и низкое (скажем, изображают свя-

Католические интеллектуалы раннего Нового времени видели в наказании/шантаже святых один из эксцессов народной религиозности; одну из точек, где суеверия христиан-простецов (которые, на их взгляд, часто являлись христианами лишь по имени) сходятся с практиками язычников (которых еще предстоит обратить в христианство)⁵⁴. В 1580-х гг. иезуитский миссионер Алессандро Вальньяно, опираясь на известия, принесенные из Китая его товарищем по ордену Маттео Риччи, писал о том, что мандарины выказывают не слишком много почтения к своим идолам; простой же народ молится им у себя дома и в храмах, но тем не менее их оскорбляет (*y les dicen muchas iniurias*) и даже бьет (*açotar*), когда те не отвечают на просьбы⁵⁵. Аналогичный инструментальный подход приписывали и индейцам. Теоретик и практик охоты на ведьм Пьер де Ланкр в трактате *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612), со ссылкой на испанского миссионера и ученого Хосе де Акосту, писал, что индейцы истово поклоняются своим богам, т.е. демонам. Однако, если истуканы не слышат молитв, те принимаются их бить, а потом падают на колени, прося прощения⁵⁶. Этот цикл — от неслышан-

щенников с конкубинами); (3) *ошибочными* (*erroneae*) — они, в зависимости от сути ошибки, могут быть *монструозными*, *апокрифическими*, *суеверными* и т.д.; (4) *подозрительными* (*suspectis*) — когда, например, демон в священническом облачении крестит младенца, — зритель может подумать, что крещение, совершенное недостойным священником, недействительно; (5) *еретическими* (*haereticis*) — когда на них, без явного осуждения, изображены вещи и практики, прямо осужденные Католической церковью (женщина служит мессу, кто-то крушит святые образы и т.д.). См.: Paleotti, G. (1594) *De imaginibus sacris et profanis illustriss. et reverendiss. libri quinque*, pp. 146–165, (о наказании/шантаже — 161). Ingolstadt; Prodi, P. (ed.) (2012) *Gabriele Paleotti. Discourse on Sacred and Profane Images*, pp. 160–172. Los Angeles: Getty Research Institute.

54. Например, Мишель Ле Ноблец (1577–1652), один из самых активных миссионеров французской Контрреформации, столкнулся с избиением статуй святых, проповедуя в Западной Бретани. См.: Verjus, A. (1666) *La vie de M. Le Nobletz: missionnaire de Bretagne*, p. 184. Paris. О католических дискурсах внутреннего и внешнего миссионерства в XVI–XVII вв. см.: Wanegffelen, Th. (2007) «Acculturation ecclésiastique et “religion populaire”: Hommage à l’auteur du concept de “profanisation”», in H. Michel, J. Fouilleron (éds.) *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*. Vol. 1, pp. 259–276. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.

55. *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus collecta* (1899, 1900). Т. 1, p. 185–186. Madrid, 1899–1900; см.: Reinders, E. (2004) “Monkey Kings Make Havoc: Iconoclasm and Murder in the Chinese Cultural Revolution”, *Religion* 34(3): 195–196; App, U. (2012) *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, p. 91. Kyoto: UniversityMedia.

56. De Lancre, P. (1613) *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, p. 16. Paris.

ной просьбы к избиению, а от избиения к примирению — вполне типичен и для многих описаний наказания/шантажа святых со стороны католиков.

Насилие по отношению к образам: между верой и неверием

Историки, писавшие о наказании/шантаже образов (Ричард Трекслер — на материале Флоренции XV–XVI вв., Серж Грузински — колониальной Мексики XVI–XVII вв., Борис Успенский и Андрей Булычев — Московского царства того же времени, Елена Смилянская — Российской империи XVIII в.), единодушны в том, что подобное насилие по отношению к святыням было оборотной стороной их горячего почитания. Как писал Трекслер, в его основе лежала преданная «дружба». Человек столько всего — молитв, времени, денег, надежды, самоограничения — вложил в почитаемый им образ, а тот в трудный момент его не услышал. Он был разочарован и разгневан тем, что «его» Христос, «его» Дева Мария или «его» святой не откликнулись на молитву, не пришли на помощь, не вызволили из беды и тем самым не выполнили своих обязательств. Человек мстит не всем Христам или св. Антониям, а лишь своему: тому с которым он был «знаком» и который его предал. Свой Христос или св. Антоний — это неразрывное единство конкретного образа и его прообраза, который через это изображение принимает молитвы людей и являет им свою силу⁵⁷.

Этот же момент, только на русском материале XVIII в., отмечает Елена Смилянская. По ее словам, несмотря на церковные поучения против обожествления икон и запреты называть их «богами», «в народном сознании понятие “Божество” осмыслялось вполне материально, прежде всего воплощенным в иконе». В 1736 г. солдат Филипп Мандыхин, сетуя на погоду, сказал: «Вчера было у Бога сухо, а ныне мокро, я бы взял Бога [т.е. икону. — М.М.] да кнутом и рассек». Подобное отсутствие пиекета проистекало не из сомнений во всесии Бога, а «от собственного обыденному религиозному сознанию сближения са-

57. Trexler, R.C. (1972) “Florentine Religious Experience: The Sacred Image”, *Studies in the Renaissance* 19: 26–29; ср.: Gruzinski, S. “Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico”, pp. 67–68.

крального с земным и переноса земных отношений на отношения со Всевышним»⁵⁸.

Тем не менее, исследуя подобные казусы, нельзя забывать о нескольких спорных моментах. Во-первых, шантаж, подразумевающий не только конкретные требования, но и надежду на их исполнение, порой по форме неотличим от бессильной угрозы и выплеска гнева⁵⁹. Для кого-то угрозы в адрес святых явно могли быть своего рода богохульной присказкой. Скажем, граф Марио Толмео Неруччи, на которого в 1685 г. донесли в венецианскую инквизицию, был известен тем, что за игральным столом любил приговаривать: «Святой Петр, я тебе бороду вырву!»⁶⁰.

Во-вторых, не всякое покушение на статую или фреску следует воспринимать как свидетельство преданного доверия и личной «ссоры» с тем святым, который на них изображен. За идентичным жестом — (публичным) унижением, порчей или уничтожением фигуры святого — могли скрываться конкурирующие, а по-

58. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 218–219. Иконам горячо молятся, иконы унижают или разносят в щепки. Столь гремучую смесь упования и насилия порой представляют как уникальную черту (народного) православия, с его особым отношением к образу и «обожествлением» иконы. Кто-то выводит эту специфику из византийского богословия, кто-то — из древнего славянского язычества (Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд. Моск. ун-та, 1982. С. 182 (см. также: С. 114–115); Булычев А.А. Между святыми и демонами. С. 167, 170, 172; ср.: Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс-Культура; Традиция, 1995. С. 76). Однако специфика (народного) православия, безусловно, сильно преувеличена. Как мы видим, в католическом мире столетиями существовали аналогичные или вовсе идентичные практики. Принципиальная разница состояла в том, что в русском Средневековье, насколько мне известно, практика наказания/шантажа икон Церковью никогда прямо не легитимизировалась.

59. Смилянская упоминает дело подканцеляриста Василия Густышева. Он как-то напился с гостями, а когда два солдата явились звать его на службу, взъерился и, глядя на икону в окладе, принялся ругаться. Свидетели передавали его слова по-разному: «Ежели ты меня не помилуешь, то обдеру тебя [т.е. сниму оклад. — М.М.] и брошу в гавно» или «Как тебя обложил, счастья не имею, и ежели не помилуешь, то обдеру и в щепы разобью» (Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. С. 215). Где в таких случаях проходит граница между шантажом и руганью, не всегда можно выяснить (тем более, что и в сознании самого человека они явно смыкаются). Потому важно знать, оставалась ли угроза насилия на уровне слов или все-таки воплотилась в действие.

60. Barbierato, F. (2012) *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, p. 78. Farnham, UK: Ashgate Publishing.

рой вовсе несовместимые чувства и устремления. Взглянем на три истории.

№ 1. В 1501 г. во Флоренции был повешен некто Антонио Ринальдески. Его преступление состояло в том, что, проигравшись в кости, он в отчаянии кинул ком навоза во фреску с изображением Благовещения на стене маленькой часовенки неподалеку от той таверны, где его подвела фортуна. Совершив преступление, он сбежал, а когда его все же вычислили и пришли арестовывать, неудачно попытался заколоться ножом. В итоге его по совокупности преступлений (азартные игры, святотатство и покушение на самоубийство) и для острастки другим нечестивцам приговорили к смерти. Репутация у Ринальдески была скверная, в особом почтении к Деве Марии он замечен не был, а святотатство совершил в гневе за проигрыш⁶¹.

№ 2. В 1520 г. в деревне Уцнах, что в кантоне Цюрих, некто Ули Андерс в таверне разломал и выбросил в окно небольшое резное распятие. Он заявил, что «в идолах нет никакого толка и что они ни в чем не могут помочь». Об Андерсе известно лишь то, что до этого он как-то посмеялся над слугой кардинала, а на процессе говорил свидетелям, что они должны почитать Бога на небесах, а не «тело Господне», т.е., видимо, атаковал католическую доктрину евхаристии. Городской совет Цюриха приговорил его к смерти за богохульство. Мы не знаем, слышал ли Андерс когда-либо проповеди отцов Реформации Мартина Лютера и Ульриха Цвингли, но его святотатственный жест, вероятно, был призван изобличить католический культ образов как идолопоклонство⁶².

№ 3. В 1569 г. в Болонье жена портного Андреа Мантанари, поддавшись на уговоры исповедника, донесла в инквизицию на своего мужа. Всякий раз, когда во время работы у него рвалась нитка, он, по ее словам, тотчас же раздражался богохульной бранью. Однажды, когда нитка в очередной раз его подвела, он сорвал со стены бумажный образ Мадонны и кинул его в огонь, а потом разодрал в клочья и тоже сжег еще одну бумаж-

61. См.: Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции; о покушениях на образы святых в ренессансной Флоренции см.: Holmes, M. (2013) *The Miraculous Image in Renaissance Florence*. New Haven: Yale University Press.

62. См.: Wandel, L.P. (2012) "Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation", in N.N. May (ed.) *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, pp. 485–486, 488, 495–497. Chicago: The Oriental Institute.

ную иконку, на которой был изображен Христос на кресте, а рядом Дева Мария и Мария Магдалина. Он пригрозил, что, если нитка порвется вновь, то он подотрет зад последней оставшейся картинкой с Девой Марией. А еще он говаривал, что хочет купить [образ] Христа и испечь его на жаровне, как крендель. По свидетельству жены, за 16 лет их брака Андреа ни разу не исповедовался и не причащался⁶³.

Идейный протестант-иконоборец разбивает католическое распятие или статую кого-либо из святых, чтобы продемонстрировать пустоту и бессилие «идола»; католик, озлобленный тем, что вышние силы ему не помогли, — чтобы отомстить той силе, которая в этом образе заключена. Первый стремится низвергнуть систему в ее основаниях: для него католический культ образов — это идолопоклонство; второй ее признает и гневается лишь на то, что она не сработала в его случае. Однако не склонны ли к таким наказаниям те, кто и так не уверен в силе святых или эффективности образов?

Граница между минутной досадой на то, что небесный патрон не помог, и сомнением в его силе как таковой, между ситуативным неверием в силу конкретной статуи и отрицанием культа образов, безусловно, существует, но порой оказывается зыбкой. Ведь верить в святых, как и верить в Бога, одновременно значит верить в то, что они существуют, и верить им, т.е. на них уповать. Можно верить в реальность небесных патронов, но разувериться в том, что они пекутся о людях; допускать, что они благосклонны к другим, но утратить личное упование; перестав им молиться, решить, что их вовсе нет; утверждать, что их нет, в надежде на то, что они все же явят свое присутствие; поклоняться, чувствуя (зная, боясь...), что просьбы уйдут в пустоту, и т.д. Кто-то — как вольнодумцы и религиозные неконформисты — покушается на алтари и статуи не из враждебности к конкретным небесным заступникам, а чтобы через них свести счеты с духовенством и Церковью, чья власть над людьми опирается на святыни и те практики спасения, которые вокруг них структурированы.

63. См.: Scaramella, P. (2007) “Madonne violate e Christi abbruciati”: note sull’iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma”, in G.P. Brizzi, G. Olmi (eds.) *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, pp. 55–70. Bologna: CLUEB.

Библиография / References

- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М.: Знак, 2005.
- Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступительная статья и комментарии И.В. Кувшинская. Т. 1. М.: Издательство францисканцев, 2017.
- Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдеки. М.: Канон+, 2010.
- Минин С.А. «Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами? // Вестник РГГУ. 2009. № 15. С. 131–141.
- Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.
- Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс-Культура; Традиция, 1995.
- Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд. Моск. ун-та, 1982.
- Шмитт Ж.-К. Культура imago // Анналы на рубеже веков: антология / под ред. С.И. Лучицкой, А.Я. Гуревич. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 79–104.
- Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.: Амфора, 2001.
- Чоффари Д. Иоанн архидиакон: «Historia translationis Sancti Nicolai» в средневековой Европе // Евразия. Духовные традиции народов. 2012. № 4. С. 204–216.
- Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. Saeculum I (1668). Paris.
- Ankarloo, B., Clark, S., Monter, W. (2002) *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials (Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 4)*. London: The Athlone Press.
- App, U. (2012) *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kyoto: University Media.
- Bailey, M.D. (2009) “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, *Speculum* 84(3): 633–661.
- Barbierato, F. (2012) *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*. Farnham, UK: Ashgate Publishing.
- Barnum, P.H. (ed.) (2004) *Dives and pauper: Introduction. Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Baschet, J. (2008) *L'Iconographie médiévale*. Paris: Gallimard.
- Baschet, J. et Dittmar, P.-O. (éds.) (2015) *Les images dans l'Occident médiéval (L'atelier du médiéviste, 14)*. Turnhout: Brepols.
- Bel'ting, Kh. (2002) *Obraz i kul't. Istoriia obraza do epokhi iskusstva [Image and Cult. The history of the image before era of art]*. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Bodin, J. (1586) *De la Demonomanie des sorciers*. Anvers.
- Bohier, N. (1576) *Decisiones aureae in sacro Burdegalsensium senatu olim discussarum*. Venezia.
- Brunet, D.A. et Quentin, D.H. (éds.) (1910) *Boninus Mombricitus. Sanctuarium, seu vitae sanctorum: Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmensis*. Paris: Fontemoing et Cie.

- Bulychev, A.A. (2005) *Mezhdū sviatymi i demonami. Zametki o posmertnoi sud'be opal'nykh tsaria Ivana Groznogo* [Between saints and demons. Notes on the posthumous fate of the those disgraced by Tsar Ivan]. Moscow: Znack.
- Buñuel, L. (1985) *My Last Breath*. London: Flamingo.
- Burns, S.P. (ed.) (2001) *Las Siete Partidas*. Vol. 5. Philadelphia: De Gruyter.
- Camille, M. (1989) *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*. New York: Cambridge University Press.
- Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III et Pio IV pontificibus maximis cum patrum subscriptionibus* (1856). Leipzig.
- Choffari, D. (2012) "Ioann arkhidiakon: 'Historia translationis Sancti Nicolai' v srednevekovo Evrope" ["Archdeacon John, "Historia translationis Sancti Nicolai" in medieval Europe"], *Evrasiia. Dukhovnye traditsii narodov* 4: 204–216.
- Christin, O. (1994) "Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)", *Revue d'histoire de l'Église de France* 80(204): 43–64.
- Christin, O. (1991) *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- De Certain, E. (éd.) (1858) *Les miracles de saint Benoît*. Paris.
- Durand, G. (1614) *Rationale divinorum officiorum*. T. 1. Antwerp.
- Freedberg, D. (1982) "The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century", *Art History* 5: 133–153.
- Friedberg, A. (ed.) (1959) *Corpus iuris canonici: Editio Lipsiensis Secunda. Pars prior Decretum magistri Gratiani*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Gaztambide, J.G. (1971) "El tratado "de superstitionibus" de Martín de Andosilla", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 9: 249–322.
- Geary, P. (1979) "L'humiliation des saints", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 27–42.
- Graesse, Th. (1850) *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*. Leipzig: G. Koebner.
- Gruzinski, S. (1994) *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492–2019)*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1995) "Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico", *Poetics Today* 16(1): 53–77.
- Harris, A.F. (2008) "The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral" in M. Merback (ed.). *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, pp. 119–142. Leiden: Brill.
- Herolt, J. (1606) *Sermones discipuli de Sanctis, cum exemplorum promptuario ac miraculis Beatae Virginis*. Venezia.
- Holmes, M. (2013) *The Miraculous Image in Renaissance Florence*. New Haven: Yale University Press.
- Iakov Voraginskii (2017). *Zolotaia legenda* [The golden legend]. Moscow: Izdatel'stvo frantsiskantsev.
- Kenaar-Kedar, N. (1986) "Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laïque", *Cahiers de civilisation médiévale* 29(116): 311–330.
- Konnell, U.Dzh., Konstel, Dzh. (2010) *Sviatotatstvo i vozdaianie v renessansnoi Florentsii. Delo Antonio Rinal'deski* [Sacrilege and retribution in Renaissance Florence. The affair of Antonio Rinal'deski]. M.: Kanon, 2010.

- Lancre, P., de (1613) *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Paris.
- Lincoln, B. (1989) *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Little, A.G. (1908) *Liber exemplorum ad usum praedicantium saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Huberniae*. Aberdeen.
- Little, L.K. (1979) "La morphologie des malédictions monastiques", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 43–60.
- Lopez, G. (ed.) (1843) *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. T. 4*. Paris: Lecointe y Lasserre.
- Luard, H.R. (ed.) (1876) *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, 57). Vol. 3*. London: Her Majesty's Stationary Office.
- Major, J. (1633) *Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus*. Douai.
- Mansi, G.D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. 11*. Firenze, 1765; Vol. 12. Firenze, 1766; Vol. 24. Venezia, 1780.
- Martène, E. (1717) *Thesaurus novus anecdotorum. T. 4*. Paris.
- Meister, A. (éd) (1901) *Die Fragmente Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*. Rome.
- Minin, S.A. (2009) "Kazus Gvido': narushil li Bog dogovor s krestonostsami?" ["The case of Guido': Did God violate his contract with the crusaders?"], *Vestnik RGGU* 15: 131–141.
- Molanus, J. (1570) *De picturis et imaginibus sacris liber unus, tractans de vitandis circa eas abusibus ac de earundem significationibus*. Louvain.
- Montesano, M. (2000) "Fantasima, fantasima che di notte vai": la cultura magica nelle novelle toscane del Trecento. Roma: Città Nuova.
- Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. Vol. 1,2: Gregorii Turonensis Opera. Teil 2: Miracula et opera minora. Editio nova lucisope expressa* (1885). Hannover.
- Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus collecta* (1899–1900). T. 1. Madrid.
- Paleotti, G. (1594) *De imaginibus sacris et profanis illustriss. et reverendiss. libri quinque*. Ingolstadt.
- Pontano, G. (1509) *De bello neapolitano et de sermone*. Napoli.
- Prodi, P. (ed.) (2012) *Gabriele Paleotti. Discourse on Sacred and Profane Images*. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Reinders, E. (2004) "Monkey Kings Make Havoc: Iconoclasm and Murder in the Chinese Cultural Revolution", *Religion* 34(3): 191–209.
- Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme. 2e partie* (1695). Amsterdam.
- Sansterre, J.-M. (1999) "L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe-XIIe siècle)", in J.-M. Sansterre, J.-C. Schmitt (éds.) *Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée. Actes du colloque international (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*. Rome; Bruxelles.
- Sansterre, J.-M. (2009) "Miracles et images. Les relations entre l'image et le prototype céleste d'après quelques récits des Xe-XIIIe siècles", in A. Dierkens, G. Bartholeyns, Th. Golsenne (éds) *La performance des images*. Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles.

- Sansterre, J.-M. (2010) "La Vierge Marie et ces images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach", *Viator* 41: 147–178.
- Sansterre, J.-M. (2013) "Après les Miracles de sainte Foy: présence des saints, images et reliques dans divers textes des espaces français et germanique du milieu du XIe au XIIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 56: 39–76.
- Sansterre, J.-M. (2015) "Vivantes ou comme vivantes: l'animation miraculeuse d'images de la Vierge entre Moyen Âge et époque moderne", *Revue de l'histoire des religions* 2 (232): 155–182.
- Santyves, P. (1933) "De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme", *Revue de l'histoire des religions* 108: 144–192.
- Scaramella, P. (2007) "Madonne violata e Christi abbruciati": note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma", in G.P. Brizzi, G. Olmi (eds.) *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, pp. 55–70. Bologna: CLUEB.
- Schmitt, J.-C. (2005) *Medioevo "superstizioso" (Economica Laterza, 333)*. Bari: Editori Laterza.
- Scribner, R. (1987) *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: The Hambledon Press.
- Shmitt, J.-C. (2002) "Kul'tura imago" ["Culture of imago"], in S.I. Luchitskaia, A.Ia. Gurevich (eds) *Annaly na rubezhe vekov: antologïa*, pp. 79–104. Moscow: XXI vek: Soglasie.
- Sprenger, J., Institoris, H. (2001) *Molot ved'm [The hammer of witches]*. Moscow: Amfora.
- Smilianskaia, E.B. (2003) *Volshebnyi. Bogokhul'nyi. Eretiki. Narodnaia religioznost' i "dukhovnye prestupleniia" v Rossii XVIII v. [Wizards. Blasphemers. Heretics. Popular religiosity and "spiritual crimes" in Russia in the eighteenth century]*. Moscow: Indrik.
- Strange, J. (1851) *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum. T. 2*. Köln; Bonn; Bruxelles.
- Tarasov, O.Iu. (1995) *Ikona i blagochestie: Ocherki ikonnoogo dela v imperatorskoi Rossii [The icon and piety: Essays on the icon painting in Imperial Russia]*. Moscow: Progress-Kul'tura; Traditsiia.
- Thibodeau, Th.M. (ed.) (2007) *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende (a New Translation of the Prologue and Book One)*. New York: Columbia University Press.
- Trexler, R.C. (1972) "Florentine Religious Experience: The Sacred Image", *Studies in the Renaissance* 19: 7–41.
- Tubach, F.C. (1969) *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Uspenskii, B.A. (1982) *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei [Philological researches in Slavic antiquities]*. Moscow: Izd. Mosk. un-ta.
- Van Dam, R. (ed.) (2004) *Gregory of Tours. Glory of Confessors*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Vauchez, A. (1999) "Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré", in A. Vauchez *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, pp. 79–91. Paris: Albin Michel.
- Verjus, A. (1666) *La vie de M. Le Nobletz: missionnaire de Bretagne*. Paris.
- Villa-Flores, J. (2006) *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

- Wandel, L.P. (2012) "Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation", in N.N. May (ed.) *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute.
- Wanegffelen, Th. (2007) "Acculturation ecclésiastique et «religion populaire»: Hommage à l'auteur du concept de "profanisation", in H. Michel, J. Fouilleron (éds.) *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*. Vol. 1, pp. 259–276. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- Weir, A., Jerman, J. (1999) *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*. London; New York: Routledge.

МАРИЯ НЕКЛЮДОВА

На грани оскорбления божественного величества: субверсивные модели поведения во Франции XVII века

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-52-73>

Maria Neklyudova

On the Verge of *lèse majesté divine*: Patterns of Subversive Behavior in Seventeenth-Century France

Maria S. Neklyudova — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Moscow School of Social and Economic Sciences (Moscow, Russia). neklyudova-ms@ranepa.ru

The seventeenth-century crimes of “lèse majesté divine” varied from heresy and apostasy to such petty offences as swearing and cursing. This study focuses on the borderline infringements that involved subversive words and gestures that caught the attention of the authorities, even though they could have been easily overlooked. A priest who made a lame joke about the altar, or a simple worker who played a flute instead of listening to the clerics, was accused of blasphemy and sacrilege. At the same time more outrageous gestures (in terms of our modern sensibility), such as dancing in the church with a dead body, were not punished. It would be easy to dismiss this incongruity as a quirk of the juridical and social system (the dance involved a noblemen and thus was treated differently). Yet the relative insignificance of such cases provides useful insights into how blasphemy and sacrilege were perceived by the church and state authorities and by the general population. It would be simplistic to equate this perception with petty vindictiveness or superstition: both motivations should be acknowledged but viewed within the broader context of the Reformation.

Keywords: blasphemy, sacrilege, subversive gestures, seventeenth-century French culture.

В ПОСЛЕДНЕЙ трети XVII века Роже де Рабютен, граф де Бюсси, оставшийся в памяти потомков как автор «Любовной истории галлов» (1663), принялся за воспоминания о своей бурной молодости. Решение это было продиктовано как опалой и изгнанием — удалившись от мира было принято писать мемуары, — так и сознательно культивируемым благочестием. В них он, в частности, рассказал о примечательном случае, произошедшем в 1647 году, во время испанского похода принца де Конде. В разгар импровизированной пирушки, устроенной на развалинах церкви, двое его собутыльников подняли одну из сохранившихся там могильных плит, вытащили мертвое тело, и стали с ним танцевать. Мемуаристу, который, по собственным уверениям не принимал никакого участия в этом развлечении, было важно показать, что при всем его дурновкусии, оно не должно было оскорбить Господа, поскольку тело не могло принадлежать святому¹. Дело было не в угрозе судебного преследования, хотя Бюсси тщательно избегал таких слов как «святотатство» или «кошунство», а в общественном мнении, объяснявшем его жизненные неудачи косвенным оскорблением божественного величества, и, вероятно, в его собственных сомнениях.

«Оскорбление божественного величества», парная категория к «оскорблению земного величества» (обычно обозначаемом как просто *lèse majesté*), в XVI — XVIII веке включала в себя широкий спектр преступлений, от безбожия, ереси, язычества и проч., до обычной божбы и других вульгарных речевых привычек. Все они подпадали под действие государственных законов и уложений, и наказывались светскими властями. Однако, как показывает казус танца с мумией, некоторые выходки, хотя и напрямую касались сакральной сферы, оставались более или менее незамеченными, в то время как вроде бы незначительные и вполне банальные жесты привлекали внимание соответствующих властных инстанций. За неимением лучшего термина я называю их «субверсивными», хотя их объединяет не столько намеренный подрыв авторитетов, сколько откровенная странность и, если угодно, внесистемность. Вопрос состоит в том, как и почему они появляются, и что означают.

1. Подробнее об этой истории см.: Неклюдова М.С. Танец с мумией: авторские интенции в контексте и вне контекста // *Ex Cathedra*. Современные методы изучения культуры. Сб. ст. М.: РГГУ, 2012. С.106–118.

Начнем с самого тривиального случая. В 1661 году парижанин Ноэль Дешарж оказался за решеткой по обвинению в том, что «божился и возводил хулу на священное имя Господа». Двадцатисемилетний разнорабочий, так же известный как Жан Бонне², проживал на рю дю Бак с женой и двумя детьми, и зарабатывал на жизнь переноской грузов в речном порту. Судя по протоколу допроса, дело в первую очередь касалось домашнего насилия («Спрошено: правда ли что всякий день и без малейшего повода бил и оскорблял жену?») и пьянства («Спрошено: правда ли <...> что ежедневно отправлялся в таверну пропивать и проедать все заработанные деньги, возвращаясь домой вечером хмельным и пьяным?»)³. По мнению историка Алена Кабантуса, перед нами типичная для XVII века ситуация, когда богохульство (*blasphème*) становится в один ряд с различными нарушениями общественного порядка, постепенно приобретая все более секулярный характер⁴. Последовательность выдвигаемых обвинений — побои, пьянство, и только затем божба и проч. — заставляет предположить, что исходили они от жены Ноэля, Мадлен Маньон, таким образом отстаивавшей собственные интересы. А она явно была на это способна. Оправдываясь, Дешарж жаловался, что месяц назад Мадлен раскроила ему голову камнем, и что уже неделю она не ночует дома. Следующим этапом в этом супружеском конфликте, по-видимому, стало ее обращение к приходским священникам, за которым и последовал арест. Однако когда во время допроса Дешаржу представилась возможность обвинить жену в сношениях с дьяволом («не говорил ли он множество раз об упомянутой супруге, что она брюхата и беременна от дьявола, и что он желал бы, чтобы дьявол утащил в ад ее тело и душу?»), он пошел на попятный: «ничего такого не ска-

2. Сочетание «Жан Бонне» можно рассматривать как говорящее (Жан-колпак), но оно встречалось и среди обычных наименований. Судя по тому, что клерк не обращает внимания на наличие у арестанта двух разных имен, второе является именно кличкой, а не «альтернативной идентичностью». В протоколах любых допросов подлинное имя и кличка всегда идут в таком порядке. Для сравнения см. показания свидетелей по делу Дамьена (1757), совершившего покушение на Людовика XV: «Ноэль Руа, по прозванию Руа» (т.е. «король»), «Жюльен Герине, по прозванию Сен-Жюльен», и т.д. См.: Lebreton, A.-Fr. (1757) *Pièces originales et procédures du procès, fait à Robert-François Damiens*, T.I. pp. 54, 274. Paris: H.G. Simon.
3. Протокол опубликован Аленом Кабантусом, см.: Cabantous, A. (2015) *Histoire du blasphème en Occident, XVI — XIX siècles*, pp. 287–288. Paris: Albin Michel.
4. Ibid., pp. 157–161.

зывает, кроме того, чтобы она убиралась ко всем чертям, поскольку много мне от нее достается»⁵.

Послать жену к черту — вроде бы не преступление; более того, по мнению некоторых теологов той эпохи, желать зла ближнему не обязательно грех. Так, в благих целях допустимо пожелать «болезни гуляке, дабы он исправился»⁶. В нашем случае интерес представляет не намерение говорящего (выражение «чтоб тебя черт побрал», как и «чума тебя задуши», приводятся автором «Сердечной и духовной теологии» как распространенные проклятия [*maledictions*]⁷), а степень семантизации используемых формул. Как мы видим, Ноэль настаивает, что, отправляя жену к нечистому, он не имел в виду, что между нею и чертом существуют близкие контакты: это бы неминуемо повлекло обвинение в колдовстве. Хотя реальность плотских сношений с дьяволом вызывала большие сомнения у французских магистратов, магические практики преследовались и сами по себе, и как мошенничество. Но было бы ошибкой считать проклятие Дешаржа только фигурой речи, поскольку в нем сохраняется интенция (причинение зла), и сюжетный потенциал, который в случае необходимости мог быть использован. Как показала на материале прошений о помиловании Натали Земон-Дэвис, люди XVI века, будь то преступники или нотариусы, были крайне чувствительны к символическим переключкам и сюжетным возможностям, которые давали конкретные обстоятельства преступления⁸, и нет оснований полагать, что в XVII веке ситуация изменилась. Иными словами, при неблагоприятном развитии обстоятельств фигура речи могла обратно трансформироваться в обвинение в колдовстве.

Между буквальным пожеланием, «чтобы дьявол утащил в ад ее тело и душу», и фигуральным предложением, чтобы «она убиралась ко всем чертям», располагается зона смысловой неопределенности. Ее существование было предметом серьезной озабоченности для теологов и юристов XVII столетия, которым после Тридентского собора приходилось регулярно переустанавливать границы между сакральным и профанным. С точки зрения Ноэ-

5. Ibid., pp. 289–290.

6. La Feuille, C.-G. de. (1710) *Théologie du coeur et de l'esprit, Partie 2*, 5e édition. p. 329. Chaumont: G. Briden.

7. Ibid.

8. Zemon Davis, N. (1987) *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth Century France*. Stanford, California: Stanford University Press.

ля Дешаржа послать к черту — допустимый речевой жест, в котором он с готовностью признается. С точки зрения людей духовного звания, ситуация не столь однозначна. К примеру, в своих наставлениях приходским священникам Никола Павийон, епископ Алетский и сподвижник св. Венсана де Поля, указывал, что кающегося надо расспрашивать, не доводилось ли тому «клясться с зарокотом [*imprecations*], говоря, например, „чтоб меня черт побрал“, „чтоб я сгинул на месте“, и иными подобными зарокотами, ежели не совершит он того-то или сего-то»⁹. Выражения такого рода рассматриваются как нарушение второй заповеди (по католическому канону) «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно». В ту же категорию попадают богохульства, к которым мы еще вернемся, и прямые обращения к врагу рода человеческого: «Не доводилось ли вызывать дьявола и действительно просить его о помощи? Не доводилось ли предавать ему свое тело или душу, или детей своих, или слуг своих, или ближнего своего?»¹⁰. Клясться, как бы призывая в свидетели нечистую силу, и напрямую заключать с ней договор — вроде бы прегрешения разной тяжести, на что указывает последовательность их перечисления (от более легких к самым серьезным). Доктринально же это различие не имеет значения, при условии, что и то, и другое считается нарушением второй заповеди. Однако позиция Никола Павийона, близкого по своим убеждениям к янсенистам, отличалась бескомпромиссностью, разделявшей далеко не всеми. В начале следующего столетия процитированный выше преподобный отец де Ла Фей, доминиканец, относит проклятия (включая пресловутое «чтоб тебя черт побрал»), наряду с упреками, насмешками, угрозами и обличениями, к числу «оскорбительных откровенностей»¹¹. Даже учитывая, что его «Сердечная и духовная теология» была обращена в первую очередь к дамам, контраст налицо.

Таким образом, простое и крайне распространенное проклятие «черт побери» в разных его вариациях могло быть пропущено интерпретаторами XVII века сквозь несколько объяснительных фильтров, от «действительного» пакта с дьяволом, нарушения одной из заповедей, духовно и социально малопривлекательной «оскорбительной откровенности», вплоть до почти нейтральной рече-

9. Pavillon, N. (1670) *Les instructions du rituel du diocèse d'Alet*, p.197. Paris : Ch. Savreux.

10. Ibid., p. 198.

11. La Feuille, C.-G. de. *Théologie du coeur et de l'esprit*, p. 321.

вой привычки и (в случае молодых дворян) похвального молодечества. Проблема — исследовательская проблема — состоит в том, что взаимодействие этих интерпретационных систем редко бывает до конца нам понятно, особенно когда мы имеем дело с индивидуальными разновидностями субверсивного поведения.

Посмотрим на один из таких пограничных случаев. В начале 1670-х годов Шарль Фавас, кюре деревушки на северо-востоке Франции, был обвинен в богохульстве. Поводом к этому послужил донос, согласно которому тот «как-то в трактире, тому будет года три назад, говорил, что лучше всего ему тогда, когда он служит мессе, а когда спросили, по какой причине, то отвечал, что при этом он поворачивается к Господу задом»¹². Помимо этого, в его поступках попытались найти признаки святотатства [*sacrilège*], поскольку ему доводилось собственноручно изготавливать гостии и размешивать краски на алтаре. Фавас был явно склонен к самоуправству, тяжел на руку, несдержан на язык, любил выпить, не лучшим образом исполнял свои пастырские обязанности, и, что важно, находился в конфликте с местными магистратами. Как показал Андре Брюле, реконструировавший эту историю по судебным документам из архивов города Мец, желание прихожан избавиться от такого пастыря было в общем-то объяснимым, а обвинения в богохульстве и святотатстве позволяли сделать это законным путем. В этом плане ситуация Фаваса похожа на случай Ноэля Дешаржа, где «богохульство» использовалось почти как синоним антисоциального поведения. Но если дальнейшая судьба Дешаржа неизвестна (и вряд ли ему грозило серьезное наказание), то Фавас был осужден на публичное покаяние; его язык должен был быть проткнут каленым железом; после чего ему полагалось провести восемь лет в ссылке за пределами французских владений¹³. Темпераментный кюре не смирился с таким приговором и воззвал к милосердию короля, который даровал ему прощение, потребовав только церковного покаяния и временного отстранения от пастырских обязанностей.

Вслед за Андре Брюле скажем, что, судя по тексту королевской грамоты, Людовик XIV, его министры и клерки прекрасно отдавали себе отчет в том, что за обвинениями в «оскорблении божественного величества» скрывался обычный конфликт интересов.

12. Brulé, A. (2009) *Blasphème et sacrilège devant la justice de Metz (XIIème-XVIIème siècles)*, p. 175. Paris: Harmattan.

13. Ibid., p. 111.

Благополучный исход дела мог объясняться и тем, что Фавас имел достаточно влиятельных покровителей, которые ходатайствовали за него при дворе. Однако ни первое, ни второе не играло бы существенной роли, если бы речь шла о настоящем богохульстве и святотатстве. Согласно каноническому праву, святотатством [*sacrilège*] была 1) кража освященных предметов из освященного места; 2) кража неосвященных предметов из освященного места; 3) кража освященных предметов из неосвященного места¹⁴. Ни одно из действий юре не подпадало под эти категории, даже при самом широком и казуистическом их толковании¹⁵. Как было сказано в доносе, Фавас изготавливал гостии и размещивал краски на алтаре, запачкав ими мраморную плиту. Он сам не отрицал ни того, ни другого, поскольку с точки зрения канона в его поступках не было ничего предосудительного. Наоборот, подновление табернакля (для чего и нужны были краски) и изготовление гостий скорее свидетельствовали об ответственном отношении к пастырским обязанностям. В этом с ним был согласен не только король, но и местные судебные инстанции, поскольку их приговор требовал прожжения языка (за богохульство), а не рук. Между тем как для жалобщиков любые неритуальные действия в ритуальном пространстве, по-видимому, граничили со святотатством, особенно прикосновение к гостиям.

Осквернение гостии, сопровождавшееся кражей причастной чаши и других священных сосудов — частый сюжет печатных памфлетов, рассказывающих о реальных или предполагаемых случаях святотатства. К примеру, 27 июля 1648 года «дюжина презренных грабителей» проникла в парижскую церковь Сен-

14. La Croix, C. de. (1666) *Le parfait ecclésiastique ou diverses instructions sur toutes les fonctions*, p. 615. Paris: P. de Bresche.

15. Кража является базовым определением святотатства, хотя с течением времени эта категория сильно расширяется. Когда в конце века Антуан Фюретьер в своем толковом словаре дает определение *sacrilège*, то в нем, помимо насильственных действий, фигурируют моральные страдания — издевательства, унижения, недостойное обращение с таинствами: «Преступление, во время которого происходит осквернение, ограбление, причинение насилия или унижение священных предметов, освященных саном персон, или тех, кто посвятил себя Господу. Побой или издевательство над священником, лишение чести монахини, осквернение церкви, кража священных сосудов, — все это святотатство. Намеренно недостойное принятие причастия — вот истинное святотатство». Furetière, A. (1690) *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots François, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts, divisé en trois tomes*. T.III. p. 462. La Haye: Arnout et Reinier Leers. Тем не менее даже на уровне метафоры святотатство ассоциируется с воровством — см. ниже примеч. 31.

Сюльпис (прихожанином которой позже будет известный нам Ноэль Дешарж), надеясь украсть хранившуюся там серебряную утварь, принадлежавшую братству Сен-Жак. Не обнаружив ожидаемой добычи (братство как раз забрало свой сундук), они взломали замок табернакля и забрали дарохранительницу с гостиями. Убегая,

самый дерзкий и порочный из всей банды, которого не страшило стать безбожником, если при этом можно сделаться богатым, презрел Господа Иисуса Христа в гостии ради дарохранительницы, которую он держал в руках, и — о преступление! о жертва! о кощунство! — разбросал гостии в углу часовни, среди пыли и грязи, не побоявшись попать ногами того Бога, что громами гремит у него над головой <...>¹⁶.

Похожая история произошла в 1668 году в парижской же церкви Сен-Мартен, с той разницей, что гостии были выкинуты за пределами храма, и места их обнаружения стали местами временных паломничеств¹⁷. В 1699 году двое грабителей, муж и жена, проникли в приходскую церковь Муссонвилье (Нормандия, диоцез Шартра), и, открыв табернакль, высыпали гостии из дарохранительницы, унеся ее и причастную чашу, а затем разломали и то, и другое на куски — по-видимому, чтобы продать. Хотя никакого дополнительного осквернения гостий они не предпринимали, тем не менее, как подчеркивал в своем обращении к прихожанам епископ Шартрский, это было «кощунственное и обдуманное покушение на священную особу нашего верховного властителя и господина», поскольку нельзя с нечистым сердцем прикасаться к ковчегу Завета¹⁸.

Любопытно, что во всех перечисленных случаях грабители так или иначе избавлялись от гостий. Особняком стоит рассказ 1646 года о святотатстве, совершенном в приходе Кевр (диоцез Орлеа-

16. *Le Violent du sanctuaire, ou Le sacrilège commis sur le Saint Sacrement de l'autel a Saint-Sulpice, avec la réparation d'honneur qui luy a esté faite: Et tout ce qui s'est passé en la Procession Generale faite le 6 d'Aoust 1648* (1648), p.2. Paris: G. Sassier.

17. *L'Ordre et la Marche de la celebre Procession qui se doit faire Dimanche prochain 19 août 1668. Pour réparation d'honneur de l'horrible attentat & sacrilège commis contre le Tres-auguste & Tres-saint Sacrement de nos Autels, en l'Eglise de S. Martin, dans le Cloistre S. Marcel; & pour la closture de la Mission. Avec le nom des Ruës par où elle doit passer* (1668), p.2. Paris: J. de Laize-de-Bresche.

18. *Mercure galant*, 1699 (juillet), pp. 248–249, 252–253.

на), где двое бродяг, проникнув в церковь, не только крадут причастную чашу, но съедают семь освященных гостий (восьмая пропадает и чудесным образом появляется на пасху)¹⁹. К нему мы еще вернемся, а пока отметим, что дело, по-видимому, было не только в желании освободить сосуды от ненужного содержимого. Целенаправленная кража гостии предполагала ее использование в магических целях: так, если верить характерному свидетельству памфлетной «утки», в 1629 году напуганные бурей жители Сен-Жан-де-Люз обвинили иудейку в воровстве священной облатки, и самосудно сожгли ее прямо в порту²⁰. А согласно вполне реальным документам XVI — XVII веков, перед судебными коллегиями Руана регулярно представляли пастухи, которые примешивали размельченные облатки в корм скоту, чтобы предохранить свой стада от болезней и других напастей²¹. Не исключено, что, вытряхивая гостии из дарохранильницы, воры стремились избавиться от магических предметов, обращение с которыми было небезопасно и требовало особых навыков. Верно и противоположное: возможно, они рассчитывали, что (неумеренное) потребление гостий позволит избежать поимки.

Вернемся к Шарлю Фавасу. Нельзя полностью отказаться от мысли, что его панибратское обращение с алтарем, табernаклем и гостиями было истолковано как святотатство не только из желания убрать неудобного кюре. В XVII — XVIII веках усиливается почитание Святых Даров, предполагавшее долгие бдения верующих в храме и созерцание евхаристии²², что делало внелитургические занятия священника особенно заметными. Обратной стороной этого культа стала вера в безусловно магические способности облаток, а потому любые действия с ними теоретически могли вызывать настороженность. Немалую роль тут должен был играть и еще один фактор: значительная часть жителей Меца и его окрестностей была протестантами. А как напоминал преподобный Жак Гийон, именно почитание Святых Даров позволя-

19. Guyon, J. (1646). *Histoire du sacrilège commis contre le S. Sacrement de l'autel dans une paroisse du diocèse d'Orléans et d'une procession solennelle qui y a esté faicte pour réparation dudit crime*, pp. 6–7. Orléans: M. Paris.

20. Seguin, J.-P. (1964). *L'Information en France avant le périodique, 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, pp. 37–38. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

21. Mollenauer, L.W. (2006). *Strange Revelations: Magic, Poison, and Sacrilege in Louis XIV's France*, p. 100. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP.

22. История частной жизни / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т.3: от Ренессанса до эпохи Просвещения / под ред. Р.Шартье. Пер. с фр. М.: НЛО, 2016. С. 117.

ло отличить католика от еретика-гугенота, «чи глаза затемнены, а разум, ослепленный собственной гордыней, не может и не хочет признать истинность этого божественного таинства»²³. Манипуляции с гостиями и священными сосудами, включая уничтожение одних и кражу других, провоцировали подозрения в «ереси», и наоборот. Так, на исходе 1641 года в Отене (Бургундия) четверо гугенотов, «словно четыре одушевленные яростью фурии», ворвались в церковь, вскрыли табернакль, высыпали «на алтарный покров» гостии из дарохранительницы, забрали ее и причастную чашу, а большую гостию из так называемого «солнца» (верхней части дарохранительницы) «разломали на тридцать частей», и выкинули, «святотатственно рассеяв ее частицы по гугенотскому кладбищу»²⁴. Дальнейшее изложение событий не позволяет сказать, был ли это обычный разбой, или идеологический жест. Кража сосудов свидетельствует скорее о первом, но странный поступок с освященной гостией и протестантским кладбищем служит аргументом в пользу второго²⁵. Известен по крайней мере один случай, когда пойманные грабители вроде бы пытались выдать себя за гугенотов. Это уже упоминавшиеся орлеанские бродяги, которые съели гостии. В момент кражи их поймали слуги местного сеньора, который как раз принадлежал к «так называемой реформированной церкви». Оказавшись под замком, они выкидывают чашу в нужник, и, якобы по подсказке стражи, объявляют себя гугенотами, рассчитывая на сочувствие владельца зе-

23. Guyon, J. *Histoire du sacrilège commis contre le S. Sacrement de l'autel dans une paroisse du diocèse d'Orléan*, p.4.

24. *Le sacrilege execrable commis contre le precieux Corps de nostre Seigneur, par quatre Heretiques. Lesquels heretiques ont esté bruslez dans le Bourg de Couches le 3. May 1642. pour auoir forcé sur la minuict l'église dudict bourg de Couches en Bourgogne le dernier jour de decembre 1641. & auoir emporté le S. Ciboire, avec un Soleil d'argent & un Ciboire d'estain, & rompu la Sainte hostie en plusieurs pieces. Ensemble l'heureuse Conuersion de 3 desdits Heretiques, a l'exécution desquels s'est rencontré plusieurs Ministres, pour les empêcher de se conuertir à la foy Catholique, Apostolique & Romaine* (1642), pp.2–3. Autun : B. Simonnot.

25. В «Христианском Отене», вышедшем в свет почти через полвека после этих событий, говорится о том, что гостии были «погребены в том месте, где усилиями благочестивых католиков потом была воздвигнута часовня» (Saulnier C. (1686). *Autun chrétien, la naissance de son église, les évêques qui l'ont gouverné et les hommes illustres qui ont été tirés de son sein pour occuper les plus considérables de ce royaume et les premières dignités de l'Église*, p. 69. Autun: J. Guillimin). По-видимому, в местной памяти сохранилась именно идея «похорон» гостии, но это мало проясняет, что именно за ней скрывалось. Насмешка над трансубстанцией?

мель. Однако он оказывается «слишком политически благоразумен, чтобы отпустить их восвояси», и сдает их властям²⁶.

Истории о гугенотах-грабителях (или грабителях-гугенотах) в основном связаны с началом 1640-х годов и, по-видимому, являются отголоском известных конфликтов 1620-х годов, закончившихся военным и политическим поражением протестантского меньшинства. Но они заставляют пристальней присмотреться к более поздним рассказам о святотатствах, в которых не упоминается «так называемая реформированная церковь», хотя присутствуют типологически похожие черты. Скажем, когда «самый дерзкий и порочный из всей банды», в 1648 году ограбившей Сен-Сюльпис, не просто высыпает, а бросает гостию в грязь, то не указывает ли это на его возможную принадлежность к «еретикам»? За недостатком информации ответа на этот вопрос нет. В 1660-х годах упоминания вероисповедания тех или иных нарушителей спокойствия становятся все более редкими, что отнюдь не означает отсутствия подспудных конфликтов и межконфессионального напряжения. К примеру, в 1662 году в одной из деревушек в окрестностях того же Меца была снесена и разобрана на строительные материалы часовня. Это прагматическое решение, судя по всему, не имело характера вызова, и тем не менее было воспринято как святотатство. Наличие судебного разбирательства говорит о том, что власти вполне могли подозревать, что тут не обошлось без протестантских симпатий²⁷.

Шарль Фавас, конечно, не был ни грабителем, ни тем более тайным гугенотом, но у его прихожан, живших бок о бок с протестантскими общинами, по-видимому, развилась повышенная чувствительность к символике ритуальных и околоритуальных жестов, равно как и крайняя подозрительность. На это указывает их реакция на его слова про то, что он любит служить мессу, поскольку «при этом <...> поворачивается к Господу задом». По сути, это неудачная семинаристская шутка: Фавас имел в виду конкретный момент богослужения, когда священник обращается к конгрегации с благословением *Dominus vobiscum*²⁸, то есть сам по себе поворот спиной к алтарю был неотъемлемой частью

26. Guyon, J. *Histoire du sacrilège commis contre le S. Sacrement de l'autel dans une paroisse du diocèse d'Orléan*, pp. 7–8.

27. Brulé, A. *Blasphème et sacrilège devant la justice de Metz (XIIème-XVIIème siècles)*, p. 96.

28. Ibid., p. 110.

литургии. А комическое обыгрывание или «снижение» ритуальных жестов и процедур входило в арсенал той внутрицерковной культуры, которую Михаил Бахтин частично ассоциировал с карнавалом. Если сравнить этот речевой жест с известным описанием «некой страны», которая «удалена больше чем на тысячу столе от моря, омывающего край ирокезов и гуронов», то, представляя якобы туземный обычай, Лабрюйер позволяет себе гораздо большее:

Ежедневно в условленный час тамошние вельможи собираются в храме, который именуют капеллой. В глубине этого храма возвышается алтарь их бога, где жрец совершает таинства, называемые святыми, священными и страшными. Вельможи становятся широким кругом у подножия алтаря и поворачиваются спиной к жрецу, а лицом к королю, который преклоняет колена на особом возвышении и, по-видимому, приковывает к себе души и сердца всех присутствующих. Этот обычай следует понимать как своего рода субординацию: народ поклоняется государю, а государь — богу («О дворе» 74)²⁹.

Речь идет о французском дворе, и современному читателю не нужно разбираться в реалиях XVII века, чтобы опознать в этой «субординации» соединение двух культов, собственно религиозного и нового, государственного, ассоциирующегося с фигурой Людовика XIV. Поворачиваясь задом к алтарю, а лицом к королю, придворные делают выбор в пользу светской власти, тем самым ставя под сомнение свою приверженность догматам веры. Отсюда всего один шаг до издевательской переделки «Отче наш», ходившей по рукам на рубеже веков: «Отче наш, иже еси в Версале, да не славится имя твое <...>, да не будет воля твоя ни на земле, ни на водах», и т.д.³⁰

Понятно, что расстояние от подлинной истории Фаваса до «Характеров» Лабрюйера, увидевших свет полтора десятка лет спустя после интересующих нас событий, измеряется не только хронологически. Тем не менее, сходство между ними не сводится к чисто внешнему жесту. Как уже было сказано, священник отворачивает-

29. Лабрюйер Ж. де. Характеры или нравы нынешнего века. М.-Л. Художественная литература. 1964. С. 183.

30. Цит. по: Taveneaux, R. (1980) *Le Catholicisme dans la France classique, 1610–1717*, 2 vols, T.I, p. 252. Paris, SEDES.

ся от алтаря в определенный момент службы, то есть его действия литургически обусловлены. Что касается придворных Людовика, то их свобода выбора тоже ограничена: встать спиной к королю им не позволяет не только низкопоклонство, но этикет и просто правила вежливости. И там, и тут персонажи действуют согласно установленным правилам, которые стремятся казаться абсолютными, но обнаруживают свою относительность. Так возникает эффект остранения, подчеркивающий расстояние между человеком (пьяницей Фавасом) и священническим саном, между обязанностями светского человека (придворного) и христианина³¹.

Приговор Фавасу также подчеркивает разницу между символическим центром и периферией. Дело не только в том, что, будучи частью двора, моралист мог позволить себе большее, чем сельский священник. На периферии, будь то Мец или Отен, где конфессиональные проблемы накладывались на подспудный антагонизм по отношению к центральной власти — не будем забывать, что Бургундия вошла в состав французского королевства в конце XV века, а Лотарингия — в середине XVI века — страх неправильного поведения был, по-видимому, куда более острым, чем в Париже. Это отчасти подтверждается тем, что Людовик, отнюдь не благоволивший к либертинам и разудалым аббатам, безоговорочно оправдывает Шарля Фаваса, несмотря на все его выходы.

До сих пор мы в большей степени обращали внимания на жесты и поведение, хотя, как видно из приговора лотарингскому кюре, он был осужден за богохульство, то есть за слова. В грамоте о помиловании, помимо высказывания о мессе, упомянуто два случая, когда он «клялся и хулил священное имя Господа»³². Это стандартная формулировка, которую мы уже встречали в деле Ноэля Дешаржа, который «божился и возводил хулу на священное имя Господа». Как правило, письменные документы избегают фиксировать конкретные выражения, однако в допросе Дешаржа они все-таки содержатся, хотя в слегка в редуцированном виде:

31. Ср. с явно ориентирующейся на Лабрюйера более поздней критикой того же обычая: «В наших храмах мы видим нечестивцев, которые, забыв о почтении к Божьему Величию, без колебания поворачиваются спиной к алтарю, чтобы поклоняться земным светилам; это грабители, совершающие неслыханное святотатство, пытаясь украсть славу и почитание, причитающиеся одному Творцу» (Proust C. (1703) *Instructions morales touchant l'obligation ou sont tous les chrétiens de sanctifier les jours de dimanches et les fêtes*, p.139. Bordeaux: S. de la Court).

32. Brulé, A. *Blasphème et sacrilège devant la justice de Metz (XIIème-XVIIème siècles)*, p. 175.

Спрошено: правда ли что, несмотря на <...> запреты он продолжал клясться и божиться, хуля священное имя Господа подобными словами: клянусь смертью, кровью, я отвергаю — и добавляя к ним «Господа», и другие столь чудовищные вещи, что их и произнести нельзя³³.

Речь идет о расхожих клятвах (*mortdieu, par le sang de Dieu*), которые, по свидетельству современников, встречались на каждом шагу. Выбранный способ их цитирования «по частям» показывает, что проблему представляло не только их содержание (оно пересказывается), но и форма, по-видимому, воспринимавшаяся как магическая, а потому опасная. При этом сила клятвы зависела от того, к какому таинству она отсылала, отсюда предпочтение крови, смерти и разных частей тела господня, тогда как открыто признаваемая Ноэлем божба «дважды клянусь любовью к Господу» проигрывает как риторически, так и по части эффективности.

Богохульство, если оно не выходило за пределы божбы, редко наказывалось судебными властями, несмотря на соответствующие королевские указы. Так, в 1646 году Никола Грийе, епископ Юзесский, выступая от имени французского духовенства, сетовал, что «если один человек побил другого, извергая при этом богохульства, то будет наказан за побои, а не за хулу на своего Творца; а если он возместит ущерб пострадавшему, то будет освобожден от наказания, ибо обида Господу вообще не принимается в расчет»³⁴. Это наблюдение подтверждается теми данными, которые приводят исследователи: по сравнению с другими тяжкими преступлениями, число дел о богохульстве незначительно, и редко превышает несколько процентов от общего объема³⁵. Признавали неэффективность принимаемых мер и светские власти: в королевской декларации 1666 года, вводившей дифференциацию наказаний за богохульства (за первые четыре провинности — пропорционально увеличивающийся денежный штраф,

33. Cabantous, A. *Histoire du blasphème en Occident, XVI — XIX siècles*, p. 288.

34. *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces & d'observations sur la discipline présente de l'Église: Divisé en douze tomes, et mis en nouvel ordre, suivant la délibération de l'Assemblée générale du clergé du 29 avril 1705 (1771)*. T.XIII. p. 542. Paris : G. Desprez.

35. К примеру, из 283 приговоров, подтвержденных во время известной выездной сессии королевского суда в Оверни в 1665 г., только 3 были непосредственно связаны с богохульством. См.: Lebigre, A. (1976) *Les Grands jours d'Auvergne : désordres et répression au XVIIe siècle*, p. 139. Paris: Hachette.

за пятую — штраф и позорный столб, за шестую — все то же, плюс верхняя губа протыкается каленым железом, и т.д.), говорилось, что «несмотря на наши запреты <...> это преступление господствует практически во всех частях нашего королевства, в основном из-за безнаказанности тех, кто его совершает»³⁶.

В этом плане преследование за богохульство представляет особый интерес, если дело не касается откровенного еретичества (в широком понимании слова, от догматических разногласий до вольнодумства). Как уже говорилось, за ним нередко угадываются попытки общины избавиться от нежелательных членов, чье поведение является неприемлемым с точки зрения большинства, но не недотягивает до преступления. Однако далеко не всякий пьяница и сквернослов оказывался в такой ситуации, тем более что разгульная жизнь не усиливала, а наоборот облегчала тяжесть обвинения. В уже процитированной речи Никола Грийе констатировал, что чаще всего богохульства звучат «во время игры, в приступе гнева, или под воздействием другой сильной страсти», и это несколько смягчает вину тех, кто их произносит, поскольку «будучи христианами, они способны мгновенно раскаяться, признать ошибку, и несчастный язык, только что клявшийся своего Господа, стремится — пускай слишком поздно — благословлять Его и всенародно каяться»³⁷. «В пылу гнева» — обычное оправдание непреднамеренного убийства, в XVI веке принимавшееся если не судебными инстанциями, то французскими властями и обществом³⁸. Не углубляясь в теологические споры эпохи, тут стоит вспомнить и паскалевские «Письма к провинциалу», где высмеиваются попытки некоторых богословов доктринально обосновать простительность невольного греха, даже если он относится к категории смертных. С точки зрения обыденного сознания XVII века, одержимость любой страстью, будь то гнев или любовь, была одержимостью в самом буквальном смысле, когда человек не владел собой, а потому не должен был нести полную ответственность за свои поступки. Не случайно, что во время допроса Ноэль Дешарж уверял, что если ему и доводилось божиться, то всегда под воздействием гнева (и не чаще, чем раз в полгода)³⁹.

36. Цит. по: Muyart de Vouglans, P.F. (1780) *Les Loix criminelles de France, dans leur ordre naturel*, p. 95. Paris: Mérigot, Crapart, Morin.

37. Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, p. 543.

38. Zemon Davis, N. *Fiction in the Archives*.

39. Cabantous, A. *Histoire du blasphème en Occident, XVI — XIX siècles*, p. 288.

А Фавас в ответ на обвинения в богохульстве осторожно отвечал, что «никогда в здравом уме не клялся и не божился, и не произносил никаких кощунственных слов», признавая, что не помнит, что мог говорить «под воздействием вина»⁴⁰.

Таким образом, вне зависимости от подспудной мотивации, обычная божба, особенно в ситуации конфликта или под воздействием вина, заслуживала осуждения, но для привлечения к ответственности требовала дополнительных отягчающих обстоятельств. В случае Фаваса это был его духовный сан. Более загадочен казус Дешаржа, который, будучи портовым грузчиком, вряд ли отличался изысканностью выражений. Непосредственным поводом для его ареста, по-видимому, стала конфронтация со священнослужителями, которые, после ухода жены, пришли его увещевать:

<...> когда один из священников делал ему упомянутые увещевания, то тот посмеялся над ним и в насмешку взял флейту, на которой играл на кухне, используя свое умение дерзким и издевательским образом <...>⁴¹.

Этот почти гамлетовский жест всерьез встревожил его собеседника, в котором узнается сульпицианин, то есть член общества апостольской жизни, существовавшего в приходе Сен-Сюльпис. Как ораторианцы или, скажем, иезуиты, сульпицианы активно занимались миссионерской деятельностью и в самой Франции, и за ее пределами. Большинство членов общества принадлежало к духовному званию, но не обязательно были приходскими священниками. Последнее могло сыграть не последнюю роль в этой истории, поскольку миссионерская оптика отличалась от епархиальной. Очевидно, что поступок Дешаржа говорил о неуважении к авторитету представителей Церкви, и именно так был ими воспринят, на что указывают упоминания «насмешки», «дерзости» и «издевательства». Судя по протоколу допроса, сам он горячо это отрицал:

На это отвечал, что примерно три недели назад один из священников из Сен-Сюльпис и вправду заходил к нему с увещеваниями, ко-

40. Brulé, A. *Blasphème et sacrilège devant la justice de Metz (XIIème-XVIIème siècles)*, p. 175.

41. Ibid., p. 289.

торые он принял как подобает, не поднимая его на смех, не говоря никаких издевательских или дерзких речей, а свирель и вправду взял и стал играть, но лишь для того, чтобы отвлечься духом, поскольку жена с ним плохо обошлась и уже восемь дней как не ночевала дома⁴².

«Флейта», превращающаяся в пастушескую «свирель», в сочетании с грустью и сбежавшей женой (как бы «пропавшей возлюбленной») придают всей сцене неожиданно пасторальный колорит, где музыка выступает в качестве средства от меланхолии, что косвенно оправдывает ассоциацию с «Гамлетом»⁴³. Трудно сказать, в какой степени эта картина была нарисована самим Ноэлем или сложилась в голове у клерка, записывавшего его показания: и то и другое возможно, хотя вероятность второго несколько выше. Протокол содержит в себе мало следов устной речи, а его составитель, судя по всему, сочувствовал арестованному, стараясь представить его в благоприятном свете. Но, как бы то ни было, если бы Дешарж был обвинен в оскорблении священника — а это отдельная категория проступков, отличная от обвинения в богохульственных речах — то это должно было найти отражение в суммарной характеристики его вины⁴⁴. Иначе говоря, сульпицианы отреагировали не столько на дерзость, сколько на что-то другое.

И тут стоит вернуться к истории 1642 года о четырех гугенотах, ограбивших церковь в Отене и раскидавших куски гостии по протестантскому кладбищу. Происшествие получило широкую огласку; ему посвящено по крайней мере два памфлета, «Мерзостное святотатство, совершенное четырьмя еретиками над Телом Господним», который был напечатан прямо в Отене, и «Подлинное сообщение об обращении трех преступников, исповедовавших якобы реформированную религию, осужденных за святотатство и чудесным образом обращенных», которое вышло в Дижоне. Тексты эти отчасти повторяют друг друга, поскольку «Подлинное сообщение» явно заимствует большие куски из «Мерзост-

42. Ibid.

43. О флейте и флейтистах в «Гамлете», равно как и популярных представлениях о благотворном влиянии таких звуков, см.: Welch, C. (1901). *Hamlet and the Recorder. Proceedings of the Musical Association*, pp. 28, 105–137. Пользуюсь случаем поблагодарить за помощь и консультации по шекспировскому вопросу В.С. Макарова.

44. См.: Cabantous, A. *Histoire du blasphème en Occident, XVI — XIX siècles*, p. 32n.

ного святотатства», особенно в том, что касается описания преступления. Но между ними есть и существенные расхождения, природа которых не вполне ясна. Скажем, один из гугенотов, купец Бенжамен дю Френуа по прозвищу Жамей (или Ямет), проявляет странную нечувствительность к пыткам. Объясняется это тем, что, несмотря на принадлежность к «якобы реформированной церкви», в своих путешествиях он никогда не забывал молить о защите деу Марию⁴⁵. На этом отеновский памфлет останавливается, а дижонский добавляет, что для удостоверения сверхъестественного характера такой реакции были приглашены врачи, которые подтвердили, что тут не обошлось без высших сил, так как при пытке огнем у допрашиваемого даже не убыстрялся пульс⁴⁶. Значит ли это, что заключенные содержались в Дижоне, а не в Отене? Маловероятно, поскольку казнены они были рядом с местом преступления, а между этими городами около сотни километров, что делало транспортировку крайне затруднительной⁴⁷. Нужно ли считать, что автор «Подлинного сообщения» придумал дополнительные подробности? Вполне возможно, так как медицинское освидетельствование «чудесного происшествия» было ожидаемой частью процедуры. При этом некоторые сообщаемые им детали вроде бы не связаны с прагматикой повествования, что делает их более правдоподобными. К примеру, перед казнью Бенжамен дю Френуа просит судебных чиновников исполнить его завещание⁴⁸. Учитывая, что он первым из осужденных согласился «добровольно» вернуться в лоно католической церкви, не исключено, что речь идет о предварительной договоренности: обращение в обмен на возможность самостоятельно распорядиться своим имуществом. Это позволяет надеяться, что «Подлинное сообщение» все-таки основано на сведениях если не из первых, то хотя бы из вторых рук.

Достоверность свидетельства, пусть даже относительная, играет тут некоторую роль. Над обращением «еретиков» трудились представители по крайней мере двух монашеских орде-

45. *Le sacrilege execrable commis contre le precieux Corps de nostre Seigneur*, p. 4.

46. *Relation veritable de la Conversion de trois Criminels de la Religion pretendue Reformée, conuaincus de Sacrilege, & miraculeusement conuertis* (1642), pp. 5–6. Dijon : G.A. Guyot.

47. То, что арестанты содержались именно в Отене, подтверждает и «Отенский христианин» (Saulnier C. *Autun chrétien*, p. 70).

48. *Relation veritable de la Conversion de trois Criminels de la Religion pretendue Reformée*, p. 22.

нов, иезуиты и ора토리анцы, традиционно много занимавшиеся миссионерской деятельностью, а также епископ отенский. Когда кто-то из них пришел увещевать упорствовавшего в своей вере заключенного, то тот, хотя после пытки у него были сожжены ступни, пригрозил уползти из комнаты, только бы не слушать оскорбительные для него речи⁴⁹. По-видимому, «слушать» и «слышать» было для него одним и тем же действием, а потому тут важна была физическая преграда между слухом и словом. Увещевающий, кстати, сразу же изменил тактику и повел речь так, чтобы не касаться различий между католиками и протестантами, то есть для него тоже было важно продолжение такого «акустического контакта».

Если через призму этой истории посмотреть на сцену с флейтой, то говоривший с Дешаржем сульпицианин вполне мог заподозрить его в протестантских симпатиях. Нежелание слышать увещевания, попытка воздвигнуть между собой и говорящим звуковую преграду — эти действия соответствовали модели поведения «еретика». Было ли такое подозрение справедливым? Почти точно нет, но, как видно на примере Бенжамена дю Френуа, различие между католиками и протестантами на бытовом уровне не всегда обладало доктринальной четкостью. На это можно было бы возразить, что если такого рода подозрения существовали, то они должны были найти отражение в протоколе допроса. Однако в середине XVII столетия судебные инстанции обычно выбирали из серии обвинений наиболее доказуемое, и оставляли прочие без внимания. К примеру, как продемонстрировала Арлетт Лебигр, во время известной выездной сессии королевского суда 1665 года, некий Этьенн Журнан был осужден за божбу и богохульство, тогда как, судя по мемуарам присутствовавшего там же аббата Флешье (будущего знаменитого проповедника), этот персонаж обвинялся в колдовстве и причинении вреда односельчанам⁵⁰. Не исключено, что с Дешаржем произошло примерно то же самое.

В заключение есть искушение предположить, что весь тот небольшой запас дел о богохульстве, который известен по французским судебным архивам XVII века нуждается в пересмотре в свете этой логики идеологической подмены. Безусловно, во многих случаях, как убедительно показал Ален Кабантус, речь шла об антисоциальном образе жизни (см. выше). Но для таких проступков

49. Ibid.

50. Lebigre, A. *Les Grands jours d'Auvergne*, pp. 150–151.

существовала категория «дурного поведения» (*mauvaise conduite*), которая, судя по овернским материалам, вполне функционировала⁵¹. Если выбор все же делался в пользу «богохульства», то это могло указывать на подспудные проблемы и конфликты, которые магистраты предпочитали не выводить на свет. Отчасти это происходило в силу описанного принципа работы французской судебной системы, когда из нескольких возможных обвинений выбиралось максимально простое с точки зрения процедуры. Некоторую роль тут должны были играть и усилия центральной власти по унификации страны, в том числе религиозной, что в 1685 году приведет к отмене Нантского эдикта о (частичной) свободе протестантского вероисповедания.

Как можно видеть на примере разобранных нами казусов, королевские чиновники были склонны закрывать глаза на мелкие проявления гетеродоксии, о которых им доносили, и наказывать провинившихся как католиков, а не как отступников и еретиков. Кроме того, в отличие от дел о святотатстве, чаще основанных на фактах (краже, причинении материального и физического ущерба), а потому как бы объективных, обвинения о богохульстве были не только субъективны (то есть зависели от индивидуального восприятия жалобщиков, духовных лиц, магистратов и проч.), но и откровенно использовались как способ воздействия «снизу» на более высокие властные инстанции. Даже печально знаменитый случай шевалье де Ла Барра, казенного в 1766 году за недоказанное святотатство и установленное богохульство, был местной инициативой, впрочем, поддержанной парижским парламентом и королем. В этом плане особенно интересны моменты расхождения между локальными и более общими административными структурами, которые просматриваются в историях Дешаржа и Фаваса, когда государство надзирает, но отказывается наказывать, тем самым позволяя увидеть скрытые конфликты, существовавшие между центром и периферией, королевской властью и обществом, законом и религиозным чувством.

Библиография / References

История частной жизни / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т.3: от Ренессанса до эпохи Просвещения / под ред. Р.Шартье. Пер. с фр. М.: НЛО, 2016.

51. Ibid., p. 139. Интересно, что по количеству дел такого рода столько же, сколько дел о богохульстве.

- Лабрюйер Ж. де. Характеры или нравы нынешнего века. М.-Л. Художественная литература. 1964.
- Неклюдова М.С. Танец с мумией: авторские интенции в контексте и вне контекста // *Ex Cathedra*. Современные методы изучения культуры. Сб. ст. М.: РГГУ, 2012. С.106–118.
- Ariès, Ph., Duby, G. (eds.) (2016) *Istoriia chastnoi zhizni. T.3: ot Renessansa do epokhi Prosveshcheniia* [A History of Private Life, vol. 3, From the Renaissance to the Enlightenment]. M.: NLO.
- Brulé, A. (2009) *Blasphème et sacrilège devant la justice de Metz (XIIème-XVIIème siècles)*. Paris: Harmattan.
- Cabantous, A. (2015) *Histoire du blasphème en Occident, XVI — XIX siècles*. Paris: Albin Michel.
- Furetière, A. (1690) *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots François, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts, divisé en trois tomes*. T.III. La Haye: Arnout et Reinier Leers.
- Guyon, J. (1646). *Histoire du sacrilège commis contre le S. Sacrement de l'autel dans une paroisse du diocèse d'Orléans et d'une procession solennelle qui y a esté faite pour réparation dudit crime*. Orléans : M. Paris.
- La Bruyère, J. de. (1964) *Xaraktery ili nrawy nyneshnego veka* [The characters, or Manners of the age]. M.-L. Xudozhestvennaia literatura.
- La Croix, C. de. (1666) *Le parfait ecclésiastique ou diverses instructions sur toutes les fonctions*. Paris: P. de Bresche.
- La Feuille, C.-G. de. (1710) *Théologie du coeur et de l'esprit, Partie 2*, 5e édition. P.329. Chaumont: G. Briden.
- Lebigre, A. (1976) *Les Grands jours d'Auvergne : désordres et répression au XVIIe siècle*. Paris: Hachette.
- Lebreton, A.-Fr. (1757) *Pièces originales et procédures du procès, fait à Robert-François Damiens*, T.I. Paris: H.G. Simon.
- Mercure galant* (1699), 1699 (juillet).
- Mollenauer, L.W. (2006). *Strange Revelations: Magic, Poison, and Sacrilege in Louis XIV's France*, pp. 100. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP.
- Muyart de Vouglans, P.F. (1780) *Les Loix criminelles de France, dans leur ordre naturel*. Paris: Mérigot, Crapart, Morin.
- Neklyudova, M. (2012) "Tanets s mumiei: avtorskie intentsii v kontekste i vne konteksta", ["Dancing with a mummy: Contextualizing and decontextualizing the author's intentions"], in *Ex Cathedra*. *Sovremennye metody izucheniia kul'tury*. Sb. st., ss. 106–118. M.: RGGU.
- L'Ordre et la Marche de la celebre Procession qui se doit faire Dimanche prochain 19 août 1668. Pour réparation d'honneur de l'horrible attentat & sacrilège commis contre le Tres-auguste & Tres-saint Sacrement de nos Autels, en l'Eglise de S. Martin, dans le Cloistre S. Marcel; & pour la closture de la Mission. Avec le nom des Ruës par où elle doit passer* (1668). Paris: J. de Laize-de-Bresche.
- Pavillon, N. (1670) *Les instructions du rituel du diocèse d'Alet*. Paris: Ch. Savreux.
- Proust C. (1703) *Instructions morales touchant l'obligation ou sont tous les chrétiens de santifier les jours de dimanches et les fêtes*. Bordeaux: S. de la Court.
- Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces & d'observations sur la discipline présente de l'Église:*

- Divisé en douze tomes, et mis en nouvel ordre, suivant la délibération de l'Assemblée générale du clergé du 29 avril 1705 (1771). T.XIII. Paris: G. Desprez.*
- Relation veritable de la Conversion de trois Criminels de la Religion pretenduë Reformée, conuaincus de Sacrilege, & miraculeusement conuertis (1642). Dijon: G.A. Guyot.*
- Le sacrilege execrable commis contre le precieux Corps de nostre Seigneur, par quatre Heretiques. Lesquels heretiques ont esté bruslez dans le Bourg de Couches le 3. May 1642. pour auoir forcé sur la minuict l'église dudict bourg de Couches en Bourgongne le dernier jour de decembre 1641. & auoir emporté le S. Ciboire, avec un Soleil d'argent & un Ciboire d'estain, & rompu la Sainte hostie en plusieurs pieces. Ensemble l'heureuse Conuersion de 3 desdits Heretiques, a l'exécution desquels s'est rencontré plusieurs Ministres, pour les empescher de se conuertir à la foy Catholique, Apostolique & Romaine (1642). Autun: B. Simonnot.*
- Saulnier, C. (1686). *Autun chrétien, la naissance de son église, les évêques qui l'ont gouverné et les hommes illustres qui ont été tirés de son sein pour occuper les sièges les plus considérables de ce royaume et les premières dignités de l'Église.* Autun: J. Guillimin.
- Seguin, J.-P. (1964). *L'Information en France avant le périodique, 517 canards imprimés entre 1529 et 1631.* Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Taveneaux, R. (1980) *Le Catholicisme dans la France classique, 1610–1717*, 2 vols, T.I. Paris, SEDES.
- Le Violent du sanctuaire, ou Le sacrilège commis sur le Saint Sacrement de l'avel a Saint-Sulpice, avec la réparation d'honneur qui luy a esté faite: Et tout ce qui s'est passé en la Procession Generale faite le 6 d'Aoust 1648 (1648) Paris: G. Sassier.*
- Zemon Davis, N. (1987) *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth Century France.* Stanford, California: Stanford University Press.

ФЕДЕРИКО БАРБИЕРАТО

Как принять неприемлемое. Богохульство и атеизм в судебной практике римской инквизиции в XVII веке

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-74-91>

Federico Barbierato

How to Accept the Unacceptable: Blasphemy and Atheism in the Judicial Practice of the Roman Inquisition in the Seventeenth Century

Federico Barbierato — University of Verona (Verona, Italy).
federico.barbierato@univr.it

It is not possible to write the history of blasphemy, anticlericalism and religious scepticism in the Early Modern period without taking into consideration the variety of their different manifestations (not only words but also gestures), as well as the flexibility of the boundary separating blasphemy as an emotional outburst from blasphemy as a conscious act of rebellion against the Church as an institution and God as an idea. The author investigates these issues by looking at materials of the Republic of Venice in the seventeenth and eighteenth centuries. He tries to answer three overlapping questions: how the Inquisition and secular courts coordinated their activities in response to this broad field of jurisdiction; how different forms of blasphemous sayings and actions correlated with religious scepticism and the theoretical elaboration of unbelief; and how in society, where disrespectful words and gestures toward sacred persons and objects were part of everyday life, the Church tried on the one hand to eradicate blasphemy, and on the other hand to reconcile itself with blasphemy's ingrained existence.

Keywords: blasphemy, Italy, Veneto, Inquisition, Catholic Church, canon law.

Статья была изначально опубликована в специальном номере электронного журнала *Les Dossiers du Grihl*, который был посвящен «границам приемлемого»: Barbierato, F. (2012) “Tolérer ce que l’on ne peut accepter. Blasphème et athéisme dans la pratique judiciaire de l’Inquisition romaine au XVIIe siècle”, *Les Dossiers du Grihl* [<http://dossiersgrihl.revues.org/5045>, accessed on 05.06.2017].

ЗА ПОСЛЕДНЕЕ время новые подходы к вопросу об отношении между формами проявления инакомыслия и реальным содержанием неортодоксального дискурса позволили вновь вернуться к спорам об атеизме и «народном» неверии. В рамках этой проблематики вышло немало работ, которые рассматривали феномен богохульства с социальной и культурной точки зрения. Важнее всего то, что они видят в богохульстве своего рода язык, на основе которого, как это ни парадоксально, можно построить религиозную антропологию раннего Нового времени¹.

Я не стану здесь останавливаться на теоретических вопросах, сколь бы они ни были интересны, и предпочту воспользоваться предоставленной мне возможностью, чтобы затронуть один непростой и – для меня как для итальянца родом из такого региона, как Венеция, — более чем актуальный сюжет. Вопрос о богохульстве — и шире о народном антиклерикализме и антихристианских настроениях — оказывается столь непрост в первую очередь потому, что им трудно дать четкое определение. Потому я начну с того, что в целом опишу, как инквизиция и светские суды позиционировали себя по отношению к богохульству, чтобы затем выйти на более конкретный вопрос о корреляции между богохульством и неверием, а потом перейти к тому, каковы были пределы терпимости к богохульству в разных ситуациях.

Ключевой вопрос звучит следующим образом: существуют ли какие-то слова или фразы, одного произнесения которых достаточно для того, чтобы подтвердить чье-то «неверие»? Как я уже говорил, для жителя Венеции он все еще актуален: во многих регионах Италии (Венеция, Фриуль, Тоскана, Эмилия-Романья) богохульство до сих пор остается формой экспрессивной коммуникации, которая имеет большее отношение к синтаксису,

1. Среди великого множества работ, посвященных богохульству, я назову лишь несколько: Loetz, F. (2009) *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*. Farnham: Ashgate; Nash, D. (2007) *Blasphemy in the Christian World. A History*. Oxford: Oxford University Press; Cabantous, A. (1998) *Histoire du blasphème en Occident. XVII-XIX siècle*. Paris: Albin Michel. Что касается конкретно Венеции, см.: Derosas, R. (1980) "Moralità e giustizia a Venezia nel '500–'600. Gli esecutori contro la bestemmia", in G. Cozzi (ed.) *Stato società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV–XVIII)*. Rome: Jouvence; Horodowich, E. (2003) "Civic Identity and the Control of Blasphemy in Sixteenth-Century Venice", *Past and Present* 181: 3–33; Horodowich, E. (2008) *Language and Statecraft in Early Modern Venice*. Cambridge: Cambridge University Press. См. также: Barbierato, F. (2002) *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVI–XVIII*, pp. 131–145. Milan: Edizioni Sylvestre Bonnard.

пунктуации и ритму речи, чем к неверию². Богохульные формулировки буквально пронизывают речь людей из народа (хотя, конечно, не только их), причем, как молодежи, так и людей в возрасте. Они используются для того, чтобы усилить высказывание, подчеркнуть, насколько оно в данный момент уместно, выразить несогласие с собеседником и т.д. В таких случаях структура богохульства оказывается простой и стереотипной: чаще всего Богу приписываются эпитеты, которые его принижают, низводя к «низменному» животному началу (обычно эти характеристики

2. См., например: Capuano, G.R. (2007) *Turpia: sociologia del turpiloquio e dellabestemmia*. Milan, Costa e Nolan.; Turina, I. (2000) "La bestemmia italiana. Note per una prospettiva sociolinguistica", *Versus: Quaderni di Studi Semiotici* 85-87: 461–476. Однако в первую очередь стоит обратить внимание на размышления и литературные опыты писателя Луиджи Менегелло, начиная с его рассказа о соревновании в богохульстве и вывода, который он из него делает: «Богохульство — довольно важный институт; неверно, что это всего лишь вспомогательное средство выражения неартикулированного; скорее и это — лишь одна сторона людского богохульства, особенно богохульства веселого и безобидного, которое, думаю, заставляет улыбаться даже Господа и святых. Подлинное же богохульство — богохульство неистовое, оно "ниспровергает" сверхъестественное и выражает фундаментальное суждение — невежественное, но независимое — об устройстве мира. Богохульник не рискнул бы утверждать открыто, что, если дела идут плохо, в этом, по существу, виновны высшие силы; но в акте богохульства он делает именно это и противопоставляет точку зрения еретического здравомыслия точке зрения традиционного благочестия. Эмансипированный юнец, богохульствующий из спортивного интереса (или мужик, богохульствующий с досады), вызывают у молодняка ощущение вызова — нечестивого, но привлекательного, в котором с восхитительным замиранием чувствуешь различие между тем, во что действительно веришь и что чувствуешь, и тем, во что надлежало бы верить и как следовало бы чувствовать». Также кажется интересной «антропологическая» попытка объяснить английским союзникам суть феномена богохульства: «Однако они с трудом улавливали, что такое богохульство. Мы терпеливо разъясняли, что это важный институт в католицизме, и на примерах показывали, как он устроен и действует. Они делали вид, что поняли, но не понимали. Богохульство в смысле подстановки хульного субъекта или предиката в благочестивую фразу поистине непостижимо для того, кто не имеет веры» (Meneghello, L. (1989) *Libera Nos a Malo*, pp. 106–107. Milan, Rizzoli). Не забудем еще рассказ о его собственном первом богохульстве: «В тот день я произнес первое в моей жизни богохульство. Нас было около десяти человек в шалаше посреди леса. Мы приготовили вкусную еду — кажется, это было мясо, — и сидели вокруг огня, ведя неспешную беседу, а англичане слушали нас со сдержанным вниманием. Вскоре после обеда, прямо посреди разговора, я поймал себя на богохульном ругательстве, которое оканчивалось на "ан". Поначалу это вызвало легкое замешательство, затем к нему присоединилась волна удовлетворения. В моих краях католики богохульно ругаются часто, некоторые — не переставая; парни из Беллуно тоже ругались постоянно, а теперь ругался и я. Первое богохульство, на "ан", пришло спонтанно; в продолжение разговора начали приходить многие другие: грубые и мягкие, простые и составные, каждое на своем месте, правильные, естественные. Так мы прощались с парнями из Беллуно, старательно отвечая на их дружеские приветственные ругательства» (Meneghello, L. (1999) *I piccoli maestri*, p. 56, 69. Milan: Mondadori).

сводятся к сравнению со свиньями и собаками) или к «телесному низу» в духе Рабле. То же самое распространяется и на святых, хотя их скорее упрекают в недостаточном внимании к земным делам (ведь на них возлагали большие надежды!). Это объясняет использование прилагательных, подчеркивающих их сексуальную распущенность (в первую очередь, их обвиняют в содомии). Такие же характеристики часто переносят и на Богоматерь, чье девство и праведность ставятся под сомнение — ей приписывают многочисленных любовников, а также склонность к противоестественным сексуальным практикам.

Подобная типология богохульств сохранилась почти в неприкосновенности с раннего Нового времени — лишь некоторые из богохульств, которые были довольно распространены до конца XVIII в., теперь, похоже, исчезли либо уже утратили свою эмоциональную силу: «кровь Господня» или «сущий Бог» больше никого не возмущают. Тем более удивительно, что они встречаются уже у Алессандро Тассони, Джорджо Баффо и даже у Торквато Тассо³.

Вопрос следует поставить следующим образом: можем ли мы быть уверены, что человек, который произносил подобные богохульства, полностью и целиком соглашался с тем, что вылетало из его уст? Другими словами, до какого предела церковные власти допускали отступления от нормы и насколько они были готовы терпеть богохульство? И какова тут была позиция светских судов?

Инквизиция рано закрепила за собой право преследования за богохульство. Как писал Фома Аквинский, богохульство само по себе заключает ересь: ересь отрицает какой-либо из атрибутов Бога, а потому вписывается в более широкую категорию богохульства. Церковная юрисдикция над богохульниками была провозглашена папой Григорием IX (Декреталии, 5, 26, 2)⁴. Канонисты и богословы обычно различали два вида богохульства: то, которое приписывает Богу (и опосредованно Богоматери со святыми) какие-то свойства, которыми они не обладают; и то, которое, напротив, отрицает за ними какие-то из их свойств.

3. Алессандро Тассони (1565–1635), Джорджо Баффо (1694–1768), Торквато Тассо (1544–1595) — итальянские писатели раннего Нового времени. — *Примеч. ред.*

4. Обо всех вопросах, связанных с позицией Католической церкви по поводу богохульства, см.: Prosperi, A. (2010) “Bestemmia”, in *Dizionario Storico dell’Inquisizion*, pp. 184–185. Pisa: Edizioni della Normale, vol. I. Стоит также обратить внимание на главы, посвященные более общим сюжетам, в книге: Loetz, F. *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*.

Проблема богохульства также немало волновала и мирское правосудие. В результате инквизиция, которая стремилась бороться со словесными грехами, вступила в конкуренцию со светскими трибуналами. Они аргументировали свое вмешательство тем, что обязаны отомстить за оскорбление, нанесенное Господу, дабы отвратить от города его наказание. Законодательство различных итальянских государств предписывало за богохульство чрезвычайно жестокие кары: от публичного бичевания до урезания языка. Параллельно задачу искоренить привычку к богохульству ставили перед собой братства (например, братство Святейшего имени Божьего — *Santissimo nome di Dio*), а также авторы многочисленных сочинений о хороших манерах. Так, Кастильоне в своей «Книге придворного» наставлял:

Важно также избегать нечестивых разговоров и не пытаться оттачивать остроумие, выдумывая все новые и новые богохульства, чтобы завоевать славу тем, что заслуживает не только хулу, но и суровое наказание; вот почему те, кто стремится показать свое остроумие, непочтительно отзываясь о Боге, заслуживают того, чтобы их изгнали из благородного общества⁵.

Джованни делла Каза в своей знаменитой «Галатее» (1558 г.) зафиксировал социальный канон, рассматривавший кощунство, совершенное человеком против Бога, как проявление дурного вкуса и неуважения к другим людям:

Не следует намеренно ничего говорить ни против Бога, ни против святых, ни смеяться над ними, тем более, что они кажутся благосклонными к людям [...]; поступать так, значит не только кощунствовать, но и попросту быть неучтивым⁶.

Тем не менее, гражданские законы и построения теологов продолжали обвинять богохульников в том, что сотворенная ими

5. «È ancora da fuggire che il motteggiare non sia impio; ché la cosa passa poi al voler esser arguto nel biastemmare e studiare di trovare in ciò nuovi modi; onde di quello che l'omo merita non solamente biasimo, ma grave castigo, par che ne cerchi gloria; il che è cosa abominevole; e però questi tali, che voglion mostrare di esser faceti con poca reverenzia di Dio, meritano esser cacciati dal consorzio d'ogni gentilomo» (Castiglione, B. (1969) *Il libro del cortegiano con una scelta dalle Opere minori, a cura di Bruno Maier*, (cap. LXVIII), p. 291. Turin: UTET).
6. Della Casa, G. (1666) *Galatée ou l'art de plaire dans la conversation*, p. 45. Paris: Guignard.

хула на Господа способна спровоцировать Божий гнев против всего общества, если оно не накажет виновных самым показательным образом.

Среди клириков этот вопрос рассматривали как епископы, так и инквизиторы. Вмешательство инквизиции в такие дела аргументировалось тем, что богохульные речи могут заключать в себе ересь. Так, Николас Эймерик в своем трактате *Directorium inquisitorum* в огромном массиве богохульных высказываний выделил те, которые не только оскорбляют Бога, но и противоречат догматам веры, а потому представляют собой одну из форм ереси. Это разграничение закрепилось в традиции и в дальнейшем применялось инквизиторами, как свидетельствуют комментарии Франциско Пеньи к его изданию *Directorium* (1587 г.). Вопрос о богохульстве дважды — при Юлии III (конституция *In multis depravatis*, 1554 г.) и при Пие V — требовал вмешательства римского престола. При этом самая суровая и радикальная формулировка принадлежит Павлу IV. Он в двух декретах (17 октября 1555 г. и 18 апреля 1556 г.) постановил, что в Папском государстве все вопросы, связанные с богохульством, должны быть переданы в ведение инквизиции, и распорядился о ведении специальных регистров, целиком посвященных таким делам.

Впоследствии жесткие требования, введенные при папе Павле IV (Карафе), все же были смягчены. Принятая при нем регламентация исповеди обязывала священников расспрашивать кающихся о вопросах, относящихся к ведению инквизиции, и в случае каких-либо нарушений отсылать их в ее трибунал. В результате судьи столкнулись с тем, что им пришлось рассматривать массу доносов о богохульстве, где не просматривалось никаких следов ереси. В 1585 г. декрет Римской инквизиции постановил, что человек, который услышит богохульство, должен донести о нем в трибунал лишь в том случае, если искренне полагает, что это богохульство содержит в себе еретические суждения. Что касается других богохульств, было признано, что они подлежат ведению как светского, так и церковного правосудия. Однако то, где проходит грань между поверхностным и еретическим богохульством, оставалось предметом горячих споров. Чтобы помочь исповедникам и судьям в их работе, пособия для инквизиторов стали тщательно классифицировать различные типы богохульств⁷.

7. По этому вопросу см. статью, которую мы уже цитировали выше: Prosperi, A. "Bestemmia".

Убедительно описать все формы неверия в Венеции XVII–XVIII вв. — задача трудная, а то и вовсе невыполнимая. Прямое или косвенное отрицание существования Бога или его основных атрибутов, доказательства, которые приводили в подтверждение подобных суждений, и формы, в которые они облекались, — все это вместе оставляет впечатление поверхностного неверия. Кажется, что мы имеем дело с миром, где границы между верой, неверием или нетвердой верой были подвижны, и люди постоянно их пересекали. Подобно тому, как вера могла быть поверхностной, столь же поверхностным могло быть неверие⁸. Его градации зависели от обстоятельств, интеллектуальных инструментов, которые находились в распоряжении индивида, и от его словаря; потому самое категоричное отрицание существования Бога или души не обязательно подразумевало отказ от веры в реальность мира иного в самом широком смысле этого слова. Сверхчувственный мир оказывался востребован, скажем, когда человек хотел вызвать бесов или заключить пакт с дьяволом, чтобы получить экономические или сексуальные блага, либо дабы просто заручиться покровительством демонических сил. Однако часто случалось, что отказ от веры в реальность демонов (в котором человек укреплялся из-за того, что они не являлись на его зов) приводил к тому, что он вовсе разубеждался в существовании мира иного, постулируемого христианством. Отсюда, с одной стороны, интерес к доктринам, которые вели к отказу от веры в дьявола, с другой — повышенное внимание, которое приковывал к себе экзорцизм⁹.

Еще один комплекс вопросов связан с тем, как в те времена происходило распространение неверия и неконформистских убеждений в целом. Критика различных проявлений религии могла облекаться во множество форм, которые трудно вместить в какую-то жесткую типологию. В этом контексте даже упрощенные и максимально краткие формулировки порой служили для выражения и передачи скептических чувств и идей, которые, вероятно, были намного сложнее, чем это кажется на первый взгляд.

8. Как писал Джованни Скарабелло по поводу тех, кто в XVII в. в Венеции попал в жернова инквизиции, «перед нами скорее не убежденные инакомыслящие, а люди непочтительного или иронично-циничного склада, либо те, кто пытался отыскать для себя место в обществе» (Scarabello, G. «Paure, superstizioni, infamie», *Storia della cultura veneta*, Il Seicento, 4/II, p. 374).

9. Позволю себе сослаться на случаи, упомянутые в моей работе: Barbierato, F. *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVI-XVIII*, pp. 131–145.

Богохульство тут представляло собой крайний случай — оно было настолько привычно и укоренено в жизни Венеции, что для того, чтобы обуздать самые вопиющие проявления этого феномена, который, как считалось, мог представлять реальную угрозу для общества и безопасности государства, была создана специальная судебная инстанция — *Esecutori contro la bestemmia* (приставы против богохульства)¹⁰. Дабы представить себя масштаб задач, которые они перед собой ставили, стоит упомянуть, что, когда в 1684 г. *Esecutori* решили больше не полагаться на поступающие доносы, а перейти на инквизиционную процедуру, лишь за один день в одном приходе Сан-Джеремиа было выявлено 23 нарушителя, 5 из которых тотчас же взяли под стражу. Среди них оказался и вице-гран-капитан Антонио Коа — его должны были судить главы Совета десяти. Тем не менее, усердные преследования со стороны *Esecutori* продлились недолго, в том числе, без сомнения, потому, что иначе тюрьмы попросту оказались бы переполнены.

Тонкая линия, отделявшая богохульство с элементами ереси от простого богохульства как гневной тирады, не ставившей под сомнения прерогативы Всевышнего, была едва уловима. В догматическом плане в то время было признано, что богохульство само по себе не является ересью. Этот вопрос был юридически крайне важен, поскольку венецианские власти строго следовали практике, которую затем кодифицировал Паоло Сарпи¹¹:

Злоупотребления, связанные с простым богохульством, не должны оставаться в ведении инквизиции; в соответствии с принципами закона и обычаем, принятым во всем христианском мире, они относятся к ведению светского суда [...] Так называемые еретические богохульства, в которых есть признаки ереси, подлежат компетенции инквизиции в том, что касается этих признаков и подозрений, и компетенции светского суда в том, что относится к самому богохульству; каждый из этих судов, открыв процесс, должен выполнить свою миссию; тот из них, кто первым начнет расследование, первым же и откроет процесс; каждый из вынесенных приговоров должен быть по-отдельности выполнен [...] Это касается всех, кто нанесет

10. ASV (Archivio di Stato di Venezia), *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 116, *Esecutori contro la bestemmia*, 8 февраля 1683 г.

11. Паоло Сарпи (1552–1623) — венецианский историк государственный деятель (прим. ред.).

раны образам нашего Господа Иисуса Христа или святых, либо будет в них кидать камни [...] То же самое относится и к прилюдному нечестивому осмеянию, вроде исполнения пародийных псалмов или непристойных и кощунственных литаний¹².

Так светские и духовные власти вступили в жесткое соперничество за то, чтобы утвердить свою юрисдикцию над проявлениями богохульства, оскорблениями, нанесенными святым образам, и т.д. Эта борьба продолжалась на протяжении XVII–XVIII вв., иногда приводя к открытому противостоянию, но чаще ограничиваясь скрытым «перетягиванием каната» в условиях хронического напряжения. В таком контексте богохульство встало в ряд других преступлений (*sollicitatio ad turpia*¹³, двоеженства и т.д.), над которыми обе стороны стремились установить свою юрисдикцию¹⁴.

В любом случае всякий, кто в силу своей профессии сталкивался с кощунственными речами достаточно регулярно, ясно понимал, что простое богохульство — это еще не повод, чтобы осуждать кого-то как еретика. Вероятно, что *cavadenti* (зубодеры), как, например, Джован Баттиста Коччиоло, который попал на допрос в 1682 г., слышали богохульства в изрядных количествах. Однако они, похоже, казались ему абсолютно оправданными — неслучайно

12. «Gli eccessi di biastema ordinaria non doveranno esser lasciati all'ufficio della inquisizione, ma giudicati al foro secolare, conforme alla disposizione della legge ed uso di tutto il cristianesimo [...] Le biasteme chiamate ereticali, che rendono indicio e suspicione di eresia, quanto a questa parte dell'indicio e suspicione spettano all'ufficio dell'inquisizione, ma quanto alla sceleratezza della biastema sono del foro secolare; ed ambidui doveranno far la parte sua, espedendo il suo processo; prima quello che sarà stato il primo ad incominciarlo; e fatte ambedue le sentenzie, si darà l'esecuzione ad ambedue [...] Il che si osserverà contra chi dasse ferite o tirasse pietre nell'immagini di Cristo nostro Signore o delli santi [...] Il simile sarà delle biasteme pubbliche ditte per irrisione, come cantando salmi contrafatti o litanie obscene ed impie» (Sarpi, P. (1958) «Sopra l'officio dell'Inquisizione», in P. Sarpi, G. Gambarin (Dir.) *Scritti giurisdizionalistici*, p. 125. Bari: Laterza).
13. Это понятие из канонического права охватывало те случаи, когда священник или епископ, принимающий исповедь, склоняет исповедующегося к плотскому греху (прим. ред.).
14. См. одновременно масштабное по охвату и чрезвычайно тщательное исследование Фабианы Веронезе: Veronese, F. (2010) «*Terra di nessuno*». *Misto foro e conflitti tra Inquisizione e magistrature secolari nella Repubblica di Venezia (XVIII sec.)*. Venice: Università Ca' Foscari; Veronese, F. (2013) «La giurisdizione sulla stregoneria e sui reati diabolici nella Repubblica di Venezia (xviii sec.)», *Società e storia* 139: 81–111.

чайно он поспешил уточнить инквизитору, что никогда не сталкивался с богохульством, кроме «тех случаев, когда рвал зубы»¹⁵.

А ведь еще были азартные игры: вспомним «Пьетро, пропащего игрока» из «Новелл» Маттео Банделло (1544 г.). Конечно, он богохульствовал. Да и как могло быть иначе?

Таков был, стало быть, конец пропащего игрока Пьетро, у которого имелся и еще один величайший порок: в тех краях он был, насколько я знаю, самым злостным богоотступником и хулителем Бога и святых. Но в его богохульстве не было ничего удивительного: ведь этот гнусный порок так же неотъемлемо свойствен игрокам, как тепло свойственно огню, а свет — солнцу.

Удивляться тут нечему: Пьетро был не только богохульником и игроком, но и венецианцем¹⁶. Точно так же и граф Марио Толемео Неруччи во время игры изрекал столь возмутительные и витиеватые богохульства, что в Риме и Венеции против него была выдвинута серия обвинений. Он часто играл в цирюльне Онорато д'Арбеса в Сан-Сальвадоре, куда, как тогда было принято, заглядывал и просто так, чтобы поболтать. Там его прозвали «Я тебе вырву» (*«te la strappo»*), поскольку он любил приговаривать: «Святой Петр, я у тебя вырву бороду» (*«san Pietro ti strappo quella barba»*). Он часто повторял: «Если бы я жил во времена древних евреев, я бы поступил с Христом, как положено. Я хочу поехать в Саксонию, чтобы там отречься от Христа, правда, я и так его уже давненько отверг». И порой еще добавлял, что на самом деле Христос вовсе не умер на кресте, а был повешен на веревке за кражу¹⁷.

15. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 122, процесс против Джузеппе Тоскани по прозвищу Орвиетанец, показания Джован Баттисты Коччиоло, 5 марта 1682 г.

16. См. «Новеллы» Маттео Банделло (III, 4): «Cotale fu adunque il fine del malvagio giocatore Pietro, il quale aveva anco un altro peccato grandissimo, ché, per quanto m'intendo, era il maggior bestemmiatore e rinegatore di Dio e de' santi che fosse in quei contorni. Ma meraviglia non era che bestemmiasse, essendo questo scelerato vizio di modo unito e congiunto ai giocatori come è il caldo al fuoco e la luce al sole» (Bandello, M. (1911) *Le novella*, p. 154. Bari: Laterza).

17. «Se fossi stato al tempo degl'hebrei, haverei fatto la mia parte contro Christo. Voglio andar in Sassonia per renegar Christo, se bene è un pezzo che ti ho renegato» (ASV, *Sant'Uffizio*, b. 124, процесс против Марио Толемео Неруччи, показания, которые по своей инициативе дал Джован Баттиста Конфалоньери, 5 июля 1685 г.; свидетельство Онорато д'Арбеса, 29 ноября 1685 г.).

В таких случаях, как этот, все оказывалось непросто: грань между еретическими и нееретическими высказываниями зависела от намерений говорящего, а значит, от того, что он за человек. Чтобы точно ее провести, требовался внимательный учет других факторов — привычек богохульника, его («доброго» или «дурного») образа жизни, и что еще важнее того, сопровождал ли он подобные богохульства какими-то пространными рассуждениями. Я лишь кратко упомяну еще одну загвоздку — богохульство своеобразным образом могло свидетельствовать о вере богохульника. Казанова рассказывал о том, что обвинители, из-за которых он оказался в Пьемби, «достоверно утверждали, что, когда я проигрывал в карты, то есть в минуту, когда все верующие богохульствуют, я проклинал только дьявола»¹⁸.

Кроме того, нередко были случаи, когда богохульство применялось в практических целях — чтобы кого-то припугнуть. Именно так около 1730 г. им пользовались Джованни Саграмора, капитан судов Совета десяти, моряк Джакомо «Коспеттаццо» и Алвизо Малипьеро, которые богохульствовали, «чтобы внушить страх местным жителям или вытребовать у продавцов и художников лучшую цену за те вещи, которые им требовалось купить»¹⁹. В других случаях богохульство, несомненно, играло роль синтаксической связки или представляло собой результат постепенной редукции какого-то концепта к его самым элементарным элементам. Этот процесс мог пройти через множество стадий: когда *squerarolo* (работник мастерской, где делали гондолы) Марко Рутене в 1675 г. заявил, что «Господь был незаконнорожденным, а Мария Магдалина — его любовницей»²⁰, его слова, без сомнения, вели к богохульству, но сами по себе богохульством не были. В них слышны отзвуки либертинской традиции, которая разными способами пыталась десакрализировать генеалогию Христа и саму его жизнь, а вокруг уже множились разнообразные богохульные формулы. Одной из излюбленных тем для на-

18. «che quando perdevo al gioco, invece di bestemmiare Dio come facevano tutti i credenti, scagliavo le mie maledizioni al diavolo» (Casanova, G. (1827) *Mémoires*, p. 309. Leipzig: Brockhaus, Vol. IV).

19. «o per farsi temere dagl'habitanti della contrada [...] o per esigere a miglior prezzo dai venditori et artisti le cose che rispettivamente occorevagli comprare» (ASV, *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 134, 22 января 1730 г.).

20. «Il signor Idio non era legittimo, e che la Madalena era sua donna» (ASV, Sant'Uffizio, b. 117, процесс против Катерины де Зулиани, заседание 18 июня 1675 г, рукописные заметки, сама Катрина не указывала даты).

смешек были отношения между Христом и Марией Магдалиной. Христу приписывали сексуальные желания и действия, которые были призваны их удовлетворить, так что его выставляли как абсолютно обыкновенного, слабого и грешного человека. Вспомним, к примеру, историю Джузеппе Росси и Тобии Хазельберга, чьи рассуждения исходили из следующей посылки: «Христос, ставший человеком, был не истинным сыном Божиим», а обманщиком. Они всякий раз повторяли, что «Христос усыпил Лазаря опиумом, чтобы проще воспользоваться его сестрой Марией Магдалиной, а затем воскресил его с помощью противоядия, сделанного из трав»²¹.

Наблюдения, которые я сделал на примере мастера Рутене, без сомнения, применимы и к неаполитанскому доктору Леонардо Бруни, который в 1740-х гг. практиковал в Венеции и часто замечал своим собеседникам, что «у турок больше шансов спастись, чем у христиан», и «что вероятность того, что Христос сейчас воплотится в теле Девы Марии, столь же ничтожна, как то, что его жена — честная женщина». Заодно он объяснял, что «мужчины — сутенеры, а женщины — потаскухи»²². Так, неортодоксальные высказывания бывали выдержаны в совершенно разной тональности по форме то больше, то меньше сближались с богохульством. Иначе говоря, всякий, кто привык смачно и с удовольствием богохульствовать, мог делать это в силу привычки или просто повторяя устоявшиеся формулы. Однако порой человек столь публичным и ясным образом выражал свой мятеж против Господа. Этот мятеж порой приводил к тому, что богохульник начинал призывать демонов, полностью отворачивался от Бога и стремился отдать себя во власть его антагониста. Высказывания и воззрения, вдохновленные очевидным неверием, часто сочетались с увлечением колдовством, магическими текстами и практи-

21. «Christo humanato non era vero figliolo di Dio» ; «che Christo fece adormintare con Lazzaro con l'oppio per godere la Maddalena sua sorella con più libertà, e doppo lo fece risuscitare con un antidoto d'erbe» (ASV, *Sant'Uffizio*, b. 126, процесс против Тобии Хазельберга, недатированные записи за подписью А., представленные Доменико Патерно в ходе заседания 22 мая 1692 г.).

22. «che se salva melio li turchi che li christiani»; «se Christo tornase a incarnarse in corpo del Maria versene et ge disise che somegier [so mogier] se dona da bennon lo crederà»; «i santi rufiani et le sante putane» (ASV, *Sant'Uffizio*, b. 103, тетрадь Джустина Суюлота, анонимный и недатированный донос против Леонардо Бруни. Поскольку орфография автора тут имеет значение, я воспроизвожу его реплики без изменений.

ками, которые подразумевали обращение к демонам и всецелое подчинение их власти²³.

Помимо устной стихии, которая, в своем бесконечном разнообразии, оставалась главным каналом выражения неортодоксальных идей, они также могли проявляться в жестах и действиях. Так, богохульство часто сопровождалось непочтительностью к церковным изображениям. Можно, например, вспомнить трактирщика Алессандро Монти ди Бреганце, который в 1666 и в 1676 гг. предстал перед инквизиционными трибуналами Виченцы и Падуи за «еретические богохульства и уничтожение святых образов» (*ob blasphemias hereticales, et percussione[m] sacrarum imaginum*).

Конечно, если кто-то богохульствовал, либо «жарил на огне Христов и сжигал образы», мы не можем с уверенностью сказать, что в основе его поведения лежало обоснованное неверие²⁴. При этом, конечно, весьма вероятно, что человек демонстрировал приверженность определенному кругу идей или представлений, которые он впитал, но у него не было других инструментов для того, чтобы их выразить или даже помыслить. Так, Джироламо Бонотти в 1670-х гг., не находя, как отделить мысль от действия, заслужила репутацию «женщины нечестивой, [которая] даже не желала слышать молитв, никогда не ходила в церковь и не исповедовалась». Овдовев и, как тогда было заведено, поселившись в комнате, завешанной образами святых, она однажды взъярилась: «Что за святых, что за бессмыслицу вы насовали мне в комнату? Пусть Господь занимается своими делами, а — я своими». Она собрала образки и разорвала их в клочья, что хорошо соответствовало ее картине мира, «которым управляет не Господь, а случай, и где, когда человек умирает, ничего от него не остается»²⁵.

23. О связях между почитанием демонов и скептицизмом в Венецианской республике см.: Barbierato, F. *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVI-XVIII*, pp. 131–145.

24. ASV. Sant'Uffizio, b. 110. Процесс против фра Керубино да Венеция и фра Джован Баттиста да Эсте, показания фра Джироламо де Пьюве ди Сакко в инквизиции Падуи (19 августа 1663 г.), с. 25v. ACDF (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede), S.O., *Decreta 1676*, с. 198r, 14 сентября 1676 г.

25. «*donna sceleratta [che] non voleva sentir né meno dir orationi, e mai andava né in chiesa e a confessarsi*»; «*che santi, che vanie mi havete messo in cotesta camera, che Dio stia da sua posta ed io da mia posta*»; «*Dio non ne governa, ma che quel che se ritrova sé a caso, e morta la persona è morto il tutto*» (ASV. *Sant'Uffizio*. b. 121, процесс против Джироламы Бонотти; донос, сделанный Джованни Радичио 22 августа 1679 г.).

За неимением адекватного словаря, подобные чувства выражались исключительно в форме действия — прежде всего, как насилие против образов. В 1683 г. Лаура Тальяпьетра принялась хулить и кидать распятия, а потом нанесла несколько ударов ножницами по образам Богоматери²⁶. Она сопровождала свои действия ясными (пусть и предельно краткими) комментариями, объяснявшими, что ее к ним подвигло: «Я не верю в Бога, какой еще Бог. Если кто-то делает добро кому хочет, при чем тут Бог? Я не верю, что Бог есть. Есть дьявол»²⁷. Такие иконоборческие выпады были вполне распространены. Они часто задумывались как демонстративный вызов господствующим нормам и власти и регулярно сочетались с отказом почитать общепринятое Божество, которому предпочитали культ демонов.

Говоря о неверии, следует обращать внимание на то, как установки и теории могли трансформироваться в конкретные действия. В ночь с 21 на 22 января 1695 г. некий житель Виченцы вымазал «какой-то черной жирной субстанцией» образ Девы Марии — я не знаю, был ли он убежденным неверующим, веселым кутилой или просто эстетом, у которого это изображение вызвало художественный протест. Однако в любом случае, то, что он «с помощью пятен нарисовал у нее на лице усы с бородой и другие знаки», явно свидетельствовало о весьма вольном отношении к сакральному²⁸. Поведение анонима, который в 1736 г. в Конельяно несколько раз ударил ножом образы Христа и св. Антония, а затем подкрепил свой жест порцией богохульств, тоже выглядит вполне однозначно²⁹.

Подобные случаи «непочтения к священным образам» вовсе не были редкостью, особенно в деревнях и городах Террафермы³⁰. Как правило, это был выплеск гнева, ничем не сдерживаемый мятеж, чаще всего обращенный против Церкви. Конечно, одни мо-

26. ASV. *Sant'Uffizio*, b. 122, тетрадь Анжелы Соаве; процесс против Лауры Тальяпьетра; донос Джован Баттиста Долобеллы, 29 июля 1683 г.

27. «Non credo a Dio, che dii, dà del ben a chi vuol, non è Dio, che Dio, non credo vi sia Dio. Vi è il diavolo» (*Там же*. Показания Маддалены Бертаццо, 16 марта 1684 г.).

28. «più segni di onticcio nero nella faccia in forma di mustacchi, barba et altri segni» (ASV. *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 122, 19 декабря 1696 г.).

29. В этих действиях был сперва обвинен некий Джован Баттиста Бьянки, который в результате провел в тюрьме девять месяцев, но затем был оправдан (ASV. *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 140, 30 июля 1736 г.; *Ibid*, b. 141, 5 апреля 1737 г.).

30. Терраферма — название материковых владений Венецианской республики (прим. ред.)

тивы накладывались на другие. Возьмем случай Лоренцо Пиллона из Беллуно: здесь антиклерикальные настроения, как мне кажется, были более значимы, чем склонность к ереси или неверию. Даже если допустить, что в анонимных доносах содержалась изрядная доля риторики, в описании его действий явно был фактический фундамент, поскольку доносчик сумел указать 137 свидетелей. Он обвинял Пиллона в том, что тот как-то вечером на улицах Беллуно принялся задом наперед распевать литании, богохульствовал в адрес Бога и Девы Марии и после каждой тирады добавлял «*ora pro nobis*» («молись за нас»). Тем же вечером он привязал кусок мяса к веревке колокола в монастыре капуцинов. «И когда собаки начинали трезвонить, бедные монахи спешили проверить, кто это звонит, а Пилоне смеялся, шутил, хулил имя Божье, зубоскалил и поднимал на смех бедных монахов, говоря им всяческие непотребные вещи, оскорбления и гнусности». Помимо этого, однажды в пятницу он стал есть мясо и убеждать своих товарищей поступить точно так же. Когда они отказались, «он принялся, смеясь и потешаясь над святейшей Девой Марией и святыми, приговаривать: Мадонетта, Мадонетта, св. Карло, св. Карло»³¹.

Нам также известны случаи, когда за агрессией в адрес образов явно скрывались более сложные формы инакомыслия. Например, в 1740 г. Герардо Мерканделли из Брешии, давно снискавший репутацию богохульника, был обвинен в том, что отломал ноги Христу с деревянного распятия, которое прихватил с собой в постоянный двор. Мерканделли предложил ему выпить, а когда тот никак не отреагировал, на него взъярился. Причем в этом случае «непочтение» свидетельствовало о достаточно укоренившемся неверии, поскольку Мерканделли неоднократно отрицал существование Бога³². Однако о множестве других эпизодов, случавшихся в материковых владениях Венеции, мы осведомлены гораздо хуже. Например, нам мало что известно по поводу чаши, напол-

31. «... così gli cani alla medema suonava il campanello, onde venendo gli poveri religiosi a vedere chi batteva, allora il Pilone ridendo, scherzando, et bestemiando il nome di Dio, derideva et burlava gli religiosi, dicendoli molti improprietà, ingiurie e villanie»; «diceva ridendo et burlandosi della beatissima Vergine, et santi queste parole: Madonneta, Madonneta, san Carlo, san Carlo» (ASV. *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 84, анонимный донос, оглашенный в Совете десяти 16 января 1653 г. После пяти голосований он решил не продолжать расследование).

32. ASV. *Senato, Deliberazioni Roma, Expulsis papalistis*, Fol. 53 (письмо Альвизе Мочениго III, капитана Брешии, от 27 января; запись *consultori* фра Паоло Челотти и Трифоне Врачьена от 9 марта и частично от 19 марта 1740 г.).

ненной «нечистотами», которую в 1690 г. обнаружили в соборе Кавардзере³³. Виновнику другой похожей выходки, Антонио Бреджолину д'Арциньяно, было гораздо труднее уйти от ответственности. В конце 1715 г. он вместе с товарищем отправился в церковь при монастыре капуцинов и там измазал

человеческими экскрементами святейший крест [...] и образ св. Феликса, висевший в раме [...] Бегая по улицам, он непристойными выкриками и богохульствами задирали и оскорбляли некоторых жителей квартала в их домах, без всякой на то причины, но исключительно из своего буйного и порочного нрава³⁴.

Все это ясно показывает, что история неверия не может свестись к абстракциям, аргументам и идеям³⁵. Формы, которые неверующие — или те, кто не веровал на 100% или не веровал в конкретный момент времени, — могли использовать, чтобы выразить свои чувства, не ограничивались вербальной сферой, а охватывали и другие модусы коммуникации. Жесты, позы, манеры держаться, вкусы — чтобы выразить или подчеркнуть свою мысль, все шло в дело. Тем не менее, установить причинно-следственную связь между поведением человека и его сокровенными убеждениями совсем не просто. Если кто-то, скажем, в пост ел мясо или прогуливался нагишом вокруг монастыря (если ограничиться двумя примерами, по которым у нас есть подробные источники), мы не можем точно сказать, что он был убежденным неверующим. Возможно, перед нами просто пьянчуга. Или, скажем, человек, который постоянно богохульствовал и сопровождал свои выпады соответствующими рассуждениями, мог просто привыкнуть к такой форме высказываний и вовсе не собирался тем самым выражать принципиальное несогласие с ортодоксией. Мы также не можем сказать, что неверие само по себе вело к беспутной жизни и снятию всяких моральных запретов. Конечно, для многих отрицание привычных этических норм служило оправ-

33. ASV. *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 119, 20 июня 1690 г.

34. “con sterco humano il segno della santissima croce [...] e l'immagine di san Felice affissa in un quadro [...] scorrendo quelle strade con insolentissime grida, ingiuriando e strapazzando nelle proprie case con bestemie, et espressioni indecenti alcune persone di quel vicinato senz'alcun motivo, ma condotto unicamente dall'inquieto e pravo suo genio” (*Ibid.*, b. 132, 10 января 1716 г.).

35. Wootton, D. (1992) “New histories of atheism”, M. Hunter, D. Wootton (eds.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, pp. 14–53. Oxford: Clarendon Press.

данием их собственного поведения, однако так случалось далеко не всегда.

Проблема того, как поведение и внешние (даже сопряженные с насилием) проявления инакомыслия соотносятся с намерениями человека, которые нам доступны лишь опосредовано и частично, важна для понимания того, как распространяется религиозное инакомыслие. Во-первых, тот факт, что человек использует определенный тип вербального или невербального языка и конкретный словарь, дает информацию о самом феномене. Ведь формы выражения должны были ясным образом соотноситься с содержанием, которое всем было известно и легко идентифицировалось как девиантное. Во-вторых, наряду с тем, как и с какой целью человек что-то произносил или что-то делал, важно обратить внимание на тех, кто его слушал, кто понимал и интерпретировал эти формулы исходя из своих собственных взглядов. Даже если мы не можем говорить тут о комплексе идей, перед нами некий репертуар слов и жестов, которые могли получить хождение в обществе.

Однако, если человек «отдавался дьяволу» и ни во что ни ставил христианское учение, значило ли это, что он не верит в Бога? Хулить его имя и действовать так, словно бы он не существовал — значило ли это отрицать его существование? Очевидно, что нет: история богохульства в Италии раннего Нового времени пишется как раз на пересечении серых зон, избирательного безразличия и периодически вспыхивающих недолгих репрессий. Одна из целей, которые ставила перед собой Контрреформация, состояла в том, чтобы перековать души. К счастью, ей это не удалось. По крайней мере, не удалось до конца. Ее успехи в том, что касалось изменения языка и форм выражения, тоже оказались довольно шатки.

Перевод с французского Михаила Майзульса

References

Archival materials

ASV (Archivio di Stato di Venezia)

ACDF (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede)

Literature

Bandello, M. (1911) *Le novella*. Bari: Laterza.

Barbierato, F. (2002) *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVI-XVIII*, pp. 131–145. Milan: Edizioni Sylvestre Bonnard.

- Cabantous, A. (1998) *Histoire du blasphème en Occident. XVIIE-XIXE siècle*. Paris: Albin Michel.
- Capuano, G.R. (2007) *Turpia: sociologia del turpiloquio e dellabestemmia*. Milan, Costa e Nolan.
- Casanova, G. (1827) *Mémoires*. Leipzig: Brockhaus, Vol. IV.
- Castiglione, B. (1969) *Il libro del cortegiano con una scelta dalle Opere minori, a cura di Bruno Maier*. Turin: UTET.
- Della Casa, G. (1666) *Galatée ou l'art de plaire dans la conversation*. Paris: Guignard.
- Derosas, R. (1980) "Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli esecutori contro la bestemmia", in G. Cozzi (ed.) *Stato società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*. Rome: Jouvence.
- Horodowich, E. (2003) "Civic Identity and the Control of Blasphemy in Sixteenth-Century Venice", *Past and Present* 181: 3-33.
- Horodowich, E. (2008) *Language and Statecraft in Early Modern Venice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loetz, F. (2009) *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*. Farnham: Ashgate.
- Meneghello, L. (1989) *Libera Nos a Malo*. Milan, Rizzoli.
- Nash, D. (2007) *Blasphemy in the Christian World. A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Prosperi, A. (2010) "Bestemmia", in *Dizionario Storico dell'Inquisizion*. Pisa: Edizioni della Normale, vol. I.
- Sarpi, P. (1958) "Sopra l'ufficio dell'Inquisizione", in P. Sarpi, G. Gambarin (Dir.) *Scritti giurisdizionalistici*, pp. 119-212. Bari: Laterza.
- Scarabello, G. "Paure, superstizioni, infamie", *Storia della cultura veneta, Il Seicento*, 4/II, pp. 343-376.
- Turina, I. (2000) "La bestemmia italiana. Note per una prospettiva sociolinguistica", *Versus: Quaderni di Studi Semiotici* 85-87: 461-476.
- Veronese, F. (2010) "Terra di nessuno". *Misto foro e conflitti tra Inquisizione e magistrature secolari nella Repubblica di Venezia (XVIII sec.)*. Venice: Università Ca' Foscari.
- Veronese, F. (2013) "La giurisdizione sulla stregoneria e sui reati diabolici nella Repubblica di Venezia (xviii sec.)", *Società e storia* 139 : 81-111.
- Wootton, D. (1992) "New histories of atheism", M. Hunter, D. Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, pp. 13-53. Oxford: Clarendon Press.

ЛИАМ ГАУЧИ, МИТЯ ФРУМИН

Богохульство на кораблях мальтийских корсаров (по документам инквизиции конца XVIII века)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-92-104>

Liam Gauci, Mitia Frumin

Blasphemy on the Ships of the Maltese Corsairs (According to Documents of the Inquisition at the End of the Eighteenth Century)

Mitia Frumin — Hadassah Academic College (Jerusalem, Israel).
mitiaf@gmail.com

Liam Gauci — Malta Maritime Museum (Birgu, Malta).
liam.gauci@gov.mt

In the eighteenth century Malta was a hub of maritime activity and many powers wanted to gain influence over the island state. Its fortifications, dockyards and facilities were strategically placed in the center of the Mediterranean. The island was home to the knights of St. John, upheld on the island by a cosmopolitan array of merchants, mercenaries, inquisitors and corsairs. The latter two categories are the focus of this study. The inquisitors in Malta represented the Holy See. They were the personal representatives of His Holiness on Malta. They guided the Catholic flock against the Reformation. By the eighteenth century this work had turned to other more mundane efforts, such as protecting the people from witchcraft, heresy, sodomy and blasphemy, among other things. In the two cases brought forward in our paper we analyze the trials of two corsairs. One was a simple cabin boy while the other was a famous corsair captain, who in his prime had sent shockwaves around the Mediterranean. He had been a slave of the Ottoman sultan and through sheer bravery and determination led a mutiny aboard the flagship of the Ottoman navy. He captured the ship, sailed to Malta, and started a career as a corsair that would see him one of the most feared men of the middle sea.

Keywords: corsairs, Malta, Inquisition, blasphemy, Pietro Zelalich.

ОДНИМ из наиболее важных источников для изучения социально-религиозной истории Мальты являются документы инквизиции. Мальта справедливо имеет репутацию оплота католической веры и отношение к церкви на острове традиционно почтительное. Однако сохранившиеся дела по обвинениям в богохульстве, колдовстве, святотатстве, идолопоклонничестве и гомосексуализме позволяют увидеть и обратную сторону попыток контролировать все стороны жизни общества в духе решений Тридентского собора¹. Документы инквизиции конца XVIII века из кафедральных архивов сохранили для нас ценные свидетельства о жизни на борту корсарских кораблей. О двух таких делах пойдет речь в этой статье.

Инквизиция и ее архивы

Римская инквизиция на Мальте существенным образом отличалась как от средневековой, так и от испанской. Официальной датой основания инквизиции на Мальте считается 21 октября 1561 г. За тридцать лет до этого Мальта стала новым домом для рыцарей ордена Св. Иоанна. В свете быстрого распространения лютеранства и кальвинизма в Европе, власти Ордена и Ватикан решили создать особую организацию для противодействия «ереси». Инквизиция на Мальте стала главным инструментом контрреформации.

Непрекращающиеся конфликты между епископом Мальты и великим магистром Ордена вынудили папу Григория XIII (1572–85) найти в 1574 г. дипломатическое решение проблемы властных полномочий — с этого момента инквизитор островов Мальты и Гозо являлся одновременно и личным представителем папского престола. Таким образом, инквизитор получал полную самостоятельность, не подчиняясь ни великому магистру, ни местным церковным властям. Не обладая сколь-нибудь значительной властью на острове, инквизиция Мальты в первую очередь играла роль представителя Святого Престола, подотчетного государственному секретариату Ватикана. Также, инквизиция являлась референдарием Фабрики Св. Петра², что существенно расширяло круг во-

1. *Concilium Tridentinum* (1545–1563) — XIX Вселенский собор католической церкви, считается отправной точкой Контрреформации.
2. В 1523 г. Папа Климент VII создал постоянный комитет из 60 экспертов, на которых была возложена ответственность за строительство (*fabbrica*) собора Св. Петра в Риме. В 1589 г. папа Сикст V передал управление комитетом кардиналу-предстоятелю со-

просов, по которым она могла выносить постановления. Особый статус инквизиции на Мальте сделал ее постоянным адресом для обращений местных жителей с жалобами на плохое отношение со стороны Ордена. Впрочем, в случае разногласий по религиозным и хозяйственным вопросам, жители нередко жаловались в Орден на инквизицию³. Кроме основных обязанностей, на инквизиции возлагался еще ряд второстепенных задач, таких, например, как руководство школой по изучению арабского языка на острове.

Инквизиция обосновалась в Биргу — городе, где располагался арсенал и морская школа Ордена. До 1571 г. в Биргу находилась и штаб-квартира Ордена, а здание, известное, как *Castellana*, рыцари использовали в качестве одного из своих административных центров и как помещение для гражданских судов. Когда Орден переехал в Ла Валетту, опустевшее здание *Castellana* стало местом суда инквизиции и резиденцией инквизитора, где он принимал посетителей⁴.



Иллюстрация 1. Инквизитор (второй слева), XVIII век. Частная коллекция, около 1790 г., по рисунку V. Fenech

бора Святого Петра, а несколько лет спустя, во время понтификата Климента VIII (1592–1605), комитет стал самостоятельной администрацией под названием *Congregazione della Reverenda Fabbrica di San Pietro* («Конгрегация Преподобной Фабрики Святого Петра»). Префектом этой конгрегации, состоявшей из кардиналов и прелатов, был кардинал-предстоятель собора. Конгрегации было разрешено назначать своих представителей, известных как уполномоченные (референдари) по делам преподобной Фабрики Св. Петра. Уполномоченные имели юрисдикцию рассматривать все виды ходатайств. Их решения могли быть обжалованы в Конгрегации.

3. Bonnici, A. (1998) *Medieval and Roman Inquisition in Malta*. Religjon u Hajja.
4. Agius, D. (ed.) (2013) *Georgio Scala and the Moorish Slaves. The Inquisition — Malta 1598*, p. 20. Malta: Midsea Books Ltd.

Деятельность инквизиции на протяжении более чем двухсот лет её существования⁵, привела к формированию огромного корпуса документов, основу которого составляют 18 тысяч⁶ судебных разбирательств (*processi*). *Processi* имели разную продолжительность и сложность. Результатом разбирательств могли быть оправдание, назидание, предписания совершения молитв и постов, наложение штрафа или милостыни, тюрьма, пытки, ссылка на галеры. В трибунал инквизиции вызывали как рыцарей и простолюдинов, так и лиц духовного звания — прелатов, проповедников, монахов различных орденов. Перед судом прошли люди разных вероисповеданий — католики, православные, протестанты, квакеры, евреи, мусульмане. В делах инквизиции представлен широкий срез мальтийского общества: от криминального дна — убийц, проституток, многоженцев и т.п., до социальной основы жизни острова — мастеровых, рыбаков, моряков. И, конечно, корсаров, как в двух разбираемых в статье случаях.

Место богохульства в типологии обвинений инквизиции

Главной задачей инквизиции на острове Мальта была защита католической веры. Но, несмотря на то, что инквизиция на Мальте и была создана в качестве контрмеры для защиты от натиска Реформации, совсем не распространение протестантизма представляло главную угрозу католической вере на острове. Расположенная в зоне контакта христианского и исламского миров, Мальта — древний перекресток культур, религии, обычаев и торговли, была гораздо более космополитична, чем соседняя Сицилия и, вследствие этого, в большей степени, подвержена риску вероотступничества и перехода в ислам. Причиной такой ситуации были не только географическое положение и постоянные внешние контакты с мусульманским миром, но и присутствие значительного числа мусульманских рабов на самом острове. Большинство из них были привезены на Мальту корсарами — работоторговля

5. Римская инквизиция на Мальте была упразднена после захвата острова французскими войсками в 1798 г. См.: Griffiths, V.G. (1999) "A Letter to Inquisitor Monsignor Carpegna comprising a "Diary": Account of Events of the French Occupation (1798-1800)", *Proceedings of History Week, Malta Historical Society*, pp. 67–96. Valletta.
6. Устная информация от монсеньора Аззопарди (*Mgr. John Azzopardi*), основателя и директора Архива Инквизиции Мальты (*Archivum Inquisitionis Melitensis, AIM*) при архивах Кафедрального музея, Мдина, Мальта.

являлась одной из важных экономических составляющих жизни острова. Многие мусульманские рабы жили на Мальте годами, в основном в районе порта.

Распространенные в среде мусульманских рабов эзотерические практики создавали им мистическую ауру в глазах местного населения. Сотни, если не тысячи, моряков, чернорабочих, домохозяек обращались за магическими средствами к мусульманским рабам. После вероотступничества, колдовство и черная магия были второй по степени важности заботой инквизиции. На Мальте 30% всех судебных процессов были связаны с обвинениями в колдовстве⁷, что в несколько раз больше, чем процент разбирательств по данному обвинению в Испании (около 7% от общего числа дел) и соседней Сицилии (около 8%).

Борясь с угрозой, инквизиция Мальты издавала эдикты, запрещавшие читать или хранить письменные материалы, содержащие скандальные, неверные, еретические и пр., а также амулеты и магические тексты, ходившие между людьми. Запрещалось также любое письменное общение на религиозные темы с иноверцами. Эдикты предупреждали верующих об опасности обречь душу на вечные страдания.

Богохульство, два примера обвинений в котором разбираются ниже, на фоне вероотступничества и колдовства, безусловно, воспринималось, как менее серьезная, с точки зрения инквизиции, проблема. Об этом свидетельствуют относительно мягкие наказания осужденных за данное преступление. Вместе с тем, богохульство, особенно словесное, зачастую является одним из внешних индикаторов, свидетельствующих о неуважительном отношении к вере или отходе от нее. Поэтому инквизиция обращала пристальное внимание верующих на необходимость сообщать властям о подобных проявлениях и настроениях. Из документов инквизиции видно, что большинство доносов сделано близкими обвиняемым людьми — друзьями, соседями, знакомыми прихожанами. Часть доносов подавалась из соображений исполнения предписаний властей и религиозного долга, но многие написаны их авторами с целью обезопасить себя от обвинений в недоносительстве — из опасения, что о неподобающем поведении богохульника сообщит кто-то другой из присутствовавших при этом свидетелей. Нельзя исключить и возможность сведения лич-

7. Ciappara, F. (2000) *The Roman Inquisition in Enlightened Malta*. Malta.

ных счетов путем выдвижения обвинений. Так или иначе, многочисленные сообщения о богохульстве свидетельствуют о широком распространении этого явления в мальтийском обществе в целом.

Даже среди главных защитников веры — рыцарей ордена Св. Иоанна, встречались богохульники. За период с 1564 г. по 1626 г. инквизиция предъявила тридцати из них обвинения в этом преступлении, что составляет 12% от рассмотренных дел⁸.

Приступая в 1686 г. к исполнению своих обязанностей, инквизитор Иннико Карачоло (*Innico Caracciolo*, 1686 — 1691 гг.) писал: «Злоупотребления, проникшие на этот остров, — повод для серьезного скандала. Богохульство ежедневно умножается. Не заботясь о том насколько, те, кто называет себя христианами, прибегают к богохульству, столь оскорбительному для католической церкви».⁹ Богохульство оставалось одним из основных предметов забот римской инквизиции на Мальте и в XVIII веке¹⁰.

Среди разных групп населения, «богопротивным» языком особенно злоупотребляли моряки. Это характерная особенность поведения имела широкое распространение среди моряков разных стран. Например, на английском королевском флоте капитаны, фактически выполнявшие обязанности духовных пастырей на борту, наказывали за подобные нарушения взысканиями: от устных выговоров и внушений до порки¹¹. Грешили этим даже на собственных галерах Мальтийского ордена¹².

Мальтийские корсары, конечно, не являлись исключением из правила. Возможно, они даже более, чем другие категории мальтийцев, были склонны к богохульству. Однако документальных доказательств для такого утверждения в архивах инквизиции Мальты недостаточно. С другой стороны, в условиях длительных плаваний корсарских кораблей и связанных с этим многомесячных отлучек корсаров с Мальты, не было и физических возможностей сообщать инквизиции о каждом подобном

8. Статистика основана на изучении 254 дел в отношении исповедовавшихся рыцарей Ордена. Всего было задокументировано 358 обвинений, из которых 30 связаны с богохульством.

9. Bonnici, A. (1998) *Medieval and Roman Inquisition in Malta*, p. 189. *Religion u Hajja*.

10. Ciappara, F. (2014) *The Social and Religious history of a Maltese Parish*, p. 171. Malta.

11. Adkins, R.&L. (2008) *Jack Tar*, pp. 213–214. London.

12. Ciappara, F. (2014) *The Social and Religious History of a Maltese Parish*, p. 172. Malta.

случае. Тем интереснее те немногочисленные примеры, которые позволяют заглянуть под палубу корсарских кораблей и узнать о том, что, как правило, не попадало на страницы корабельных журналов¹³.

Случай Фортунато Рефало

Один из задокументированных случаев богохульства произошел в 1796 г. на корабле под командой капитана Феличе Микалефа. На корсарских кораблях была предусмотрено место для священника — добровольца (*Sacerdoto Missionario*), в обязанности которого входило обеспечение религиозных нужд экипажа. Такой корабельный священник обычно не получал платы, но ему полагалась доля в призовых деньгах¹⁴. На корабле капитана Микалефа обязанности *Sacerdoto Missionario* исполнял монах по имени Сальваторе Таглияферро (*Fra Salvatore Tagliaferro*). По распоряжению священника, корабельный юнга¹⁵ Фортунато Рефало¹⁶ должен был приносить фра Таглияферро по утрам в каюту лимоны и сахар. В один из таких дней, спускаясь с подносом, юнга поскользнулся и упал с трапа.

Больно ударившись при падении, он в сердцах обругал священника. В документах инквизиции слова Фортунато Рефало приводятся в следующем виде: «*Malvagia il suo santo*». Скорее всего, то, что записано в протоколе, является переводом с мальтийского. В оригинале проклятие звучало, как «*Jahraq qaddisek*»¹⁷, т.е. «Чтоб твоему святому сгореть». Несдержанность языка поставило юнгу в тяжелое положение. Фра Таглияферро звали Сальваторе — «спаситель». На основании этого, священник обвинил юнгу

13. Корсаров ни в коем случае не следует путать с пиратами. Хотя корсары не являлись частью собственного флота ордена Св. Иоанна, их деятельность жестко регулировалась законами Мальты и контролировалась портовыми властями, выдававшими разрешение на *corso*. А за разрешение пользоваться флагом великого магистра корсары выплачивали определенный процент с добычи. Сложный экономический механизм организации, финансирования, обеспечения и страхования *corso* требовал комплексной отчетности. Поэтому плавание корсарских кораблей достаточно хорошо задокументированы. См.: Gauci, L. (2016) *In the Name of the Prince. Maltese Corsairs 1760*, pp. 117–126. Malta.

14. Gauci, L. (2012) *The Organisation and Activities of Maltese Corsairs 1775–1798*. MA dissertation, p. 15. University of Malta.

15. Ф. Рефало выполнял на корабле также обязанности бондаря.

16. AIM, Case 241, F96.

17. Переводы и транскрипции записанных богохульств — Dr. Olvin Vella.

в оскорблении самого Христа Спасителя и отказал ему в отпущении грехов.

Неудачливому Фортунато пришлось предстать перед судом инквизиции. Рассмотрение дела, однако, закончилось для юного богохульника без далеко идущих последствий. Глубокое и искреннее раскаяние, продемонстрированное Фортунато Рефало, вполне удовлетворило инквизитора (илл. 1), и наказание ограничилось лишь строгим устным порицанием.¹⁸

Случай Пьетро Зелалича

Необычное дело по обвинению в богохульстве и содомии пришлось вести суду инквизиции Мальты против Пьетро Зелалича, одного из самых известных и успешных мальтийских корсаров XVIII века.



Иллюстрация 2. Вход захваченного Пьетро Зелаличем турецкого корабля Corona Ottomana (парусное судно справа) в гавань Марсамкетт на Мальте. Слева, на переднем плане — форт Св. Эльмо. Частная коллекция, 1760 г., аноним.

Жизнь этого удивительного человека знала взлёты и падения. Черногорец, родившийся в Которе¹⁹, Зелалич был взят турками в плен на борту английского приватира²⁰, закован в цепи и от-

18. AIM, Case 241, F97.

19. В Морском музее Котора находится единственный сохранившийся портрет Пьетро Зелалича.

20. Частный корабль, имевший разрешение на ведение боевых действий (*letter of marque*) против французов, союзных туркам. См.: Cathedral Archives: Panzavecchia Vol 1 F 882.

правлен на один из самых лучших кораблей султанского флота — *Corona Ottomana*. Среди рабов, содержащихся на борту «Короны», значительную часть составляли мальтийские корсары, захваченные во время неудачной высадке на Кипре. В 1760-м Зелалич смог найти единомышленников среди пленных и поднял бунт. Восставшим рабам удалось не только овладеть полностью оснащённым османским военным кораблём, но и благополучно привести его на Мальту (илл. 2). Там Пьетро Зелалич, фактически руководитель восстания, проявил себя не только как решительный солдат и опытный моряк, но еще и как осторожный дипломат, он преподнес захваченный корабль в дар великому магистру. Разгневанный султан угрожал наказать Мальту. Только своевременное посредничество короля Франции Людовика XV уберегло Мальтийский орден от полномасштабной войны с Османской империей²¹.

Несмотря на то, что трофейный турецкий корабль пришлось вернуть первоначальным владельцам, великий магистр Мануэль Пинто (1741–1773) не забыл сделанный ему щедрый подарок. Он приблизил к себе Пьетро Зелалича и неоднократно назначал его капитаном своей личной галеры²² — честь, которой удостоивались только самые храбрые, способные и проверенные капитаны.

Пьетро Зелалич стал одним из наиболее богатых и влиятельных корсарских капитанов. За свою карьеру он захватил не менее 348 человек во время самостоятельных походов (*corso*) и еще 181 пленника во время совместных рейдов с другими корсарами²³ (илл. 3). Зелалич продолжал ходить в море, по крайней мере, до 1795 г.²⁴

21. Gauci, L. (2014) "The Exploits of a Maltese Corsair Captain 1785 — Part 1", *Treasures of Malta*, 59 — Easter 2014, pp. 22–26.

22. NLM, AOM6529, 11-10-1765.

23. Wettinger G. (2002) *Slavery in the Island of Malta and Gozo, ca 1000 -1812*, p. 564. Malta.

24. NLM, AOM6532, 4-1-1795.



Иллюстрация 3. Пьетро Зелалич атакует турецкие суда. *Verdala Palace, Malta, 1765 г., аноним.*

Кто же выдвинул обвинения против прославленного и уважаемого капитана? В инквизицию обратились супруги Анджело Каландри (*Angelo Calandri*)²⁵ и его жена Мария Люсия (*Maria Lucia Calandri*). Анджело Каландри был родом из Рима. На Мальте он жил в городе Сенглея, и с 1786 г. ходил в корсо в звании сержанта на борту различных корсарских кораблей. Анджело служил некоторое время под началом Зелалича и обвинил своего капитана в многочисленных случаях богохульства и открытой содомии. Богохульственные изречения Зелалича, по словам истца, были направлены против св. Иосифа, Мадонны, а также св. Николая²⁶.

С последним святым у Зелалича сложились особенно страстные отношения. С одной стороны, Пьетро Зелалич, безусловно, почитал Св. Николая, известного покровителя моряков. Еще в 1766 г., находясь в самом начале карьеры, Зелалич назвал один из первых вверенных ему кораблей «Сан Никола». Также назывался и корабль, капитаном которого он был во время суда инквизиции²⁷. Один из свидетелей по делу упоминал, что в каюте капитана, на корме корабля, висела икона святого²⁸.

Но, несмотря на все приведенные выше примеры, именно на Св. Николаю доставалась большая часть поношений и бого-

25. NAV, Ruolli Box, Cavasso 1786, No 17.

26. AIM, Case 265, f221.

27. AOM6532, 02-09-1793.

28. AIM, Case 265, f225v.

хульств, в которых обвиняли Зелалича. Причины для подобного поведения были разные. Обычно капитан выходил из себя от неудач на море. Если на горизонте долго не появлялись призовые суда, капитан приходил в ярость. Он ругал Св. Николая, угрожал перестать почитать святого, а иногда, в порыве гнева, мог бросить икону на пол, избивая тростью. Если в походе приключалась плохая погода, Пьетро Зелалич часто прилюдно обвинял в этом Св. Николая²⁹.

Подобного поведения было вполне достаточно, чтобы Пьетро Зелалич предстал перед инквизитором Мальты — Джулио Карапена (*Giulio Carapena*, 1793–1798). Но богохульство редко было единственным выдвигаемым обвинением. Как правило, обвинения в богохульстве сопровождались и другими, зачастую более скандальными, но в меньшей степени доказуемыми.

В случае Пьетро Зелалича, супруги Каландри обвинили капитана в том, что он неоднократно во всеуслышание заявлял, что ислам — лучше, чем христианство. По их словам, он прилюдно восклицал «благословенна Турция», «благословен закон турецкий», «да здравствует Мухаммед, не был бы я так стар, семь раз подряд перешел бы в ислам»³⁰. Конечно, подобного рода утверждения было в высшей степени странно слышать из уст мальтийского корсара, защитника христианской веры, человека, который всю жизнь провел в сражениях с мусульманами на море.

Но, главным обвинением, выдвинутым против Пьетро Зелалича, стало даже не это, а содомия. Капитана обвинили в неприкрытых сексуальных домогательствах к подчиненному — юнге, по имени Марко. По словам Каландри, Пьетро Зелалич прилюдно целовал и прикасался к юнге «сзади»³¹. Все на корабле знали об этих плотских пристрастиях своего капитана³².

К сожалению, не сохранилось ни подробностей самого разбирательства, ни окончательного решения по данному делу. Возможно, дело было «спущено на тормозах» из-за нежелания инквизиции ссориться с великим магистром Эммануэлем де Роханом (1775–1797). В отличие от незначительного, с точки зрения экономики острова, Фортунато Рефало, капитан Пьетро Зелалич

29. AIM, Case 265, f225v.

30. AIM, Case 265, f222: — *benedetta la Turchia — Benedetta la legge de turchi — viva maometto, se non sarei inoltrato in eta mi sarei fatto turco per sette volte.*

31. AIM, Case 265, f226v.

32. AIM, Case 265, f226v.

был далеко не заурядным подданным великого магистра. Удача сопутствовала ему. Один из походов Пьетро Зелалича в 1793 г. принес инвесторам, вложившим деньги в его корсо, около 2800 скуди³³. На протяжении десятилетий деятельность Зелалича приносила немалые дивиденды и в личную казну самого великого магистра³⁴, годовой доход которого от корсо в среднем составлял чуть больше 34 тысяч скуди³⁵.

После завоевания Мальты Наполеоном в 1798 г., трибунал инквизиции был закрыт, а вся собственность инквизиции конфискована. Последний инквизитор, Джулио Карапена, покинул остров. Безбожность революционеров не помешала ревностному католику Анджело Каландри, обвинителю Зелалича перед лицом инквизиции, сотрудничать с оккупационными властями — он стал у французов проводником, а после их ухода, вероятнее всего, покинул Мальту. Сам Пьетро Зелалич скончался в декабре 1811, в возрасте около 80-ти лет, и был похоронен в церкви Успения Марии в Биргу. Церковь была полностью уничтожена во время Второй мировой войны.

Библиография / References

Archival materials

- AIM — Archivum Inquisitionis Melitensis.
AOM — Archives of the Order of Malta.
NAV — National Archives of Valletta.
NLM — The National Library of Malta.

Literature

- Adkins, R.&L. (2008) *Jack Tar*. London
Agius, D. (ed.) (2013) *Georgio Scala and the Moorish Slaves. The Inquisition — Malta 1598*. Malta: Midsea Books Ltd.
Bonnici, A. (1998) *Medieval and Roman Inquisition in Malta*. Religjon u Hajja.
Ciappara, F. (2000) *The Roman Inquisition in Enlightened Malta*. Malta.
Ciappara, F. (2014) *The Social and Religious History of a Maltese Parish*. Malta.
Gauci, L. (2012) *The Organisation and Activities of Maltese Corsairs 1775–1798*. MA dissertation. University of Malta.

33. NAV, R473, f32v.

34. Wettinger, G. (2002) *Slavery in the Island of Malta and Gozo, ca 1000 — 1812*, p. 567. Malta.

35. Ibid., p. 567.

- Gauci, L. (2014) "The Exploits of a Maltese Corsair Captain 1785 — Part 1", *Treasures of Malta*, 59–Easter 2014, pp. 22–26.
- Gauci, L. (2016) *In the Name of the Prince. Maltese Corsairs 1760–1798*. Malta.
- Griffiths, V.G. (1999) "A Letter to Inquisitor Monsignor Carpegna Comprising a "Diary": Account of Events of the French Occupation (1798–1800)", *Proceedings of History Week, Malta Historical Society*. Valletta.
- Wettinger, G. (2002) *Slavery in the Island of Malta and Gozo, ca 1000 — 1812*. Malta.

КАРЛЫГАШ СЕРГАЗИНА

Прокопий Лупкин и Иван Суслов: святые, богохульники, лжехристы, антихристы?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-105-122>

Karlygash Sergazina

Procopius Lupkin and Ivan Suslov: Saints, Blasphemers, False Christs, Anti-Christs?

Karlygash T. Sergazina — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). ksergazina@gmail.com

This article deals with the Russian mystical religious group of the Christ-Faith (Khristovery, or Khlysty). It draws upon documents of the eighteenth century referring to Christ-Faith believers in Moscow. According to these texts, in the middle of the eighteenth century, there was no special terminology to describe or classify Christ-Faith believers, and the Synodal officials would call them “superstitious believers,” “schismatics,” or “antichrists.”

Keywords: Christ-Faith, Russian religious culture of the eighteenth century, interrogations records, *Decalogue*, blasphemy.

В ОСНОВЕ статьи лежат документы XVIII века о почитании учителей христовщины в Москве. Их анализ показывает, что в середине XVIII века синодальные чиновники еще не выработали единого языка описания для их учения и практики и для обозначения членов этой группы пользовались оценочными терминами «суеверцы», «раскольники», «антихристы». Последователей христовщины оценивали по действующему законодательству (Соборному уложению), в котором были главы, посвященные богохульству (п. 1 гл. 1).

Подробный анализ трудов, посвященных христовщине, представлен в работе А.А. Панченко¹, самом крупном из современных

1. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 14–43.

исследований культуры христоверов. Из всего корпуса этих трудов наиболее значимыми для исследования религиозной практики и учения христоверов можно считать работы В. В. Нечаева, И.А. Чистовича и Г.В. Есипова², вводящие в научный оборот архивные материалы об этой религиозной группе. Среди работ современных исследователей христовщины и того исторического контекста, в котором возникают и формируются общины христоверов, нужно отметить труды А.С.Лаврова, Е.Б.Смилянской, А.А.Панченко, прот. Андрея Бермана, Ю. Клэз³.

Учение христовщины

Христовщина как религиозное учение возникла в самом конце XVII века в России и была, вероятно, одним из следствий русско-го церковного раскола. Как и другие эсхатологические течения того времени, христовщина предлагала свой путь спасения, который сочетал личную аскетическую практику с коллективной молитвой и богослужениями.

Учение христовщины целиком было основано на библейском тексте. В его основе — декалог, десять заповедей, данных Моисею на горе Синай. «Я есмь Бог твой» — отражение этой, первой, заповеди есть уже в самом названии учения — Вера Христова. Христоверы — последовательные христиане, почитающие Иисуса Христа Богом. Молитва Иисусова, в основе которой лежит повторение имени Иисуса, становится для них обязательной частью личной и коллективной молитвы. «Да не будет у тебя других Богов, ни всякого подобия, ни изображения». В миссионерской литературе XIX и XX веков можно встретить упоминания о том, что христоверы отвергали православные иконы, но в архивных ма-

2. *Нечаев В.В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 77–199; *Чистович И.А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. С. 1–89; *Есипов Г.* Тайная канцелярия: Из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 2010.
3. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000; *Смильская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003 (второе издание — М., 2016); *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002; *Берман А.Г.* Мистические секты в Среднем Поволжье в XVIII–XX вв. Чебоксары, 2004; *Clay, J.E.* (1985) “God’s People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717”, *Cahiers du monde Russe et Soviétique* XXVI (1): 69–124.

териалах XVIII и XIX века мы не находим этому подтверждения. Более того, православный крест используется для совершения некоторых обрядов христовщины, а иконы становятся символом присутствия на собраниях христоверов почитаемых святых. «Не поминай Бога всуе». Несмотря на обвинения в суеверии, христоверы были действительно хорошими христианами, понимающими смысл и значение домашних богослужений и церковной молитвы. «Помни день субботний». Христоверы не соблюдали субботу, но чтити христианские праздники — и Господские (Введение, Троицу, Благовещение), и дни почитания святых — Николу, Ильин день, день Онуфрия Великого и другие. Отчасти отражением этой заповеди стало требование молиться по ночам: временем для Бога стала ночь, особенно ночь накануне больших церковных праздников.

«Почитай отца твоего и мать твою». Документы не сохранили упоминаний о семейных ценностях христовщины, более того — идеалом для проповедников христовщины было, очевидно, монашество. Учителя предлагали «не жениться» и «жить с женами, как с сестрами». Но во многом это была проповедь воздержанного образа жизни в миру — мы знаем примеры монашеского пострига всей семьи христоверов, включая детей, знаем ситуации, когда почитаемый учитель христовщины за свои деньги содержал в монастыре две кельи (то есть две избы) с монахинями и послушницами, но это, скорее, исключение из общего правила. Но так или иначе, христоверы XVIII века, в Москве, были очень близки к монастырям — в каждом из крупных московских монастырей были сочувствующие этому учению монахи и монахини. В Ивановском монастыре — больше 20 сестер, в Никитском — 20, в Георгиевском — 11, в Рождественском — 4, в Варсонофьевском — игуменья и послушницы, в Чудовом монастыре — просвирик, в Высоко-Петровском — иеромонахи Тихон (Струков) и Филарет (Муратин) и еще три монаха, несколько человек из Симонова и Донского монастырей⁴. Новоиерусалимский монастырь и Киевская лавра входили в число почитаемых объектов.

«Не прелюбодействуй». «Не возжелай жены ближнего твоего...». Важнейшей из заповедей для христоверов становится седьмая, запрещающая прелюбодеяния. Причем, толкуют ее расширительно, запрещая не только супружескую измену, но и вооб-

4. Подробнее о статистике см. *Нечаев В.В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 160–169.

ще всякие сексуальные отношения — как в браке, так и вне брака. «Неженатые — не женитесь, женатые — разженитесь», — такая формула закрепились в хлыстовском фольклоре на долгие годы.

«Не укради». «Не убий». Одно из архивных дел посвящено обнаружению в доме учителя христовщины — в Москве, на Сухаревке, — «труп»⁵, но у нас нет никаких оснований предполагать, что в хлыстовской среде совершались убийства. Не шла речь и о кровавых жертвоприношениях, в которых хлыстов обвиняли миссионеры и — особенно — митрополит Димитрий Ростовский. В обзоре архивных источников, известных как «Описания документов и дел Святейшего Синода»⁶, правда, сохранились рассказы о закланиях младенцев на собраниях, но эти тексты позволяют понять, что в основе этих легенд лежат случаи нарушения христоверами (и монахинями) запрета на сексуальные отношения. Монахини признаются, что избавлялись от прижитых незаконно, вне брака, младенцев, уносили их из монастыря и отдавали на воспитание своим мирским родственникам или знакомым посадским жителям.

Христоверов обвиняли и в кражах — упоминания о сборе пожертвований на поддержание общины (с пейоративным оттенком) вошло даже в императорский указ 7 августа 1734 года. В следственных же документах мы видим, напротив, что христоверы с большим вниманием относятся к нищим и странникам и с большим уважением к людям щедрым — принимающим в своих домах нищих и сирот и подающих милостыню и пожертвования на монастыри и храмы. Одним из таких людей был лидер московской общины Прокопий Данилович Лупкин, отставной стрелец полка Венедикта Батурина, ставший впоследствии купцом. О нем вспоминают, как о человеке «милостивом», щедрым, в доме которого (в приходе церкви Николая Чудотворца на Болвановке) собирались на обед люди разных сословий. Собирал в своем доме странников и богомольцев и князь Ефим Мещерский, живший в селе Космодемьянском, недалеко от Новоиерусалимского монастыря. Он не был христовером, но христоверы, как

5. «Присланный из канцелярии лейб-гвардии Московского батальона [каптернамус] Захаров показал, что в 1745 году был на карауле с солдатами в дворе Андреяна и осенью, ища глины для починки развалившейся печной трубы, вырыл в приворотной избе на глубине одного аршина мертвое тело, а мужское или женское, того признать было невозможно, потому что оно все развалилось» (Нечаев В.В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 146).

6. Нечаев В.В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 180–200.

и староверы, бывали в его доме и молились перед образом Смоленской Богоматери, почитаемым как чудотворный⁷.

«Не произноси на брата твоего свидетельства ложна». Требование не лжесвидетельствовать звучало в проповеди христоверов прямо, наряду с полным запретом на сексуальные отношения, полным запретом употреблять спиртные напитки и запретом на матерную брань. Учителя веры Христовой призывали «молиться втайне по ночам в два перста, хмельного не пить и хранить чистоту душевную и телесную» и «про собрание их и веру, которую называли Христовой, не сказывать». Лжесвидетельствование противопоставлялось клятве или присяге, которую давали члены общины и разглашать которую нельзя было даже на исповеди.

Собрания христоверов называют соборами или беседами, их религиозную практику — «радениями» (от глагола радеть — «заботиться»), понимая под этим термином главным образом экстатическую практику членов группы.

В расспросных речах христоверов чаще всего речь идет о «согласии», члены группы называются «согласниками» (единомышленниками или теми, кто вместе поет гласы?). Происходящее на собраниях чаще всего описывается так: «в собрании действо было такое», «верчивались», «ходили по избе вкруг для утруждения плоти», «били в грудь кулаками», «[пророк] махал руками [как] ангелы крылами машут».

Из протоколов допросов можно сделать вывод, что ритуальная практика христоверов в первой трети XVIII века выражалась в земных и поясных поклонах, пении Иисусовой молитвы «на гласы», пении духовных стихов и церковных песнопений, проповеди или пророчествах, в особой практике «хождения вкруг» (верчений вокруг своей оси пророков и хождения по избе друг за другом по часовой стрелке, нередко с самобичеваниями, иногда подпрыгивая вверх на каждом шаге), а также — в некоторых случаях — в раздаче частиц резаного хлеба, которые потреблялись и запивались водой или квасом. Вода освящалась погружением в нее креста и молитвами (по аналогии с водосвятным молебном), что дало повод следствию и миссионерам отождествлять потребление

7. О князе Ефиме Мещерском см.: Лавров А.С. Колдовство и религия в России. М., 2000; Сергазина К.Т. Монастырская культура XVIII века и кликушество (по документам дела о князе Е.В.Мещерском) // Православный собеседник. 2011. Вып. 1 (21). С. 111–117; Сергазина К.Т. «Хождение вкруг»: литургическая практика первых общин христоверов. Изд. 2-е. М.-СПб., 2017. С. 34–42.

хлеба и кваса или хлеба и воды на радениях с церковным причащением, хотя сами христоверы такую аналогию отвергают.

Верчение пророков было наиболее экстатическим и наименее контролируемым из «хождений вокруг». Верчение, трясения пророков и моменты произнесения пророчеств можно считать основными проявлениями трансовых состояний во время собраний христоверов. Ведущий мотив «хождений вокруг» по избе, также как и самобичеваний, — аскетический («утруждение плоти») и покаянный. Ходившие по избе хороводом или друг за другом, по-видимому, не ставили целью достичь трансового состояния. Они сознательно подвергали свою плоть истязаниям и утомляли ее, ходя по избе полчаса, час или несколько часов без остановки. Иначе говоря, такие хождения были самодостаточны и не являлись путем достижения измененного состояния сознания. И хотя случаев впадения в экстаз нельзя отрицать, они были, скорее, следствием, чем целью.

Когда и как появились «хождения вокруг», кому первому пришла в голову идея дополнить келейную молитву движением, отличным от поклонов, не вполне понятно. Но можно предположить, что в основе лежат два феномена: спонтанный опыт кликуш и юродивых (их «верчения» и «трясения») и некоторые элементы церковных крестных ходов — вокруг престола, вокруг аналоя, вокруг храма, вокруг деревни, из монастырского храма в келью. Нередко подобные крестные ходы сопровождались пением молитв и духовных стихов и представляли собой «молитву в движении».

Кроме участия в радениях, религиозная практика христоверов заключалась в проповеди учения по церковным книгам или устно, в чтении Священного Писания и житийных сказаний, в посещении монастырей и церковных богослужений. Можно сказать, что домашние молитвы — собрания — дополняли церковное богослужение, но не заменяли его. В документах XVIII века мы нигде не видим осуждения церковных таинств, пренебрежения ими, критики духовенства или Церкви в целом. Основной акцент делается не на протесте против существующих церковных порядков, а на личном благочестии, внимании к своей жизни, аскетической практике и духовном пути.

В самом начале существования христовщины у нее, похоже, не было единого лидера⁸. Но большим авторитетом в общинах

8. А.А. Панченко говорит о полицентричном характере ранней христовщины. Он считает, что первые общины формировались вокруг харизматических наставни-

христоверов пользовались проповедники, умевшие читать и знавшие фрагменты библейского текста наизусть. В Москве первой половины XVIII века такими наставниками были: купец Прокопий Данилович Лупкин, строитель Богословской пустыни Даниил (Дмитрий) Гусев, Алексей Трофимов и его сестра Анастасия (Карпова), монахиня Ивановского монастыря, вкладчица Егорьевского монастыря Татьяна Васильева, Семен Иванович Мелоскин, монахи Петровского монастыря Тихон (Струков) и Филарет (Муратин), Андриан Петров, «притворный юрод», и другие. Следственная риторика добавляет к этому списку и Ивана Суслова, который в миссионерских трудах и хлыстовских легендах XIX века становится первым «хлыстовским христом».

Прокопий Лупкин был похоронен в Ивановском монастыре, поскольку по обету он перекрывал там железом крышу Ивановского собора. В этом же монастыре находилась почитаемая могила Ивана Суслова.

Вот как рассказывает о могилах Суслова и Лупкина один из священников Ивановского монастыря отец Алексей:

В Ивановском монастыре московский купец Прокофей Лубкин погребен близ паперти на правой стороне, а в каком году погребен, не упомнит, а значит надпись на камне, а Суслов погребен на той же стороне, где Лубкин, и надпись о Суслове значит в трапезной правой стороне наличными с золотым словами, а могилы их обоих выкладены кирпичом и по погребении их поминовение по ним чинили по Лубкине — сын его иеродиакон Серафим, а по Суслове — Ивановского монастыря старица, бывшая разносчица, Александра Иванова, и на гробы их он, священник Алексей, с товарищами для поминовения ходили два года и службы годовые по ним служили, а потом приказом бывшей духовной дикастерии [будущей консистории — К.С.] советника поминовения на них чинить и службы годовой исправлять не велено; и с того времени и поныне поминовения и службы по ним не исправляется⁹.

ков: «Таких лидеров в ранней истории христовщины могло быть много. Судя по всему, первоначально они вели страннический образ жизни, путешествуя со своими учениками по городам и селам... Впоследствии, когда хлыстовское учение получило достаточное распространение, сектантские “христы”, “богородицы” и “пророки” становились оседлыми горожанами, крестьянами или иноками» (Панченко А.С. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 125).

9. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). Д. 732.

В синодальных постановлениях указывалось, что «сам вид захоронений может внести мнение о том, что Суслов и Лупкин снижали какой-то святости»¹⁰, поскольку над их могилами были установлены «палатки», или сени, традиционно воздвигаемые над могилами святых. Эти кирпичные сооружения были уничтожены в целях реализации петровского указа от 12 апреля 1722 года о сносе надгробных строений на кладбищах, но не сразу, а только после письма архиепископа Феофана Прокоповича советнику Московской дикастерии в 1736 году. В указах Московской канторы Синода сказано:

Над трупом-де того Суслова камень сровнен с землею и около его посажены яблонные и прочие древа, и огорожено решеткою с дверцами для всхода над могилкою садец и сказуют, что-де над ним гробница с немалым украшением была, но как в прошлых годах по указу с могил в монастырях и в приходских церквях гробницы и камни повелено сносить, тогда и с того трупа здание снесено и камень с землею сравнен, а надпись с него отесана и неподалеку от могилы в стене трапезы церковной вделана¹¹.

Указом 1739 года предписывалось «трупы лжеучителей и еретиков» Прокопия Лупкина и Ивана Суслова, которые закопаны в Ивановском девичьем монастыре, выкопав через палачей, вывезти в поле и «учинить с ними по указам»¹². До 1746 года, однако, тела Лупкина и Суслова не были эксгумированы и сожжены.

Иван Тимофеевич Суслов, почитаемый позднейшей хлыстовской традицией за ученика основателя христовщины Данилы Филипповича, несколько раз упомянут в расспросных речах:

Семен Мелоскин показал, что Прокофей Лупкин сказывал ему, что был в Москве купецкий человек Иван Суслов и жил-де он близ Донского монастыря и учение у него было изрядное и многие сборища у него бывали...¹³

10. Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. С. 51.

11. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). Д. 732.

12. Снегирев И.М. Основатели секты «людей Божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Июль. С. 324–326.

13. Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. С. 38–39.

Крестьянин Данила на допросе в 1733 году показал:

Тому ныне двадцать летов жил он в Москве близ Донского монастыря в доме Александра да Ивана Л[ь]вовичей Нарышкиных оброчного крестьянина Ивана Иванова сына Суслова (который после по следующему делу в комиссии показан богопротивных сборищ лжеучитель) и тому лет с тринадцать умре [т.е. около 1720 года — К.С.] и погребен в Ивановском монастыре, и торговал от него в масляном ряду, а что оный Суслов был противного согласия лжеучитель, того-де он, Данило, не знал и ни от кого о том не слыхивал и его, Данилу, тот Суслов и никто расколу и никакому злодеянию не учил¹⁴.

Комиссия не заинтересовалась Сусловым, поскольку тот же Мелоскин показал, что слышал, будто Суслов умер, потому ничего определенного о нем сказать нельзя.

А.С. Лавров, следуя хлыстовской традиции, считает Суслова реальным основателем христовщины и указывает, что он был похоронен при церкви Николы в Грачах, а позднее перезахоронен в Ивановском монастыре¹⁵. В 1732 году Лупкин был похоронен неподалеку от его могилы. Суслова считали «божьем человеком», как об этом свидетельствовала надпись над его могилой, но, на мой взгляд, все же нет никаких оснований считать, что Суслов учил именно «вере Христовой», а не был московским местночтимым святым. Вероятно, обе могилы в Ивановском монастыре стали местом паломничества.

Христоверы как «богохульники и церковные мятежники»

В документах Московской канторы Синода¹⁶ хранится документ, показывающий, как воспринимали Прокопия Лупкина и Ивана Суслова в 1750-е годы синодальные чиновники:

Уведомился он раскольниковской канторы у секретаря Степана Алексеева, — сказано в документе, что во время следствия о кватерской ереси об оном Суслове от некоторых раскольниковщиков показано, что он был тех богопротивных ересей лжеучитель и назы-

14. РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 3, 1733 г. Л. 48 об.

15. Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. С. 50.

16. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. ч. 11. Д. 732, 1756 год. Л. 169 об.-170 об.

вался Богом, и при том рассуждая, что таковые ереси начальники при святых церквах трупы свои погребать домогаются не для чего иного, точно в показание таковое: якобы они не только суеверцы, но и святости некое (как надгробная об них надпись) лжеобщники были и во утверждение богопротивного суеверия своего и последующих им еретиков и раскольников, которые тем церквам трупов их прием и вменяет якобы чинится по некоторому признанию, что суеверство их несть суеверство, но истинная и древняя, а не новая (какова подлинно есть) раскольническая вера от какого их плево-рассеяния и православных церквей святых чад неких совести могут поколебаться, а в Соборном Уложении первой главы в первом пункте напечатано: кто иноверцы какой-нибудь веры или русской человек возложил хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа или на рождышую его Пресвятую владычицу нашу Богородицу и присно Деву Марию, или на честный крест или на святых его угодников — и про то сыскивать всякими сыски накрепко да будет сыщется про то до пряма и того богохульника обличив казнить сжечь, и оные Лубкин и Суслов не токмо были раскольники и ересеучители, но и антихристы, ибо не ужасались окаянные, а именно Лубкин (как имеющиеся провинциальной канцелярии присланное следственное дело являет) себя Христом, следовавших себе учеников апостолами, а вышереченный Суслов и Богом себя нарицать.

Мы видим, что решение, вынесенное Синодом, опирается на нормы Соборного Уложения 1649 года, первая глава которого посвящена «богохульникам и церковным мятежникам». Девять статей (пунктов, как мы сказали бы теперь) этой главы посвящены правилам поведения в церкви и наказаниям за нарушение этих правил (воспрепятствовании совершения литургии карается смертной казнью, как и убийство в храме, драка в церкви — батогами, оскорбление — месячным арестом, обращение к царю или патриарху во время службы — тюремным заключением, «на сколько государь укажет»), но первый из этих пунктов — это определение богохульства как хулы на Иисуса Христа и Богородицу или на крест, или на святых, и наказание за это деяние сожжением.

Нормы Соборного Уложения действуют и в петровское время, и позже — в середине XVIII века. Учитель христовщины Прокопий Лупкин, умерший в 1732 году и похороненный в Ивановском монастыре, в 1739 году считается богохульником (в соответствии

с пунктами Соборного Уложения), а потому его тело должно быть эксгумировано и сожжено¹⁷.

Принимая такое решение, Синод ссылается на документы Угличского дела¹⁸, в числе документов которого есть письмо монаха Андроника архиепископу Досифею, в котором Андроник пересказывает историю Прокопия Лупкина.

Молился де он нощию, — сказано в тексте, — и нашел де на него Дух Святой, и с того времени стал в ночи и во дни Иисусовы молитвы петь голосом и других учить, и называл себя учителем, а которые при нем, тех учениками. А учил де учеников своих, чтоб им вина и пива не пить и матерно не браниться, а которые из них женившиеся, тем, чтобы с женами не спать, а неженившимся, чтоб не жениться, и ставил то в тяжкий грех и блуд. А когда-де у них бывает молитва, тогда при нем бывшие ученики раздеваются верхнею одеждою и бывают в одних рубашках и босиком, то называют тех в милотях. И сажал-де их по лавкам, а сам сидит де в переднем углу нераздевшимся, и уча их, он, Прокофей, толковал: «Христос ходил по морю и по рекам вавилонским со ученики и в корабли плавал, такожде и нам подобает сие творити. Вы де мои ученики, якоже апостолы», а он де, Прокофей, себя называл яко Христа¹⁹.

Прокопий Лупкин под такими показаниями не подписался, а во втором допросе — уже не в духовном приказе, а в Угличской канцелярии — прямо говорил, что «Христом себя не называл». Однако идентификация Лупкина со Христом, понятая как претензия на религиозное самозванство, стала общим местом в историографии и следственном дискурсе — как XVIII-го, так и XIX века.

17. О богохульниках и об аналогичных наказаниях за богохульство см. *Смилянская Е.Б.* Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII века. С. 173–204.

18. Материалы следственного дела Угличского духовного приказа «О пойманных в Угличе в 1716 году еретиках» были частично опубликованы И.Г.Айвазовым в «Миссионерском обозрении» в 1916 году. В 1985 году Ю. Клэй опубликовал тексты повторно с незначительными исправлениями. Оригинал дела хранится в фонде Канцелярии Синода Российского государственного исторического архива (РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 80. По следствию о секте квакеров (хлыстов) в Москве, 1733 г.).

19. Clay, J.E. “God’s People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717”, p. 111.

В 1730-е годы публично сожжены в срубе²⁰ были и другие учителя христовщины — монахиня Ивановского монастыря Анастасия (Агафья) Карпова, иеромонахи Высокопетровского монастыря Филарет (Федор) Муратин и Тихон (Тимофей) Струков, монах Венёвской Богоявленской пустыни Савватий Струков и вкладчица Варсонофьевского монастыря Марфа Павлова²¹. В следственных документах они были названы «плевелосеятелями» и «развратителями христьянского благочестия», «первозаводчиками [основателями — К.С.] и наставниками», но наказаны именно как «богохульники и церковные мятежники» — публичным сожжением.

Но любопытно, что наиболее значимой фигурой для последующей истории христовщины становится персонаж периферийный — Иван Суслов. Его могила находилась рядом с могилой Прокония Лупкина в Ивановском монастыре и почиталась не меньше, если не больше, чем могила последнего, но, похоже, не только и не столько христоверами — кажется, что он был кем-то вроде местнотимого святого Ивановского монастыря. В позднейшей хлыстовской историографии, переданной Н. Реутским, именно он становится Сыном Божиим, сошедшим с небес и сменившим Данилу Филипповича, «Саваофа».

«Тридцать лет, — пишет Реутский, — прожил Иван Тимофеевич в Москве в своем Божьем доме близ Сухаревой башни, на углу 3-ей Мещанской ул. и Малой Сухаревой площади. Здесь он учредил беседы и радение Людей Божиих. Здесь он установил пророчества как единственный источник вероучения. Сюда пришел к нему в 1699 году, на сотый год своей жизни, верховный гость Господь Саваоф Данила Филиппович. Здесь они вели свои беседы, сидя за священным столом»²² (был ли Данила Филиппович историческим персо-

20. Известно, что публично сожгли в срубе протопопа Аввакума, в 1681 году, Квирина Кульмана, в 1691 году, и иконоборца Фому Иванова, в 1714 году, а также перешедшего в иудаизм капитан-поручика Возницына, в 1739 году. Также казнили и поджигателей. Подробнее о казни сожжением см. *Анисимов А. Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII веке.* М., 1999. С. 558–560.

21. Через 20 лет, уже при Елизавете Петровне, к публичному сожжению в срубе были приговорены и другие учителя христовщины — Василий Степанов, автор стихотворного сборника, Евфросиния Соплина, Яков Фролов, в доме которого собирались христоверы, строитель Богословской пустыни Дмитрий Гусев и иеромонах Чудова монастыря Варлаам Федотов (еще 26 человек были приговорены к смертной казни), однако, как видно по указу 1756 года, сожжение в срубе и смертная казнь были заменены кнутом и ссылкой в Рогервик.

22. *Реутский Н.В.* Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872. С. 75–83.

нажем, не ясно, как не ясно и происхождение легенды о его отождествлении с Господом Сафаофом).

«Лжехристы»

Именно в позиции следователей, мне кажется, и нужно искать начало последующей традиции говорить о христовщине как об учении об обожествлении наставников. Мы видим, что учителей христовщины называли «лжехристами», «антихристами», «лжеучителями», «ереси наставниками», «плевелосеятелями» и «разратителями христианского благочестия» и наказывали как «богохульников» сожжением, тем самым придавая им гораздо более высокий статус, чем тот, которым, как кажется, они обладали в общине. Следствие создало модель религиозного учения, подобного христианству, и восполнило недостающие звенья по своему усмотрению. Так возник указ 7 августа 1734 года, в котором наставники христовщины становятся «священниками»; употребление кваса, воды и хлеба на радениях — «причастием», а сбор пожертвований и ночные бдения осуждаются как — теперь бы мы сказали — «финансирование запрещенной организации» и групповой секс (то и другое безосновательно, поскольку не было ни единой религиозной организации христоверов, и, соответственно, единой «кассы», ни какого бы то ни было секса на радениях). В указе говорилось:

1. Собирались мужеский и женский пол с прилежным укрывательством в одно некое место, садились по лавкам по одну сторону мужеский, а по другую женский пол, а в начальном месте заседал оной прелести предводитель — муж или жена — якобы по чину пастырскому;
2. потом, взяв благословение у оной предводительной особы, с низким поклонением и целованием руки по две и по три пары, или с большим числом, иные муж с мужем, иные муж с женою, иные жена с женою плясали кругом по избе, как кто мог, высоко подскакивая, и сказывали, что на таковое плясание, или паче шатание, подымал их Дух Святой, приводя на то пребезумным развратом оное у Пророка слово Божье: «Вселюся в них и похожду», что глаголах Бог, обещавая верным своим благодатное свое неотступное присутствие, ведущее их на путь спасения, а не так шальному движению;
3. между тем некие из них палками и цапами [цепями — К.С.] бивали себя;

4. а по таковом бешеном бегании некие же из них иногда мужеска, а иногда женска пола персоны, будто бы Духом Божиим движимые, нечто и прорицали или паче суесловные и смеходостойные враки и рассказы произносили;
5. хулили брак законный, установленный и благословенный от самого Бога: вмения ложе брачное, нескверным от апостола или паче от Святого Духа нареченное, в скверну и в великий грех, и того ради приходящим в собрание их приказывали неженатым и впредь не жениться, а кто женат, разводиться с женами;
6. составили же себе весьма богомерзкою предерзостию и некое проклятое таинство, а именно принимали и ели из рук предводителейвых, мужика или женщины, куски хлеба и пили квас, а иногда же и воду, вмения то, окаянные, за Святое Причастие, с явственным Святых Христовых в Евхаристии Таин ругательством и отвержением;
7. они же твердили между собою, якобы таковое их собрание и действие есть крещение, бываемое Духом, а христианское наше крещение водою во имя Святой Троицы совершаемое, которое в себе и дух заключает, раздирая едино таинство надвое, нарицали простым водным крещением и ко спасению недовольным, хулителне блядословля, яко никто крещеный преданным от Спасителя нашего крещением, если не воспримет и вымышленного вновь от них безумных мужиков крещения, отнюдь спасения не получит;
8. во утверждение столь злосоставного своего и душевредного суеверия врали, прельщаемые от себя человеком, будто бы и все древние Святые отцы не иным, только от них употребляемым спасались образом, шкаредную свою новостъ древним спасения путем, бесстудне нарицаая;
9. а когда в таковые собрания сходились, мало когда в тот же день и с места того расход их бывал, но всегда, почитай, все там же и ночевали в одной избе мужеский и женский пол, только, сказывают, по одну сторону мужчины, а по другую женщины, что немалое подозрение подало блудного их смешения, наипаче когда и одну из числа их старицу обличено, и сама в упомянутой комиссии винылась, что она с мужчиною той же ереси от беззаконного совокупления и младенца прижила, и у старицы Настасьи, которая мерзкие оные сборы созывала, многие кровати во время следования над келию ея под кровлей найдены, и тако они, окаянные, весьма дивным развратом в неискусный ум пришли, законный брак отвергая, а беззаконного смешения не отстая;
10. таковое же по всему скверное свое учение и действие не устрашились, злочестивые, и призыванием имени Божия клятвен-

но утверждать, ибо всякого पहले к ним приходящего, выставив икону, приводили к присяге, дабы клялся, что он предание их яко весьма благочестивое и благоугодное приемлет, и никогда от того не отступит, тако ж, что он тайного их злодеяния никому отнюдь не откроет, ниже духовному отцу;

11. исповедоваться у духовных отцов и вне их сословия сущих не возбраняли, только бы никто таин их, как выше упомянули, не изъявлял, тако ж и Святого Церкви Причастия не запрещали, каков обычай был у древних манихеев, но то не для чего делали, только вящего ереси своей укрывательства;

12. всего же того столь богопротивного их вымысла не иное у начальников и начальниц намерение было, только, как сами винулись, хитрый воровских прибылей промысл, которые они от прельщаемых грубых человек и получали.²³

Анализируя эти тексты, можно легко заметить, что учение и практика христовщины называется здесь описательно, неточно, но с употреблением пейоративной лексики: учение называется скверным, «ересью», «прелестью» [то есть искушением — К.С.], «богомерзкою предерзостию», «хулительным блядословием», «злосоставным и душевредным суеверием», «шкаредной новостью», «богопротивным вымыслом», экстатическая практика — «шатанием», «шальным движением», «бешеным беганием», пророчества — «суесловными и смеходостойными враками», домашние богослужения — «мерзкими сборами» и «хитрым воровских прибылей промыслом», а сами члены общины — «безумными мужиками», окаянными и злочестивыми²⁴.

Но авторы текста 1756 года идут еще дальше, называя учителей христовщины не только «оной прелести предводителями», но «раскольниками» (что отчасти справедливо, потому что именно с расколом связано появление христовщины как аскетического учения), «ересеучителями» и «антихристами». Термин «антихристы», впрочем, не прижился совсем, прижился другой — «лжехристы», известный по более ранним течениям и сохранившийся в текстах миссионеров и чиновников до XX века.

23. РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 70. Л. 4–6.

24. По мнению Е.Б. Смилянской, «насмешливо-уничижительный тон», в частности, в определениях заговорных текстов был связан именно с церковной политикой Феофана Прокоповича и свойственен его «светским и духовным последователям» (Смильская Е.Б. Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII века. С. 166).

Рассмотренные документы показали, что учителей ранней христовщины в XVIII веке наказывали как «богохульников» — публичным сожжением в срубе, хотя в традиционном смысле хулы на Бога ни в расспросных речах, ни в духовных стихах христов веров нет (но есть многочисленные тексты молитв и обращение к святым, Троице, Богородице). По всей видимости, под богохульством государственная (и духовная) власть понимала религиозное самозванство. Прокопий Лупкин, учитель христовщины, который дерзнул сравнивать себя со Христом, понимается как лжехристос, а его ученики — как лжехристиане, еретики. Соответственно, моделируется и лжехристианство — с альтернативными таинствами, священниками, текстами. Основной задачей следствия становится физическое уничтожение (или удаление) учителей, наставников, и возвращение их последователей в лоно Церкви.

Библиография / References

Архивные материалы и источники

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

Ф. 1183. Московская контора Синода.

Ф. 301. Первая комиссия о раскольниках.

РГИА — Российский государственный исторический архив

Ф. 1473. Секретный комитет по делам раскола.

Ф. 796. Канцелярия Святейшего Синода.

Есипов Г. Тайная канцелярия: Из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 2010.

Нечаев В.В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 77–199.

Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2.

Литература

Анисимов А. Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.

Берман А.Г. Мистические секты в Среднем Поволжье в XVIII–XX вв. Чебоксары, 2004.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Реутский Н.В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872.

- Сергазина К.Т. Монастырская культура XVIII века и кликушество (по документам дела о князе Е.В.Мещерском) // Православный собеседник. 2011. Вып. 1 (21). С. 111–117.
- Сергазина К.Т. «Хождение вокруг»: литургическая практика первых общин христовцев. Изд. 2-е. М.-СПб., 2017.
- Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003 (второе издание — М., 2016).
- Снегирев И.М. Основатели секты «людей Божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Июль. С. 324–326.

Archival materials and sources

- RGADA — Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov [Russian State Archive of Ancient Acts].
- F. 1183. Moskovskaia kontora Sinoda [Moscow office of Synod].
- F. 301. Pervaia komissiiia o raskol'nikakh [First Commission on Dissenters].
- RGIA — Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv [Russian State Historical Archive].
- F. 1473. Sekretnyi komitet po delam raskola [Secret Committee on the Affairs of the division].
- F. 796. Kantseliariia Sviateishego Sinoda [The Office Of The Holy Synod].
- Chistovich, I.A. (1887) “Delo o bogoprotivnykh sborishchakh i deistviiakh” [“A case of ungodly gatherings and actions”], *Chteniia v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh*. Kn. 2.
- Clay, J.E. (1985) “God’s People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717”, *Cahiers du monde Russe et Soviétique* XXVI (1): 69–124.
- Esipov, G. (2010) *Tainaia kantseliariia: Iz del Preobrazhenskogo prikaza i Tainoi kantseliarii* [The Secret Chancellery: From the files of the Preobrazhenskii prikaz and the Secret Chancellery]. SPb.
- Nechaev, V.V. (1889) “Dela sledstvennye o raskol'nikakh komissii v XVIII veke” [“Investigations on dissenters from commissions in the eighteenth century”], *Opisanie dokumentov i bumag, khraniashchikhsia v Moskovskom arkhive Ministerstva iustitsii*, ss. 77–199. М., Kn. 6. Otd. II.

Literature

- Anisimov, A. (1999) *Dyba i knut: Politicheskii sysk i russkoe obshchestvo v XVIII veke* [Rack and whip: The political police and Russian society in the eighteenth century]. Moscow.
- Berman, A.G. (2004) *Misticheskie sekty v Srednem Povolzh'e v XVIII–XX vv* [Mystical sects in the middle Volga in the eighteenth to twentieth centuries]. Cheboksary.
- Lavrov, A.S. (2000) *Koldovstvo i religiia v Rossii. 1700–1740 gg.* [Witchcraft and religion in Russia. 1700–1740]. Moscow.
- Panchenko, A.A. (2002) *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christ-faith and the skoptsy: The folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. Moscow.
- Reutskii, N.V. (1872) *Liudi Bozh'i i skoptsy. Istoricheskoe issledovanie (iz dostovernnykh istochnikov i podlinnykh bumag)* [People of God and skoptsy: Historical research (from authentic sources and original papers)]. Moscow.

- Sergazina, K.T. (2011) “Monastyr’skaia kul’tura XVIII veka i klikushestvo (po dokumentam dela o kniaze E.V. Meshcherskom)” [“Monastic culture of the eighteenth century and hysteria (according to the documents of Prince E. V. Meshchersky)”], *Pravoslavnyi sobesednik*: 1 (21): 111–117.
- Sergazina, K.T. (2017) “Khozhdenie vkrug”: liturgicheskaia praktika pervykh obshchin khristoverov [“Walking around”: The liturgical practice of the first communities of *Khlysty*]. Izd. 2-e. M.-SPb.
- Smilianskaia, E.B. (2003, 2016) *Volshebnyi. Bogokhul’niki. Eretiki. Narodnaia religioznost’ i “dukhovnye prestupleniia” v Rossii XVIII v* [Wizards. Blasphemers. Heretics. Popular religiosity and “spiritual crimes” in Russia in the eighteenth century]. Moscow.
- Snegirev, I.M. (1862) “Osnovateli sekty ‘liudei Bozhiikh’ lzhekhristy Ivan Suslov i Prokopii Lupkin” [“Founders of the sect ‘God’s people’ false Christs Ivan Suslov and Procopius Lupkin”], *Pravoslavnoe obozrenie*: 324–326.

Пол К. Джонсон

Пинки, раздевание и переодевание святой: публичное пространство в недавней бразильской «священной войне»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-123-149>

Paul C. Johnson

Kicking, Stripping, and Re-Dressing a Saint in Black: Visions of Public Space in Brazil's Recent Holy War

Paul C. Johnson — History Department, University of Michigan (Ann Arbor, USA). paulcjohn@umich.edu

This article deals with a particular case of blasphemy that happened in 1995 when a Protestant televangelist insulted one of the most reverend religious symbols of Brazil — Nossa Senhora Aparecid. This was shown on TV as the televangelist's protest against the presence of Catholicism in the public sphere of Brazil. The author uses this case in order to consider the cult of saints as a symbolic site where issues of nation, history, ideology, public space, and so on, come together. The attack on the image of the saint and the outrage that followed revealed and unmasked many elements of Brazilian "invisible religion," which until then had remained hidden. This scandal resulted in the paradoxical transformation of the image of the Virgin — this image blended with Afro-Brazilian tradition and Candomblé, leading to the reconfiguration of the whole structure of the public sphere that was deciphered in this image (of the Virgin).

Keywords: Brazil, religion, blasphemy, cult of saints, Nossa Senhora Aparecid, Catholicism, Candomblé.

Перевод на русский язык выполнен по изданию: Johnson, Paul C. (1997) "Kicking, Stripping, and Re-Dressing a Saint in Black: Visions of Public Space in Brazil's Recent Holy War", *History of Religions* 37(2): 122–140. Права на перевод и издание представлены *The University of Chicago*.

Автор хотел бы выразить благодарность Андреа Феррейра Жак де Морэ за помощь в этом исследовании.

I. Введение

БОГИ, святые и прочие необыкновенные существа должны по определению быть обособлены от мирского человеческого удела. Но религии в самом своем существовании зависят от того, что эти силы хотя бы отчасти и временно находятся в пределах досягаемости для человека. События в Бразилии, о которых пойдет речь, подобно иконоборческим распрям VIII в., свидетельствуют о том, что вопрос о местопребывании этих сверхъестественных сил может быть не просто трудным, но кровавым.

Под годом 6218 от сотворения мира (1 сентября 726 — 31 августа 727 гг.) «Хронография» Феофана описывает начальные стадии византийской смуты:

Некто Константин, воин Артавазда, увидев стоящую икону Богоматери, бросил в нее камнем, сокрушил ее и падшую попирал ногами; в видении узрел он Владычицу, которая, предстоя, говорила ему: храброе, очень храброе дело ты сделал против Меня! Ты сделал это на главу свою. Наутро, когда сарацины подошли к стене, и началась битва, храбрец воин взбежал на стену, и вдруг, несчастный, был сражен камнем, пущенным из машины, который сокрушил и голову его, и лицо, и он получил воздаяние достойное за свое нечестие¹.

В том же году, в ходе другого столкновения, когда люди императора Льва III разбили образ Иисуса у главных ворот императорского дворца в Халкидоне, народ убил некоторых из осквернителей. В отместку Лев, которого Феофан называет «усвоившим себе мнения сарацин» за его отношение к иконам, покарал многих, особенно людей знатных, усечением членов, плетью, изгнаниями и лишениями имений².

12 октября 1995 г., при закрытии национального праздника, посвященного Богоматери — покровительнице Бразилии, во время национальной телепрограммы «25-й час» протестантский те-

1. *The Chronicle of Theophanes: An English Translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)* (1982), pp. 96–98. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (Цит. по изд.: Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта (в переводе с греческого В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского). М.: В Университетской типографии (М. Катков) на Страстном бульваре. 1884. С. 295-296. — Прим. пер.).

2. Ibid.

лепроповедник Сержо Фон Хельдер ударил ногой Деву Марию³. Если иметь в виду «Хронографию» Феофана, драматические последствия вряд ли можно было считать неожиданными. Однако современный контекст конфликта обнаруживает резкие отличия от его прообраза VIII в.: это такие аспекты, как нация и публичное пространство, присутствие афробразильских религий и разных групп христиан, а также различное отношение к образам святых, которое стало следствием этого плюрализма.

На одном конце этого спектра — радикально монистическая позиция сторонников Еврейской Библии, связывающая изображения с идолатрией; позиция, о которой любят напоминать бразильские евангелисты: «Итак, кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему? Идола выливает художник» (Ис 40, 18-19). На другом конце этого континуума — афробразильские традиции, такие, как кандомбле, где аше (ахé), преобразующая сила, существует лишь постольку, поскольку приносит пользу: здоровье, благосостояние и удачу, — или поскольку воплощается в телах (живых образах) одержимых женщин-медиумов (*iaô*). Другие традиции располагаются в средней части спектра. Подобно тому, как Будда в традиции Махаяны говорит бодхисаттве Майтрейе, что «если человек пробудит свою веру и установит образ Будды, каждое из его злодеяний будет искуплено», образы могут цениться прежде всего как герменевтические или мнемонические устройства, приводящие к иной, более духовной, цели: позиция, в общих чертах близкая к официальным заявлениям по воду образов святых, сделанным Национальной конференцией епископов Бразилии (CNBB)⁴.

3. В Бразилии протестанты разделяются на категории «традиционных», «пятдесятников» и — самая молодая группа — «неопятдесятников». Фон Хельдер относится к последней категории и представляет *Igreja Universal do Reino de Deus* (Всемирную Церковь «Царство Божие»), основанную в 1977 г. епископом Эдиром Маседо.
4. В самой католической традиции обсуждение вопроса о присутствии священного в материи тоже, конечно, сопровождалось расхождениями и конфликтами. Второй Никейский собор 787 г. склонялся к определению законности иконопочитания как промежуточного пути, ведущего к божественному. Четвертый Латеранский собор 1215 г. в ходе другого серьезного спора — на сей раз вокруг обоснования божественного присутствия в созданиях человека, таких, как хлеб и вино, — предложил вслед за Аристотелем провести различие между внешними акциденциями и внутренней сущностью. Текст Махаяны, Taisho Shinshu Daizokyo, 16, no. 694, цит. по: Van Voorst, R.E. (1994) *Anthology of World Scriptures*, pp. 99–101. Belmont, Calif.: Wadsworth.

Однако дебаты вокруг местопребывания священной силы имеют в первую очередь не теологический характер. Они приобретают значение, когда принимают воплощение: там и тогда, где и когда воздвигаются образы, и через них осуществляется взаимодействие с божественным. Один из подходов к почитанию образов осуществляется через пространственную проблематику: через рассмотрение того, как притязание на божественное присутствие учреждает центры и периферические области, идеологические и физические пространства большей или меньшей авторитетности. Случай, который рассматривается здесь, — удар ногой по святой покровительнице Бразилии, — подразумевает проблему религиозного авторитета в связи с понятиями современной нации и публичного пространства. Такого рода взгляд опирается на агонистический подход Питера Брауна к культу святых: позиция, которая резко контрастирует с влиятельной позицией Виктора Тернера с ее упором на *communitas*, возникающую в результате паломничеств к центрам иконопочитания в Мексике⁵. Как пишет Браун,

Смерть язычества в западном обществе и подъем культа святых, в его явно аристократических и городских формах, привели к тому, что с эпохи поздней античности культура высшего класса в Европе всегда будет соизмерять себя с дикостью *rusticitas* [деревенщины], в создании которой она сама сыграла немалую роль... Мне кажется, что самая заметная черта утверждения христианской Церкви в Западной Европе заключалась в насаждении человеческих административных структур и идеальной *potentia*, связанной с незримыми человеческими существами и с их зримыми человеческими представителями — городскими епископами; насаждении за счет традиций, которые принадлежали к структуре самого ландшафта (*to belong the structure of the landscape itself*)»⁶.

Замечания Брауна выражают ту мысль, что образы святых всегда связаны с посюсторонними силами: с видимыми (человеческими) представителями, которые оказывают решающее влияние на символическое конструирование пространства. Если следо-

5. Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, pp. 166–231. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
6. Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, pp. 124–125. Chicago: University of Chicago Press.

вать ориентирам, заданным Брауном в его анализе раннехристианского периода, то создается впечатление, что первые реликвии, а затем, особенно начиная с X в., статуи святых представляли собой аналитические объекты, в которых оказалось спрессованным множество значений: теологических, политических, этнических, а в Новое время — расовых и национальных.

В Латинской Америке в эпоху после конкисты испанские и португальские святые служили точками согласия и одновременно оспаривания политической идентичности. Начиная с 1531 г., если взять очевидный пример, говорящие на языке науатль жители Мексики начали ритуализировать тот же объект, которому поклонялись конкистадоры: Деве Марии Гваделупской, несмотря на то, что «принадлежность» и интерпретация этого образа были далеко не ясны. Для испанцев это была Дева Эстремадурская; для Хуана Диго и других мексиканцев-науатль она была Тонанцин или Сиуакоатль⁷. Напряжение между этими интерпретациями существует до сих пор, причем оба смысла слились в понятии «мексиканства» и национальной харизмы Девы Марии. Подобные напряжения и исходные уподобления имели место в Бразилии, где западноафриканские ориша (*orixás*), нкиси (*inquices*) и вуду (*voduns*) были иконографически подогнаны рабами под католических святых. Этот двуликий пантеон произвел разделение между оптическим обманом «обращения», который присутствовал в праздничной ритуализации святых, и «глубоким знанием»⁸ (*fundamentos*), которое тогда и сейчас сопротивляется полной публичной открытости и служит маркером «африканства» в бразильской нации.

В Новом Свете тема образов святых образует привилегированное, официально санкционированное пространство, в котором проявляют себя этнические, националистические и, как мы увидим, расовые силы. Более того, если некоторые прославленные образы Девы Марии действительно стали национальными символами — католическими, однако отличными от римских версий: Гваделупе в Мексике, Фатима в Португалии, Лурдес во Франции,

7. Например, она приказала Хуану Диго выстроить ее святилище на холме, именуемом Тепейяк, где ранее располагалось святилище Тонанцин (Rodriguez, J. (1994) *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, p. 41. Austin: University of Texas Press).

8. Фраза принадлежит Эндрю Аптеру: Apter, A. (1992) *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Nossa Senhora Aparecida (Наша Явленная Владычица)⁹ в Бразилии, — то вопрос о том, что, кого и как представляют в точности эти образы, оспаривался во внутринациональных контекстах. По мере того, как националистические ассоциации со святой возрастали, что было вполне ожидаемо, возрастали и ставки в отношении того, что и для кого она означает. Действительно, в этот позднемодерный период тот факт, что она означает Мать и что она властна и способна ее означать, подразумевает не больше и не меньше чем обсуждение и определение сферы публичного пространства в Бразилии. *Nossa Senhora Aparecida* несет в себе смысл не только религии в публичном пространстве и «проблемы» (во всяком случае, для протестантов-неопятидесятников) своего публичного явления в стране, где религия, согласно конституции, отделена от публичной сферы (*disestablished in the public sphere*), но представляет также расовый смысл и ритуализированный облик афро-Бразилии. Ибо *Nossa Senhora Aparecida* всегда была смуглокожей, но лишь год назад¹⁰ она стала черной¹¹.

II. Национализация святых

События, связанные с обнаружением *Nossa Senhora Aparecida*, подобно раннехристианским житиям святых, представляют собой отчасти историю, отчасти агиографию. Ее история, пожалуй, необычна тем, что Владычица почитается в качестве святой не в силу личной иерофании и последующего распространения видения, а скорее в силу необычности обнаружения ее статуи в реке. Таким образом, эта святая однажды уже почиталась в каком-то другом месте. Вполне возможно, что в действительности это был образ испанской Девы Марии Гваделупской из Эстремадуры¹².

9. Это предельно буквальный, хотя не обязательно наилучший перевод. *Nossa Senhora Aparecida* можно перевести как «Наша Владычица явления», «Наша Владычица, которая явилась» или, в качестве варианта титула, «Наша Владычица из Апаресиды», где Апаресиды — название города.

10. Данная статья впервые опубликована в 1997 году. — *Примеч. ред.*

11. «Черная» употреблено здесь намеренно, чтобы соответствовать североамериканскому словоупотреблению [автор этой статьи писал свой текст для читателей в США. — *Примеч. ред.*]. В Бразилии *черный* (*preto*) — наиболее уничижительное из определений, а *негро* — предпочитаемый термин среди афробразильцев; иначе говоря, это словоупотребление прямо противоположно афроамериканскому в Соединенных Штатах.

12. Это невозможно доказать, так как образ был серьезно поврежден долгим пребыванием в воде. Тем не менее, Бразилия находилась под существенным испанским

В октябре 1717 г., как гласит история, португальский граф Педро Мигель де Альмейда Португаль-и-Васконсельос должен был прибыть в город, впоследствии названный Апаресида, чтобы взять под управление новые капитанства Сан-Паулу и Минас-Жерайс: незадолго до того они были созданы в южной части центральной Бразилии, чтобы облегчить португальцам контроль над добычей золота, переживавшей настоящий бум после открытия месторождений в 1695 г.¹³ Местных рыбаков попросили выловить как можно больше рыбы в реке Параиба, чтобы достойно встретить графа. Погода была скверная, но трое рыбаков, Домингос Гарсия, Жоан Альвес и Фелипе Педрозо, решили рискнуть и довериться предательским волнам. Забросив сети со слабой надеждой на успех, они, вытащив их, с изумлением обнаружили запутавшуюся в ней безголовую статуэтку высотой около сорока сантиметров. Вскоре они выловили и голову, которая чудесным образом идеально подошла к статуэтке. Самой удивительной чертой Девы Марии, — чертой, важность которой раскрылась лишь много позднее, — был темно-коричневый цвет: видимо, эффект депигментации, вызванный длительным пребыванием в мутной воде. После обнаружения статуэтки рыбалка пошла чрезвычайно успешно: сети были полны, и прием нового правителя получился, как и полагалось, по-настоящему пышным.

В этом рассказе о начале истории заслуживают внимания несколько пунктов. Во-первых, он отчасти следует евангельскому повествованию (а именно Ин 21, 4-6), где Иисус велит расстроенным рыбакам забросить сеть еще раз: присутствие Девы Марии, подобно присутствию Иисуса, обеспечивает фантастический улов. Во-вторых, что важнее, первое явление Нашей Владычицы совпадает с прибытием правителя; фактически ее явление знаменует его прибытие — быть может, упреждая надежды правителя на утверждение собственного властного присутствия. Действи-

влиянием с 1580 г., когда Португалия перешла под власть испанской короны при Филиппе II. Вероятно, в этот период в Бразилии существовали часовни, посвященные Гваделупе. Португалия вновь обрела независимость только после того, как на трон взошла династия Браганса в 1640 г.

13. Начиная с 1534 г, Жоан III, король Португалии, не имея ресурсов для обустройства новой территории, разделил Бразилию на пятнадцать капитанств, протянувшихся от побережья до едва намеченной линии демаркации во внутренней части страны, закрепленной по Тордесильяскому договору. Правители могли собирать налоги и править по своему усмотрению, но обязаны были заселять и защищать территории за собственный счет. По сути, это были фьефы Короны, наподобие средневековых.

тельно, в циничной интерпретации *Igreja Universal do Reino de Deus* (Всемирной церкви «Царство Божие»), лукавый священник Хосе Альвес Вилела подложил образ в реку перед его чудесным обнаружением, чтобы связать собственные церковные амбиции с новым правлением¹⁴. Это обвинение в манипуляции с образом являет обратную сторону католической агиографии новой святой. Обе версии, очевидно, должны рассматриваться критически: как стратегические дискурсы, преследующие практические цели. Во всяком случае, нельзя упускать из виду, что «обнаружение» святой произошло не только в момент прибытия нового правителя, но и между двумя антиколониальными восстаниями в Сан-Паулу и Минас-Жерайс; речь идет о «войне с чужаками» (*Guerra dos Emboabas*) 1709 г. и войне Фелипе дос Сантос 1720 г.¹⁵ Таким образом, каковы бы ни были провиденциальные обстоятельства явления святой, она тоже, с самого начала своей карьеры, была вовлечена в динамику национального сопротивления колониальной политике.

Явившаяся Богоматерь вскоре стала покровительницей рыбаков в регионе, а в 1745 г. открылась первая часовня в ее честь, после чего было положено начало первым региональным паломничествам. Однако национальный статус чисто бразильской святой она впервые приобрела в 1822 г., когда Педру I возвел ее в ранг покровительницы страны в Декларации независимости Бразилии от Португалии. С одной стороны, Дева Мария, считавшаяся священным знаком бразильства в противоположность образу королевской колонии, была в этот ключевой момент ритуально авторизована в качестве национального символа; с другой стороны, она освятила и санкционировала переопределение статуса территории со стороны Дона Педру. В итоге этот конкретный образ Богоматери стал символическим маркером особой бразильской идентичности как отличной от идентичности португальской Короны. Отныне она была уже не покровительницей рыбаков с реки Параиба, но символом новой независимой нации в целом.

14. Это предположение было высказано в специальном номере собственного печатного органа *Igreja Universal* — газеты *Folha Universal*, вышедшем через неделю после «пинания» святой.

15. Первая из этих войн была войной за контроль над «золотой лихорадкой» между местными, «бразильскими» паулистами (бразильской нации еще не существовало) и вновь прибывшими португальцами с побережья. Вторая война была восстанием против насаждения новой колониальной системы сбора налогов (Burns, E.B. (1993) *A History of Brazil*, 3d ed., pp. 78–79. New York: Columbia University Press).

В результате этого взаимного освящения народное поклонение Явившейся Богородице приобрело в течение XIX в. массовый характер. Ее популярность, далее, была институционализирована в 1930 г., когда папа Пий XI санкционировал от имени Церкви решение Педру I, принятое столетием ранее, и официально, через *imprimatur* Ватикана, объявил ее «покровительницей Бразилии». Это объявление со стороны папы было официально обнародовано кардиналом Леме с надлежащей торжественностью и помпезностью накануне военного переворота, спровоцированного в Бразилии последствиями депрессии на мировом рынке кофе. Когда пыль осела, «революция» (свершившаяся при почти полном отсутствии столкновений) оставила во главе государства Жетулиу Варгаса.

Варгас, популистский диктатор, получил контроль над Бразилией из рук военной хунты в 1930 г.¹⁶ Варгас поддерживал полугосударственную Католическую церковь. Дева Мария из Апаресиды стала ее знаком и символом объединенной Бразилии. Цвет статуи придавал иконографическую форму растущему мифу о бразильской утопической расовой гармонии между африканцами, индейцами и европейцами¹⁷. Парадоксальным образом Варгас предоставил кардиналу Леме, своей правой руке в церкви, относительную свободу действий в подавлении афробразильских «культов» в пользу национализированного католицизма. Хотя конституция провозгласила свободу религии и отделение церкви от государства с 1890 г., она также допускала вмешательство государства в вопросы «общественного благосостояния», включая такие практики, как целительство и гадания. Благодаря этому конституционному фокусу афробразильские религии были низведены до статуса «культов» и угрозы публичному благу. Государственные репрессии ослабевали по мере того, как «культы» подвергались государственной регистрации и регуляции. Одновременно другие аспекты бразильской негритянской культуры, такие, как «грязные блоки» (*blocos sujos*) на карнавальном шествии, получали официальное одобрение Рио как «школы самбы», то есть в той

16. Юг Бразилии был населен к концу XIX в. преимущественно немцами и итальянцами и считался «белой», «цивилизованной» Бразилией в сравнении с севером и северо-востоком, где преобладали африканское и индейское влияния.

17. Этот миф задокументирован, но также отчасти создан Жилберту Фрейре в его авторитетной работе: Freyre, G. (1933) *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympico.

мере, в какой они вписывались в национальный диктат подходящего публичного декорума¹⁸.

Отныне Наша Явившаяся Владычица стала маркером публичного пространства, трансформировавшимся в результате смешанных браков в фольклорную тень мулатки, хотя и «побелевшей» ради публичного блага. Период правления Варгаса во главе *Estado Novo* («Нового государства»), завершившийся в 1945 г., был пространственно запечатлен планами строительства новой базилики для Явившейся Богоматери: это должно было быть огромное здание, возвышающееся над окружающей застройкой и способное вместить около тридцати тысяч прихожан одновременно¹⁹. Краеугольный камень новой базилики был заложен в 1946 г., через год после ухода Варгаса со своего поста. Региональные паломнические центры, такие, как Церковь Господа Бонфимского в г. Сальвадоре, штат Баия, или часовня отца Антонио Виейры на северо-востоке страны, хотя и продолжали играть важную роль, однако были заслонены величием базилики в Апаресиде и мощью национальной власти, ее выстроившей. Это несколько не умаляло народного почитания Явившейся Богоматери, но подчеркивало, что национализация *Nossa Senhora* требовала большего, нежели народного почитания: она требовала также авторизующих ритуализаций и структур, возвышающих Богоматерь, пусть даже она — диалектическим образом — возглавляла построение национальной власти.

В 1950 г. авторитет Девы Марии по всему миру резко возрос в результате того, что папа Пий XII признал догматом учение о вознесении Девы Марии на небо. Оттуда, с высоты, она с 1964 г. присматривает за Бразильскими вооруженными силами. В 1964 г. в Бразилии утвердился очередной военный режим, который продержался до 1985 г. При нем многие бразильские социалисты, включая художников и интеллектуалов, оказались в изгнании или в тюрьме²⁰. В честь прихода к власти «президент» Кастело Бранко назначил Явившуюся Богоматерь высшим генералом

18. Это происходило особенно явно при мэре Рио-де-Жанейро Педро Эрнесто. См. Adamo, S. (1989) "Race and Povo", in M.L. Conniff, F.D. McCann (eds) *Modern Brazil: Elites and Masses in Historical Perspective*, p. 202. Lincoln: University of Nebraska Press.

19. Варгас также занимал пост избранного президента с 1951 по 1954 г.; однако, покинув резиденцию в последний раз, он застрелился.

20. Среди них находился и будущий президент, Фернандо Энрике Кардозо, который в то время был социологом марксистского толка.

Бразильской армии: еще одна попытка освятить пределы, в данном случае весьма ограниченные, публичного пространства. Многие священники бразильской Церкви, к их чести, сопротивлялись военному режиму; но Дева Мария в течение ста пятидесяти лет была лицом не столько Церкви, сколько католической Бразилии в целом.

В 1980 г., в связи с долгожданным визитом папы Иоанна Павла II, влияние Явившейся Богоматери было расширено во времени. Предположительная дата ее обнаружения, 12 октября, была утверждена законом в качестве официального национального праздника. Именно этот пересмотр национального календаря спровоцировал нападение на Богоматерь пятнадцать лет спустя. К тому моменту инцидент уже воспринимался не просто как иконоборческая атака, но как попытка переопределить публичное пространство нации в целом. Согласно проникательному замечанию Леонардо Боффа, «*Nossa Senhora Aparecida* — это своего рода национальное знамя: в высшей степени важный символ, который к тому же оказался черным. Оскорблять ее означает оскорблять чувства народа»²¹.

Короче говоря, официальное отделение религии от государства оказалось в Бразилии далеко не абсолютным, если оно вообще где-либо в мире было успешно воплощено в жизнь.

III. Религия и публичное пространство

Понятие публичной сферы восходит к дистинкции публично-го/приватного, сформировавшейся в процессе секуляризации в Западной Европе, начиная с периода Ренессанса²². Как подчеркивает Хосе Казанова, утверждение «религия есть частное дело» было первой свободой, которая рассматривалась в качестве конститутивной для эпохи модерна на Западе. Отсюда следует, что секуляризация была историческим процессом, в контексте которого развивались понятия публичной *versus* приватной областей внутри европейских наций и европейских колоний. Первым

21. Леонардо Бофф, интервью в *Folha de São Paulo* (октябрь 22, 1995).

22. Грамши молчаливо признает это, когда старается представить свою идею гражданской жизни как выведенную из Гегеля, а не из воззрения Католической церкви на гражданскую жизнь, которое было, видимо, гораздо более типичным, или, если воспользоваться собственным термином Грамши, гегемоническим взглядом. См. Gramsci, A. (1995) *Further Selections from the Prison Notebooks*, trans. Derek Boothman, Q6§24, p. 75. Minneapolis: University of Minnesota Press.

частным правом, на котором основывались все прочие, было право на приватную свободу совести и религиозной принадлежности²³. Это зависело, в свою очередь, от процесса, в ходе которого «два меча», церковь и государство, были избавлены от их идеологического союза, существовавшего вплоть до европейских споров об инвеституре и их апогея в эпоху Реформации. В последующее столетие, начиная с Вестфальского мира 1648 г., с его вынесенной с полей сражений договоренностью: *cuius regio, eius religio* («кого страна, того и вера»), секуляризация церковных земель предпринималась национальными государствами с растущим самосознанием. То был ощутимый признак того, что Макс Вебер называл дифференциацией на автономные сферы: государство, экономика, религия, искусство. Эта все более четкая дифференциация, институционализация, бюрократизация и рационализация становится, с точки зрения Вебера, определяющей характеристикой обществ модерна. Всемирный католический консенсус больше не действовал на Западе. Эрнст Трельч назвал дифференциацию религиозной и светской сфер переходом от «церквей», притязавших на универсальность, к «сектам», которые отказались от таких притязаний и придерживались идеи плюрализма власти²⁴. Грамши выразил это кратко (и цинично), когда описывал переход церкви от роли единственной гегемонической силы в Италии к роли чистого «инструмента королевской власти». Хотя, возможно, он описывал это изменение более объективно, когда видел в Католической Церкви лишь один из многих институтов, должных утверждать и отстаивать свои притязания и интересы, а не просто допускать их наличие²⁵. Действительно, хотя Иннокентий X резко противился Вестфальскому договору, его голос был уже недостаточно властен, чтобы заставить считаться с собой. Именно в этом историческом движении приватное религиозное сознание и идентичность впервые дифференцировались от теократической власти вселенской церкви. В такой перспективе религия на Западе постепенно становилась

23. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, p. 40. Chicago: University of Chicago Press.

24. Troeltsch, E. (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, cit. in Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*, p. 20. По замечанию Казановы, если следовать критериям Трельча, то Римско-католическая церковь признала за собой статус «секты» лишь на Втором Ватиканском соборе.

25. Gramsci, A. *Further Selections from the Prison Notebooks*, Q6 §87, p. 17, Q14 §55, p. 44.

«невидимой», если воспользоваться классическим определением Томаса Лукмана: невидимой в том смысле, что она дифференцировалась на сферы, автономные от сферы публичного политического общества²⁶. Во всяком случае, именно такова традиционная версия (или миф?) секуляризации.

Бразилия при подготовке собственных первых республиканских документов в 1890 г. существенно зависела от этой традиции, воплощенной, в частности, во французской и американской конституционных моделях отделения церкви от государства. Но конституирование публичной сферы без католических святых до сих пор выглядело в Бразилии делом невозможным или нежелательным: факт, который не остался незамеченным соперничающими религиозными группами. Подобно Льву III, группы неопятидесятников из последней протестантской волны рассматривали иконы (*icons*) как символические точки, в которых концепция католической Бразилии может быть оспорена. Этот факт ярко высветился в 1995 г.

IV. Пинать святую

12 октября 1995 г. стал необычным днем для *Nossa Senhora Aparecida*. При закрытии праздника телепрограмма «Двадцать пятый час», владельцем которой была *Igreja Universal*, сосредоточила внимание на образе Богородицы. Показ шествия паломников по дороге в Апаресиду сопровождался закадровым комментарием: «Бог из главного деятеля превратился в простого помощника». Затем телепроповедник Сержо Фон Хельдер появился в кадре со статуей святой и начал ее в буквальном смысле оскорблять рядом комментариев, призванных связать католический образ с библейскими инвективами против идолопоклонства: «Это просто кусок гипса, изготовленный человеческими руками... Вот здесь это не работает, вот здесь нет ничего святого... Можно ли соотносить Бога с подобной куклой — столь уродливой, столь отвратительной, столь убогой?... Католическая церковь стоит на лжи... Этот образ ничего не способен сделать для вас».

Одновременно, придерживая статую за шею, он нанес ей двенадцать «пинков» и три «удара» руками, чтобы продемонстри-

26. Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

ровать ее немощь, показать, что она — «всего лишь олово или дерево»²⁷.

Мотивация этого поступка представляется неоднозначной. На уровне наиболее явной очевидности, день покровительницы Бразилии был объявлен праздничным нерабочим днем в связи с визитом папы Иоанна Павла II в Бразилию в 1980 г. Члены *Igreja Universal* посчитали это явным вторжением национального правительства в религиозную жизнь, попыткой придать публичному пространству и времени конфигурацию, соответствующую католической рациональности. Действительно, евангелисты в то утро выразили свой протест у базилики Апаресиды непосредственно перед мессой, которая должна была состояться в связи с визитом. Такое объяснение — протест против католического публичного праздника — неизменно предлагалось после инцидента лидером и основателем *Igreja Universal* Эдиром Маседо. Обычно он разговаривал по телефону, находясь за пределами Бразилии, в Нью-Йорке или в Буэнос-Айресе: пространственный знак, который не преминула отметить бразильская пресса.

Инцидент также может интерпретироваться в контексте соперничества, которое уже некоторое время разгоралось между конкурирующими телевизионными сетями, причем именно по религиозной линии. *TV Globo*, которым владели и управляли братья Мариньо, — часть одной из самых обширных и мощных медиа-групп в мире. «Глобо» представляет в своих программах различные жанры, самый популярный из которых — теленовеллы, или вечерние мини-сериалы. Одна из самых рейтинговых теленовелл 1995 г. называлась «Падение»; главным персонажем был коррумпированный евангелический пастор и его грязные связи с прихожанами финансового и сексуального характера. В одной атмосферной, провокативной сцене пастор (явно срисованный с Маседо, лидера *Igreja Universal*) соблазняет молодую женщину перед огромной раскрытой Библией. Сцена завершается тем, что камера скользит по паре черных трусов, брошенных на Священное Писание.

Оправдывая свои действия, что произошло лишь спустя два месяца после начала официального процесса против него, Фон Хельдер просто утверждал, что хотел избавить верящих в образы

27. Фон Хельдер контактировал с образом ногами и руками. Были ли это «пинки» и «удары», зависит от точки зрения наблюдателя. Фон Хельдер настаивает на том, что лишь «дотронулся» до образа.

от «попадания в ад» после смерти. Маседо же в ответ на бурное возмущение, вызванное «пинанием» святой, заявил, что то был прямой ответ на «атаку» в виде теленовеллы «Падение». По мнению Маседо, *TV Globo* осквернила Библию. *TV Recors* — телекомпания, которой *Igreja Universal* владела с 1991 г., — опровергла нападение на Деву Марию. Маседо попытался направить спор в привычное богословское русло: «слово» против «образов». Однако в данном случае борьба велась всецело в образах — образах телеэкрана.

Телевидение, с его способностью распространять свои образы почти по всем домам Бразилии, составляет часть «публичного пространства». Если до тех пор это не было сформулировано и отрегулировано в явном виде, то правовые импликации данного дела положили тому начало. Стратегия *Igreja Universal*, заявляли ее оппоненты, состояла в том, чтобы через контролирование телевизионных станций установить контроль над публичным пространством, а тем самым также над общественным сознанием и национальной идентичностью. Уже будучи третьей по величине телесетью Бразилии, *TV Record* только за последние два года удвоил число станций. До нападения на святую это расширение происходило без особого шума или конфликтов. Фактически, до 12 октября 1995 г. казалось, что *Igreja Universal* сумела закрепиться в национальных медиа.

Инцидент мог бы пройти почти незамеченным, поскольку тем праздничным вечером лишь немногие зрители смотрели *TV Record*. Однако *TV Globo* тотчас ухватила за эту картинку и на следующий день показала ее во всех своих новостных программах, а также воспроизвела на первых страницах аффилированных газет. «Пинание» святой приобрело национальное значение только благодаря тому, что событие было упаковано и растиражировано — «раскручено» — телекомпанией «Глобо». Ей удалось контекстуализировать событие, и, таким образом, Маседо, *Igreja Universal* и *TV Record* были заклеены как «антибразильские», подобно тому, как Феофан заклеил Льва III за его «сарацинский» (читай: «антивизантийский») образ мыслей. Таким образом, семантическая последовательность, пущенная в ход в творческих мастерских «Глобо», имела следующий вид:

TV Globo: образ Девы Марии, католическое, бразильское;

TV Record: направленное против Девы Марии иконоборчество, протестантское, чужое.

V. Ответ

Руководство *Igreja Universal*, состоящее из восемнадцати «епископов», быстро заставило Фон Хельдера замолчать и перевело его в Соединенные Штаты. Вскоре после того он был назначен там на один из постов, оставив престижное руководство регионом Сан-Паулу и южной частью центральной Бразилии. Хотя он продолжал быть членом руководящего совета *Igreja Universal*, другие его члены критиковали его за оскорбительное поведение и чрезмерное усердие. Цитируя апостола Павла (1 Кор 13, 11), Маседо назвал Фон Хельдера младенцем. Но в то же время костяк руководства отстаивал принципы, высвеченные конфликтом: образы есть зло, католики — не настоящие христиане, а Бразилия, где религия, согласно конституции, отделена от государства, не должна связывать национальные праздники со святыми Католической Церкви.

TV Record предложила, чтобы представители католицизма вели собственные программы в своем эфире, однако Национальная конференция епископов Бразилии (*CNBB*) посчитала это уловкой и отказалась участвовать в обсуждении. *CNBB* провела специальные митинги с целью публично подкрепить свою позицию в отношении святых как «репрезентаций любимых людей» и носителей благочестия. Также строились планы по агрессивному использованию собственных телевизионных средств. Неудивительно, что многих устраивал такой поворот дела. Раймундо Дамашено Ассис, генеральный секретарь *CNBB*, сказал, что инцидент послужит «пробуждению католиков».

Его заявление в ретроспективе выглядит как недосказанность. 15 октября 1995 г. в трех штатах состоялись протесты против *Igreja Universal*: в Сан-Паулу, Рио-де-Жанейро и в части Минас Жерайс. Некоторые группы протестующих организовали возле евангелических церквей процессии с изображением святой во главе. В Оларии, в северной части Рио, одна из церквей *Igreja Universal* была захвачена и закидана камнями. В муниципалитете Гражау, тоже в северной части Рио, евангелическая церковь была закрыта из-за опасности взрыва бомбы; то же самое произошло в Аншиете и в Рио-Прето, где звонивший заявил, что действует по велению Девы Марии. В Монтес Кларос, штат Минас Жерайс, Жоан Морейра Кардозо вошел в церковь *Igreja Universal*, размахивая пистолетом перед находившимися в здании. Другая группа католиков собралась перед управлением *Igreja Universal* в Сан-Пау-

лу и потребовала выдать им оскверненную статую святой, чтобы они могли вернуть ее в Апаресиду в ритуальной процессии и вновь освятить.

Один из евангелических пасторов, Демильсон Фонсека де Карвальо, был впоследствии арестован за то, что разбил несколько статуй *Nossa Senhora*. В ближайшие выходные сто пятьдесят тысяч паломников посетили базилику в Апаресиде, чтобы присутствовать на специальной мессе во «искупление» Богоматери. Неделью спустя в Сальвадоре семьдесят тысяч человек собрались на футбольном поле, чтобы почтить Деву Марию, выразить свое возмущение и, как о том свидетельствует множество флагов, которыми размахивали собравшиеся, коллективно поддержать бразильский национальный дух. Отдельные эпизоды насилия продолжались еще некоторое время, в том числе в Португалии, где пять церквей *Igreja Universal* были захвачены и подверглись вандализму. Шестью месяцами позже аргентинское правительство запретило строительство шести новых храмов этой деноминации в Буэнос-Айресе.

В прессе агрессия Фон Хельдера вызвала широкое возмущение и национальную дискуссию, которая в последующие недели будет названа бразильской *Guerra santa* (священной войной). Эмоциональный накал ответной реакции — контратака католических медиа, ежедневные разоблачения евангелической финансовой деятельности, яркие картины хулиганства перед многочисленными евангелическими церквями, внезапные бурные проявления пылкого поклонения Явившейся Богоматери в средствах массовой информации: поклонения, которое до сих пор было скрыто под не столь откровенно религиозными формами праздничных развлечений, — все это наводило на мысль, что речь шла о чем-то большем, чем просто о богословском воспроизведении иконоборческой смуты. Как тогда, так и сейчас вопросы национализма и национальной идентичности, публичного пространства и важности охраны его границ составляли значительную часть скрытого текста конфликта.

Трудно сказать, кто вышел победителем в этой схватке. На собраниях *CNBB* событие, видимо, рассматривалось как возможность решительного подтверждения католической природы Бразилии и расширения своего влияния через новые медиа. Для епископов Бразилии вдохновляющим оказался тот факт, что, несмотря на «поверхностный» рост евангелического движения, нация сохраняла глубокую, хотя подчас скрытую, католическую

набожность. На взгляд *CNBB*, это стало подтверждением «естественного» католицизма Бразилии.

Igreja Universal, напротив, подверглась неожиданному и угрожающему разоблачению в тот самый момент, когда она начала казаться почти приемлемой. Более серьезным было то, что в результате нападения на образ Богоматери против этой деноминации было инициировано несколько судебных процессов различной направленности²⁸. С другой стороны, пинки Фон Хельдера также привели к тому, что вопрос публичного пространства и религиозной практики, со всеми его противоречиями, оказался в центре внимания средств массовой информации и стал предметом общественного обсуждения. Будучи сторонними наблюдателями, мы можем заметить, что католическая гегемония была представлена в качестве идеологии, доступной для публичных дебатов²⁹. Решение *CNBB* выйти на телевидение могло восприниматься со стороны *Igreja Universal* как почти победа или, по меньшей мере, как поддержка ее «протестантских» методов приобретения новообращенных.

Однако действительно неожиданная реконфигурация события произошла тихо и поначалу незаметно. Посреди всего этого шума и смятения *Nossa Senhora Aparecida*, а с ней и ее бразильское публичное пространство исподволь подверглись «африканизации».

VI. Богородица — черная

Поразительно то, что вследствие инцидента евангелистов стали дружно изображать как вторгшихся чужаков, а римский католицизм и афробразильские кандомбле и умбанду — как подлинно бразильские религиозные формы. Например, самая especta-

28. Судебное преследование приняло различные формы. Одно обвинение базировалось на статье 20 закона 7.716 /89, который запрещал акты дискриминации против какой-либо религии; другое исходило из статьи 150 конституции, которая запрещает в религиозных общинах, освобожденных от налогов, прохождение собранных денег через частные руки; третье опиралось на статью 208 уголовного кодекса, запрещающую публичное оскорбление религиозных объектов; еще одно обвинение апеллировало к национальному кодексу коммуникации, который регулирует работу медиа.

29. Эта формула — гегемония как скрытый, не подлежащий обсуждению порядок вещей *versus* идеология как доступная сознательной рефлексии — в конечном счете, восходит к Грамши, однако в данном конкретном виде представлена в работе: Comaroff, J., Comaroff, J. (1991) *Of Revelation and Revolution*, pp. 23–24. Chicago: University of Chicago Press.

бельная бразильская газета, *Folha de São Paulo*, брала интервью не только у католических священников, но и у «матерей святых» (*mãe de santo; iyálorixá*), которых признает кандомбле: интервью на предмет религиозной нетерпимости со стороны евангелистов, от которой они пострадали³⁰. 26 октября 1995 г., через две недели после инцидента, группа из четырехсот восьмидесяти практикующих приверженцев кандомбле провела очистительный обряд для Девы Марии на Втором конгрессе афробразильских религий в Сальвадоре, Баиа. Было заявлено, что *Nossa Senhora* представляет на более глубоком уровне богиню Ошум — ориша (*orixá*) прохладной воды, красоты и чувственного наслаждения. В этой новой версии религиозного бразильства католицизм и кандомбле предстали как традиционно терпимые друг к другу и согласные между собой в отношении священного характера святых /ориша, с их общей иконографией, тогда как евангелические протестанты выглядели, по контрасту, притязающими на деструктивную исключительность расистами и чужаками.

Почему это кажется столь поразительным? Потому что афробразильские традиции, и, в частности, кандомбле, большую часть своей истории считались «чужими», периферией бразильского публичного пространства, границу которого необходимо было поддерживать и охранять при помощи государства.

Дева Мария как лицо колонии

С развитием рынка сахара в XVII в. бразильские работоторговцы превратили человеческую плоть в источник максимальной экономической выгоды. Приобретаемые в Западной Африке за бруски железа — тринадцать за мужчину, девять за женщину³¹, — рабы продавались в Новом Свете как домашний скот. Один английский путешественник XIX в. с возмущением описывал процесс на рынке Рио: «Когда приходит покупатель, они [рабы] выстраиваются перед ним; покупатель щупает их, где хочет, — точно так же, как, я видел, другие щупали телят; и весь осмотр проходит, как с жи-

30. *Folha de São Paulo* (October 22, 1995).

31. Цены в 1699 г. в порту Бонни в сегодняшней Нигерии, согласно Barbot, J. *An Abstract of a Voyage to New Calabar River or Rio Real in the Year 1699*, vol. 5 of *Churchill Collection of Voyages and Travels*, 3d ed. (1744–46), p. 459, cit. in Crowder, M. (1978) *The Story of Nigeria*, 4th ed., p. 55. London: Faber & Faber.

вотными... Иногда я видел группы хорошо одетых женщин, покупавших рабов точно так же, как английские леди развлекаются покупками на наших базарах»³².



Nossa Senhora Aparecida (Наша Явленная Владычица) — образ Пресвятой Девы Марии, небесной покровительницы Бразилии.

Тем не менее, если во многих отношениях для рабов это было абсолютным физическим и культурным шоком, то шок религиозного «обращения» в Бразилии был менее болезненным, чем для рабов Хлопкового пояса в Соединенных Штатах. Одной из причин было то, что католицизм, практиковавшийся в больших домах бразильских сахарных плантаторов, представлял собой разновидность католического благочестия, с его настороженным отношением к власти священников и поклонением святым. Каждый большой дом имел свою собственную часовню, а священник, если он и был, принадлежал к собственным людям плантатора и крайне зависел от него, будучи весьма далеким от Рима. Иностранцы визитеры порой поражались этому христианству, в котором было «много молитв и мало священников, много святых и мало таинств, много праздников и мало покаяния, много обе-

32. Walsh, R. (1831) *Notes of Brazil in 1828 and 1829*, vol. 2, p. 179. Boston: Richardson, Lord & Holbrook.

тов и мало месс»³³. По замечанию Пьера Верде, те же самые святыне, которые защищали интересы рабовладельцев, стали защищать и рабов, помогая им мистифицировать (*mystifying*) хозяев³⁴. Бразильская колониальная форма народного католицизма, основанного на почитании святых и их изображений, предлагала контекст, в который рабы могли перенести свои собственные верования и практики, причем тот же контекст одновременно маскировал эти практики рабов от враждебных взглядов.

Первое упоминание слова «кандомбле» встречается в историческом документе 1826 г.: имеется в виду дом, где укрылась группа восставших рабов³⁵. Фактически документальные свидетельства об африканских религиях в Бразилии восходят к значительно более раннему времени — к 1680 г., когда в ходе расследования Святой Инквизиции Себастьян Баррето дал показания об «обычае негров в Баия убивать животных во время траура... и омываться кровью, говоря, что тогда душа оставит тело и взойдет на небо»³⁶. Другое свидетельство, тоже из материалов инквизиции, относится к 1780 г. и сообщает, что «черные с Португальского Золотого берега (*Mina Coast*) [sic] исполняют тайные танцы во главе с черным наставником и перед алтарем, полным идолов, поклоняясь живым козлам»³⁷. В дополнение к этому несколько королевских писем (*carta régia*), адресованных португальской Короной колониям, затрагивают связанные с кандомбле практики: одно письмо, от 1761 г, например, касается ареста «черного колдуна»; другое, от 1785 г., содержит приказ арестовать четверых африканцев за практику «барабанного боя, колдовства и суеверий»³⁸. Подобные документы свидетельствуют о том, что бразильские элиты, особенно после 1804 г. и успешного завершения революции рабов на Гаити, крайне настороженно относились к кандомбле как возможному источнику сопротивления и восстания. Законы о рабах от 1822 г. — года обретения независимости и провозглашения *Nossa Senhora Aparecida* покровительницей страны, — еще более

33. Hoornaert, E. (1992) "The Church in Brazil", in E. Dussel (ed.) *The Church in Latin America, 1492–1992*, p. 191. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

34. Verger, P.F. (1981) *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, p. 25. Salvador: Corrupio.

35. Verger, P. (1981) *Notícias da Bahia-1850*, p. 227. Salvador: Corrupio.

36. Ribeiro, R. (1952) *Cultos afro-brasileiros do Recife*, p. 30. Recife.

37. Verger, P.F. *Orixás: Deuses Iorubá's na África e no Novo Mundo*, p. 26.

38. Arquivo Nacional: Cartas Régia de 1761 e 1785.

укрепили такой образ мыслей. Эти законы позволяли полицейским, патрулировавшим город в поисках *batuques* — африканских церемоний в сопровождении барабанного боя, — стрелять в барабанщиков и бросать в тюрьмы участников³⁹.

Опасения оправдались. За двадцать восемь лет, с 1807 по 1835 г., в период обретения независимости и предполагаемого единства под патронатом девы Марии из Апаресиды, рабами города Сальвадор были предприняты две дюжины попыток заговоров и восстаний. Последнее оказалось наиболее успешным и привело к депортации зачинщиков, многие из которых принадлежали к народу хауса, обратно в Лагос⁴⁰. Но если и были реальные причины для тревоги, то меры предосторожности против мятежей послужили также удобным предлогом для ужесточения полицейских репрессий против религиозных собраний. Случай полицейского захвата храма кандомбле в Баиа в 1829 г. свидетельствует не только о наличии и жесткости репрессий, но и о том, что некоторые *terreiros* (храмы) кандомбле были уже хорошо организованы к тому времени, в том числе по расовому признаку. *Terreiros* служили мостом не только между рожденными в Африке рабами и бразильцами-креолами, но включали также состоятельных белых; они могли служить центрами сопротивления, располагавшими ограниченными силами для противостояния государственной власти⁴¹. В данном случае храм кандомбле дагомейского происхождения в Акку был захвачен по приказу судьи Антонио Гимараеша. Согласно отчету судьи, захват прервал церемонию, которая уже длилась какое-то время, и продолжился почти трехдневным «разгромом» (*com estrondo*). Священные объекты и монеты были конфискованы, аресту подверглись тридцать шесть человек. Одиннадцать женщин скоро отпустили, так как они должны были стирать белье для своих хозяев. Остальные были преданы суду, во время которого барабан и «нечестивые орудия их дьявольских игр» были разбиты в присутствии всех собравшихся: способ демонстрации гражданской власти⁴².

39. Conrad, R.E. (1983) *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*, p. 405. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

40. Reis, J.J. (1986) *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 16–18. São Paulo: Brasiliense.

41. Reis, J.J. (1986) “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829”, *Religião e Sociedade* 13(3): 108–127 (далее цитир. как “Nas malhas”).

42. Из письменного отчета Гимараеша о захвате, цит. в Reis, “Nas malhas”, p. 113.

Другой стратегией сопротивления, которая к тому времени существовала уже около двухсот лет, было бегство многих рабов во внутренние регионы страны, где они учреждали самодостаточные и самоуправляемые общины, именуемые киломбо. Самой известной из них была община Пальмарес, которую защищал легендарный лидер восставших Зумби; в конце концов он был убит правительственными войсками 20 ноября 1695 г.

Короче говоря, в «изменении цвета» Девы Марии не было ничего существенно афробразильского. Напротив, она представляла лицо государства-поработителя (в колониальный период) и полицейского государства (в периоды монархии и республики). Исторически она почти не имела ценности для афробразильцев. Так как она была обнаружена в регионе с малочисленным и не слишком влиятельным афробразильским населением, ее цвет не интерпретировался в расовых терминах вплоть до XX в. Отмена рабства последовала лишь в 1888 г., накануне утверждения республики, поэтому большую часть столетия после своей коронации Явившаяся Богоматерь символизировала национальное государство рабовладельцев. И если в период формирования кандомбле другие святые соотносились с различными ориша как их публичные лики, *Nossa Senhora* никогда не играла такой роли. Другие версии Девы Марии слились с женскими божествами воды, такими, как Йеманжа и Ошум (например, Наша Владычица из Консейсана — *Nossa Senhora da Conceição*), но не Дева Мария из Апаресиды. В XX в. начали циркулировать легкие намеки на ее африканскую природу — одна из легенд повествовала о том, как она помогла беглому рабу, — особенно в период правления Варгаса, когда Богоматерь из Апаресиды стала символом фольклорной расовой гармонии. Но и тогда практикующие последователи кандомбле, маргинальные по отношению к городским центрам, по-прежнему дистанцировались от *Nossa Senhora*.

Раздевание и переодевание Девы Марии

В тот день, когда Фон Хельдер ударил Явившуюся Богоматерь, до трехсотой годовщины со дня смерти предводителя восставших рабов Зумби оставался почти месяц. Празднования афробразильского наследия были запланированы пышными, как никогда. Так как Зумби возродился в качестве героя афробразильской идентичности (значение этого факта тоже было в высшей степени спорным), цвет Девы Марии был истолкован в новом контек-

сте и получил новое значение⁴³. На алтарях (*peji*) кандомбле начала появляться Апаресида.

15 ноября 1995 г. фигуры Зумби, предводителя восставших беглых рабов, и *Nossa Senhora Aparecida*, Девы-покровительницы Бразилии, соединились. Новый иконографический союз сложился не только в замкнутых помещениях алтарей кандомбле, но и публично, на «Мессе киломбо» — дани афробразильской культуре в структуре католической мессы. Ее служили в базилике Апаресиды через месяц после «пинания» Девы Марии и ровно за пять дней до трехсотой годовщины смерти Зумби. Эта месса — музыкальное действо-ритуал, написанное и исполненное известным афробразильским музыкантом Мильтоном Нашименто, — впервые прозвучала в городе Ресифе в 1981 г. Тогда Ватикан, опасавшийся теологии освобождения и движения «базовых церковных общин» (*CEB*), осудил ее. Рим запретил ее исполнение внутри всех католических храмов. Тем не менее, ее все равно исполняли — за стенами церквей, под угрозой насилия и без всякой полицейской защиты.

Напротив, в 1995 г. бразильское духовенство, несмотря на позицию Ватикана, пригласило исполнителей в базилику Апаресиды и даже санкционировало Евхаристию во время бразильско-негритянской службы⁴⁴. Молитвой, танцем и песнопением месса призывала карнавал «африканских» и афроамериканских героев и богов, от Яхве до Обатала и Олорума, от Мартина Лютера Кинга до Стивена Бико, от Отелло до Зумби. В одну церемонию были включены национальный гимн, призыв к ориша кандомбле, католическая Евхаристия и, конечно, Дева — Наша Явившаяся Владычица. Удары телепроповедника Фон Хельдера и приближение трехсотлетней годовщины гибели Зумби вновь поставили ее в центр внимания.

Во время исполнения «Мессы киломбо» Нашименто принес Деву в центральный алтарь и поставил ее на почетное место. Однако принесенная им Богоматерь была странно «нагой», на ней не было ее обычной мантии или покрывала. Нашименто не потрудился объяснить это действо, но оно стало более понятным

43. По мере приближения 20 ноября 1995 г. Зумби объявлялся героем рабочих, гомосексуалов и афробразильцев, озабоченных вопросом расовой дискриминации.

44. Знаковым проявлением пространственной амбивалентности стало, однако, то, что архиепископ Апаресиды, Дом Алоисио Лоршайдер, отсутствовал, но оставил письменное приветствие. Фактически никого из высокопоставленных иерархов церкви не было на службе.

в связке с другим, последующим действием, в котором тоже отводилась роль одежде. К концу трехчасовой церемонии афробразильская танцовщица по имени Розы Замбези, исполнявшая танец ориша, предстала одетой как Апаресида и драматически преобразилась в Явившуюся Деву Марию. Эти два события репрезентировали два ключевых структурных элемента мессы. Моя интерпретация такова: снятое покрывало в перформансе Наши-мента символизировало имперскую, колониальную Деву Марию и то, что ее легализировало, — рабовладельческое государство. Дева «раздетая», лишившаяся прежней формы национального авторитета, может быть отныне переосмыслена заново — переодета — как современная афробразильская женщина. Раздевание и пере-одевание знаменуют обряд инициации *Nossa Senhora*; иницируемым выступает ее образ. Поскольку раздевание, выбрасывание старой одежды и одевание в новую составляют основные компоненты инициации для ориша в кандомбле, было бы даже вполне правдоподобным рассматривать «Мессу киломбо» как превращение святой в одержимую женщину-«медиум», после чего Дева сможет «принять» свою чувственную ориша — Ошум. Через религиозные метафоры кандомбле «Месса киломбо» в буквальном смысле заново вступает в обладание *Nossa Senhora Aparecida*, по крайней мере временно изменяя смысл ее присутствия. С этого времени массово изготавливаемые темные статуэтки будут соединять в себе образ афробразильской истории как живой, танцующей Розы Замбези с колониальной и националистической легализацией Девы Марии.

В этот атмосферный момент — быть может, только момент, — публичный лик и публичное пространство Бразилии преобразились. *Nossa Senhora Aparecida*, а вместе с ней и вся Бразилия, вдруг, внезапно, стала черной. Святые-ориша, католические и афробразильские, выстроились вдоль алтаря национальной базилики вместе с живой, танцующей Богородицей. А тем временем телепроповедник Сержо Фон Хельдер, «усвоивший себе мнения сарацин», стал экспатриантом в Соединенных Штатах.

VII. Заключение

Рассказанное здесь событие служит важным уроком в том, что касается религии, нации и публичного пространства. На самом поверхностном уровне очевидно, что кодифицированная доктрина, конституционная или каноническая, подвержена всяческому пре-

вратностям исторической практики. Также представляется очевидным, что идея «частной» религии, характерная для современных национальных государств, отнюдь не является ценностно нейтральной. Напротив, она предполагает, что религиозные чувства первично локализируются в верованиях и рациональных дискурсивных утверждениях, таких, как этические или вероучительные системы. Такие утверждения о религии представляют собой замаскированные попытки определить, что такое религия: гражданская, приватная, непубличная. Но бразильская «священная война» наводит на мысль, что религиозные, а заодно и националистические, чувства, как правило, выражены неявно. Скорее они глубоко скрыты в материи и в практике, в объектах и в их ритуализации. Образ несет на себе семантическую нагрузку, хотя не может говорить. Но когда образ приводят в движение — пинают его, оголяют, несут, одевают, — тогда религиозные чувства способны вновь прорваться в публичное пространство, поскольку люди начинают говорить от имени образа. В такие моменты структуры невидимой религии обнажаются. Они могут сделаться вполне и даже слишком видимыми в публичном пространстве, интенсифицироваться за счет их связи с другими отношениями — идентичности, расы и нации. И раскрыться как то, чем они были всегда: глубоко общественным делом.

Наконец, образы святых / ориша — отнюдь не замкнутые символы. Как нас учит *Nossa Senhora Aparecida*, их всегда можно «разбудить». Дева Мария, с ее странным цветом и отделенной головой, прошла длинный путь. Будучи поначалу осмыслена как символ нации, теперь она понимается как негритянка и представляет новую конфигурацию тех сил и лиц, которые находятся в центре бразильского публичного пространства. Подобно Явившейся Богоматери, святые постоянно заняты тем, что являют мир обновленным, и делу этому не видно конца.

Перевод с английского Галины Вдовиной

Библиография / References

- Adamo, S. (1989) "Race and Povo", in M.L. Conniff, F.D. McCann (eds) *Modern Brazil: Elites and Masses in Historical Perspective*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Apter, A. (1992) *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arquivo Nacional: Cartas Régia de 1761 e 1785.

- Barbot, J. *An Abstract of a Voyage to New Calabar River or Rio Real in the Year 1699*, vol. 5 of *Churchill Collection of Voyages and Travels*, 3d ed. (1744–46), p. 459, cit. in Crowder, M. (1978) *The Story of Nigeria*, 4th ed., p. 55. London: Faber & Faber.
- Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burns, E.B. (1993) *A History of Brazil*, 3d ed. New York: Columbia University Press.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J., Comaroff, J. (1991) *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Conrad, R.E. (1983) *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Freyre, G. (1933) *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympico.
- Gramsci, A. (1995) *Further Selections from the Prison Notebooks*, trans. Derek Boothman. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hoornaert, E. (1992) "The Church in Brazil", in E. Dussel (ed.) *The Church in Latin America, 1492–1992*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Reis, J.J. (1986) "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829", *Religião e Sociedade* 13(3): 108–127.
- Reis, J.J. (1986) *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 16–18. São Paulo: Brasiliense.
- Ribeiro, R. (1952) *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife.
- Rodriguez, J. (1994) *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. Austin: University of Texas Press.
- The Chronicle of Theophanes: An English Translation of anni mundi 6095–6305 (A.D. 602–813)* (1982). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Troeltsch, E. (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Verger, P. (1981) *Notícias da Bahia-1850*. Salvador: Currupio.
- Verger, P.F. (1981) *Orixás: Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo*. Salvador: Currupio.
- Verger, P.F. *Orixás: Deuses Ioruba's na Africa e no Novo Mundo*.
- Walsh, R. (1831) *Notes of Brazil in 1828 and 1829*, vol. 2. Boston: Richardson, Lord & Holbrook.

ВЛАДИМИР ХУЛАП

Уголовное законодательство Германии в сфере религии: история и современные дискуссии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-150-171>

Vladimir Khulap

German Criminal Legislation in the Religious Sphere: History and Contemporary Discussions

Vladimir F. Khulap — St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (Saint-Petersburg, Russia). v.khoulap@gmail.com

Discussions about criminal law in the religious sphere have become relevant in Europe. This article presents the main milestones in the development of German criminal law in the field of “religious crimes” (insulting religious feelings, obstructing worship, desecration of religious objects, etc.) in the context of church-state relations during different historical periods — the Middle Ages, Reformation, Enlightenment, Kulturkampf, National-Socialism, and post-war. Current German criminal law is analyzed, and the most resonant cases of law enforcement practice of the last decade are described. The paper then analyzes various models that justify the existence in a secular state of criminal penalties for religious crimes; yet it shows the lack of consensus on this matter — and evidence of a continuing public discussion.

Keywords: religion and state, criminal law, blasphemy, Germany, insulting the feelings of believers, secularization.

ДИСКУССИИ об уголовном праве в религиозной сфере обрели новую актуальность в последние десятилетия в Европе и, в частности, в Германии. Возможно ли вообще в плюралистическом обществе уголовное наказание за т.н. «религиозные правонарушения»?¹ Являются ли имеющиеся законо-

1. Термин *Religionsdelikte* («религиозные правонарушения» или «преступления против религии») в немецкоязычной литературе означает преступления, связанные

дательные положения в этой области лишь архаичными реликтами и памятниками истории права, несовместимыми со свободой слова — одной из основ демократического общества? Меняющаяся общественно-политическая ситуация (в том числе, связанная с миграционными процессами) по-новому ставит вопрос о сохранении религиозного мира и поиске механизмов мирного сосуществования. Глобализационные процессы способствуют не только встрече различных религий и мировоззрений, но нередко приводят к их столкновению, что ведет к насилию и террору. СМИ, свободно транслирующие информацию из одной культурной среды в другую, становятся источником все новых напряжений и скандалов. Современное немецкое государство, с одной стороны, все чаще сталкивается с радикальными религиозными меньшинствами, с другой — представители религиозных организаций играют важную роль, принимая участие в решении социальных задач, участвуя в дискуссиях по широкому кругу общественно значимых вопросов и т.п. Перед лицом возникающих при этом конфликтов вопрос о том, может ли религиозное оскорбление подлежать уголовному наказанию (казавшийся вычеркнутым из повестки дня в последние десятилетия XX в.), вновь стал важной составляющей полемики о соотношении свободы выражения мнений и уважения к мировоззренческим взглядам. Подобные дискуссии идут и в современной России, и знакомство с европейским материалом в этом смысле также интересно. В рамках статьи будут представлены основные вехи развития немецкого уголовного права в этой области, действующее уголовное законодательство (в том числе австрийское и швейцарское), описаны наиболее резонансные случаи и отражена современная ситуация.

Развитие уголовного права в религиозной сфере

На протяжении немецкой истории вопрос об уголовном наказании за богохульство решался по-разному. Законодательной основой европейского Средневековья стала 77 новелла императора Юстиниана I от 538 г., предписывавшая наказание за «хульные слова» (*blasphemia verba*) против Бога, поскольку считалось, что страна, не наказывающая богохульников, может быть сама наказана свыше различными бедствиями (землетрясением, эпиде-

со сферой религии (оскорбление религиозных чувств, препятствование совершению богослужения, осквернение предметов культа и т.п.).

миями и т.д.). В связи с этим виновные подлежали заключению и смертной казни, «чтобы от попустительства таких преступлений не погибли самые народы и целые государства»². Государство принимало на себя функции контроля и наказания в этой сфере, поскольку государственная религия (именно о ее защите здесь идет речь) рассматривалась как основа общественной стабильности. В рамках византийской «симфонии» такое положение дел было совершенно естественным, поскольку церковное вероучение и мораль были ценностным базисом, сохранение и защита которого входили в число приоритетных задач христианского государства. Поэтому богохульство в Европе на протяжении столетий считалось особо тяжким преступлением и каралось, как правило, смертной казнью³.

Ситуация изменилась в эпоху Просвещения, когда растущее институциональное разделение между церковью и государством все более ослабляло доминирующую роль религии в различных сферах общественной жизни (культура, политика, образование и т.п.). Идеальным представлялось мировоззренчески нейтральное государство, не идентифицирующее себя с той или иной церковью, но одновременно защищающее не только индивидуальную свободу вероисповедания, но и существующие церковные структуры. Поскольку религия в такой схеме перемещалась в личную сферу жизни индивидуума, то религиозные правонарушения переставали восприниматься как покушение на основы государственного устройства. Эту смену парадигмы ясно выразил основатель немецкого уголовного права, известный криминолог Иоганн Ансельм фон Фейербах (1775–1833): «Невозможно, чтобы Божество было оскорблено; немыслимо, чтобы оно мстило людям за оскорбление чести; нелепо, чтобы его было необходимо удовлетворять наказанием оскорбителя». Согласно этой точке зрения, Бог не может являться объектом защиты со стороны государства, однако таковым остается Церковь: «Церковь, как моральное лицо, имеет право на защиту чести. Бесчестящий ее назначение бесчестит общество; оскорбляющий предметы религиозного почитания, лежащие в основе ее единства, оскорбляет ее саму. По-

2. Novellae Justiniani 77 (лат. текст: Heimbach, G.E. (1846–1851 [repr. 1974]) *Authenticum. Novellarum constitutionum Iustiniani versio vulgata*, vol. 2, pp. 640–643. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag).

3. См. подробнее: Белогриц-Котляревский Л.С. Преступления против религии в важнейших государствах Запада: историко-догматическое исследование. Ярославль: тип. Г. Фальк, 1886.

этому юридическое понятие богохульства определяется именно с такой точки зрения, как нанесенное церковному сообществу оскорбление путем объективно доказанного уничтожения предмета ее почитания»⁴. В рамках такого взгляда пенитенциарная функция государства сводилась к защите религиозных институтов как важной составляющей общественной жизни, а также чувств принадлежащих к ним верующих.

Законодательство, устанавливающее ответственность за религиозные правонарушения, продолжало играть важную роль, поскольку оно должно было обеспечивать мирное сосуществование различных христианских конфессий. Это было особенно важно после потрясений эпохи Реформации, ведь изначально сугубо богословская полемика Лютера привела к существенной перекройке политической карты Европы. Новые тесные протестантские союзы между трон и алтарем привели к территориальному партикуляризму, закреплению Аугсбургским религиозным миром 1555 г. и конфессиональным границам, зафиксированными Вестфальским мирным договором 1648 г. Поэтому достигнутый к XVIII в. религиозный мир государство стремилось сохранить всеми доступными средствами. Например, в Прусском земском уложении (PrARL) 1794 г.⁵ раздел «Об оскорблении религиозных обществ» (§214-228) был ограничен такими правонарушениями, как препятствование общественному богослужению, использование религии в обманных целях и разжигание вражды между религиозными партиями. Поэтому собственно богохульство рассматривалось не в контексте вероучительных разногласий, а как возможная причина нарушения общественного спокойствия: «Давший повод к общественному возмущению путем открыто выраженного, грубого богохульства, должен быть подвергнут тюремному заключению на срок от двух до шести месяцев»⁶. Уголовный кодекс королевства Баварии 1813 г. шел еще дальше, полностью отказавшись от понятия «богохульство» и в статье «Нарушение религиозного спокойствия» наказывал насильственное вторжение в места религиозных собраний, унижение духовных лиц и препятствование отправлению обрядов

4. Feuerbach, J.A. (1801) *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts*, p. 265. Gießen: Heyer.

5. *Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten von 1794* (1996). Neuwied: Leuchterhand.

6. PrALRII. 20, §217. Препятствование общественному богослужению наказывалось тюремным заключением на срок до полутора лет (§215).

(ст. 336), а также препятствование богослужению путем оскорбления духовенства или общины (ст. 424)⁷. Изменившаяся система общественно-политической организации вела к новому пониманию отношений власти и религии: секулярное государство ограничивалось защитой права на совершение богослужений, а также чести религиозных организаций и их представителей, вмешиваясь в эту сферу лишь в крайних случаях, напрямую угрожавших общественному миру.

Несмотря на значительную секуляризацию уголовного законодательства в области религиозных правонарушений в начале XIX в., в Германии постепенно возник новый государственный интерес к религиозной сфере. Реакцией на Французскую революцию 1789 г. и завоевания Наполеона, положившие в 1806 г. конец Священной римской империи германской нации, стали попытки упрочить политическую систему, в том числе путем опоры на религию в качестве инструмента контроля и воспитания народных масс в духе лояльности. Такой подход редуцировал ее до уровня средства для достижения идеологических государственных целей, однако одновременно распространял на нее и законодательную защиту. Так, авторы той эпохи обосновывали необходимость уголовного наказания за религиозные правонарушения тем, что богохульники подрывали «фундамент морали, а вместе с ней — государственного устройства»⁸, и видели в них потенциальных мятежников или нелояльных граждан, поскольку «уважение к религии и гражданская верность неразрывно связаны друг с другом»⁹. С другой стороны, во второй половине XIX в. в Германии стали более напряженными отношения между государством и церковью (прежде всего, Римско-католической), что привело к «культурной войне» (1871–1878) и участвовавшим случаям оскорблениям политических противников. После широких дискуссий (которые, впрочем, касались не принципиальной наказуемости религиозных правонарушений, а определения конкретного состава преступления), в новое Уголовное уложение Германской

7. *Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern* (1813), p. 132, 163. München: Allg. Regierungsblatt.
8. Roßhirt, K. F. (1821) *Lehrbuch des Criminalrechts nach den Quellen des gemeinen deutschen Rechts und mit besonderer Rücksicht auf die Darstellung des römischen Criminalrechts*, p. 204. Heidelberg: Mohr und Winter.
9. Tittmann, C.A. (1823) *Handbuch der Strafrechtswissenschaft und der deutschen Strafgesetzkunde*, p. 673. Halle: Hemmerde und Schwetschke.

империи 1871 г.¹⁰ было включено тюремное наказание сроком до трех лет за публичное богохульство, приведшее к возмущению в обществе, оскорбление законно существующих в государстве церквей или религиозных обществ (§ 166), а также препятствование проведению богослужений (§ 167). Изданные канцлером Отто фон Бисмарком законы, направленные на ослабление роли религии и усиление государственного контроля над церковью (заключение браков, школьное образование и др.), вызывали жесткое сопротивление со стороны консервативных католических кругов. Несмотря на то, что после череды конфликтов и интенсивных переговоров некоторые рестриктивные законы были ослаблены или отменены, разрыв в церковно-государственных отношениях значительно усилился.

Веймарская республика отменила в 1919 г. понятие «государственная церковь», одновременно сформировав законодательную базу, основанную на принципах свободы религиозных исповеданий, мировоззренческого нейтралитета государства и самоопределения религиозных сообществ (подлежавших в т.ч. законодательству об объединениях). Однако попытки реформы уголовного законодательства, предполагавшие смягчение наказания за религиозные правонарушения, в то время не были реализованы. Предложенный в эпоху национал-социализма проект уголовного кодекса 1936 г. (не введенный в действие) предусматривал наказание за «оскорбление религиозных чувств» и публичное богохульство до десяти лет тюремного заключения, причем на государственную защиту могли претендовать только религиозные общины, «не угрожающие существованию государства или не нарушающие чувства нравственности германской расы»¹¹. Очевидно, что тем самым тоталитарное государство стремилось сделать христианские церкви своим пропагандистским орудием (что во многом удалось в отношении Евангелической церкви, которая активно сотрудничала с режимом).

Основой послевоенной демократии стали общественное благо, гражданские ценности (свобода, равенство, солидарность) и права человека. Однако конституционный принцип правового и организационного отделения церкви от государства не означал пол-

10. *Deutsches Reichsstrafgesetzbuch*. Mannheim: Bensheimer, 1872.

11. "Begründung zum Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuchs von 1936" (1990), in W. Schubert, J. Regge (eds) *Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts*, part II, vol. 1.2, p. 154. Berlin: Walter de Gruyter.

ной религиозной индифферентности или отказа от ценностной ориентации, речь шла о выстраивании сотрудничества в широком спектре общественно значимых вопросов (социальная работа, образование и др.). Уважение к общественной значимости церквей выразилось в признании за ними статуса корпораций общественного права и регулирования отношений с ними государственными договорами (для Римско-католической церкви — конкордатами с Ватиканом, для Евангелической церкви — т.н. «церковными договорами»). Реформа немецкого уголовного законодательства была проведена только в 1969 г. и она сопровождалась оживленными дискуссиями о том, допустимо ли вообще в демократическом обществе наказание за религиозные правонарушения. Снижающаяся религиозность общества, изменившаяся роль религиозных институтов, предпочтительная (по отношению к неверующим) защита религиозных воззрений были главными аргументами за полную отмену «параграфа о богохульстве». Характерно, что в числе его противников были и некоторые представители христианских церквей (прежде всего — немецких лютеран)¹². В рамках развернувшейся на страницах евангелической печати дискуссии судья Конституционного суда Гельмут Симон призывал христианские церкви самим выступить с инициативой отмены этой части уголовного законодательства: «Церковь докажет свое отличие от других объединений, если она сама откажется от продолжающейся особой уголовной защиты в области религиозных правонарушений и будет избегать любого, даже отдаленного напоминания об уголовном преследовании инакомыслящих»¹³. Однако одновременно звучали голоса тех, кто говорил о необходимости сохранения этого положения в целях поддержания религиозного мира, поскольку наказания за религиозные правонарушения необходимы для «сохранения внутренней безопасности и порядка в государстве», а «нападки на религиозность индивидуума особо глубоки и обычно вызывают жесткую ответную реакцию»¹⁴.

12. См. Подробный анализ вопроса с точки зрения евангелической позиции: Manck, H.-G. (1966) *Die evangelisch-theologische Diskussion um die Strafbarkeit von Gotteslästerung und Kirchenbeschimpfung in juristischer Sicht*. Diss. Marburg.

13. Simon, H. (1965) "Zur strafrechtlichen Regelung der Religionsdelikte", *Kirche in der Zeit* 20: 24.

14. Kesel, G. (1968) *Die Religionsdelikte und ihre Behandlung im künftigen Strafrecht*, p. 147. Diss. München.

Современное уголовное право Германии, Австрии и Швейцарии

В ходе реформы немецкого уголовного права 1969 г. и последующих лет параграфы, касающиеся правонарушений в религиозной сфере, были сформулированы с учетом различных позиций. Раздел 11 действующей в настоящее время редакции Уголовного кодекса Германии (StGB)¹⁵ озаглавлен «Наказуемые деяния, связанные с религией и мировоззрением» и включает в себя §166 «Оскорбление вероисповеданий, религиозных обществ и мировоззренческих объединений (*Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen*)»¹⁶, §167 «Воспрепятствование исполнению религиозных обрядов»¹⁷, а также §168 «Нарушение покоя усопших». Законодатели сознательно отказались от присутствовавшего в редакции 1871 г. понятия «богохульство» (*Gotteslästerung*) в качестве состава преступления и вывели возможные дискуссии вероучительного характера за рамки законодательства. Также в ходе реформы был отвергнут предложенный проект государственной защиты «религиозных чувств» членов религиозных сообществ ввиду того, что это понятие сложно определимо в правовом пространстве. Не вошло в текст и понятие «религиозного (или мировоззренческого) мира» ввиду невозможности вмешательства государства во вну-

15. *Strafgesetzbuch: StGB* (2016). München: Beck im dtv; Уголовный кодекс ФРГ / Пер. с нем. и предисл. А. В. Серебренниковой. М.: ИКД «Зерцало М», 2008.
16. «(1) Кто публично либо распространяя письменные материалы (§11, абз. 3) подвергает оскорблению содержание религиозных вероисповеданий и мировоззренческих взглядов других лиц каким-либо образом, что способно привести к нарушению общественного спокойствия, наказывается лишением свободы на срок до трех лет или денежным штрафом. (2) Такому же наказанию подвергается тот, кто публично либо распространяя письменные материалы (§11, абз. 3) оскорбляет действующую на территории государства церковь или другое религиозное общество или мировоззренческое объединение, их учреждения или обычаи таким образом, что это ведет к нарушению общественного спокойствия» (§ 166 StGB).
17. «(1) Кто намеренно и 1. в грубой форме нарушает богослужение или богослужбное действие находящейся на территории государства церкви или другого религиозного общества, или 2. совершает оскорбительное бесчинство в месте, которое предназначено для совершения богослужения такого религиозного общества, подлежит наказанию в виде лишения свободы на срок до трех лет или денежному штрафу. (2) К богослужению приравнивается совершение соответствующих праздников существующего на территории государства мировоззренческого объединения» (§ 167 StGB). В § 167a говорится о препятствовании совершению погребальных обрядов.

трирелигиозные споры и конфликты¹⁸. Поэтому нынешний §166 говорит об «общественном спокойствии» (*der öffentliche Frieden*) как о ценности и предмете защиты секулярного государства, что должно гарантировать сохранение мира в плюралистическом обществе. Все существующие в стране не только религиозные, но и мировоззренческие объединения охраняются законом независимо от их статуса или величины (однако сюда не включаются иностранные религиозные общества, не создавшие в Германии свою собственную общину).

Наказуемым является не критика религиозных обществ и мировоззренческих объединений, но именно их «оскорбление» (*Beschimpfung*), что подразумевает неподобающую форму публичного выражения своих взглядов, а не сущностное содержание дискуссий религиозного или мировоззренческого характера¹⁹. К «письменными материалами», согласно законодательству, приравниваются «звукозапись, кинофильмы, носители информации, иллюстрации и другие изображения» (StGB§11, абз. 3). §166 StGB предполагает, что общественное спокойствие не должно быть в действительности нарушено, достаточно того, чтобы грубые и оскорбительные выражения давали основания (*geeignetist*) для соответствующих опасений. Соответствующее решение должно выноситься с точки зрения объективного наблюдателя, однако вопрос о критериях такой оценки остается открытым²⁰. Поскольку речь идет о защите общественного спокойствия внутри страны, могут возникать проблемы применения законодательства при конфликтах международного масштаба (напр., в случае реакции немецких мусульман на голландские или французские карикатуры). В §167 StGB государство защищает не только богослужения религиозных общин, но и соответствующие обряды мировоззренческих объединений, запрещает препятствие их отправлению, а также «оскорбительное бесчинство» (*beschimpfender Unfug*) в богослужбных местах (напр., храмах, мечетях, синагогах), в т.ч. и во вне богослужбное время. Степень наказания смягчена по сравнению с редакцией Уголовного уложения 1871 г.:

18. См. подробнее о дискуссиях и предложениях в ходе реформы: Burghard, K. (1971) *Die Religionsdelikteder §§ 166, 167 StGB und ihre Novellierung durch das erste Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 30. Juni 1969*. Diss. Köln.

19. Laufhütte, H.W., Rissing-van Saan, R. (eds) (2010) *Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar*, vol. 6, p. 273–275. Berlin: Walterde Gruyter.

20. Ibid., p. 277–278.

наряду с лишением свободы на срок до 3 лет (оставлен тем же) предполагается денежный штраф.

Эти правовые нормы развивают основные положения Конституции ФРГ²¹, ст. 4 которой гарантирует неприкосновенность «свободы вероисповедания, свободы совести и свободы религиозных и мировоззренческих убеждений» (абз. 1), а также «беспрепятственное исповедание религии» (абз. 2). Тем самым подразумевается, что государство не только само не может препятствовать исповеданию религии, но и обязано предотвращать или наказывать такие действия со стороны третьих лиц, что конкретизируется в уголовном законодательстве. Ст. 5 основного закона говорит о праве «свободно выражать и распространять свое мнение устно, письменно и посредством изображения», гарантируя право на свободу печати и передачу информации, включающую отсутствие цензуры (абз. 1), а также свободу искусства (абз. 3). Однако эти права не являются абсолютными, они «ограничиваются нормами общих законов, законодательными положениями об охране молодежи и правом, гарантирующим охрану личной чести» (абз. 2).

В уголовном кодексе Австрии²² также есть отдельный раздел «Преступные деяния против религиозного спокойствия и покоя умерших», включающий в себя §188 «Унижение религиозных учений», §189 «Препятствованию отправлению религиозных обрядов», §190 «Нарушение покоя умерших» и §191 «Нарушение обряда погребения». В отличие от немецкого законодательства, здесь защищается не «общественное», но «религиозное спокойствие» (*der religiöse Frieden*), т.е. мирное сосуществование религий друг с другом, а также с теми, кто не принадлежит к этим институтам. От унижения и издевательств защищены почитаемые церковью или религиозным обществом лица и предметы, а также их вероучения, «законно допустимые» обычаи и учреждения. Оскорбительные действия против них должны быть достаточными для того, чтобы вызвать возможное «обоснованное общественное возмущение» и наказываются денежным штрафом в размере до 360 дневных ставок или лишением свободы до шести месяцев (§188). Все «существующие в стране церкви и религиозные обще-

21. Федеративная Республика Германия. Конституция и законодательные акты. / Пер. с нем. Т.Г. Морщаковой и др. М.: Прогресс, 1991.

22. *Strafgesetzbuch: StGB* (2016). Wien: Manz; Уголовный кодекс Австрии / Пер. с нем. Л.С. Вихровой. СПб.: Юрид. центр пресс, 2004.

ства» одинаково защищены согласно принципу равенства перед законом; в отличие от немецкого законодательства, другие мировоззренческие объединения здесь не упоминаются. Препятствование отправлению религиозных обрядов наказуемо; в том случае, если при этом было применено насилие, возможно тюремное заключение сроком до двух лет (§189).

Швейцарский уголовный кодекс²³ не имеет специальной части, посвященной правонарушениям в области религии, раздел «Преступления и проступки против общественного спокойствия» включает в себя ст. 261 «Нарушение свободы веры и культа». Она защищает «убеждения других в вопросах веры, особенно веру в Бога», а также предметы религиозного почитания, которые становятся объектом публичных оскорблений или насмешек. Наказанию подлежит тот, кто «злонамеренно препятствует, мешает или публично насмехается» над конституционно гарантированными культовыми действиями, а также бесчестит места или предметы, определенные для таких культовых действий (наказание — денежный штраф до 180 дневных ставок). Здесь, в отличие от немецкого и австрийского законодательства, используется понятие «вера в Бога» и не идет речи о том, что оскорбительное действие может нарушить «общественное» или «религиозное» спокойствие, поскольку проблематичным является оценка таковой потенциальной способности (напр., в связи с величиной и общественной значимостью религиозного общества). Статья продолжается разделом о дискриминации, систематическом унижении личности или группы лиц (в том числе на основе их религиозной принадлежности), что может наказываться лишением свободы сроком до трех лет или денежным штрафом.

Современная правоприменительная практика

Количество ежегодно выносимых в Германии приговоров по статьям о правонарушениях в сфере религии (§§ 166-167 StGB) является относительно небольшим, на что нередко указывают сторонники их отмены²⁴. Однако эти дела все чаще вызывают зна-

23. *Schweizerisches Strafgesetzbuch, Strafprozessordnung und Nebenerlasse* (2016). Basel: Helbing Lichtenhahn; Уголовный кодекс Швейцарии / Пер. с нем. А.В. Сербрянниковой. СПб.: Юрид. центр пресс, 2002.

24. Характерно снижение количества обвинительных приговоров по этим параграфам (без учета §167a) за столетие: если в 1906 г. их было 278, то в 1916 г. — 108, в 1926 г. — 283, в 1936 г. — 79, в 1956 г. — 48, в 1966 г. — 25, в 1976 г. — 32,

чительный общественный резонанс, что видно из наиболее громких примеров последнего десятилетия, вызвавших многочисленные дискуссии о границах свободы выражения мнения.

В феврале 2006 г. 61-летний житель г. Люндингхаузена был осужден по §166 StGB. Он напечатал на туалетной бумаге слова «Коран, священный Коран» и разослал ее в немецкие мечети и редакции СМИ вместе с сопроводительным письмом, где священный для мусульман текст назывался «поваренной книгой для террористов». Дело получило широкий международный резонанс: Иран выразил официальный протест и потребовал запретить унижение Корана²⁵. В адрес автора акции стали поступать многочисленные угрозы, поэтому он был вынужден обратиться за государственной защитой (что суд посчитал смягчающим вину обстоятельством). Обвиняемый, который около 15 лет жил и работал в исламских странах, назвал свою акцию ответом на исламские террористические акты и убийство нидерландского режиссера Тео ван Гога в 2004 г. Принимая во внимание сложное международное политическое положение, возникшее после публикации карикатур на Мухаммеда в 2005 г. и стремясь принять знаковое решение ввиду широкой общественной реакции, суд приговорил обвиняемого к условному сроку заключения в 12 месяцев и 300 часам общественных работ²⁶.

Во время рождественской мессы 2013 г. в Кельнском соборе, возглавляемой кардиналом Иоахимом Майснером, студентка философского факультета и участница группы *Femen* Жозефина Маркманн (*Josephine Markmann*) нарушила общественное богослужение. Вскоре после начала службы она, только в набедренной повязке и с надписью на теле *I am God*, запрыгнула на престол, выкрикивая лозунги. Девушка была задержана охранниками собора, и богослужение было продолжено. Прокуратура выдвинула обвинение, заявив, что речь идет о «серьезном препятствовании» отправлению религиозного обряда и выступила с резкой критикой подобных акций. Обвиняемая в ходе судебного разбирательства сообщила, что своим протестом выступи-

в 1986 г. — 16, в 1996 г. — 13, в 2006 г. — 19 (Laufhütte, H. W. And Rissing-van Saan, R. *Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar*, p. 239).

25. “Bewährungsstrafe für Toilettenpapier mit Koran-Aufdruck”, *Rheinische Post Online* 23.02.2006 [<http://www.rp-online.de/panorama/deutschland/bewaehrungsstrafe-fuer-toilettenpapier-mit-koran-aufdruck-aid-1.2057765>, accessed on 12.03.2017].

26. Судебное решение от 23.02.2006 Amtsgericht Lüdinghausen Az. 7 Ls 540 Js 1309/05 31/05, *OpenJur* [<https://openjur.de/u/112549.html>, accessed on 12.03.2017].

ла за права женщин и против консервативной позиции архиепископа Майснера в отношении абортот. Несмотря на требование адвоката судить ее по молодежному праву (в связи с 20-летним возрастом на момент совершения правонарушения), приговор был вынесен по §167 StGB в виду «особо грубого препятствования богослужению». Маркманн была признана виновной и приговорена к выплате денежного штрафа в размере 1200 евро (обвинение требовало штрафа в 1600 евро)²⁷. Сам кардинал заявил прессе перед началом процесса: «Мне 80 лет. Я пережил многое: сначала эпоху нацизма, затем коммунистическое время, поэтому ничто подобное не может меня напугать»²⁸. Вынесенное решение было обжаловано, и суд следующей инстанции уменьшил штраф до 600 евро ввиду сложной финансовой ситуации обвиняемой²⁹.

В октябре 2014 г. право-популистский политический активист Михаэль Штюрценбергер (*Michael Stürzenberger*) был осужден по §166 StGB за статью в блоге *Politically Incorrect*, в которой он назвал ислам «раковой опухолью». В своей речи перед судом обвиняемый указал, что объектом его критики была исламская идеология, а не сами мусульмане, резкое же его высказывание было лишь «стилистическим средством». Суд Мюнхена признал его виновным в оскорблении религиозных обществ, наказанием стал денежный штраф в размере 2500 евро. Однако обвиняемый несколько раз оспорил это решение и в итоге в феврале 2017 г. приговор был отменен³⁰.

В феврале 2016 г. 67-летний пенсионер Альберт Фос (*Albert Voß*) был приговорен по §166 StGB к денежному штрафу в размере 500 евро за надписи, которые он в течение года размещал на заднем стекле своего автомобиля. Они унижали христианство и Католическую церковь (в их числе были оскорбительные высказывания в адрес папы Франциска и призыв к его убийству).

27. Судебное решение от 03.12.2014 Amtsgericht Köln 647 Ds 240/14, *Justizportal Nordrhein-Westfalen* [https://www.justiz.nrw.de/nrwe/ag_koeln/j2014/647_Ds_240_14_Urteil_20141203.html, accessed on 12.03.2017].

28. Driessen, Ch. (2014) "Oben-ohne-Auftritt im Dom — Aktivistin vor Gericht", *Welt*03.12[<https://www.welt.de/regionales/nrw/article134951061/Oben-ohne-Auftritt-im-Dom-Aktivistin-vor-Gericht.html>, accessed on 12.03.2017].

29. Судебное решение от 02.06.2015 Landgericht Köln 156 Ns 23/15, *Justizportal Nordrhein-Westfalen* [https://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2015/156_Ns_23_15_Urteil_20150602.html, accessed on 12.03.2017].

30. "Urteil München: Erfolg für die Meinungsfreiheit", *Politically Incorrect* 15.02.2017 [<https://www.pi-news.net/2017/02/urteil-muenchen-erfolg-fuer-die-meinungsfreiheit>, accessed on 12.03.2017].

Заявление о правонарушении было подано прохожим и вызванной полицией, обвинение потребовало наказания в виде денежного штрафа 3000 евро³¹. Обвиняемый заявил, что тем самым хотел побудить христиан к критическому размышлению о сущности их веры. Он сказал: «богохульство для меня — право человека», указав на ограничение судом его права на свободное выражение мнения³². Судья согласилась с тем, что в данном случае имело место оскорбление христианских церквей, подчеркнув: «Крест и папа являются центральными элементами католической веры. Я не вижу в этом искусства. Свобода мнений ограничивается § 166»³³.

Последним резонансным делом стало решение суда Саарбрюкена по делу художника-акциониста Александра Карле (*Alexander Karle*), который сделал на престоле католического храма св. Иоанна ок. 30 отжиманий, записал акцию на видео, после чего распространял его в сети Интернет и демонстрировал на выставках. Обвиняемый заявил, что действовал в рамках свободы искусства, а его поступок не имел оскорбительного или издевательского характера, предложив квалифицировать содеянное как хулиганство. Однако суд указал, что подобные действия никак не связаны со свободой искусства или выражения мнений, приговорив обвиняемого к штрафу в 700 евро (в связи с небольшой заработной платой). Судья заявила: «Если престол приравнивается к гимнастическому мату, тем самым объективно выражается презрение. И даже если исходить из того, что речь здесь якобы действительно идет об искусстве, очевидно, что свободу искусства нельзя реализовывать везде, в любое время и в любом месте»³⁴.

31. Судебное решение от 25.02.2016 Amtsgericht Lüdinghausen, 9 Ds-81 Js 3303/15-174/15, *Justizportal Nordrhein-Westfalen*

[https://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/muenster/ag_luedinghausen/j2016/9_Ds_81_Js_3303_15_174_15_Urteil_20160225.htm, accessed on 12.03.2017].

32. Brauer, M. "Kirchen beschimpft: Da hört der Spaß auf", *Stuttgarter Nachrichten* 25.02.2016 [<http://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.pensionierter-lehrer-wegen-gotteslaesterung-verurteilt-kirchen-beschimpft-da-hoert-der-spass-auf.768a1643-1c42-4afe-935c-5dd431133dc3.html>, accessed on 12.03.2017]

33. Wegener, A. "Lehrer wegen Gotteslästerung verurteilt", *Bild* 25.02.2016 [<http://www.bild.de/regional/ruhrgebiet/ruhrgebiet/atheist-provoziert-mit-veraenderten-bibelspruechen-44699176.bild.html>, accessed on 12.03.2017].

34. Kunstperformance in Kirche — 700 Euro Geldstrafe, *WBS-law.de* 31.01.2017 [<http://www.lto.de/recht/nachrichten/n/ag-saarbruecken-115-cs-192-16-liegestuetze-altar-kirche-kunstfreiheit>, accessed on 12.03.2017].

Теории легитимации и современные дискуссии

Как видно из представленного в статье исторического обзора, после отказа от аргументации новеллы 77, возникло стремление к поиску новых подходов к обоснованию наказуемости религиозных правонарушений. Три модели, обосновывающие наличие в законодательстве светского государства уголовных наказаний за «преступления против религии», появляются уже в XVIII в. и, в той или иной мере, существуют в немецкой юриспруденции до сих пор, однако они были и продолжают оставаться предметом критики³⁵.

Теория защиты религии (*Religionschutztheorie*) рассматривает религию как конститутивный культурно-ценностный элемент государственной жизни, преступление против которого нарушает принципы общественного устройства. Сама религия является здесь объектом защиты со стороны государства, которое нуждается в ней как в хранильнице социально-этических основ (ценности, воспитание, лояльность и т.п.). Религия как общественный институт в таком понимании должна обладать правом на гарантированную законодательную защиту своей «коллективной чести». Эта теория была популярна в XVIII–XIX в., когда интерес государства к религии как основе общественной стабильности и важному политическому инструменту был особенно высок, однако с началом широкой секуляризации в XX в. от нее отказывалось все большее количество авторов, указывая на ее несовместимость с принципами свободного демократического общества (государственное невмешательство и паритет, невозможность селективной защиты отдельных религиозных сообществ и ограничения общественных дискуссий по религиозно-нравственным темам и др.). С одной стороны, в последние десятилетия очевидна уменьшающаяся традиционная религиозность европейских государств в связи с активным развитием мировоззренческого плюрализма. Однако одновременно в Германии христианские церкви выполняют важные общественные функции, став надежным партнером государства в таких областях, как социальная работа, преподавание религии в школе, преподавание на богословских факультетах в государственных университетах, сохранение

35. См. подробный анализ этих моделей, а также обзор их основных представителей и аргументов: Stern, L. (2011) *Der Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung*. Regensburg: H. Gietl.

памятников культуры, сбор церковного налога и т.д. Быстро меняющийся в результате миграции религиозный ландшафт, в свою очередь, может привести к значительным изменениям этой сферы в недалеком будущем, поэтому эта теория может обрести новое звучание и продемонстрировать свою значимость.

Теория защиты чувств (*Gefühlschutztheorie*) предлагает не общественный, а индивидуальный подход, связанный с тем, что правонарушения в религиозной сфере оскорбляют чувства отдельных верующих. В таком понимании государство призвано противодействовать нападкам на то, что является конститутивным для идентичности его граждан (в случае верующих это понятие «святого»). Поэтому речь идет не о защите всей религиозной организации, но отдельных ее членов. Эта теория была популярна до 1960-х гг.: если взглянуть на «богохульные» процессы в Германии XIX–XX в., чаще всего в их рамках речь шла о произведениях искусства, приведших к оскорблению религиозных чувств и возмущению со стороны верующих (прежде всего, католиков и консервативных протестантов). Критики этой теории указывают на размытость понятия «религиозные чувства» и отсутствие объективных критериев оценки их оскорбления (необходимо ли при этом ориентироваться на «особо чувствительных» верующих или речь должна идти о «среднестатистических» гражданах). Также защита религиозных чувств предполагает защиту тех ценностей и норм, нарушение которых вызывает возмущение верующих, однако это не входит в задачи секулярного государства (особенно ввиду того, что в разных религиях эти нормы могут противоречить друг другу или действующему законодательству). Однако проблему можно рассматривать с точки зрения нарушения норм межчеловеческой коммуникации (культуры диалога и общественной дискуссии), что ведет к намеренному унижению верующих, тогда проблема переходит в плоскость защиты чести и достоинства личности.

Теория защиты общественного спокойствия (*Friedenschutztheorie*) выступает за государственное пресечение религиозных оскорблений, поскольку подобные провокации нарушают мирное сосуществование религиозных групп в обществе и могут привести к столкновениям и насилию между представителями не только различных религий, но и мировоззрений. Законодательство в этом случае защищает общественный мир как основу существования государства и стремится предотвратить его потенциальное нарушение (при этом государство, стремясь

уменьшить число провокационных заявлений и действий, не вмешивается в содержательную составляющую дискуссий). В рамках такой позиции речь, очевидно, должна идти о защите не только религиозных, но и любых мировоззренческих взглядов как основы существования плюралистического общества. Это понимание, соответствующее принципам толерантного государства и отраженное в современном немецком законодательстве, является в настоящее время наиболее распространенным в Германии. Государство при этом не имеет права вторгаться в сферу мировоззренческих вопросов своих граждан, но должно ограничиваться гарантиями общественного порядка; уголовное же законодательство призвано выполнять функции сохранения общественного (в т.ч. межрелигиозного и межконфессионального) мира. Проблемы этого подхода заключаются в неопределенности понятия «общественное спокойствие» и отсутствии четких критериев его нарушения, а также в вопросе о возможности принуждения законодательными способами к толерантности, которая считается добровольной этической позицией.

То, что ни одна из этих теорий не является общепринятой, свидетельствуют продолжающиеся политические дискуссии о возможности уголовного наказания за правонарушения в области религии последних десятилетий. Особенно остро они разворачиваются в отношении §166, который, несмотря на его изменившееся содержание, в СМИ продолжают нередко называть «параграфом о богохульстве». На протяжении 1990-х гг. шли дискуссии между парламентской фракцией «Союз 90/Зеленые», активно выступавшей за его исключение из Уголовного кодекса, и политиками из Христианско-социального союза (CSU), призывавшими к ужесточению законодательства в этой области. В 2000 г. фракция ХДС/ХСС (CDU/CSU) внесла в Бундестаг законопроект, предполагающий введение уголовного наказания за оскорбление религиозных обществ, которое не ведет к нарушению общественного спокойствия, поскольку «даже в случае грубых оскорблений религиозных и мировоззренческих взглядов §166 StGB на практике неоднократно оказывался неэффективным»³⁶. Непосредственным поводом к предложенному ужесточению законодательства стала скандальная театральная постановка *Corpus Christi* в театре Хайльбронна, вызвавшая массовые протесты в различных го-

36. Deutscher Bundestag (07.11.2000). Drucksache 14/4558 [<http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/14/045/1404558.pdf>, accessed on 12.03.2017].

родах Германии³⁷. Однако в ходе дискуссий законопроект был отклонен в апреле 2002 г.³⁸

В 2006 г. тогдашний баварский премьер-министр Эдмунд Штойбер (*Edmund Stoiber*) и генеральный секретарь ХДС Маркус Седер (*Markus Söder*) вновь призвали к ужесточению законодательства в связи с демонстрацией на телеканале MTV мультфильма *Popetown*, высмеивавшего Римско-католическую церковь³⁹. Подобный призыв прозвучал из уст ряда политиков ХДС в 2012 г. после публикаций карикатур на Мухаммеда во французском сатирическом еженедельнике *Charlie Hebdo*, его поддержали бамбергский епископ Людвиг Шик, мусульманские объединения и Евангелическая Церковь, однако против этого выступила канцлер Ангела Меркель⁴⁰. После нападения на редакцию *Charlie Hebdo* в январе 2015 г. политики Свободной демократической партии (FDP) выступили за полную отмену параграфа, одновременно представители ХДС и Социал-демократической партии Германии (SPD) указывали на острую необходимость его сохранения в сложившихся условиях⁴¹. В 2016 г. немецкие «зеленые» представили свою новую религиозно-политическую концепцию, которая в числе прочего также предполагала отмену наказания за религиозные правонарушения⁴².

37. В ней апостолы Иисуса Христа изображались как группа гомосексуалистов. Кардинал Кельна Иоахим Майснер и обер-бургомистр Фриц Шрамма (ХДС) выступили против постановки. Католическая епархия Кельна заявила об оскорблении религии и нарушении общественного спокойствия, однако прокуратура прекратила дознание, сославшись на «свободу искусства». Прокурор заявила, что в постановке вера «унижается не настолько, что возможно наказание» (Köln: Umstrittenes Theaterstück 'Corpus Christi' weiteraufgeführt, *Katholische Nachrichten* 15.04.2002 [<http://kath.net/news/2302>, accessed on 12.03.2017]).

38. Deutscher Bundestag (25.04.2002). Plenarprotokoll 14/233 [<http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/14/14233.pdf>, accessed on 12.03.2017].

39. Епархия Мюнхена и Фрайзинга выступила с требованием запрета демонстрации сериала, ссылаясь на §166 StGB, однако оно было отклонено Мюнхенским земельным судом (*Popetown wird ausgestrahlt — Gericht lehnt Untersagungsantrag ab*, *Katholische Nachrichten* 03.05.2006 [<http://www.kath.net/news/13548>, accessed on 12.03.2017]).

40. "Merkel will Gotteslästerung nicht unter Strafe stellen", *Stern* 20.02.2012 [<http://www.stern.de/politik/ausland/kein-blasphemie-verbot-merkel-will-gotteslaesterung-nicht-unter-strafe-stellen-3487940.html>, accessed on 12.03.2017].

41. "Grüne gegen Diskussion um Blasphemie-Paragrafen", *Zeit Online* 12.01.2015 [<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-01/blasphemie-charlie-hebdo-bosbach>, accessed on 12.03.2017].

42. Abschlussbericht der Kommission "Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat", *Bündnis 90/Die Grünen*

[https://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf, accessed on 12.03.2017].

В ходе продолжающихся дискуссий сторонники отмены §166 StGB (как и всего раздела, связанного с правонарушениями в сфере религии) указывают на ограничение конституционных свобод выражения мнений и искусства, что приводит к защите большинства (принадлежащего к количественно значимым религиозным организациям) и нарушению прав неверующих. Также они отмечают, что эти параграфы излишни, поскольку уголовное законодательство предполагает наказание за разжигание ненависти (§130 StGB) и оскорбление (§185 StGB), что достаточно для решения возникающих проблем. Стремящиеся сохранить существующее положение политики подчеркивают, что эта правовая норма защищает общественное спокойствие в особенно чувствительной области и является важным сдерживающим механизмом растущего религиозного экстремизма. Они указывают, что §§130, 185 StGB уголовного кодекса говорят об индивидуумах и не предполагают защиты объединенных общим исповеданием религиозных организаций, которые могут стать объектом публичного оскорбления. Поэтому существующее немецкое законодательство, по их мнению, является сбалансированным, включая в себя как индивидуальную защиту верующих, так и институциональную защиту религий и мировоззрений.

Очевидно, что простая отмена §§166-167 StGB (как и, напротив, их ужесточение) не станет панацеей от существующих в этой области проблем. С одной стороны, этот раздел является важной составляющей развития немецкого уголовного права, с другой — споры о нем свидетельствуют о наличии серьезных нерешенных вопросов, остающихся на повестке дня. В какой форме могут проходить дискуссии по религиозным темам? Возможна ли заостренная мировоззренческая критика, кто может и должен определять ее границы ввиду значительной субъективности понятий «религиозные чувства», «оскорбление» и «общественное спокойствие»? Какие правовые инструменты наиболее эффективны в области защиты от религиозных оскорблений и способны остановить призывы к ненависти? Должно ли развиваться международное законодательство в этой сфере, способное снижать глобальную напряженность в современном информационном обществе?⁴³ Безусловно, все представленные дискус-

43. Очевидно, что развитие российского уголовного законодательства в сфере религии также пытается дать ответ на эти и подобные вопросы. Ст. 148 Уголовного ко-

сии следует рассматривать в более широком контексте поиска адекватных форм отношений между государством и религией. Так, нынешняя модель («партнерская» по отношению к христианским церквям) регулярно подвергается критике со стороны либерально-секулярных кругов, призывающих к полному лаицистскому разделению и полагающих, что христианские церкви в Германии имеют слишком большие привилегии и общественное влияние.

В плюралистическом обществе, не связанном единой традицией и культурой, отдельная личность и ее взгляды становятся основой индивидуального самоопределения в самых различных областях, включая мировоззрение и религию. Однако именно такое общество нуждается в осознании границ, переход которых ведет к нарушению общественного спокойствия и мирного сосуществования. Очевидно, что растущая мировоззренческая поляризация может значительно изменить вектор постсекулярного европейского общественно-политического развития в этой области. Так, ислам как новый значимый фактор немецкой общественной жизни ставит множество вопросов, на которые пока нет ответов, в том числе и в рамках концепции мультикультурализма⁴⁴. Если общество не хочет реализации сценария «столкновения цивилизаций», сохранение религиозного мира должно быть одним из центральных государственных приоритетов. Однако очевидно, что этого невозможно достичь только в рамках системы уголовного наказания и необходимо развитие культуры коммуникации и дискуссии на самых разных уровнях: от локального до международного.

Вместе с тем, в немецком обществе растет понимание того, что сами религиозные организации должны стремиться быть источником общественного спокойствия, не только претендуя на государственную защиту, но и предпринимая конкретные деэскала-

декса РФ в редакции 2013 г. «Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий» в целом соответствует представленной исторической традиции и современной законодательной ситуации в Германии. Однако, в отличие от представленного немецкоязычного законодательства, центральным в ней является понятие «оскорбление религиозных чувств верующих», оставляющее открытым многие юридические вопросы. Также современные немецкие дискуссии и правоприменительная практика последних лет (денежные штрафы, отсутствие реальных сроков тюремного заключения) свидетельствуют о тенденции к декриминализации данного вида правонарушений.

44. См., напр.: Никитин А., архим. Ислам в Германии. СПб.: Вост. ин-т, 2015.

ционные шаги (например, через педагогическую профилактику религиозного экстремизма в рядах своих последователей).

Библиография / References

- Белогриц-Котляревский Л.С.* Преступления против религии в важнейших государствах Запада: историко-догматическое исследование. Ярославль: тип. Г. Фальк, 1886.
- Никитин А., архим.* Ислам в Германии. СПб.: Вост. ин-т, 2015.
- Уголовный кодекс Австрии / Пер. с нем. Л. С. Вихровой. СПб.: Юрид. центр пресс, 2004.
- Уголовный кодекс ФРГ / Пер. с нем. И предисл. А. В. Серебренниковой. М.: ИКД «Зерцало М», 2008.
- Уголовный кодекс Швейцарии / Пер. с нем. А. В. Серебрянниковой. СПб.: Юрид. центр пресс, 2002.
- Федеративная Республика Германия. Конституция и законодательные акты. / Пер. с нем. Т. Г. Морщаковой и др. М.: Прогресс, 1991.
- Belogrits-Kotliarevskii, L.S. (1886) *Prestupleniia protiv religii v vazhneishikh gosudarstvakh Zapada: istoriko-dogmaticheskoe issledovanie* [Crimes against religion in the major Western states: A historical-dogmatic study]. Iaroslavl': Tip. G. Fal'k.
- Deutsches Reichsstrafgesetzbuch* (1872) Mannheim: Bensheimer.
- Morshchakova, T.L. (ed.) (1991) *Federativnaia Respublika Germaniia. Konstitutsiiai zakonodatel'nye akty* [The Federal Republic of Germany: Constitution and legislative acts]. Moscow: Progress.
- Feuerbach, J.A. (1801) *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts*. Gießen: Heyer.
- Heimbach, G.E. (1846-1851 [repr. 1974]) *Authenticum. Novellarum constitutionum Iustiniani versio vulgata*, ed. G. E.. 2 vols. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag.
- Kesel, G. (1968) *Die Religionsdelikte und ihre Behandlung im künftigen Strafrecht*. Diss. München.
- Laufhütte, H.W., Rissing-van Saan, R. (eds) (2010) *Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar*. 14 vols. Berlin: Walter de Gruyter.
- Manck, H.-G. (1966) *Die evangelisch-theologische Diskussion um die Strafbarkeit von Gotteslästerung und Kirchenbeschimpfung in juristischer Sicht*. Diss. Marburg.
- Nikitin, A. (2015) *Islam v Germanii* [Islam in Germany]. SPb.: Vost. in-t.
- Roßhirt, K.F. (1821) *Lehrbuch des Criminalrechts nach den Quellen des gemeinen deutschen Rechts und mit besonderer Rücksicht auf die Darstellung des römischen Criminalrechts*. Heidelberg: Mohr und Winter.
- Schubert, W., Regge, J. (eds) (1990) *Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts*. 3 vols. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schweizerisches Strafgesetzbuch, Strafprozessordnung und Nebenerlasse* (2016) Basel: Helbing Lichtenhahn.
- Simon, H. (1965) "Zur strafrechtlichen Regelung der Religionsdelikte", *Kirche in der Zeit* 20: 24–26.

- Stern, L. (2011) *Der Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung*. Regensburg: H. Gietl.
- Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern* (1813). München: Allg. Regierungsblatt.
- Strafgesetzbuch: StGB* (2016). München: Beck im dtv.
- Strafgesetzbuch: StGB* (2016). Wien: Manz.
- Tittmann, C.A. (1823) *Handbuch der Strafrechtswissenschaft und der deutschen Strafgesetzkunde*. Halle: Hemmerde und Schwetschke.



ЕЛЕНА СТЕПАНОВА

«Самый возвышенный и благотворный моральный кодекс, который когда-либо предлагался людям»¹: споры вокруг «Библии Джефферсона»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-172-196>

Elena Stepanova

“The Most Sublime and Benevolent Code of Morals Which Has Ever Been Offered to Man”: Debates on *The Jefferson Bible*

Elena A. Stepanova — Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). stepanova.elena.a@gmail.com

The article discusses the origins, content, and meaning of two editions of the New Testament constructed by Thomas Jefferson in 1804 and 1819. He had launched these editions in accordance with his views on the interrelatedness of religion and reason, of the freedom of conscience, and the right to interpret the New Testament through the prism of one's own life experience. The article analyses the sources of Jefferson's perception of Christianity, the influence of the thinkers of the European Enlightenment upon him, as well as contemporary scholarly research on The Jefferson Bible. The author indicates that the religious views of Thomas Jefferson remain the subject of a fierce debate, which expresses a variety of positions: from labeling him as an atheist to imaging him as a deeply religious person. The intensity of these discussions proves that the issue of whether Jefferson could be regarded a Christian and in what sense, as well as what he himself

1. Из письма Т. Джефферсона Джону Адамсу от 12 (13) октября 1813 г. In: Carpon, L.J. (ed) (2012) *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams, 1812–1826*, p. 384. UNC Press Books.

meant by that, goes far beyond the specifics of the historical period of the formation of the USA. According to the author, Jefferson's interpretation of the New Testament is a remarkable example of the conflict between individual and institutional religiosity that manifested itself in the Enlightenment and escalates today. Jefferson's interpretations prove that there are still no simple answers to the critical inquiry Christianity faced over two centuries ago.

Keywords: Thomas Jefferson, Christianity, New Testament, Enlightenment, rationalism, morality, deism, interpretation, demythologization.

ТОМАС Джефферсон (1743–1826) — один из отцов-основателей Соединенных Штатов Америки, один из авторов Декларации независимости, третий президент США — известен не только как выдающийся политический деятель и философ эпохи Просвещения², но и как оригинальный религиозный мыслитель и реформатор, внесший уникальный вклад в институциональное обоснование принципа свободы совести. В этом качестве Джефферсон в разное время своей жизни осуществил две редакции Нового Завета (свои собственные версии согласования Евангелий), в которых отразилось его понимание христианской религии и особенности евангельского образа Христа.

О существовании этих двух редакций стало известно еще в середине XIX в., но их серьезное научное исследование началось лишь после того, как в 1983 г. издательство Принстонского университета опубликовало их под редакцией и с комментариями Дикинсона Адамса³. Удивительно, но сама проблема влияния религиозных взглядов американских президентов на их политические убеждения и действия до сих пор считается недостаточно осмысленной в исследовательской литературе⁴. Религиозные

2. См.: *Согрин В.В.* Джефферсон: человек, мыслитель, политик. М.: Наука, 1989; *Шелдон Г.* Политическая философия Томаса Джефферсона. М.: Издательство Респубблика, 1996.

3. Adams, D.W. (ed.) (1983) *Jefferson's Extracts from the Gospels: "The Philosophy of Jesus" and "The Life and Morals of Jesus"*. Princeton University Press; Gaustad, E.S. (1996) *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*, p. 123. Wm. B. Eerdmans Publishing.

4. Smith, G.S. (2015) *Religion in the Oval Office: The Religious Lives of American Presidents*, p. 1. Oxford University Press.

воззрения Томаса Джефферсона и сегодня остаются предметом, вызывающим ожесточенные споры, в которых высказываются самые разнообразные точки зрения от обвинения его в атеизме до представления в качестве глубоко верующего человека. Что касается русскоязычной научной литературы, то в ней история о редактировании Джефферсоном новозаветного текста пока не получила достаточного освещения⁵.

Ниже будут рассмотрены предпосылки обращения Джефферсона к редактированию Нового Завета, история, содержание и смысл редакций, а также освещение их в некоторых исследованиях, посвященных этому предмету. Главной целью статьи является анализ принципов, положенных Джефферсоном в основание его прочтения Нового Завета. Эта история рассматривается в качестве яркого примера индивидуальной религиозности, не связанной с конкретной конфессиональной принадлежностью и догматическими предпочтениями — тип религиозности, широко распространенный в современном мире.

Прежде чем обратиться к такому анализу, необходимо в общих чертах охарактеризовать некоторые существенные моменты в отношении Джефферсона к религии в целом и к христианству, в частности.

Формирование Джефферсона как религиозного мыслителя происходило в важнейший для западного христианства период расцвета эпохи Просвещения в Европе и США и становления секулярного социально-политического устройства и соответствующего мировоззрения. Под влиянием новых научных и географических открытий, а также усталости от бесконечных разрушительных конфликтов между католиками и протестантами мыслители Просвещения отказались от прежней теологической метафизики и обратились к рациональному изучению природы, общества и человека. Эпоха Просвещения была отмечена страстными спорами: одну сторону представляли деисты, отстаивавшие принцип естественной религии, атеисты и агностики, считавшие религию суеверием; на другой стороне находились религиозные деятели и мыслители, защищавшие ортодоксальную христианскую догматику в ее реформированном или традиционном виде. В американском Просвещении, в отличие от западноевропейского, рационалистическая критика христианства была зна-

5. См., например: *Космач П.Г.* Религиозные представления Томаса Джефферсона // *Веснік БДУ.* 2010. Сер. 3. № 2. С. 15–18.

чительно менее популярна. Тем не менее, как отмечает Д. Адамс, центральной темой религиозного мировоззрения Джефферсона, который в интеллектуальном отношении находился гораздо ближе к европейскому Просвещению, чем к американскому, было «противоречие между духом критического анализа и догматами традиционного христианства»⁶.

От рождения Джефферсон принадлежал к Англиканской церкви, которая во времена его детства и юности была главенствующей христианской конфессией в его родном штате Вирджиния, а также важнейшим символом английского владычества над американскими колониями. Даже после обретения независимости и преобразования Англиканской церкви в Епископальную церковь в Соединенных Штатах, она некоторое время оставалась единственной христианской церковью, которая содержалась на налоги штата, несмотря на присутствие в нем других деноминаций⁷. В 1779 г. Джефферсон написал «Статут о религиозной свободе штата Вирджиния» (*The Virginia Statute for Religious Freedom*), ставший законом в 1786 г. и повлиявший на содержание Первой поправки к американской Конституции, которая установила в стране принцип свободы совести. Когда в конце жизни Джефферсон составлял свою собственную эпитафию, он упомянул в ней лишь о трех своих достижениях: об авторстве Декларации независимости США и «Статута о религиозной свободе» и об основании Университета Вирджинии. Эта эпитафия высечена на памятнике на могиле Джефферсона в его имении Монтичелло в Вирджинии⁸.

Широко известно выражение Джефферсона о «стене, разделяющей церковь и государство»⁹, сформулированное в ответ-

6. Adams, D.W. (1983) "Introduction", in D. Adams (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels: "The Philosophy of Jesus" and "The Life and Morals of Jesus"*, p. 5. Princeton University Press.

7. Bell, J.B. (2008) *A War of Religion: Dissenters, Anglicans, and the American Revolution*. Palgrave Macmillan.

8. "Here was buried Thomas Jefferson, Author of the Declaration of American Independence, of the Statute of Virginia for religious freedom & Father of the University of Virginia" ("Jefferson's Gravestone", *Monticello* [<https://www.monticello.org/site/research-and-collections/jeffersons-gravestone>], accessed on 15.08.2016)).

9. "I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that *their* legislature should 'make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof,' thus building a wall of separation between Church & State" [Dreisbach, D.L. (1997) "Sowing Useful Truths and Principles: The Danbury Baptists, Thomas Jefferson, and the 'Wall of Separation'", *Journal of Church and State* 39(3): 468].

ном письме баптистам из Коннектикута, которые сообщали ему о случаях религиозной дискриминации в штате. Как отмечает Ф. Хамбургер, сегодня большинство американцев воспринимает эту фразу в качестве яркого символа религиозной свободы¹⁰. Однако в начале XIX в. позиция Джефферсона воспринималась как более радикальная, чем взгляды большинства его современников: если Первая поправка к Конституции США запрещала федеральному правительству устанавливать какую-либо религию в качестве государственной и ущемлять религиозную свободу граждан¹¹, то фраза Джефферсона о «стене» кроме этого подразумевала ограничения как для правительства, так и для религиозных организаций, предписывая разделение между ними¹². С тех пор и по сей день продолжаются споры между защитниками метафоры «разделения» и ее противниками: защитники считают разделение и взаимное невмешательство во внутренние дела друг друга одинаково полезными для государства и религиозных организаций, тогда как противники полагают, что оно не позволяет гражданам опираться на свои религиозные убеждения в политической и социальной деятельности¹³. Такая противоположность в оценках очень характерна для восприятия отношения Джефферсона к религии в целом и в частности.

Мыслителями, которые сформировали мировоззрение Джефферсона со времени обучения в колледже, были Френсис Бэкон, Исаак Ньютон и Джон Локк — по мнению Джефферсона, три величайших представителя эпохи Просвещения, когда-либо существовавшие в истории, произведшие революцию в научной методологии, естественных науках, политике, философии и религии. Кроме того, на отношение Джефферсона к христианству в значительной степени повлияли критические идеи английских деистов Генри Сент-Джона Болинброка, графа Шефтсбери и Джона Толанда¹⁴. От них Джефферсон унаследовал скептическое отноше-

10. Hamburger, Ph. (2002) *Separation of Church and State*, p. 1. Harvard University Press.

11. Amendment I: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof..."

12. Dreisbach, D.L. "Sowing Useful Truths and Principles: The Danbery Baptists, Thomas Jefferson, and the 'Wall of Separation'", p. 465–466; Hamburger, Ph. *Separation of Church and State*, p. 1; Smith, G.S. (2006) *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*, p. 77. Oxford University Press.

13. Smith, G.S. *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*, p. 77–79.

14. См.: Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 20–23.

ние к истинам откровения, постигаемым исключительно верой. Эта мировоззренческая революция неизбежно приводила к сомнению в правомочности традиционной христианской догматики и к необходимости дать новые ответы на многие принципиальные вопросы, в частности: чем является Библия — Божественным откровением или просто книгой, написанной обыкновенными людьми в конкретном историко-культурном контексте? Что главное в провозвестии Иисуса — моральные заповеди Нагорной проповеди или учение о Царстве Божьем? Как понимать догмат о божественном происхождении и воскресении Иисуса с естественнонаучной точки зрения и как совместить истины науки и истины откровения?

Джефферсон, как и многие мыслители эпохи Просвещения, верил в человеческую способность к рациональному познанию мира и в необходимость образования и науки. Тем не менее, рационализм в понимании Джефферсона не только не был отрицанием религиозной веры, но являлся ее единственным подлинным основанием, поскольку, с его точки зрения, разум, уничтожая невежество и суеверия, был единственным путем к знанию как в науке, так и в религии и защищал религию от фанатизма. Джефферсон считал разум Божьим даром, за правильное использование которого нес ответственность каждый человек. По его мнению, без примиряющего действия разума религия превращалась в арену бесконечных споров между ее носителями по поводу того, кому из них принадлежит монопольное право на истину¹⁵. Идеалом Джефферсона, о чем он писал Томасу Куперу 2 ноября 1822 г., была религия «мира, разума и моральности»¹⁶.

Джефферсон был убежден в том, что религия — это частное дело человека, сугубо внутренний процесс, участниками которого являются исключительно Бог и человек и в который не дол-

15. Sanford, Ch.B. (1984) *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 11. The University Press of Virginia. Книга Чарльза Санфорда «Религиозная жизнь Томаса Джефферсона» является одним из широко известных источников по этой теме. Тем не менее, следует отметить, что книга неоднократно подвергалась критике за то, что ее автор, будучи не профессиональным исследователем, а служителем Объединенной методистской церкви, преувеличил роль религии в жизни Джефферсона и сделал необоснованный вывод о том, что тот основывал свою политическую деятельность исключительно на христианских убеждениях (см., например, рецензию Д. Корригана из Университета Вирджинии на книгу Ч. Санфорда: Corrigan, J. (1987) *Journal of Church and State* 29(3): 558).

16. Цит. по: Throckmorton, W., Coulter, M. (2012) *Getting Jefferson Right: Fact Checking Claims about Our Third President*, p. 179. Salem Grove Press.

жна вмешиваться никакая внешняя институция, будь то церковь или государство. Как написано в «Статуте о религиозной свободе штата Вирджиния»,

Допускать вторжение правящей власти в сферу взглядов и мнений и ограничивать исповедание или распространение принципов на основе их предполагаемой дурной направленности — опасная ошибка и заблуждение, разрушающие разом всю религиозную свободу, поскольку тот, кто будет выносить суждение о такой направленности, будет руководствоваться в нем своими взглядами и одобрит или осудит мнения других только в зависимости от того, насколько они ему близки или отличаются от его собственных¹⁷.

Сам Джефферсон предпочитал не высказываться публично о своих религиозных убеждениях, посвятив этому вопросу лишь несколько писем близким друзьям из всей своей огромной переписки, насчитывающей более 20000 посланий¹⁸. «Не говорите ничего о моей религии. Она известна только моему Богу и мне», — писал он в письме интервьюеру в декабре 1826 г., отвечая на вопрос о своем мировоззрении¹⁹. О создании Джефферсоном собственной версии Нового Завета члены его семьи узнали только после его смерти²⁰. В то же время, как отмечает Эдвин Гаустад, религиозные вопросы чрезвычайно волновали Джефферсона и вдохновляли его публичную деятельность и интеллектуальные занятия²¹.

Первое изложение учения Христа, составленное Джефферсоном в 1803 г., — «Конспект оценки достоинств учения Иисуса в сравнении с другими» (*"Syllabus of an Estimate of the merits of the doctrines of Jesus, compared with those of others"*) было создано под значительным влиянием книги английского ученого, философа и теолога Джозефа Пристли «История искажений христианства» (*"A History of the Corruptions of Christianity"*, 1782), которую Джефферсон впоследствии характеризовал как «осно-

17. Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Л.: Наука, 1990. С. 275.

18. Smith, G.S. *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*, p. 54.

19. Adams, D.W. "Introduction", p. 4.

20. Sanford, Ch.B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 12.

21. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. xviii-xiv.

вание» своего понимания христианства²². В своей книге Пристли доказывал, что первоначально христианство было простой религией, впоследствии искаженной церковью из соображений укрепления своей власти. Оригинальное христианство, полагал Пристли, может быть выражено в нескольких простых утверждениях: единый Бог поручил Христу особую миссию открытия истинной сущности мира и научения людей добродетельной жизни; Иисус не имел божественной природы, но был наделен Богом способностью творить чудеса в подтверждение своего величайшего морального учения.

Пристли отвергал догматы о Троице, воплощении и первородном грехе, считая их искажением первоначального христианства. Восстановление же истинного христианства должно было сделать его понятным современному человеку²³. Пристли, представив демистифицированную и демифологизированную версию христианства, совместимую с рационалистическим мировоззрением, убедил Джефферсона в том, что тот, как и всякий истинный христианин, может и должен прояснить для себя вопрос об аутентичном содержании учения Христа²⁴. По меткому замечанию Эдвина Гастада, «чтение Пристли Джефферсоном было похоже на чтение Дэвида Юма Иммануилом Кантом: оно пробудило его от догматического сна и указало направление к новой формулировке или реформе христианской религии»²⁵.

В дополнение к «Конспекту...» Джефферсон описал свою христианскую веру в письме одному из лидеров американского Просвещения Бенджамену Рапу от 21 апреля 1803 г.:

Я выступаю против искажений христианства, но не против подлинных заповедей самого Иисуса. Я являюсь христианином в том единственном смысле, в котором он [Иисус] этого хотел от людей; я искренне привержен его учению, предпочитаю его всем другим, приписываю ему самую совершенную человеческую природу из всех возможных и верю, что он никогда не провозглашал никакого другого учения²⁶.

22. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 335.

23. Priestly, J.A. (2009) *History of the Corruptions of Christianity* (reprint of the 1871 edition). BiblioBazaar.

24. Adams, D.W. "Introduction", p. 16.

25. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 113.

26. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 331.

«Конспект...» представлял собой сравнительный анализ моральных концепций античных философов, древних евреев и Иисуса, проповедь которого была сведена Джефферсоном к трем основным пунктам: к подтверждению еврейского монотеизма, к провозглашению морального учения, превосходящего античные и еврейские учения и призывающего к любви ко всему человечеству, и, наконец, к проповеди будущей жизни, диктующей необходимость добродетельного поведения на этом свете²⁷. Копии «Конспекта» и письма Рашу Джефферсон отправил своим дочерям, а также нескольким друзьям и коллегам, однако они не были предназначены для публичного распространения²⁸.

В 1804 г. перед окончанием своего первого президентского срока Джефферсон начал работу над своей собственной редакцией Нового Завета, опираясь на весьма оригинальный герменевтический метод: с помощью бритвенного лезвия²⁹ он вырезал высказывания Христа, которые считал аутентичными, используя для этого два экземпляра Библии, и вклеивал их в книгу с пустыми страницами. Впоследствии в известном письме Джону Адамсу от 12 (13) октября 1813 г., цитата из которого приведена в заголовке статьи, Джефферсон описывал процесс вырезания цитат из Библии так: «Я осуществил эту операцию для собственного использования, вырезая из печатного текста стих за стихом и сводя воедино места, очевидным образом принадлежащие ему [Иисусу] и столь же легко различимые как бриллианты в навозной куче»³⁰.

Позже в письме голландскому священнику Франсису Адриану ван дер Кемпу от 25 апреля 1816 г. Джефферсон сообщал, что составление первой редакции Нового Завета отняло у него всего «один или два вечера» и что он был намерен вернуться к этой работе, когда у него будет больше свободного времени³¹. Эта первая редакция, которая называлась «Философия Иисуса из Назарета, выведенная из описания его жизни и учения, данного Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном» (*The Philosophy of Jesus of Nazareth, extracted from the account of his life and doctrines, as given by*

27. Sanford, Ch.B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 102.

28. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 116.

29. Возможно, это был нож для разрезания бумаги (Edwards, O. (2012) "How Thomas Jefferson Created His Own Bible", *Smithsonian Magazine*, January [<http://www.smithsonianmag.com/arts-culture/how-thomas-jefferson-created-his-own-bible-5659505/?no-ist>, accessed on 12.07. 2016]).

30. Cappon, L.J. (ed) *The Adams-Jefferson Letters*, p. 384.

31. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 369.

Matthey, Mark, Luke, and John”), включала в себя исключительно высказывания Иисуса. В письме Джозефу Пристли от 29 января 1804 г. Джефферсон сообщал, что его целью было составление «дайджеста» из моральных доктрин Иисуса, «оставляя без внимания все, что относится к его личной истории и характеру»³². От этой редакции осталось лишь название и список использованных новозаветных стихов. Сохранились также экземпляры Библии, из которых Джефферсон вырезал цитаты³³. Основываясь на этих вырезках, американский историк Дикинсон Адамс в 1983 г. реконструировал эту первую редакцию Нового Завета, осуществленную Джефферсоном³⁴.

В процессе составления «Конспекта...» и «Философии Иисуса из Назарета» Джефферсон сформулировал свой основной принцип редактирования новозаветного текста, который заключался в отделении того, что он считал истинным, от того, что он считал ложным. В письмах разным людям эти две ипостаси обозначались им как «золото и пустая порода», «зерно и шелуха», «подлинное и ненужное», «бриллианты и навозная куча»³⁵. Соглашаясь с утверждением Болинброка в том, что богодухновенность Библии невозможно доказать эмпирически³⁶, Джефферсон в письме Джону Адамсу от 24 января 1824 г. говорил о своем праве сомневаться в подлинности тех или иных библейских историй. По его словам, существует «внутренняя очевидность того, что некоторые части [Нового Завета — *Е.С.*] ведут свое происхождение от необычного человека, а некоторые являются произведением очень посредственных умов»³⁷. В письме Уильяму Шорту от 13 апреля 1820 г. Джефферсон высказался по поводу авторства новозаветного текста еще резче:

Среди выражений..., приписанных ему [Иисусу — *Е.С.*] его биографами, я обнаружил множество пассажей, свидетельствующих о хорошем воображении, правильной морали и живейшей доброжелательности. Другие же полны невежества, абсурдности, обмана,

32. Ibid., p. 340.

33. Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 71.

34. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, pp. 45–106.

35. Sanford, Ch. B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 105; Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 79.

36. Adams, D.W. "Introduction", p. 6.

37. Cappon, L.J. (ed) *The Adams-Jefferson Letters*, p. 421.

шарлатанства и надувательства, так что совершенно невозможно представить, что эти несуразности исходят от того же самого человека. Поэтому... первые я приписал ему [Иисусу — E.C.] и объяснил последние глупостью одних его учеников и жульничеством других³⁸.

В целом, по мысли Джефферсона, высказанной им в письме Джозефу Пристли от 9 апреля 1803 г., учению Иисуса не повезло в том смысле, что его высказывания были записаны невежественными людьми через много лет после того, как были произнесены, когда многое уже было забыто, а многое — неверно понято и искажено³⁹.

В 1819 г. в возрасте 77 лет Джефферсон создал новую версию Нового Завета. На этот раз он взял тексты на английском, французском, латинском и греческом языках, используя для этого шесть экземпляров Библии и организовав свою редакцию в виде четырех колонок, содержащих параллельные цитаты⁴⁰. Теперь Джефферсон поставил перед собой более амбициозную задачу: составить из выдержек из четырех Евангелий единый связный рассказ о жизни и учении Иисуса Христа⁴¹. Эта редакция получила название «Жизнь и моральное учение Иисуса из Назарета, извлеченное из Евангелий на греческом, латинском, французском и английском языках» (*“The Life and Morals of Jesus of Nazareth extracted textually from the Gospels in Greek, Latin, French and English”*)⁴². Первая попытка Джефферсона была скорее компиляцией новозаветного текста, чем редакцией, хотя работа над ней требовала серьезного предварительного изучения, о чем свидетельствует приведенная выше фраза из письма к Джону Адамсу о сведении воедино подлинных высказываний Иисуса. Вторая же попытка может с полным правом быть названа именно редакцией. Об этом говорит хотя бы тот факт, что Джефферсон 46 раз разрывал оригинальные новозаветные фразы, чтобы соеди-

38. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 391-392.

39. Ibid., p. 328.

40. Campbell, E.M. (2012) “Introduction: Thomas Jefferson: Religion, Politics and The Life and Morals of Jesus of Nazareth”, In *Jefferson, Thomas. The Jefferson Bible. What Thomas Jefferson Selected as The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, p. 9. Lakewood Publishing.

41. Adams, D.W. “Introduction”, p. 30.

42. *The Jefferson Bible. What Thomas Jefferson Selected as The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (2012). Lakewood Publishing.

нить их с фразами, взятыми из другого места⁴³. Как утверждает Тим Блессинг, сама способность использовать несколько разных стихов для формирования колонок говорит о том, что Джефферсон очень хорошо знал исходный текст Библии короля Иакова и прекрасно представлял сложность поставленной им перед собой задачи⁴⁴.

Единственный экземпляр этого труда, предназначенного, как и в случае с первой редакцией, исключительно для личного пользования, о чем свидетельствует тот факт, что о нем нет никаких упоминаний ни в одном из писем Джефферсона⁴⁵, был завершен им приблизительно в 1820 г.⁴⁶ Перед смертью Джефферсон завещал свой труд внуку Томасу Джефферсону Рэндольфу. Долгое время этот экземпляр второй редакции Нового Завета хранился в семье Джефферсона. В 1895 г. его правнучка Каролина Рэндольф продала ее за 400 долларов Смитсоновскому Национальному музею американской истории в Вашингтоне. В 1904 г. Конгресс США принял решение о печатании 9600 экземпляров «Библии Джефферсона», начав тем самым существующую по сей день традицию вручения экземпляров каждому новому конгрессмену. В середине 1950-х гг. тираж закончился, но с 1997 г. печатание возобновилось по инициативе подразделения издательства «Libertarian Press»⁴⁷. С 2013 г. новые экземпляры печатаются при содействии Американской ассоциации гуманизма (American Humanist Association)⁴⁸. В 2010 г. оригинал «Библии Джефферсона» был подвергнут тщательной реставрации. В настоящее время он занимает почетное место в экспозиции Национального музея американской истории⁴⁹.

43. Adams, D.W. "Introduction", p. 51.

44. Blessing, T.H. (2013) "Revolution by Other Means: Jefferson, the Jefferson Bible, and Jesus." In Marc DiPaolo (ed.) *Godly Heretics: Essays in Alternative Christianity in Literature and Popular Culture*. McFarland & Company, Inc., Publishers.

45. Adams, D.W. "Introduction", p. 38.

46. Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 125.

47. Ostling, R.N. (2001) "Jefferson's Abridged Bible Ex-President Dismissed Old Testament, Took What He Found Credible in New", *Associated Press*, 25 August [<http://scars.tv/cgi-bin/news.pl?/home/users/web/b929/us.scars/perl/text-news/news450.txt>, accessed on 22.02.2017].

48. Granados, L., Speckhardt R. (eds.) (2013) *The Jefferson Bible for the Twenty-First Century*. Humanist Press.

49. Edwards, O. "How Thomas Jefferson Created His Own Bible".

«Библия Джефферсона» (*The Jefferson Bible*), как принято называть эту редакцию, начинается с рождения Иисуса в Вифлееме и описывает его жизнь и учение до распятия и погребения. Для своей редакции Джефферсон использовал преимущественно тексты из синоптических Евангелий⁵⁰, которые он делил на три типа. К первому относились описания мистических событий, которые Джефферсон считал фальсификациями, вымышленными евангелистами, и потому отвергал. Ко второму типу относились притчи и места, где описывалась простота и скромность Иисуса, отвергалось богатство и т.п. — высказывания, которые, по мнению Джефферсона, не могли быть придуманы евангелистами и потому должны были быть включены в его редакцию. Третий тип — это тексты, которые, как полагал Джефферсон, можно считать подлинными высказываниями самого Иисуса⁵¹.

Как отмечает Э. Гастад, тексты, исключенные Джефферсоном из его редакции, говорят о его подходе больше, чем включенные⁵². В то же время, поскольку в своей редакции Джефферсон исключил из текста Нового Завета все то, что он оценивал как неподлинное, мы имеем возможность точно определить, что именно он считал таковым. Так, заимствуя описание рождения Иисуса из Евангелия от Луки, Джефферсон опускает историю про ангелов, приветствующих младенца с небес. Нет в его изложении и волхвов с их дарами из Евангелия от Матфея, искушения в пустыне, чуда в Кане Галилейской, исцелений (кроме тех, которые можно объяснить естественными причинами) и воскрешений из мертвых, а также упоминаний о божественном происхождении Иисуса. Нет истории о преображении, нет воскресения, явления ученикам и вознесения на небеса⁵³. В целом, как пишет Э. Гастад, Джефферсон

вырезал, вставлял и переставлял местами [стихи] на четырех языках из четырех кратких биографий, выбирая те, которые подтверждали «возвышенный моральный кодекс», и отвергая те, которые

50. Подробный перечень евангельских стихов, использованных Джефферсоном в его труде (хотя и с некоторыми неточностями, на которые указывают У. Трокмортон и М. Коултер [Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 80]), приведен в книге: Sanford, Ch.B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, pp. 181–201.

51. Adams, D.W. "Introduction", p. 38.

52. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 124.

53. См.: *The Jefferson Bible*.

превращали Иисуса в некое подобие сверхъестественного волшебника или уличного целителя⁵⁴.

Интерпретация Джефферсоном христианства опиралась на следующие принципиальные положения: во-первых, он отвергал идею троичности (но ни в коем случае не Бога!), считая ее искажением, возникшим под влиянием платоновского мистицизма⁵⁵, и определяя в качестве «абракадабры», придуманной «шарлатанами, называющими себя служителями Иисуса»⁵⁶. Соответственно, он отрицал божественную природу Иисуса. В письме своему секретарю Уильяму Шорту от 4 августа 1820 г. Джефферсон подчеркивал, что Иисус «не собирался предьявлять себя человечеству в качестве Сына Божьего»⁵⁷. По этой причине Джефферсон в своей редакции христианства сознательно избегал всякого упоминания о божественности Иисуса⁵⁸. Во-вторых, Джефферсон исходил из того, что аутентичное учение Иисуса было простым и понятным даже ребенку⁵⁹. В упомянутом выше письме Джону Адамсу от 12 октября 1813 г. он писал:

Вычленив простые идеи, которые он [Иисус — Е.С.] проповедовал, мы должны снять с них искусные покровы, брошенные священниками с целью заглушить их, исказить разными способами и превратить в орудие своего богатства и власти. Мы должны освободиться от платоников и плотинистов, стагиритян и гамалиэлитов, эклектиков, гностиков и схоластиков, от их сущностей и эманаций, логосов и демиургов, эонов и демонов, мужского и женского, от длинного каравана... чепухи⁶⁰.

В этой связи Дикинсон Адамс предложил считать Джефферсона «демифологизированным христианином», то есть тем, кто отверг все мифы, таинственность, чудеса и практически все сверхъестественное в религии и вместо этого стремился вернуться к тому, что он считал естественной чистотой и простотой в христианстве⁶¹.

54. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 126.

55. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 347.

56. Ibid., p. 375.

57. Ibid., p. 397.

58. Sanford, Ch.B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 110.

59. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 134.

60. Cappon, L.J. (ed.) *The Adams-Jefferson Letters*, p. 383.

61. Adams, D.W. "Introduction", p. 39.

В-третьих, по мнению Джефферсона, в результате очищения христианства от всего наносного оно должно было стать тем, чем было с самого начала — простым и непротиворечивым учением о любви к Богу и ближнему, «самым возвышенным и благотворным моральным кодексом, который когда-либо предлагался людям», цель которого — сделать человека счастливым⁶². Таким образом, для Джефферсона христианство было прежде всего величайшим моральным учением, призывающим к любви и милосердию не только по отношению к близким или даже к врагам, но и ко всем представителям рода человеческого. При этом Джефферсон, как и многие мыслители эпохи Просвещения, ценил мораль выше религии, поскольку, с его точки зрения, моральные принципы едины для всех религий, тогда как последним свойственны взаимные разногласия. Другими словами, если мораль объединяет, то религия разъединяет.

Когда Джефферсон редактировал Новый Завет, многие принципы методологии библейской текстологической критики еще не были достаточно разработаны, хотя мысли о необходимости критического чтения Библии высказывались многими известными мыслителями — Рене Декартом, Барухом Спинозой, Гуго Гроцием, Дени Дидро и другими. Как уже отмечалось, большую роль в формировании отношения Джефферсона к библейскому тексту сыграли труды Болинброка и Пристли. В определении аутентичности высказываний Иисуса Джефферсон опирался прежде всего на разум и интуицию⁶³. В то же время он, будучи одним из самых образованных людей своего времени, внимательно изучал историю раннего христианства, а также историю древней Греции и Рима. Он уделял большое внимание лингвистическим особенностям библейских текстов, о чем свидетельствует тот факт, что для второй редакции Нового Завета были использованы тексты на греческом и латинском языках. В целом Джефферсон воспринимал Библию не как священный текст, продиктованный Богом человеку, а как любую другую книгу⁶⁴. В письме своему племяннику Питеру Карру он советовал читать Библию как исторический труд наподобие произведений Ливия

62. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 405.

63. Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 119.

64. Отмечу, что сам по себе процесс вырезания цитат из Библии бритвой или ножом является наглядным доказательством ее десакрализации.

или Тацита или как философский трактат, отделяя правдоподобное от неправдоподобного⁶⁵.

Выше уже приводилось высказывание Джефферсона, в котором он называл себя христианином. При этом он не относил себя ни к одной существующей деноминации и говорил о себе: «Я сам себе секта»⁶⁶. В 1814 г. в письме методистскому проповеднику Майлзу Кингу Джефферсон писал о множестве путей, которые приводят человека к вере, и подчеркивал:

На небесах нет ни квакера, ни баптиста, ни пресвитерианина, ни епископала, ни католика. Входя в небесные врата, мы оставляем эти знаки разделения и обнаруживаем себя объединенными только теми принципами, которыми всех нас объединил Бог⁶⁷.

Современники и потомки часто сурово осуждали Джефферсона за унитаризм, деизм, рационализм и атеизм⁶⁸. Священник-конгрегационалист Томас Роббинс в период президентской кампании 1800 г. говорил: «Я не верю, что Всевышний допустит, чтобы вопиющий атеист [*“howling atheist”*] возглавил американскую нацию»⁶⁹. Учитывая важность ортодоксальных религиозных убеждений кандидата в президенты для значительного числа американцев, это было серьезное обвинение⁷⁰. Особенным нападкам Джефферсон подвергался со стороны религиозных деятелей различных деноминаций. В связи с этими нападками он позднее писал: «Если бы не было священников, то не было бы и неверующих»⁷¹. В 1844 г. пресвитерианин Роберт Байрд, один из первых историков религии в США, в своей книге на эту тему охарактеризовал Джефферсона как «злейшего врага христианства», с которым оно когда-либо сталкивалось в Америке. Доказательством, по мнению Байрда, служило то, что принцип свободы совести, разработанный Джефферсоном в «Статуте», принизил статус

65. Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 138.

66. Ibid., p. 174.

67. Adams, D.W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 361.

68. Adams, D.W. "Introduction", p. 39.

69. Цит. по: McGarvie, M.D. (2016) *Law and Religion in American History*, p. 38. Cambridge University Press.

70. Smith, G.S. *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*, p. 53.

71. Цит. по: Gaustad, E.S. *Sworn on the Altar of God*, p. 93.

христианства, поставив его в равное положение с другими религиями⁷². И сегодня многие исследователи называют Джефферсона деистом, отвергающим традиционное христианство⁷³.

Альтернативой этим обвинениям выступают попытки представить Джефферсона в качестве ортодоксального христианина. Так, известный консервативный евангелический политик и публицист Дэвид Бартон, отстаивающий в противовес либеральным идеологам идею о том, что Соединенные Штаты являются исключительно христианской нацией, в своей книге-бестселлере с красноречивым названием «Ложь о Джефферсоне: разоблачение мифов о Томасе Джефферсоне, в которые вы всегда верили» (*The Jefferson Lies: Exposing the Myths You've Always Believed about Thomas Jefferson*)⁷⁴ утверждал, что тот никогда не был атеистом и противником христианства⁷⁵. С точки зрения Бартона, так называемая «Библия Джефферсона» не может расцениваться в качестве его собственной интерпретации евангельской истории, поскольку Джефферсон создавал свою первую редакцию с целью евангелизировать индейцев, а вторую — исключительно для сравнения морального учения Иисуса с другими философами и для доказательства его приоритета в этой сфере⁷⁶. По мнению Бартона, Джефферсон «не был согласен с некоторыми историческими догматами ортодоксального христианства, но при этом придерживался других традиционных положений учения»⁷⁷.

72. Baird, R. (1844) *Religion in America: Or an Account of the Origin, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States: with Notices of the Unevangelical Denominations*, p. 110. Harper & brothers.

73. Holmes, D. (2006) *The Faith of the Founding Fathers*, p. 80. New York: Oxford University Press.

74. Появление книги Д. Бартона сопровождалась скандалом: первоначально (в 2012 г.) она была напечатана Томасом Нельсоном, известным американским издателем христианской литературы, но после замечаний в серьезном искажении фактов, высказанных специалистами по истории США, а также представителями некоторых христианских деноминаций, Нельсон отказал книге в дальнейшем распространении. Она была вновь издана в 2016 г. издательством WND Books (см.: Bohon, D. (2012) "Thomas Nelson Pulls David Barton Book on Thomas Jefferson", *New American*, 12 August [http://www.thenewamerican.com/culture/education/item/12430-thomas-nelson-pulls-david-barton-book-on-thomas-jefferson, accessed on 29.09.2016]).

75. Barton, D. (2012) *The Jefferson Lies: Exposing the Myths You've Always Believed about Thomas Jefferson*, p. 192. Thomas Nelson Inc.

76. Ibid., p. 194.

77. Ibid., p. 196.

Позиция Д. Бартон была критически проанализирована в книге Уоррена Трокмортон и Майкла Коултера «Доказательство правоты Джефферсона. Фактическая проверка утверждений о нашем третьем президенте» («*Getting Jefferson Right: Fact Checking Claims about Our Third President*»). Авторы, разбирая аргументацию Бартон, утверждали, что две крайние точки зрения, согласно которым Джефферсон был либо атеистом, либо ортодоксальным христианином, в одинаковой степени неверны⁷⁸. По мнению этих двух авторов, Джефферсон действительно считал себя христианином, но не в евангелическом смысле, о чем ясно свидетельствует его «Конспект...», письма и две редакции Нового Завета⁷⁹. Ранее в этом же духе о вере Джефферсона высказывался Дикинсон Адамс, по мнению которого она была «одновременно чем-то большим, чем предполагают те, которые подчеркивают его рационализм, и меньшим, чем считают те, которые подчеркивают его религиозность»⁸⁰.

У. Трокмортон и М. Коултер обвинили Бартон в большом количестве фактических ошибок, допущенных им в книге «Ложь о Джефферсоне...», в частности, в приписывании Джефферсону намерения евангелизировать индейцев с помощью своей редакции Нового Завета, которое, по их мнению, не соответствует действительности⁸¹. В свою очередь, Бартон язвительно заметил в предисловии к новому (2016 г.) изданию своей книги, что профессор психологии У. Трокмортон «ранее не демонстрировал экспертные познания в американской истории»⁸² и из двух тысяч фактов обратил внимание на двадцать три, которые, по его мнению, были искажены в книге Бартон. Таким образом, вокруг мировоззрения Джефферсона разгорелась нешуточная полемика, в определенной степени отражающая противоречия, существующие между либеральными и консервативными христианами США.

Сам же Джефферсон имел совершенно определенное мнение по поводу критериев отнесения себя к христианству и права на собственную интерпретацию Библии: оно принадлежало ему

78. Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 114.

79. Ibid., p. 110.

80. Adams, D.W. "Introduction", p. 39.

81. Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 98.

82. Barton, D. (2016) *The Jefferson Lies: Exposing the Myths You've Always Believed About Thomas Jefferson*, p. 3. Washington: WND Books.

потому, что он считал себя приверженцем истинного, а не искаженного христианства. В письме Чарльзу Томсону от 9 января 1816 г. Джефферсон подчеркивал:

Я являюсь истинным христианином, то есть последователем учения Иисуса, весьма отличного от того, которого придерживаются платоники, называющие меня неверующим, а себя — христианами и проповедниками благой вести, тогда как они заимствуют свои излюбленные догмы из того, что их автор никогда не говорил⁸³.

Другими словами, как пишет Петер Слотердайк, Джефферсон не воспринимал свое редактирование евангельских текстов «как ересь в изначальном смысле слова, в котором *hairesis* означало самовольную дерзость в отношении совокупности догм и традиций»⁸⁴. Скорее, он считал себя хранителем подлинного содержания Писания, восстанавливающим исходный текст, замутненный позднейшими вставками. Как отмечает Т. Блессинг, Джефферсон был не первым автором в истории христианства, который занимался гармонизацией евангелий, но он был первым, кто производил это путем исключения неподлинных, с его точки зрения, текстов, считая себя вправе придать евангельской истории ее первоначальный вид⁸⁵.

Острота дискуссии по поводу отношения Джефферсона к христианству показывает: вопрос о том, в каком смысле его можно считать христианином, и что он сам подразумевал под этим, выходит далеко за рамки собственно исторической проблематики, относящейся к периоду становления американского государства. Здесь сталкиваются две противоположные позиции: в соответствии с одной, любой человек имеет право считать себя приверженцем христианства, основываясь на том, как он/она его понимает, и, соответственно, имеет право на собственную интерпретацию Библии. Согласно другой позиции, существуют догматы христианского учения, освященные традицией и авторитетом церкви (церквей), в соответствии с которыми следует оценивать

83. Adams, D. W. (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 364–365.

84. Слотердайк П. Об исправлении Благой вести. Пятое евангелие Ницше. Речь на торжествах, посвященных 100-й годовщине со дня смерти Фридриха Ницше, произнесенная в Веймаре 25 августа 2000 года [<http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/sloterdeik/>, доступ от 02.02.2016].

85. Blessing, T.H. “Revolution by Other Means: Jefferson, the Jefferson Bible, and Jesus,” p. 35.

веру того или иного человека, а также правомочность той или иной интерпретации Библии. Это противостояние имеет длительную историю: еще Эмиль Дюркгейм в своем исследовании роли религии в обществе проводил различие между «свободной, частной религией, являющейся результатом выбора и сформированной в соответствии с потребностями и пониманием человека» и «религией, передающейся посредством традиции, сформулированной для группы и обязательной для практикования»⁸⁶.

Очевидно, что за столетия, прошедшие со времени жизни Джефферсона, противоречие между этими двумя позициями не только не было разрешено, но углубилось и приобрело новые формы. Следовательно, джефферсоновская интерпретация христианства и его понимание христианской веры представляют отнюдь не только исторический интерес. Более того, это понимание оказывается исключительно современным, поскольку одной из характерных черт религиозности в наше время является возрастающая индивидуализация христианской веры, которая все в большей степени становится альтернативой традиционным типам религиозности и религиозным институтам⁸⁷.

Индивидуализация веры, которая, кроме всего прочего, проявляется в личностной, субъективной интерпретации христианского учения, в немалой степени определяется конкретной жизненной ситуацией того или иного человека. Что касается Джефферсона, то он, работая над своей редакцией Нового Завета, как считает Чарльз Санфорд, не мог не проводить аналогии между борьбой Иисуса против религиозных и политических авторитетов в Иерусалиме I века н. э. и своей собственной борьбой за религиозную свободу и политические реформы в Америке конца XVIII — начала XIX вв.⁸⁸ Конечно, это отождествление себя с исторической ситуацией, в которой возникало христианство, характерно не только для Джефферсона: именно оно было как причиной, так и следствием стремления найти подлинное, неискаженное содержание христианского учения, являющееся одной из наиболее типичных черт всех революционных изменений в нем со времен Реформации до наших дней.

86. Pickering, W.S.F., Durkheim, E. (eds.) (2011) *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*, p. 96. Casemate Publishers.

87. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид *versus* институт // Религиоведение. 2015. № 3. С. 56–65.

88. Sanford, Ch.B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 118.

Это личностное отношение Джефферсона к христианству и его убежденность в обладании критерием различения истинного и ложного в библейском тексте подверг иронической критике Петер Слотердайк, отрицательно относящийся к подобному обращению со священным текстом и полагающий, что в действительности Джефферсон выбирал для своей редакции те места из Нового Завета, которые были ему полезны в его собственной деятельности:

Он искал объект евлогии, хвалы в адрес которого сделали бы оратора одним из подписных получателей при распределении моральных ценностей. Его интересовал религиозный учитель, которого можно цитировать к собственной гарантированной выгоде⁸⁹.

Для этого акта «самовосхваления», по мысли Слотердайка, «нет более впечатляющего символа, чем зрелище главы американского государства, по ночам в своем служебном кабинете кромсающего ножницами шесть экземпляров Нового Завета»⁹⁰.

Оценка Слотердайка весьма спорна, тем не менее остается вопрос: как же следует относиться к человеку, трактующему Священное писание столь оригинальным способом? Как считают У. Трокмортон и М. Коултер, такой президент, как и любой политический лидер и просто человек, может быть легко обвинен консервативными религиозными деятелями в богохульных атаках на христианство и проклят⁹¹. В свою очередь, Э. Кэмпбелл, отмечая, что вид одного из американских отцов-основателей, разрезающего страницы Библии, действительно может привести в замешательство и даже шокировать многих людей, подчеркивает:

Для тех, кто знает, каким человеком был Томас Джефферсон, это совершенно неудивительно. Кроме всего прочего, сведение Нового Завета к версии, которая в наибольшей степени соответствовала собственным религиозным потребностям Джефферсона, свидетельствовало о его интеллектуальной зрелости и о том, что такого человека трудно было смутить ссылками на авторитет⁹².

89. Слотердайк П. Об исправлении Благой вести.

90. Там же.

91. Throckmorton, W., Coulter, M. *Getting Jefferson Right*, p. 78.

92. Campbell, E. M. "Introduction", p. 1.

Интересную трактовку «остроты» (в буквальном смысле!) критической библеистики Джефферсона предлагает Т. Блессинг. Отмечая, что само по себе разрезание библейского текста на куски было немыслимым занятием в начале XIX века и что даже сегодня это насилие над священным текстом может показаться неприемлемым не только для верующего, но и для вполне светского человека, Блессинг считает его некоей аналогией революционного террора времен Великой французской революции, способом, которым Джефферсон «помогал Иисусу, своему собрату-революционеру»⁹³. Другими словами, существует глубокое внутреннее соответствие между Джефферсоном — государственным деятелем времен Американской революции и Джефферсоном — читателем и критиком Нового Завета.

Итак, что же можно сказать о Томасе Джефферсоне в этом его втором качестве? Прежде всего, и по политическим, и по личным соображениям, будучи приверженцем отнесения религии к сугубо частному пространству человека, он занимался редактированием Нового Завета исключительно для самого себя, и именно это обстоятельство позволяет вычленить принципы этого редактирования в «чистом» виде, свободном от каких-либо привходящих соображений. Итак, он не считал этот текст вдохновленным свыше и относился к нему как к любому другому тексту; он стремился выявить главное содержание новозаветного послания, отбрасывая то, что представлялось ему второстепенным; он отделял части, воспринимавшиеся им как аутентичные, от посторонних вставок, опираясь на согласие с разумом и с моральным чувством; он интересовался достижениями наук, имевших отношение к библейским исследованиям; наконец, он был совершенно уверен в своем праве интерпретировать новозаветный текст, поскольку считал себя последователем истинного, а не искаженного христианства⁹⁴. Таким образом, «Библия Джефферсона» была не просто отражением рационализма и деизма того времени, но глубоко личностной попыткой пробиться к подлинному, чистому смыслу христианского учения, не просто собранием новозаветных цитат, но руководством к личной религии самого Джефферсона⁹⁵.

93. Blessing, T.H. "Revolution by Other Means: Jefferson, the Jefferson Bible, and Jesus," p. 39.

94. О сравнении взглядов Томаса Джефферсона и Льва Толстого по поводу принципов редактирования Нового Завета см.: Степанова Е.А. «"Наш Христос — не Ваш Христос": проблема индивидуальной интерпретации священного текста» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 50–60.

95. Blessing, T.H. "Revolution by Other Means: Jefferson, the Jefferson Bible, and Jesus", p. 34.

Ранее уже говорилось о том, что превыше всего Джефферсон ценил разум как манифестацию человеческой свободы и гарантию подлинной веры, полагая, что ни один человек не может обрести ее под чьим-либо диктатом⁹⁶. Джефферсон полностью разделял идею Джона Локка о том, что никто не может «покорно принимать культ или веру, которую предписывает ему другой»⁹⁷. Он считал своим долгом бороться за свободу совести, а его обязательство по этому поводу, сформулированное в письме Бенджамену Рашу от 23 сентября 1800 г. и высеченное на мемориале Джефферсона в Вашингтоне, звучит так: «Я дал клятву на Божьем алтаре быть вечным врагом любой тирании над человеческим разумом»⁹⁸.

Если судить о «Библии Джефферсона» в соответствии с установленными им для самого себя принципами, следует признать его право видеть в Новом Завете тот смысл, который был ему наиболее близок. Если же применять к нему внешние критерии, установленные той или иной религиозной ортодоксией, то его легко можно обвинить в анти-христианстве, что и было неоднократно сделано, как об этом упоминается выше. В целом история об интерпретации Джефферсоном Нового Завета является замечательным доказательством того, что на вопросы, которые были остро поставлены перед христианством в эпоху Просвещения, до сих пор нет однозначных ответов.

Библиография / References

- Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Л.: Наука, 1990.
- Космач П.Г. Религиозные представления Томаса Джефферсона // Веснік БДУ. 2010. Сер. 3. № 2. С. 15–18.
- Локк Д. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 91–134.
- Согрин В.В. Джефферсон: человек, мыслитель, политик. М.: Наука, 1989.
- Степанова Е.А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // Религиоведение. 2015. № 3. С. 56–65.
- Степанова Е.А. «Наш Христос — не Ваш Христос»: проблема индивидуальной интерпретации священного текста // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 50–60.
- Шелдон Г. Политическая философия Томаса Джефферсона. М.: Издательство Республика, 1996 г.

96. Sanford, Ch. B. *The Religious Life of Thomas Jefferson*, p. 11.

97. Локк Д. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 94.

98. “I have sworn upon the altar of God eternal hostility against every form of tyranny over the mind of man” (Adams, D. W. [ed.] *Jefferson's Extracts from the Gospels*, p. 320).

- Adams, D.W. (1983) "Introduction", in D. Adams (ed.) *Jefferson's Extracts from the Gospels: "The Philosophy of Jesus" and "The Life and Morals of Jesus"*, pp. 3–44. Princeton University Press.
- Adams, D.W. (ed.) (1983) *Jefferson's Extracts from the Gospels: "The Philosophy of Jesus" and "The Life and Morals of Jesus"*. Princeton University Press.
- Baird, R. (1844) *Religion in America: Or an Account of the Origin, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States: with Notices of the Unevangelical Denominations*. Harper & brothers.
- Barton, D. (2012) *The Jefferson Lies: Exposing the Myths You've Always Believed about Thomas Jefferson*. Thomas Nelson Inc.
- Barton, D. (2016) *The Jefferson Lies: Exposing the Myths You've Always Believed About Thomas Jefferson*. Washington: WND Books.
- Bell, J.B. (2008) *A War of Religion: Dissenters, Anglicans, and the American Revolution*. Palgrave Macmillan.
- Blessing, T.H. (2013) "Revolution by Other Means: Jefferson, the Jefferson Bible, and Jesus." In Marc DiPaolo (ed.) *Godly Heretics: Essays in Alternative Christianity in Literature and Popular Culture*. McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Campbell, E.M. (2012) "Introduction: Thomas Jefferson: Religion, Politics and The Life and Morals of Jesus of Nazareth", In *Jefferson, Thomas. The Jefferson Bible. What Thomas Jefferson Selected as The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, pp. 1–18. Lakewood Publishing.
- Cappon, L.J. (ed) (2012) *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams. 1812–1826*. UNC Press Books.
- Dreisbach, D.L. (1997) "Sowing Useful Truths and Principles: The Danbery Baptists, Thomas Jefferson, and the 'Wall of Separation'", *Journal of Church and State* 39(3): 455–501.
- Gaustad, E.S. (1996) *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Granados, L., Speckhardt, R. (eds.) (2013) *The Jefferson Bible for the Twenty-First Century*. Humanist Press.
- Hamburger, Ph. (2002) *Separation of Church and State*. Harvard University Press.
- Holmes, D. (2006) *The Faith of the Founding Fathers*. New York: Oxford University Press.
- Jefferson, T. (1990) *Автобиография. Заметки о штате Виргиния* [Autobiography. Notes on the State of Virginia, translated from English]. L.: Nauka.
- Kosmatch, P.G. (2010) "Religioznye predstavlenia Tomasa Dzheffersona" [Religious Views of Thomas Jefferson], *Vestnik BDU*, 3 (2): 15–18.
- Locke, J. (1988) "Poslanie o veroterpimosti" ["A Letter Concerning Toleration, translated from English"], Locke, D. *Sochinenia*. T. 3, ss. 91–134. M.: Mysl'.
- McGarvie, M.D. (2016) *Law and Religion in American History*. Cambridge University Press.
- Peterson, M.D. (ed.) (1984) *Thomas Jefferson: Writings*. New-York: Literary Classics of the United States, Inc.
- Pickering, W.S.F., Durkheim, E. (eds.) (2011) *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*. Casemate Publishers.
- Priestly, J.A. (2009) *History of the Corruptions of Christianity* (reprint of the 1871 edition). BiblioBazaar.
- Sanford, Ch.B. (1984) *The Religious Life of Thomas Jefferson*. The University Press of Virginia.

- Sheldon, G. (1996) *Politicheskaya filosofiya Tomasa Dzeffersona* [*The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, translated from English]. M.: Izdatel'stvo Respublika.
- Smith, G.S. (2006) *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*. Oxford University Press.
- Smith, G.S. (2015) *Religion in the Oval Office: The Religious Lives of American Presidents*. Oxford University Press.
- Sogrin, V.V. (1989) *Dzefferson: Chelovek, myslitel', politik* [*Jefferson: Man, Thinker, Politician*]. M.: Nauka.
- Stepanova, E.A. (2015) "Post-sekuliarnaya religioznost': chelovek versus institute" [Post-Secular Religiosity: Individual versus Institute], *Religiovedenie* 3: 56–65.
- Stepanova, E.A. (2017) "'Nash Khristos — ne Vash Khristos: problema individual'noi interpretatsii svyashennogo teksta" ["Our Christ is not your Christ": Challenge of Individual Interpretation of Sacred Text], *Voprosy filosofii*, 4: 50–60.
- The Jefferson Bible. What Thomas Jefferson Selected as The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (2012). Lakewood Publishing.
- Throckmorton, W., Coulter, M. (2012) *Getting Jefferson Right: Fact Checking Claims about Our Third President*. Salem Grove Press.

АЛЕКСЕЙ БОРЗОВ

**«Эверсон», «Макколум», «Зорач»:
Верховный суд и дискуссия вокруг
церковно-государственных отношений
в сфере школьного образования в США
на рубеже 1940–1950-х гг.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-197-221>

Alexei Borzov

**“Everson”, “McCullum”, “Zorach”: The Supreme Court and
the Debate on Church-State Relations in the United States in
the Late 1940s — Early 1950s**

Alexei V. Borzov — Vladimir State University (Vladimir, Russia).
avborzov33@gmail.com

This article studies the situation in church-state relations in the United States in the late 1940s — early 1950s. The Supreme Court's decisions in the Everson (1947), McCollum (1948) and Zorach (1952) cases concerned the majority of U.S. religious bodies. These decisions provoked debates on the issues of the secularization of American society and cooperation between church and state in various fields. Interpretation of the Establishment Clause of the First Amendment was an important subject of the polemics too. In its analysis of the debate, the article pays special attention to the attitude of Roman Catholic and Protestant leaders toward the issue, as well as to the disputes between and inside churches.

Keywords: USA, the U.S. Supreme Court, religion, church-state relations, parochial school, public school, Protestant denominations, Catholic Church, secularization.

В СЕРЕДИНЕ XX века в религиозной жизни США произошли масштабные изменения. В 1940–1950-х гг. имело место совпадение нескольких факторов: укрепление позиций римско-католической общины, которая окончательно «американизировалась» и рассталась с какими-либо признаками со-

циально-культурной изолированности; принятие плюрализма (пока еще по формуле Уилла Херберга «протестанты–католики–иудеи») в качестве нормы американской религиозной жизни; рост евангелического и фундаменталистского движения с одновременным началом упадка протестантского мейнстрима; увеличение в ситуации холодной войны роли религии в общественно-политическом дискурсе в сочетании с усилением голоса тех, кто симпатизировал секулярным идеологиям. Знаковым явлением стала активизация федеральной судебной власти в области взаимоотношения религии и государства. В 1947–1952 гг. Верховный суд США вынес три решения по делам, касающимся интерпретации пункта Первой поправки о запрете учреждения в США официальной религии применительно к сфере школьного образования: «Эверсон против Совета по вопросам образования», «Макколум против Совета по вопросам образования» и «Зорач против Клаусона». Вокруг этих решений развернулась дискуссия, которая вышла далеко за рамки обсуждения американских школ и затронула широкий спектр вопросов, связанных с религиозной ситуацией в стране. В конце 1940-х — начале 1950-х годов «Эверсон», «Макколум», «Зорач» часто упоминались при обсуждении таких тем, как роль религии в светском образовании, государственная помощь католическим и другим религиозным школам, тенденции секуляризации американского общества, интерпретация Первой поправки. В ходе полемики, развернувшейся в религиозных и светских кругах, на страницах прессы того времени, эти аспекты оказались тесно связанными между собой.

Церковно-общественная ситуация в США на рубеже 1940–1950-х гг. во многом схожа с соответствующей ситуацией в России начала XXI века. В обоих случаях мы видим религиозное возрождение (выражающееся, по крайней мере, в количественных показателях), тесное переплетение религиозного и патриотического дискурсов в условиях усиления международной напряженности, дебаты по поводу присутствия церкви в публичной сфере (прежде всего в области образования), наконец, обсуждение правовых аспектов отношения религии и общества. Характерное для США религиозное многообразие и отсутствие доминирующей конфессии заставляют нас быть осторожными при выстраивании исторических аналогий. Однако изучить решение проблемы церковно-государственных отношений в данный период американской истории весьма полезно, тем более что в указанной перспективе этот

вопрос еще не был предметом детального исследования в отечественной историографии¹.

Хотя все три судебных процесса упоминались современниками в связи с одной и той же проблемой, исследователи подходили к ним с разных точек зрения, касаясь при этом различных элементов американского религиозного ландшафта. В деле «Эверсон» речь шла о государственной поддержке учащихся негосударственных, прежде всего церковных, школ. Это затрагивало по большей части интересы Римско-католической церкви, а также некоторых протестантских деноминаций, которые, как и католики, имели церковно-приходские школы². В процессах «Макколум» и «Зорач» рассматривался вопрос факультативного религиозного обучения, проводимого за счет церкви при содействии государственных школ, что напрямую задевало интересы протестантских общин. Строго говоря, оба этих процесса (в отличие от первого) не были связаны с проблемой государственного финансирования религиозных учреждений³.

В деле «Эверсон» Верховный суд рассматривал вопрос о конституционности государственного финансирования транспортировки учащихся негосударственных школ к месту учебы. Предысторией данного процесса были претензии Римско-католической церкви в США на государственную финансовую поддержку церковно-приходского образования. Во второй половине 1940-х гг. руководители католической общины, с одной стороны, усиленно добивались принятия закона, который бы обеспечил федеральное финансирование церковных школ, а с другой — продолжали бороться за сохранение и расширение системы косвенной госу-

1. Имеется ряд научных статей, которые затрагивают такие смежные проблемы, как правовые нормы в сфере церковно-государственных отношений, а также роль религии в сфере образования: *Дзукаева З.Н.* «Священная война» в Америке // США–Канада: Экономика. Политика. Культура. 1992. № 5. С. 73–75; *Емелин М.Ю.* Влияние правовой доктрины на законодательство США, ее роль в толковании Конституции США // Вестник Пензенского государственного университета. 2013. № 4. С. 51–54; *Николаев Б.В., Павлова Н.А.* Государство, высшее образование и религия: североамериканская модель регулирования // Современные проблемы науки и образования. 2011. № 2. С. 29–38; *Задорожнюк И.Е.* Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США // Высшее образование в России. 2007. № 9. С. 150–155.
2. Marty, M. (1996) *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 220. Chicago.
3. “The Constitutionality of the Inclusion of Church-Related Schools in Federal Aid to Education: The Roman Catholic Viewpoint” (1962), *Journal of Church and State* 4(2): 162.

дарственной помощи, в частности, бесплатной транспортировки учащихся католических школ к месту учебы и из школы домой. Эти претензии сталкивались с противодействием как местных судов, так и значительной части протестантских кругов и светской общественности.

В это же время в разных штатах активизировались дебаты вокруг законопроектов, которые должны были разрешить перевозку учеников частных, в том числе церковных, школ к месту учебы и обратно за счет штата⁴ и/или бесплатное снабжение учащихся церковных школ учебниками⁵. Так, в штате Висконсин летом и осенью 1946 г. развернулась полемика вокруг проекта поправки к конституции штата, касающейся использования школьных автобусов. В поддержку поправки высказывались католики, которые составляли крупную и влиятельную группу электората в Висконсине, а также представители Лютеранской церкви. Оппонентами были ведущие протестантские деноминации и светские круги. В центральной религиозной прессе высказывались опасения, что разногласия между сторонниками и противниками поправки могут «оставить глубокий шрам» на гражданской и общественной жизни штата⁶.

Некоторые противники государственной поддержки церковного школьного образования утверждали, что водораздел проходит между католиками и протестантами, а следовательно, это вопрос католическо-протестантских противоречий⁷. Позиция лютеран Висконсина показала, что такое мнение было несколько упрощенным и противоречило реальности. Однако верным является тот факт, что в то время подавляющее большинство ведущих протестантских деноминаций США негативно относились к требованиям католиков.

Аргументацию противников оказания помощи церковным школам нельзя не признать убедительной. Высказывалось резонное мнение, что в случае принятия соответствующих законов на помощь государства смогут претендовать не только католические образовательные учреждения, но и многочисленные воскресные школы и группы для детей дошкольного возраста,

4. Bell, C. (1946) "Church-State Issue in Wisconsin", *Christian Century*. July 17, p. 891.

5. Kean, C. (1947) "Protestant Reaction to Roman Catholic Pressure", *Christianity and Crisis*, November 3, p. 4.

6. Bell, C. "Church-State Issue in Wisconsin".

7. Kean, C. "Protestant Reaction to Roman Catholic Pressure".

принадлежащие протестантским конгрегациям. Власти штата оказались бы перед дилеммой: либо непомерные финансовые расходы, либо недопустимая дискриминация по религиозному признаку⁸. Звучали также справедливые опасения, что финансовая помощь государства церковным учреждениям (в виде финансирования перевозок детей в частные школы) может стать причиной и орудием нарушения религиозной свободы в небольших городах. Церкви, прочно обосновавшиеся в какой-либо местности, так что их паства составляла там абсолютное большинство, могли препятствовать приходу туда других религиозных групп (например, евангелистских сект) на том основании, что еще одна религиозная община ляжет тяжким бременем на местный бюджет, поскольку наверняка потребует финансирования перевозок детей в свои школы. Наконец, против аргумента, согласно которому без государственной помощи церковь не сможет выжить, выдвигался другой аргумент: церковь, не способная существовать без помощи со стороны государства, «не заслуживает того, чтобы жить», и «государство не должно за свой счет поддерживать эту дефектность или искусственно продлевать ей жизнь»⁹.

Активно обсуждаемое государственное финансирование транспортировки детей в церковные школы в 1947 г. стало предметом слушаний Верховного суда по делу «Эверсон против Совета по вопросам образования». Предметом иска был закон штата Нью-Джерси, который предусматривал выплату компенсаций из государственных средств родителям учащихся католических школ, чьи дети используют общественный транспорт, чтобы добраться до места учебы¹⁰. Данный закон был оспорен на том основании, что он якобы заставлял налогоплательщиков финансировать помощь «школам, которые преданы католической вере и... обучают ей», нарушая тем самым Первую поправку¹¹. В итоге Верховный суд оставил данный закон в силе, признав, что предусмотренная им практика не является нарушением Первой поправки. В то же время это решение сопровождалось многочисленными дополнениями, в которых отстаивалась идея максимальной изоляции го-

8. Bell, C. "Church-State Issue in Wisconsin", p. 891–892.

9. Ibid., P. 892.

10. "The Constitutionality of the Inclusion of Church-Related Schools in Federal Aid to Education: The Roman Catholic Viewpoint".

11. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 220.

сударства и религии друг от друга. Прежде всего Верховный суд применил тезис Томаса Джефферсона о «стене разделения между церковью и государством», который, как отмечает Мартин Марти, никогда прежде не использовался в конституционном праве. Мнение большинства судей гласило: «По словам Джефферсона, цель [Первой поправки]... — в том, чтобы воздвигнуть стену между церковью и государством, которая должна оставаться высокой и неприступной; мы не можем одобрить ни малейшую брешь в ней»¹².

Помимо упоминания метафоры Т. Джефферсона, формулировка решения Верховного суда содержала тезис о том, что ни федеральное правительство, ни власти штатов не должны принимать никаких законов, которые «предоставляли бы поддержку какой-либо одной религии, всем религиям, или оказывали предпочтение одной религии перед другой»¹³. Многие возражали против этого тезиса, ссылаясь на американскую практику, в которой государственная поддержка религиозной сферы была регулярной и имела разнообразные формы — например, институт капелланов, присутствие религии в официальной риторике президентов¹⁴, государственные расходы на строительство культовых зданий для вооруженных сил, освобождение религиозных организаций в США от уплаты налогов¹⁵. Католический архиепископ Роберт Луси, критикуя идею о необходимости полного нейтралитета государства по отношению к религии, отмечал, что в действительности нет ни одной страны, где имело бы место абсолютное разделение церкви и государства, «этого нет даже в [Советской] России, которая благоволит Православной церкви»¹⁶.

Католики поддержали итоговое решение Суда¹⁷, выступив при этом против большей части сопровождавших его комментарии-

12. Ibid., p. 221.

13. Gaustad, E. (1962) "Church and State Re-Examined: A Baptist View", *Journal of Church and State* 4(76): 77.

14. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*. P. 221.

15. Archbishop R. Lucey (1948) "The Catholic Position on Church and State", *Christianity and Crisis*, February 2, p. 54.

16. Ibid.

17. Приверженность судей идее запрета использования средств налогоплательщиков для любой поддержки религии не противоречила окончательному вердикту, так как высказывалось мнение, что решение Суда следует рассматривать как одобрение государственной помощи не церковным школам, а самим «гражданам... с целью помочь им овладеть светскими благами образования независимо от того, посещают они государственные или частные (в том числе религиозные) школы» ("The

ев и особенно против идеи о «стене разделения между церковью и государством». Они опасались, что дополнения к решению Суда будут способствовать дальнейшей секуляризации образовательной сферы¹⁸.

После решения по делу «Эверсон» католические иерархи активизировали попытки добиться законодательных гарантий государственной помощи католическому образованию. По сообщению протестантского издания *Christian Century*, в апреле 1947 г. Католическая церковь США начала особую кампанию с целью добиться использования государственных бюджетов всех уровней (города, штата, федерации) «для поддержки католических школ по всей стране»¹⁹. Одновременно католики усилили критику тех, кто выступал против их требований. Эта критика была направлена прежде всего против местных судов и сообществ учителей государственных школ. На съезде Национальной ассоциации католического образования архиепископ Бостона Ричард Кушинг заявил: «Мы... не должны позволять законодателям, судам, антикатолическим ораторам... отвлекать внимание от центрального места, которое занимают родители... во всех демократических и христианских педагогических теориях». По мнению иерарха, те, кто считал различные формы «демократической помощи» католическому образованию (в виде, например, предоставления школьных автобусов) недопустимым сближением церкви и государства, на самом деле проявляют «фанатизм» и препятствуют реализации «суверенного права родителей выбирать учителей для своих детей в соответствии со своей совестью». Национальная педагогическая ассоциация (профсоюз учителей государственных школ), выступавшая против федеральной финансовой помощи частным школам, обвинялась католиками в проведении «антиобщественной и антидемократической политики»²⁰.

Американские протестанты по большей части традиционно придавали огромное значение государственной системе школьного образования, противопоставляя ее церковно-приходским школам, а потому негативно относились к идее государственно-

Constitutionality of the Inclusion of Church-Related Schools in Federal Aid to Education: The Roman Catholic Viewpoint”).

18. Gaston, H. (2014) “‘A Bad Kind of Magic’: The Niebuhr Brothers on ‘Utilitarian Christianity’ and the Defense of Democracy”, *Harvard Theological Review* 107(1): 21.

19. “Catholic Leaders Ask Federal Help” (1947), *Christian Century*, April 30, p. 564.

20. Ibid.

го финансирования последних. Соответственно, некоторые протестантские деноминации выступили против решения по делу «Эверсон», полагая, что данный вердикт позволит учащимся церковных школ претендовать не только на бесплатный проезд, но и на государственное финансирование других вспомогательных услуг, например, на предоставление бесплатных учебников²¹. Многие баптисты и методисты объявили решение Верховного суда отходом от принципов религиозной свободы и разделения церкви и государства. Позиция ряда методистских епископов была явно антикатолической: они назвали решение по делу «Эверсон» «угрозой нашей государственной системе образования» и заверили, что «будут сопротивляться любым попыткам католической иерархии добиться государственной поддержки своих школ»²². Это мнение было поддержано общинами фундаменталистского толка, которые традиционно отстаивали бескомпромиссное разделение церкви и государства²³.

В дискуссию с католиками вступила и Елеонора Рузвельт. В одной из своих газетных заметок она раскритиковала архиепископа Нью-Йорка, кардинала Фрэнсиса Spellmana, наиболее активно отстаивавшего бесплатные перевозки и учебники для учащихся католических школ²⁴. В свою очередь иерарх обвинил Э. Рузвельт в антикатолических предубеждениях²⁵. По мнению Spellmana, позиция Рузвельт в вопросе государственной помощи церковным школам оскорбляла память тех, кто погиб или пострадал за Америку. Кардинал заявил, что многие католики пожертвовали земному отечеству свои жизни во время мировых войн, внеся огромный вклад в разгром врагов США, а сейчас «вдова президента хочет отказать их детям в равных правах»²⁶.

21. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 161.

22. Ibid, p. 223.

23. В 1947 г. немногочисленная деноминация Баптистов седьмого дня официально осудила использование государственных средств для оказания прямой или косвенной помощи религиозным учреждениям в силу того, что «данная практика разрушает принцип... разделения церкви и государства» (“Seventh Day Baptists Urge Church-State Vigilance” (1947), *Christian Century*, September 10, p. 1090).

24. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 161.

25. Niebuhr, R. (1949) “The Rising Catholic-Protestant Tension”, *Christianity and Crisis*, June 7, p. 106.

26. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 161.

Решение по делу «Эверсон» спровоцировало создание в январе 1948 г. организации под названием «Протестанты и другие американцы, объединенные в поддержку разделения церкви и государства» (POAUSCS). Изначально, лидерами этой организации были некоторые видные представители либерального протестантизма, в том числе епископ методистской церкви Гарфилд Окснэм и главный редактор журнала *Christian Century* Чарльз Моррисон. Их поддерживали фундаменталистские круги²⁷. Данная организация занимала не просто антиклерикальную, но ярко выраженную антикатолическую позицию. Она была нацелена на сопротивление попыткам Католической церкви получить государственную поддержку для своих церковно-приходских школ или добиться клерикального контроля над государственными школами в тех районах, где католики составляли большинство населения²⁸. В феврале 1948 г. архиепископ Ричард Кушинг, выступая перед Рыцарями Колумба в Нью-Хэмпшире, подверг POAUSCS жесткой критике, назвав ее членов «интеллектуальными последователями Ку-Клукс-Клана»²⁹. Обвинения в протестантском нативизме и антикатолических предрассудках были важным аргументом в споре католиков со сторонниками идеи о «непроницаемой стене» между церковью и государством. Джон Уитт, современный исследователь в области права и религии, склонен считать такие обвинения обоснованными. В частности, по его словам, судья Верховного суда Хьюго Блэк, который поддержал итоговое решение по делу «Эверсон», но высказался за абсолютное разделение церкви и государства, в прошлом был членом Ку-Клукс-Клана, что оказало значительное влияние на его позицию в вопросе церковно-государственных отношений³⁰.

Архиепископ Ричард Кушинг выражал уверенность в том, что POAUSCS не представляет точку зрения всех протестантов³¹, и оказался прав. Цели и идеология данной организации вызвали неприятие у значительной части протестантского мейнстрима, которая была недовольна усиливающейся секуляризацией публичной сферы. Видный пресвитерианский богослов и препода-

27. Ibid., p. 224.

28. Bennet, J. (1948) "Editorial Notes", *Christianity and Crisis*, February 2, p. 2.

29. "Cushing Attacks 'Separation' Body" (1948), *Christian Century*, February 25, p. 276.

30. Witte, J. (2006) "Facts and Fictions about the History of Separation of Church and State", *Journal of Church and State* 45(1): 15–16.

31. "Cushing Attacks 'Separation' Body".

даватель Объединенной семинарии в Нью-Йорке Джон Беннет высказал мнение, что «протестанты и секуляристы», вошедшие в данный «альянс» (POAUSCS), «сами изобрели гуманистическую религию демократии, которую они хотят внедрить в государственное образование»³².

Позиция таких людей, как Джон Беннет, Фредерик Эрнест Джонсон, Рейнгольд Нибур, Генри ван Дусен, показывала, что «слишком негативной интерпретацией идеи разделения церкви и государства» была озадачена значительная часть умеренно либерального протестантского спектра. Беннет говорил о неразделимости интересов церкви и государства и выражал обеспокоенность многих протестантов по поводу озвученного судьей Уили Рутледжем призыва установить «полное и постоянное разделение сфер религиозной деятельности и гражданской власти», а также его мнения о том, что религия — это «полностью частное дело»³³.

В отличие от католиков, протестантов волновала судьба религии в государственных школах, на которую непременно должна была повлиять позиция Верховного суда, сформулированная в решении по делу «Эверсон». Например, Джон Беннет, с одной стороны, выступал против клерикального контроля в сфере образования и требований католиков оказывать государственную поддержку их школам, а с другой стороны, осуждал стремление к полному разрыву между государственной школой и христианской религией. В качестве средства, которое могло бы сохранить христианское содержание в школьном образовании, Беннет предлагал изучение религиозной тематики на максимально объективной основе во внеучебное время³⁴. Сходного мнения придерживался и один из руководителей Федерального совета церквей³⁵ Фредерик Э. Джонсон, который высказался за восполнение «дефицита религии» в государственном образовании³⁶. Некоторые

32. Bennet, J. "Editorial Notes".

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Федеральный совет церквей (*Federal Council of Churches*) — учрежденная в 1908 г. экуменическая ассоциация христианских церквей США. Изначально в ее состав входили протестантские деноминации, в 1938 г. к этой организации присоединились несколько православных юрисдикций. В 1950 г. Федеральный совет церквей путем слияния с другими экуменическими ассоциациями был преобразован в Национальный совет церквей Христа.

36. *Christian Century*, 1948, February 25. P. 251.

лидеры протестантов были готовы осторожно поддержать стремление католиков получить государственную поддержку их образовательной системе. По мнению Ф. Джонсона, протестантам с «их преданностью религиозной свободе» следовало задаться вопросом, «пользуются ли полной религиозной свободой родители, которые вынуждены отправлять своих детей в [платные религиозные] школы и которым отказывают даже в такой вспомогательной услуге, как бесплатный проезд [детей к месту учебы]»³⁷. Такое же мнение высказывал и Р. Нибур, который отметил, что «протестант и секулярист не понимают чувства несправедливости, которое испытывает налогоплательщик-католик, вносящий свой вклад в поддержку государственных школ, куда он не отправляет детей на учебу, и затем оплачивая еще и свою... [католическую] школу»³⁸.

Таким образом, в связи с решением по делу «Эверсон» часть протестантских лидеров начала с большим сочувствием относиться к католической позиции по актуальным вопросам церковно-государственных отношений. Все более явной стала точка зрения, согласно которой протестанты должны озаботиться противостоянием не Католической церкви, а «агрессивным секуляристам»³⁹. Данная тенденция усилилась в связи с решением Верховного суда по делу «Макколум» в марте 1948 года.

Для протестантов главным средством сохранения связи между христианством и школьным образованием являлись в 1940-х гг. факультативные уроки религии для учеников государственных школ⁴⁰, которые проводились в учебное время, но самой школой (то есть государством) не оплачивались. Подобная практика существовала с начала XX века, и в 1946 г. в нее было вовлечено более двух миллионов учащихся в сорока шести штатах⁴¹. Данные программы подразделялись на два вида. В одном случае религиозные факультативы проводились вне школы (например, в церкви) и не были частью школьной программы, так что школьная администрация принимала минимальное участие в их органи-

37. Johnson, F. (1948) "Editorial Notes", *Christianity and Crisis*, February 2, p. 53.

38. Niebuhr, R. "The Rising Catholic-Protestant Tension".

39. Bennet, J. "Editorial Notes".

40. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 225.

41. Humble, E. (1960) "Religious Instruction and Activities in Texas Public Schools", *Journal of Church and State* 2(2): 117–118.

зации. Во другом случае уроки проводились прямо на территории школы и были интегрированы в школьную программу⁴². Именно эта ситуация стала предметом разбирательства в процессе «Макколум против Совета по вопросам образования (333 U.S. 203 (1948))».

Вашти Макколум, жительница города Шампань (штат Иллинойс), опротестовала в окружном суде программу факультативных занятий по религии, действовавшую в местных государственных школах. Иск не был удовлетворен, и в октябре 1947 г. дело было принято к рассмотрению Верховным судом. Макколлум активно поддержал Американский союз защиты гражданских свобод, который усматривал в использовании для религиозного обучения помещения школы, финансируемой налогами, опасность утраты государственным образованием светского характера. Суд голосами 8 против 1 признал неконституционной программу факультативного обучения религии в Шампани.

Верховный суд вновь использовал тезис о «стене разделения между церковью и государством, которая должна быть высокой и неприступной». По мнению судьи Хьюго Блэка, в рассматриваемом случае имело место «использование финансируемой налогами школьной системы для оказания содействия религиозным группам в распространении их веры». Хотя судьи признали, что государственное школьное образование не должно быть враждебным по отношению к религии в принципе, они высказали мнение, что в Шампани факультативные учебные курсы имели своей непосредственной целью обучение конкретному вероучению и по тому нарушали Первую поправку⁴³.

Решение Верховного суда по делу «Макколум» оживило дискуссию вокруг проблемы взаимоотношения религии и государства. И со стороны протестантов, и со стороны католиков стали чаще и громче звучать опасения по поводу секуляризации сферы образования и публичной сферы в целом.

Весной 1948 г. в Нью-Йорке при поддержке Национальной конференции христиан и иудеев (NCCJ) была проведена встреча представителей католиков, протестантов и иудеев, на которой обсуждались вопросы церковно-государственных отноше-

42. "The Constitutionality of the Inclusion of Church-Related Schools in Federal Aid to Education: The Roman Catholic Viewpoint", pp. 162–163.

43. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 227.

ний. Во встрече приняли участие, среди прочих, Рейнгольд Нибур и католический священник, теолог-иезуит Джон Кортни Мюррей, причем высказанные ими мнения относительно церковно-государственных отношений практически совпали⁴⁴.

Консолидированной негативной реакцией значительной части протестантского спектра США на решение Верховного суда по делу «Макколум» стало совместное заявление от 17 июня 1948 г., опубликованное в издании *Christianity and Crisis*. Оно было подготовлено группой протестантов, включавшей Джона Беннета, Фредерика Э. Джонсона, а также известного пресвитерианского пастора Джона С. Боннэла и методистского священника Гарри М. Тейлора, и было подписано «лидерами умеренного протестантизма»⁴⁵. Это было первое такого рода совместное высказывание по актуальным церковно-политическим вопросам со стороны протестантского мейнстрима США, представленного во всем своем многообразии⁴⁶. Среди подписавших — видные пасторы, активные миряне и богословы, принадлежащие к методистской, баптистской, епископальной, пресвитерианской и конгрегационалистской общинам. В заявлении была обозначена позиция в поддержку «нейтральной» интерпретации Первой поправки. С одной стороны, это означало, что протестантские лидеры поддерживали запрет государству давать какой-либо религиозной общине привилегированный статус и контролировать религиозные учреждения. С другой стороны, данная интерпретация подразумевала, что Первая поправка разрешает «сотрудничество церкви и государства... не угрожающее ничьей религиозной свободе»⁴⁷, а также оказание государственной поддержки всем религиозным группам в равной степени⁴⁸. В заявлении говорилось, что решение по делу «Макколум» «расширило значение конституционного запрета на создание государственной религии таким образом, что под этот запрет стало попадать любое действие государства, нацеленное на оказание помощи всем религиозным общинам без дискриминации». Были высказаны опасения, что

44. Подробнее об этом см.: Gaston, H. “‘A Bad Kind of Magic’: The Niebuhr Brothers on ‘Utilitarian Christianity’ and the Defense of Democracy”, p. 19.

45. Ibid.

46. Bennet, J. (1948) “Implications of the New Conception of ‘Separation’”, *Christianity and Crisis*, July 5, p. 89.

47. “Statement on Church and State” (1948), *Christianity and Crisis*, July 5, p. 90.

48. Gaston, H. “‘A Bad Kind of Magic’: The Niebuhr Brothers on ‘Utilitarian Christianity’ and the Defense of Democracy”, p. 19.

позиция Верховного суда поставила под угрозу запрета даже те «формы сотрудничества между церковью и государством, которые считались сами собой разумеющимися», а это, в свою очередь, должно было привести к ускорению «секуляризации нашей культуры». В заявлении утверждалось, что «слова Джефферсона о „стене разделения“, которых нет в Конституции, но которые использовались Судом для ее толкования, — это метафора, вводящая в заблуждение»⁴⁹.

Тех, кто осудил решение по делу «Макколум», несомненно, беспокоил тот факт, что многие протестанты оказались готовы принять предлагаемую Верховным судом «опасную» интерпретацию Первой поправки. Джон Беннет в своей статье, опубликованной в том же номере *Christianity and Crisis*, критиковал протестантов, которые поддерживали решение по делу «Макколум». По его мнению, они тогда не распознали фундаментального значения предложенной Судом интерпретации Конституции и в будущем, если государство стало бы проводить откровенно антирелигиозную политику, пожалели бы о своей позиции⁵⁰.

Высказываемые опасения оказались небеспопеченными: мнение Верховного суда по делам «Эверсон» и «Макколум» стало прецедентом. В 1949 г. Верховный суд штата Иллинойс запретил принятую в округе Кук практику приглашения местными судьями священников и раввинов с целью примирить семейные пары, которые намеревались развестись, но изъявляли желание получить совет духовных лиц. Суд штата посчитал, что приглашение священнослужителей нарушает конституционную норму разделения церкви и государства, так как в данном случае финансируемые из налогов суды якобы использовались для помощи религиозным группам в распространении их веры⁵¹.

Угроза секуляризации заставила протестантских лидеров задуматься об активизации межхристианского диалога, широкого взаимодействия между различными деноминациями внутри США. В заявлении протестантских лидеров говорилось о необходимости того, чтобы «религиозные общины, не скрывая различий в вероучении и политике, изучили возможности для со-

49. "Statement on Church and State".

50. Bennet, J. "Implications of the New Conception of "Separation", pp. 89–90.

51. Weigle, L. (1950) "Freedom of Religion and Education", *Christianity and Crisis*, July 24, p. 100.

вместной работы с целью поддержания религиозных основ нашей национальной жизни»⁵².

Хилан Гастон, историк религии из Богословской школы Гарвардского университета, обращает внимание на то, что межрелигиозная встреча в Нью-Йорке в апреле 1948 г. малоизучена, но интересна с точки зрения вопроса о сближении позиций протестантов и католиков. Также было высказано мнение, что совместное июньское заявление протестантов возникло из мероприятия, на котором выступили со своими обращениями Дж. Мюррей и Р. Нибур. Речь Мюррея на конференции называлась «Общий враг, общее дело». Очевидно, это означало появление у католиков и протестантов общего врага в лице «агрессивного секуляризма», борьба с которым требовала преодоления разногласий между обеими частями американского христианства⁵³. Как отмечает Гастон, усилия Р. Нибура и Дж. Мюррея по сближению позиций католиков и протестантов в противостоянии секуляризму стали важным сдвигом в католическо-протестантских отношениях⁵⁴.

Совпадение мнений протестантов и католиков имело место на уровне аргументации. На межрелигиозной встрече 16 апреля 1948 г. Р. Нибур и Дж. Мюррей говорили об опасности превращения светской демократии в религию или в высшую цель, а также о том, что демократия должна пониматься лишь как «средство реализации духовных и моральных целей». По словам Мюррея, Верховный суд, который должен «защищать граждан США от установления государственной религии в нашей демократии», фактически способствовал «учреждению государственной религии демократии», причем «церковью» этой новой религии должна была стать государственная школа⁵⁵. Подобные опасения разделял и Джон Беннет. В своих комментариях к совместному заявлению протестантов он высказал мнение, что интерпретация

52. "Statement on Church and State".

53. По мнению Джеральда Фогарти, Дж. Мюррей еще в 1942 году выражал тревогу по поводу роста секуляризма и призывал к сотрудничеству между католиками, протестантами и иудеями в вопросе формирования общественно-политической повестки, а решение по делу «Макколум» лишь усилило его беспокойство и заставило действовать более активно (Fogarty, G. (2003) "Reflections on Contemporary Anti-Catholicism", *U.S. Catholic Historian* 4: 40).

54. Gaston, H. "A Bad Kind of Magic": The Niebuhr Brothers on 'Utilitarian Christianity' and the Defense of Democracy", pp. 19–20.

55. Ibid.

Верховным судом Первой поправки может привести к насаждению «фанатичной» религии секуляризма, к торжеству безрелигиозного, а потому ложного понимания демократии как самодостаточной философии жизни⁵⁶.

Одним из ключевых тезисов решения Верховного суда по делу «Макколум» было положение, гласящее, что «Четырнадцатая поправка позволяет применять по отношению к [правительствам] штатов пункт Первой поправки, запрещающий учреждение официальной религии»⁵⁷. Другими словами, Первая поправка, где упоминается именно Конгресс (то есть федеральная власть), должна запрещать поддержку религиозных групп со стороны органов власти всех уровней — штата, округа, города, что было актуальным в деле «Макколум». Данная теория стала оспариваться некоторыми юристами и представителями религиозных кругов, которые с целью аргументирования своей позиции обратились к замыслу творцов Первой поправки и их взгляду на привилегированный статус отдельных церквей на уровне штатов. Как отмечалось в исторической справке, составленной двумя студентами Школы права Колумбийского университета и опубликованной в 1949 г. в издании *Christianity and Crisis*, дебаты в Конгрессе перед принятием Первой поправки показывают, что ее создатели стремились в том числе защитить церковно-государственные отношения в отдельных штатах от вмешательства со стороны Конгресса. То есть Первая поправка рассматривалась ее творцами, с одной стороны, как запрет на учреждение государственной религии на общенациональном уровне, а с другой стороны, как защита уже существовавшего привилегированного статуса церквей в отдельных штатах. Такое же мнение высказывал и специалист по конституционному праву Эдвард Корвин. По его словам, «запрет Конгрессу на действия, направленные на [государственную поддержку религии], не означает аналогичного запрета в отношении властей штата в соответствии с Четырнадцатой поправкой, если не имеет места нарушение чьей-либо религиозной свободы»⁵⁸.

Третьим решением Верховного суда, которое, по словам Мартина Марти, завершило «дискуссию середины века»⁵⁹ вокруг

56. Bennet, J. "Implications of the New Conception of 'Separation'".

57. "Historical Note on the First Amendment" (1949), *Christianity and Crisis*, July 5, p. 29.

58. Weigle, L. "Freedom of Religion and Education", p. 101; Dusen, Henry van (1951) "Religion in Public Education", *Christianity and Crisis*, April 30, p. 51.

59. Marty, M. Op. cit. P. 228.

церковно-государственных отношений, стало решение по делу «Зорач против Клаусона (343 U.S. 306 (1952))». Суд разбирал конституционность закона Нью-Йорка, который так же, как и в деле «Макколум», разрешал факультативное преподавание религии ученикам государственных школ города. В отличие от ситуации в Шампани (Иллинойс), закон в Нью-Йорке предусматривал проведение религиозных занятий вне школы. Кроме того, все расходы, в том числе и на бланки заявлений родителей с просьбой отпускать их детей с уроков для религиозных занятий, должны были нести сами религиозные организации. Некоторые родители выступили против данной программы, так как считали, что она означает поддержку религии государственными школами. Эта поддержка, по их мнению, проявлялась в том, что школы специально приспособливали расписание основных уроков и следили за посещением учениками занятий по религии (церкви должны были еженедельно информировать школы об этом), тем самым косвенно принуждая учащихся к религиозному обучению⁶⁰.

Судья голосами 6 против 3 поддержали закон Нью-Йорка и функционирующую в соответствии с ним программу факультативного обучения религии. Мнение большинства судей по делу «Зорач» отличалось от двух предыдущих решений Верховного суда. Формулировки данного решения противоречили столь активно продвигаемой ранее идее всеобъемлющего и безоговорочного разделения церкви и государства. В частности, судья Уильям Дуглас подчеркнул значимость религиозной веры в жизни американской нации и отметил, что американцы — «религиозный народ, чьи учреждения предполагают [веру в] Высшее Существо»⁶¹. Дуглас также выступил против того, чтобы государство становилось по отношению к религии в позицию «бесчувственного равнодушия»⁶². По его мнению, Первая поправка не требует, чтобы «церковь и государство были разделены во всех отношениях без исключения»⁶³.

Решение по делу «Зорач» обозначило приостановку тенденции, которую многие считали форсированной секуляризацией

60. Sorauf, F. (1959) "Zorach V. Clauson: The Impact of a Supreme Court Decision", *The American Political Science Review* 53(3): 778.

61. Gaustad, E. (1962) "Church and State Re-Examined: A Baptist View", *Journal of Church and State* 4(1): 78.

62. Sorauf, F. "Zorach V. Clauson: The Impact of a Supreme Court Decision", pp. 778–779.

63. Gaustad, E. "Church and State Re-Examined: A Baptist View".

публичной сферы. В тот момент не совсем правы оказались те, кто был уверен, что предыдущим решением по делу «Макколум» Верховный суд раз и навсегда установил доктрину абсолютного разделения церкви и государства и подготовил путь для ликвидации того, что противники этой доктрины называли «плодотворными взаимоотношениями между государством и религией... на протяжении ста шестидесяти лет»⁶⁴.

Тем не менее, кардинального поворота в позиции судебной власти не произошло. Верховный суд не отказался от правомочности слов Джефферсона о «стене разделения» между церковью и государством и от идеи конституционного запрета государственной поддержки в отношении всех религий в принципе. В судебном постановлении говорилось о том, что государственные школы не должны осуществлять религиозное обучение, однако, по мнению церковных лидеров, было неясно, что может попасть под понятие «религиозное обучение». Возникал вопрос, не окажется ли в данном случае под запретом любое объективное изучение церквей и их вероучения⁶⁵. Как и в деле «Макколум», Суд подтвердил тезис о том, что Четырнадцатая поправка делает Первую поправку применимой по отношению к властям отдельных штатов⁶⁶. Наряду со словами судьи У. Дугласа «мы — религиозный народ», прозвучало высказывание судьи Р. Джексона, поддержавшего решение большинства, о необходимости защищать свободу атеистических убеждений в Америке⁶⁷.

Те протестанты, которые были заинтересованы в присутствии религии в школе, восприняли решение по делу «Зорач» с осторожным воодушевлением. С их точки зрения, тренд на секуляризацию школьного образования удалось приостановить, а само судебное решение «стало стратегически важным событием, доказывающим моральную стойкость церквей перед лицом огульного нигилизма», содержащегося в предыдущем решении по делу «Макколум». Фредерик Э. Джонсон высказал убеждение в том, что большинство членов Верховного суда в начале 1950-х гг. стало

64. "The Constitutionality of the Inclusion of Church-Related Schools in Federal Aid to Education: The Roman Catholic Viewpoint", p. 163.

65. Johnson, F. (1952) "An Issue That Needs Re-Thinking", *Christianity and Crisis*, August 4, p. 105.

66. Marty, M. *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960*, p. 228.

67. Geren, P. (1961) "Church and State in the United States and the Soviet Union: A Comparative Study", *Journal of Church and State* 3(1): 61.

разделять приверженность принципу, в соответствии с которым «государственные школы должны откликаться на религиозные нужды и желания тех общин, частью которых они являются»⁶⁸.

Решения Верховного суда по трем рассмотренным выше делам стали дискуссионными не только потому, что усилили меж- и внутрицерковные дебаты по вопросу взаимоотношения религии и государства. Возникло непонимание относительно того, как применять сами судебные решения с учетом многообразия религиозно-демографических ситуаций в США. Как отмечал Фредерик Э. Джонсон, оказалось невозможным использовать один и тот же принцип «религиозного нейтралитета» в большом промышленном мегаполисе и маленьком религиозно однородном населенном пункте. Решение по делу «Макколум» нарушалось в массовом порядке на всей территории США, так как общественное мнение на местах нередко отвергало содержащуюся в данном решении позицию и не соглашалось с тем, чтобы Верховный суд вводил универсальные «произвольные» ограничения на религиозную активность⁶⁹. В этом случае давление общественного мнения оказывалось сильнее судебной власти.

Анализируемые судебные постановления оказали большое влияние на дальнейшее развитие церковно-государственных отношений в США и стали своего рода эпохальными событиями в данной сфере. Значение этих решений раскрывалось с течением времени. С одной стороны, Верховный суд не реализовал тезис Т. Джефферсона в итоговом вердикте по делу «Эверсон» и оставил канал взаимодействия между религией и государством в сфере образования⁷⁰. Дело «Зорач» дало на некоторое время повод говорить о частичном отходе судей от секулярной доктрины уже на уровне принципов. В 1960-х гг.⁷¹ и позднее те, кто выступал за возрождение школьной молитвы, пытались в качестве аргумента использовать именно слова судьи У. Дугласа о религиозности американского народа, высказанные им во время процесса по делу «Зорач»⁷². С другой стороны, дальнейшая исто-

68. Johnson, F. "An Issue That Needs Re-Thinking".

69. Ibid.

70. Davis, D. (2003) "Moments of Silence in America's Public Schools: Constitutional and Ethical Considerations", *Journal of Church and State* 45(3): 429.

71. Своими решениями 1962–1963 гг. Верховный Суд признал незаконным чтение молитв и Библии в государственных школах.

72. Durso, K. (1994) "The Voluntary School Prayer Debate: A Separationist Perspective", *Journal of Church and State* 1: 88.

рия показала, что трактовка пункта Первой поправки о запрете учреждения государственной религии, опирающаяся на метафору Т. Джефферсона, прочно вошла в идеологию и практику Верховного суда и использовалась им в последующих делах, касающихся взаимоотношений религии и школы⁷³. По мнению Дерека Дэвиса, главного редактора американского издания «Церковь и государство», решения Верховного суда 1940-х гг. положили начало периоду непрерывного роста «стены» между государством и организованной религией. Этот период закончился в 1980-х гг.⁷⁴ с приходом к власти президента Р. Рейгана, провозгласившего в качестве одной из целей своего президентства возрождение активной роли религии в публичной сфере и пытавшегося, с помощью кадровой политики, изменить позицию федеральной судебной власти в данном вопросе⁷⁵.

Дискуссия, которая велась внутри клерикальной среды по поводу решений Верховного суда, позволяет сделать любопытные выводы о корреляции между богословскими и социально-политическими воззрениями церковных элит и их позиций по вопросу о роли религии в американском обществе. В частности, следует обратить внимание на богословский и идейно-политический профиль тех протестантов, которые подписали в 1948 г. совместное открытое письмо с осуждением решения Верховного суда по делу «Макколум» и выражали беспокойство по поводу секуляризации школьного образования: все они ориентировались на либерально-модернистское богословие и были убежденными экуменистами. В социально-политическом плане этих протестантских лидеров можно отнести к либеральному и левому спектрам, к сторонникам, нередко активным, социального реформизма. Таким образом, на рубеже 1940–1950-х гг. наиболее убежденными (если

73. Yarbrough, T. (1996) "Church, State and the Rehnquist Court: A Brief for Lemon", *Journal of Church and State* 38(1): 60.

74. Davis, D. (1993) "Rebuilding the Wall: Thoughts on Religion and the Supreme Court Under the Clinton Administration", *Journal of Church and State* 35(1): 7.

75. Подробнее о политике Р. Рейгана в сфере церковно-государственных отношений см.: Борзов А.В. Вопрос о религиозных церемониях в школах в деятельности первой администрации Р. Рейгана (1981–1985 гг.) // Учёные записки Орловского государственного университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2011. № 6. С. 54–60; Борзов А.В. Религиозный консерватизм и кадровая политика Р. Рейгана в отношении Верховного Суда // Научные ведомости Белгородского государственного университета. История. Политология. Экономика. Информатика. 2012. № 7. С. 92–98; Борзов А.В. Рональд Рейган и проблема взаимоотношения церкви и государства в США в 1980-е гг. // Американский ежегодник 2012. М., 2012. С. 89–104.

не считать католиков) противниками секуляризации публичной сферы США являлись не фундаменталисты или религиозные консерваторы, а протестанты прогрессивных взглядов. Дискуссия, которая после 1948 г. велась на страницах христианской печати, подтверждает этот факт.

Прогрессивные протестантские богословы заявляли, что американскому государству недопустимо занимать нейтральную позицию между религией как таковой и неверием и что такой нейтралитет равносильен государственному атеизму⁷⁶. Отказ признать равное право на религиозные и атеистические убеждения вполне соответствовал историческому контексту США 1940–1950-х гг. Однако идеалам «гражданской религии» американской республики противоречили утверждения об Америке как о христианской нации и о том, что государству необходимо признать абсолютное доминирование христиан при выстраивании публичной сферы в ее культурно-ценностном измерении⁷⁷. Именно такая позиция просматривается в словах видного экумениста Джона Беннета, который рассуждал о том, что Америка «нуждается в водительстве и власти, исходящей от Бога через Христа», и утверждал, что «любой смысл нашего, как нации, пребывания под Десницей Бога и Его милосердием нужно либо выражать в христианских терминах, либо отвергнуть»⁷⁸. Таким образом, когда речь заходила о церковно-государственных отношениях, представители умеренно-либерального протестантизма нередко высказывали позицию, которую можно назвать клерикально-консервативной. Что касается позиции фундаменталистов, то они в данном случае оказались в одном ряду с «атеистами и позитивистами»⁷⁹.

В то же время те протестанты, которые, например, выступали против косвенной государственной поддержки католических школ, не обязательно делали это в силу своей приверженности идеалам светского государства и свободы совести. Нередко мотивом было их нежелание финансировать своими налогами преподавание религиозной доктрины, противоречащей протестантскому вероучению. Как отмечал священник Епископальной церкви

76. Bennet, J. "Implications of the New Conception of 'Separation'"; Weigle, L. "Freedom of Religion and Education", p. 99.

77. Гражданскую религию в том виде, как она выстраивалась Отцами-основателями и последующими политическими деятелями, нельзя назвать христианской.

78. Bennet, J. "Implications of the New Conception of 'Separation'".

79. Weigle, L. "Freedom of Religion and Education".

Чарльз Кин, «налогоплательщики-протестанты не понимают, почему они должны вносить свой вклад в [преподавание того], с чем они не соглашаются»⁸⁰. В подобных аргументах против клерикализации иногда просматривалась традиционная нативистская (тоже отчасти клерикальная) неприязнь к Римско-католической церкви.

С одной стороны, на почве неприятия реального или гипотетического ослабления позиции религии в сфере образования, в государственной и общественной жизни наметилось идейное сближение между лидерами Католической церкви и частью элиты протестантского мейнстрима. С другой стороны, возникли разногласия внутри протестантских общин. Лидеры одних и тех же ведущих протестантских деноминаций, придерживающиеся общих либеральных и экуменических воззрений в богословии и прогрессивных позиций в социально-политической сфере, оказались разделены по вопросу церковно-государственных отношений. Примером могут служить фигуры двух епископов Объединенной методистской церкви — Джеймса Бейкера и Гарфилда Окснэма: первый подписал совместное заявление протестантов, обеспокоенных секулярными тенденциями, а второй стал одним из активных членов организации «Американцы, объединенные в поддержку разделения церкви и государства».

Решения Верховного суда по делам «Эверсон», «Макколум» и «Зорач» напрямую касались достаточно узкой сферы школьного образования, но они стали одной из важных вех в религиозной истории США послевоенного периода. Развернувшаяся дискуссия не только в очередной раз вынесла на поверхность противоречия между протестантами и католиками, но и привела к размежеванию внутри протестантского истеблишмента и сближению его части с Католической церковью по вопросу о взаимоотношениях религии и государства. Эти явления показывают сложность имевшего место на рубеже 1940–1950-х гг. переходного периода, когда в американском обществе завершалось протестантское доминирование и начинался расцвет религиозной инклюзивности и толерантности⁸¹. Кроме того, все три судебных процесса в целом показали, что Верховный суд стал более последовательно отстаи-

80. Kean, C. "Protestant Reaction to Roman Catholic Pressure".

81. Gaston, H. (2013) "The Cold War Romance of Religious Authenticity: Will Herberg, William F. Buckley Jr., and the Rise of the New Right", *Journal of American History*: 1133.

вать идеалы светского государства. В условиях беспрецедентного усиления влияния религии в обществе и политике США в конце 1940-х и в 1950-е гг. судебная власть оказалась впереди всего американского социума и предвосхитила секулярные тенденции последующих десятилетий.

Библиография / References

- Борзов А.В. Вопрос о религиозных церемониях в школах в деятельности первой администрации Р. Рейгана (1981–1985 гг.) // Учёные записки Орловского государственного университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2011. № 6. С. 54–60.
- Борзов А.В. Религиозный консерватизм и кадровая политика Р. Рейгана в отношении Верховного Суда // Научные ведомости Белгородского государственного университета. История. Политология. Экономика. Информатика. 2012. № 7. С. 92–98.
- Борзов А.В. Рональд Рейган и проблема взаимоотношения церкви и государства в США в 1980-е гг. // Американский ежегодник 2012. М.: Весь мир, 2012. С. 89–104.
- Дзукаева З.Н. «Священная война» в Америке // США–Канада: Экономика. Политика. Культура. 1992. № 5. С. 73–75.
- Емелин М.Ю. Влияние правовой доктрины на законодательство США, ее роль в толковании Конституции США // Вестник Пензенского государственного университета. 2013. № 4. С. 51–54.
- Задорожнюк И.Е. Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США // Высшее образование в России. 2007. № 9. С. 150–155.
- Николаев Б.В., Павлова Н.А. Государство, высшее образование и религия: североамериканская модель регулирования // Современные проблемы науки и образования. 2011. № 2. С. 29–38.
- Archbishop R. Lucey (1948) “The Catholic Position on Church and State”, *Christianity and Crisis*, February 2, p. 54.
- Bell, C. (1946) “Church-State Issue in Wisconsin”, *Christian Century*, July 17, p. 891.
- Bennet, J. (1948) “Editorial Notes”, *Christianity and Crisis*, February 2, p. 2.
- Borзов, A.V. (2012) “Religiozni konservatizm i kadrovaia politika R. Reigana v otnoshenii Verkhovnogo Suda” [Religious conservatism and R. Reagan’s policy of nominating Supreme Court judges], *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia. Politologiia. Ekonomika. Informatika* 7: 92–98.
- Borзов, A.V. (2011) “Vopros o religioznykh tseremoniiakh v shkolakh v deiatel’nosti pervoi administratsii R. Reigana (1981–1985 gg.)” [The issue of religious rites in schools in the domestic policy of the first R. Reagan administration (1981–1985)], *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: gumanitarnye i sotsial’nye nauki* 6: 54–60.
- Borзов, A.V. (2012) “Ronald Reagan i problema vzaimootnosheniia tserkvi i gosudarstva v SShA v 1980-e gg.” [Ronald Reagan and the issue of church-state relations in the USA in the 1980s], in *Amerikanskii ezhegodnik*, ss. 89–104. Moscow.
- “Catholic Leaders Ask Federal Help” (1947), *Christian Century*, April 30, p. 564.

- "Cushing Attacks 'Separation' Body" (1948), *Christian Century*, February 25, p. 276.
- Davis, D. (1993) "Rebuilding the Wall: Thoughts on Religion and the Supreme Court Under the Clinton Administration", *Journal of Church and State* 35(1): 7-17.
- Davis, D. (2003) "Moments of Silence in America's Public Schools: Constitutional and Ethical Considerations", *Journal of Church and State* 3: 429.
- Durso, K. (1994) "The Voluntary School Prayer Debate: A Separationist Perspective", *Journal of Church and State* 1: 88.
- Dusen, Henry van (1951) "Religion in Public Education", *Christianity and Crisis*, April 30, p. 51.
- Dzukaeva, Z.N. (1992) "'Sviashchennaia voina' v Amerike" ["Holy war" in America], *SShA-Kanada: Ekonomika. Politika. Kul'tura* 5: 73-75.
- Emelin, M.Iu. (2013) "Vliianie pravovoi doktriny na zakonodatel'stvo SShA, ee rol' v tolkovanii Konstitutsii SShA" [The influence of legal doctrine on U.S. legislation, its role in the interpretation of the U.S. constitution], *Vestnik Penzenskogo gosudarstvennogo universiteta* 4: 51-54.
- Fogarty, G. (2003) "Reflections on Contemporary Anti-Catholicism", *U.S. Catholic Historian* 4: 40.
- Gaston, H. (2013) "The Cold War Romance of Religious Authenticity: Will Herberg, William F. Buckley Jr., and the Rise of the New Right", *Journal of American History*: 1133.
- Gaston, H. (2014) "'A Bad Kind of Magic': The Niebuhr Brothers on 'Utilitarian Christianity' and the Defense of Democracy", *Harvard Theological Review* 107(1):1-30.
- Gaustad, E. (1962) "Church and State Re-Examined: A Baptist View", *Journal of Church and State* 4(1): 76-82.
- Geren, P. (1961) "Church and State in the United States and the Soviet Union: A Comparative Study", *Journal of Church and State* 3(1):53-70.
- "Historical Note on the First Amendment" (1949), *Christianity and Crisis*, July 5, p. 29.
- Humble, E. (1960) "Religious Instruction and Activities in Texas Public Schools", *Journal of Church and State* 2(2):117-136.
- Johnson, F. (1948) "Editorial Notes", *Christianity and Crisis*, February 2, p. 53.
- Johnson, F. (1952) "An Issue That Needs Re-Thinking", *Christianity and Crisis*, August 4, p. 105.
- Kean, C. (1947) "Protestant Reaction to Roman Catholic Pressure", *Christianity and Crisis*, November 3, p. 4.
- Marty, M. (1996) *Modern American Religion, Volume 3: Under God, Indivisible, 1941-1960*. Chicago.
- Niebuhr, R. (1949) "The Rising Catholic-Protestant Tension", *Christianity and Crisis*, June 7, p. 106.
- Nikolaev, B.V., Pavlova, N.A. (2011) "Gosudarstvo, vysshee obrazovanie i religiia: severoamerikanskaia model' regulirovaniia" ["Government, higher education and religion: The North American model of regulation"], *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniia* 2: 29-38.
- "Seventh Day Baptists Urge Church-State Vigilance" (1947), *Christian Century*, September 10, p. 1090
- Sorauf, F. (1959) "Zorach V. Clauson: The Impact of a Supreme Court Decision", *The American Political Science Review* 53(3): 778.
- "Statement on Church and State" (1948), *Christianity and Crisis*, July 5, p. 90.

- “The Constitutionality of the Inclusion of Church-Related Schools in Federal Aid to Education: The Roman Catholic Viewpoint” (1962), *Journal of Church and State* 4(2): 159–165.
- Weigle, L. (1950) “Freedom of Religion and Education”, *Christianity and Crisis*, July 24, p. 100.
- Witte, J. (2006) “Facts and Fictions About the History of Separation of Church and State”, *Journal of Church and State* 48(1): 15–45.
- Yarbrough, T. (1996) “Church, State and the Rehnquist Court: A Brief for Lemon”, *Journal of Church and State* 38(1): 59–85.
- Zadorozhniuk, I.E. (2007) “Grazhdanskaia religiia i patrioticheskoe vospitanie v sisteme obrazovaniia SShA” [“Civil religion and patriotic education in the U.S. educational system”], *Vysshee obrazovanie v Rossii* 9: 150–155.

ВАДИМ ТРЕПАВЛОВ

Русский царь в нехристианских культах Российской империи

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-222-240>

Vadim Trepavlov

The Russian Tsar in Non-Christian Religions of the Russian Empire

Vadim V. Trepavlov — Center of History of the Peoples of Russia and Inter-Ethnic Relations, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). trepavlov@yandex.ru

This article describes the sacralization of a Russian monarch's person in the non-Christian religious systems of the Russian Empire (Islam, Buddhism, traditional beliefs). It shows that in Christianizing subjects' mythological worldview a tsar could play the role of a demiurge, replacing the pagan creator, and moreover, Russian Buddhists actually included the supreme rulers of the Empire in the pantheon of their faith. The government encouraged the imposition of the cult of the emperor by obliging the clergy of non-Christian faiths to engage the congregation in the celebration of national events related to the reigning dynasty (which also had religious overtones). Central and local administrative authorities invented prayers for the health of the ruling tsar and his family. These measures were an important means of involving the ethnic elites and, in general, the non-Slavic population, in participation in the life of the state and of implementing government policy in the national regions. The emperors' personal contacts with non-Christian subjects, including primates of non-Orthodox denominations, occupied a prominent place in government ethnic policy.

Keywords: sacralization, emperor, clergy, worldview, mythology, prayer, worship.

СОТРУДНИЧЕСТВО с элитами народов, включенных в состав России, составляло ведущий принцип российской этнической политики. Важным средством вовлечения этни-

ческих элит (как и неславянского населения в целом) к участию в жизни государства, к осуществлению правительственной политики было формирование своеобразного культа российского монарха¹. Достигалось это во многом благодаря сакрализации его персоны через разного рода религиозные действия и публично оглашаемые тексты. Представления о верховном сюзерене формировались в среде «инородческого» населения во многом стихийно, в ходе жизни в пределах государства, но порой также целенаправленно пропагандировались (насаждались) властями на местах. В условиях, когда волей истории в общих границах объединились носители многих языков и нескольких религий, фигура государя служила одной из немногих идеологических и политических скреп колоссальной полиэтнической державы.

Сам царь был, конечно, православным властителем. Приверженность «христианской вере греческого закона» представлялась одной из его главных черт в народном сознании.

Петр Павлович бьет в колокола,
Бьет в колокола, акафист читает, —

поется в одной из песен мордовского цикла о Павле I². Образ всемогущего и милосердного правителя служил подспорьем в христианизации «иноверцев». Некий проповедник в 1872 г. рассуждал, обращаясь к чукчам, о том, что все народы происходят от Адама и Евы, следовательно, все люди суть братья и сестры;

вот почему царь наш, который отечески заботится о благе своих подданных, посылает к вам миссионеров, а то посудите сами, говорил о. миссионер, для чего же ему расходоваться, давая жалованье мне, дячку и переводчику, если он не жалел бы вас и не желал бы вам добра³.

В патриархальном, насыщенном мифическими образами сознании многих «инородцев» персона царя обретала сверхъестественные, сказочные черты. Сакральная безграничная власть превра-

1. См. подробно: *Трепавлов В.В.* «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007. Гл. II.
2. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1. Кн. 2. Исторические песни XVI–XVII веков / Сост., подгот. текстов, предисл., коммент., пер. с морд. А.М. Шаронова. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977. С. 266. В песне имя и отчество Павла перепутаны.
3. Проповедь Евангелия перед чукчами // Миссионер. 1874. № 11. С. 115.

щала его во всемогущего владыку, который способен на деяния, недоступные простому человеку. Нам уже приходилось писать, что верховная государственная власть понималась основной массой населения России XVII–XIX вв. как явление, во-первых, тотальное и всеохватное, пронизывающее все сферы жизнеустройства; во-вторых, магически-сакральное, далекое и недостижимое, недоступное для простых людей; в-третьих, персонифицированное — воплощенное в царе⁴. В языческом мировоззрении обладатель абсолютной власти над империей удостаивался персонального небесного покровителя. Персонаж марийского пантеона Кутужан-юмо (кутужа означает «царь»), или — с использованием русизма — Сар-юмо (бог царя), он же Ош-юмо (белый бог), заботился о главе государства, внушал ему намерение снизить подати, отвечал за связь правителя с подданными. «Царь нужды моей не знает» — так начиналась адресованная этому богу молитва. В жертву ему приносилась соловая или белая лошадь⁵.

Русский царь задействован в мифах о миротворении, хотя в поздних записях мифические сюжеты преобразуются в несколько странную картину. Наглядный пример — мордовская историческая песня «На горах на Дятловых»:

На горах, горах Дятловых
Мордва богу молится,
Кланяясь на восток до земли-матушки.
Мурза, царь московский, плывет по притоку Волги (варианты: по Воложке, по Камышине),
По притоку Волги плывет мурза на суденышке.

Царь посылает мордве золото и серебро. Мордовские старики в ответ направляют царю мед, хлеб и соль, но молодежь, которой поручено все это доставить, съедает подношения и взамен кладет в корзины землю и песок. Царь, увидев содержимое корзин, крепится и благодарит Бога:

«Слава тебе, мой бог, властелин!
Ты отдал мне всю эту землю

4. *Трепавлов В.В.* «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. С. 5, 6.
5. *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время Сюрема // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край. Ред.-сост. Лайд Шемйер (В.Н.Козлов). Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, 2003. С. 368.

(вариант: Слава тебе, боже царю,
 Что отдал в мои руки мордовскую землю!),
 Мордва предоставляет мне всю свою территорию.
 Я получил то, что желала моя душа».
 Мурза поплыл дальше по Волге,
 По Волге на судне.
 Где бросит руку песка —
 Появляется город.
 Где бросит горсточку —
 Деревня появляется
 (вариант: Где бросит земли горсточку —
 Быть там градечку,
 Где бросит щепоточку —
 Быть там селеньицу)⁶.

СобираТЕЛЬНЫЙ образ явлен здесь в исторически нелепой фигуре мурзы-царя московского⁷, а вхождение мордвы в состав России представлено как сказочное недоразумение. Однако в последней части текста мурза-царь предстает в облике демиурга, созидającego города и деревни. В народном сознании он наделен божественной прерогативой миротворения, что можно оценивать как переосмысление организующей роли царя в государстве. Как в мире, так и в государстве он наводит порядок, пресекая изначальный хаос — здесь-то и просматривается связь с первичными космогоническими мифами. Царь в традиционном, начинающем христианизироваться сознании занимает место языческого жиждителя.

В марийском предании некий черемис после долгой службы у Петра I просит отпустить его домой. На вопрос царя о будущих занятиях он отвечает: «Я хочу охотничать, ловить зайцев, драть лыко и плести лапти». Петр отпускает черемиса восвояси, пода-

6. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 10 / Сост., пер., предисл., коммент. Л.В.Седовой. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1983. С. 15, 18, 19.

7. Возможно, в этом образе смешались и наплодились персонажи из разных исторических эпох — Андрей Боголюбский, Юрий Всеволодович, Иван Грозный (*Власова З.И.* Фольклор о Грозном у П.И.Мельникова и Н.К.Миролюбова // *Русский фольклор*. Т. XX. Фольклор и историческая действительность / Отв. ред. А.А.Горелов. Л.: Наука, 1981. С. 116, 117, 129). Также высказывалось мнение, что данный персонаж «однозначно был представителем... симбиозной бургасско-булгарско-мещерской цивилизации, прямыми потомками которой являются нынешние татары-мишари» (*Хайретдинов Д.* Основатель Нижнего Новгорода — татарин! // *Татарские новости*. 2005. № 7 (132). С. 10).

рив ему ружье и лапти⁸. Здесь царь выступает в роли архаичного культурного героя, дарующего человеку хозяйственные атрибуты.

Основными нехристианскими конфессиями в России были и по сей день остаются ислам и буддизм. Духовенство обеих религий в целом поддерживало верховную власть империи и соответствующим образом настраивало свою паству. Были установлены единые «высокопоторжественные и царские дни» рождения, тезоименитства и восшествия на престол, в которые православным было обязательно, а иноверцам желательно совершать «возношения о здравии и благоденствии Государя Императора и Августейшего Его Дома»⁹. Мусульманские первосвященники (*муфтии*) рассылали указания муллам мечетей публично восхвалять правящую династию и возносить за нее молитвы.

Редкий и зримый повод проявить такое отношение («подслащенное» демонстрацией беспредельной преданности) представлялся во время поездок императоров и членов царствующей фамилии по стране. При въезде августейших путешественников в город их часто встречали высшие мусульманские духовные лица и обращались к ним с выспренними приветственно-благодарственными речами. Царь или цесаревич соприкасался с цветистой восточной лестью, порой не имевшей ничего общего с истинным отношением оратора к предмету его казенного «обожания» («средоточие мира и благоденствия», «всеобщее утешение многих стран и неисчислимых народов», «великий наследник царя царей» и т.п.)¹⁰. Затем устраивался торжественный молебен, и необязательно в присутствии высокого гостя. Праздничные богослужения проходили в мечетях и по другим поводам. Обязательным назидательным обращением к правоверным и совместной молитвой сопровождалось вступление империи в войну¹¹; совершались заздравные богослужения в честь воцарения очередного императора и заупокойные —

8. Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания / Сост. В.А. Акпорин. Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1991. С. 262.

9. *Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи. Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татарское кн. изд-во, 2007. С. 87–89, 191.

10. Муфтий Абдулжемид [Послание к кадиям] // Московский телеграф. 1831. Ч. 42. С. 134; Камер-фурьерский церемониальный журнал 1787 года. СПб., 1886. С. 463, 465; Речь, произнесенная оренбургским муфтием Габдулсаламом Габдрахимовым в Оренбурге // Журнал Министерства внутренних дел. 1837. Ч. 25. № 9. С. 535–538.

11. См., например: Верноподданническая телеграмма кубанских черкесов // Кубанский курьер. 1914. 26 октября. С. 3; *Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи. С. 91, 92.

после кончины царя. В 1877 г. имамам было предписано отметить молебствием столетие со дня рождения Александра I¹².

17 апреля 1834 г. старшему сыну императора Николая I, цесаревичу Александру исполнилось 16 лет. Во все концы государства направились из столицы курьеры с текстом высочайшего манифеста, изданного 22 апреля по такому радостному поводу, и с предписанием торжественно отметить совершеннолетие наследника престола. Рескрипт, написанный «на татарском диалекте», поступил и в Уфу. Располагавшееся там Оренбургское духовное магометанское собрание издало указ, который обязывал мусульманских священнослужителей на подведомственных территориях организовать праздничные мероприятия среди паствы. Повинуясь этим распоряжениям, мулла (имам) Ханской соборной мечети в городе Касимове Рязанской губернии Габдельвахит Смаилов собрал прихожан и обратился к ним с речью, которая соответствовала мусульманской проповеди (*вааз*). Помимо верноподданнических излияний, высказанных подобающим случаю выпренным слогом, мулла не преминул вкратце напомнить слушателям о довольно далеком уже прошлом, когда в этих местах Рязанской и окрестных губерний располагалось татарское Касимовское царство¹³.

Учитывая весомость слова, произнесенного муллой в мечети, его влияние на население, власти поощряли составление молитв за здоровье царя и царствующего Дома. Особое значение придавалось текстам, специально написанным чиновниками для оглашения в учебных заведениях перед школьниками-мусульманами¹⁴. Самодержца, таким образом, старались как бы искусственно встроить в пантеон ислама, делая его фигурантом воззваний к Всевышнему.

Одним из известных сочинений такого рода является мусульманская молитва о царе и о мире, составленная в 1820 г. (т.е. в начале Кавказской войны) А. П. Ермоловым. Она была напеча-

12. Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи. С. 91, 193. Официальные циркуляры о порядке совершения молитв в мечетях по торжественным общегосударственным поводам от 1898, 1902 и 1913 гг. см.: там же. С. 397, 402, 403.

13. Подробнее см.: Трепавлов В.В. «Остатки царей подвластных». Историческая память татар XIX в. о Касимовском царстве // История народов России в исследованиях и документах. Вып. 6. Отв. ред. В.В.Трепавлов. М.: Ин-т российской истории РАН, 2014. С. 148–165.

14. См., например: Казанская научно-промышленная выставка 1890 г. Каталог. Учебный отдел. Казань, 1890. С. 46; Центральная Азия в составе Российской империи / Отв. ред. С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 390.

на литографическим способом и разослана местным приставам, по аулам Северного Кавказа, для обязательного чтения в мечетях по пятницам и в праздничные дни¹⁵. Есть мнение, что в основу ермоловского текста легла молитва по случаю императорской коронации, написанная Феофаном Прокоповичем и впервые прозвучавшая при интронизации Анны Иоанновны в 1730 г.¹⁶ Правда, неизвестно, читалась ли эта молитва где-нибудь и кем-нибудь в действительности или так и осталась на листе генеральского приказа.

Во второй половине XIX в. Синод разрабатывал для инославных конфессий типовые тексты молитв, которые направлялись в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МИД, который, в свою очередь, заказывал в Азиатском департаменте МИД их переводы на языки народов империи¹⁷.

Подобное начинание предпринял также съезд народных судей Ташкента в 1892 г. Он одобрил текст «молитвы за царя», предназначенной для чтения в ташкентских мечетях и «русско-туземных школах»¹⁸.

В буддистских регионах, среди калмыков и бурят, отношения выстраивались по аналогичной схеме: молебны о здравии благополучии и долголетию, заверения в вечной преданности¹⁹. Некоторые молитвы тоже составлялись по заказу властей. По инициативе казенного начальства в 1853 г. была придумана присяга при

15. *Берже А.П.* Молитва для мусульман на Кавказе, составил в 1820 г. А.П. Ермолов // *Русская старина*. 1881. Т. 32. С. 454; *Маньшев С.Б.* «Непременно была читана ими во всех местах или собраниях...» (О молитве за царя у ногайцев Северного Кавказа в первой четверти XIX в.) // *Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему* / Отв. ред. Н.Х. Суюнова, А.Х. Курмансеитова, С.А. Кукаева. Черкесск: Б. изд., 2014. С. 75–77.

16. *Арапов Д.Ю.* Ермоловская молитва за царя 1820 г. // *Северный Кавказ в составе Российской империи* / Отв. ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 370, 371.

17. *Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи. С. 89.

18. Текст этой молитвы см.: *Центральная Азия в составе Российской империи*. С. 390. Автору неизвестно, в какой мере эта инициатива съезда воплотилась на практике.

19. Например, «Молитва за здравие божества, вращающего своей мощью колесо, могущественного господина императора Александра Второго под названием “Умножающая срок жизни”»: «Да укрепится здравие великого монарха, владыки людей, распространяющего силой истины учение Победоносного, распространится, словно молодой месяц, благой закон древних монархов, и насладятся его совершенным великолепием все живые существа» (цит. по: *Цыремпилов Н.В.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач.XX в.). Улан-Удэ, 2013. С. 207).

заступлении на должность главы бурятского духовенства *бандидо-хамбо-ламы*: «...Даю клятвенное сие обещание премилосердным Гурбан-эрдэни — трем драгоценностям и его императорскому величеству всемилостивейшему государю императору Николаю Павловичу и наследнику всероссийского престола Александру Николаевичу, и всем великим сановникам, распространяющим их великие деяния и исполняющим святые законы... клянусь в том, что я... дал клятву помышлять о Боге и государе своем, о его законах и правилах веры... возложенную на меня Богом и государем обязанность исполнять по сущей справедливости и беспристрастно...» и т.д.²⁰

В гимнах и славословиях, адресованных царю, его наделяли званиями *чакравартина* (идеального правителя), *дхармараджи* (праведного правителя), *хубилгана* (реинкарнации божества), *цаган-богдо-хана* (белого святого царя), святого покровителя *бурхана*, ему приписывали установление законов, согласуемых с *дхармой* — нормой гармоничного миропорядка²¹. На месте, где путешествующему императору было угодно отобедать, возводили священное символическое сооружение *сумэ (стуну)*²².

Более того, российские буддисты официально сакрализировали персону царя, помещали его в ряд почитаемых высших существ. В XVIII в. бурятские ламы объявили российских императриц Елизавету Петровну и Екатерину II реинкарнациями Белой Тары (воплощения сострадания, *Цагаан Дара-эхэ*), почитаемой едва ли не наравне с буддами и бодисатвами²³, — первую за официальное признание в империи буддизма (1741 г.), вторую — за определение юридического статуса этой конфессии (1763 г.). Позднее в исторической памяти и мифологизированном сознании народа воплощение Тары стали видеть также в Петре I, который в 1703 г. милостиво принял депутацию от бурят.

20. В.А.И. Присяга бандидо-хамбо-ламы монголо-бурят Восточной Сибири // Иркутские епархиальные ведомости. Прибавления. 1884. 22 сентября. № 38. С. 421.

21. Воронцов А. Несколько слов по поводу верноподданнейших адресов от калмыков Астраханской губернии его величеству государю императору Александру Николаевичу // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 43. С. 5, 7; Фролова Г.Д. «Богда-наследник Николай» в хвалебных песнях бурят // Восточная коллекция. 2004. № 4 (19). С. 30; Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. С. 207; Цыремпилов Н.В. Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье // Восток. 2007. № 6. С. 71.

22. Фролова Г.Д. «Богда-наследник Николай» в хвалебных песнях бурят. С. 32.

23. Впрочем, буддийская сакрализация Елизаветы не имеет достоверных подтверждений.

Историческая песня, посвященная тому посольству в Москву, характеризует его так:

Белый царь по имени,
Безграничный по добродетели,
Воплощение Белой Дара-эхэ
Святой повелитель наш²⁴.

Александра III буддисты также считали перерождением Белой Тары²⁵. «Подобным богу, воплощением достоинств Белой Дара-эхэ» предстает в бурятских хвалебных песнях (*магтал*) Николай II; иногда его объявляли реинкарнацией Индры и Вишну²⁶. В колофоне своей поэмы участник его коронации 1896 г., лама Лубсан Цыденов, придерживается этой традиции: «Когда известный как воплощение Тары Чинтаманичакра, владыки людей, небесный бог Николай воссел на престол, я обратился к богам долголетия и совершил обряды за его здравие»²⁷. Все эти новации, на первый взгляд расходящиеся с канонами буддийского Учения, на самом деле являлись частью *унпайи* — пути к просветлению, метода распространения дхармы, который заключался в использовании светских властных институтов для ее внедрения в мир (этого требовала цивилизаторская миссия буддизма)²⁸.

Однако правители России, насколько нам известно, оставались равнодушными к «иноверным» комплиментам и никак не комментировали уподобление себя чужим божествам. Впрочем, они и не препятствовали этому, позволяя подданным использовать для выражения подцензурных чувств привычные им образы и ассоциации.

Общегосударственный размах имело празднование 300-летия Дома Романовых в 1913 г. — последнее торжество такого мас-

24. Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ: Бурят.кн. изд-во, 1973. С. 100.

25. Бадмаев П.А. За кулисами царизма. Воспоминания. Мемуары. Минск; Москва: Харвест, 2001. С. 65.

26. Фролова Г.Д. «Богда-наследник Николай» в хвалебных песнях бурят. С. 30; Цыремпилов Н.В. За святую дхарму и белого царя. Российская империя глазами бурятских буддистов XVIII — начала XX веков. С. 23. <http://www.torchinov.com>

27. Цит. по: Цыремпилов Н.В. Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье. С. 69. Чинтаманичакра — буддийское божество, исполняющее желания.

28. Цыремпилов Н.В. За святую дхарму и белого царя. С. 24.

штаба перед мировой войной и революцией. В храмах всех конфессий шли богослужения во славу династии. Вслед за чтением Корана и священных буддийских текстов возносилась хвала царствующему Дому и, конечно, императору Николаю. В «иностранческих» селениях устраивались праздники с пением гимна «Боже, царя храни», просветительскими лекциями, угощениями, скачками, увеселениями традиционными и новыми (граммофон, патефон, «туманные картины» и т.п.)²⁹.

Во всенародном ликовании, при всей его натужной официозности, между тем, просматривались политические, культурные и даже психологические подтексты. Признавая приоритет православия, смиряясь с доминированием русской культуры, народы России фактом своего вовлечения в прославление царской фамилии как бы уравнивали себя с русскими и православными, утверждали себя в качестве равноправных подданных, таких же патриотов империи, как ее крупнейший этнос.

Редкие случаи появления абстрактного, недоступного и далекого «белого царя» перед подданными вызывало у них суеверный трепет — даже в тех регионах, где утверждение российской власти сопровождалось конфликтами и репрессиями. Это наглядно проявлялось на Кавказе, который являлся ареной долгой кровопролитной Кавказской войны. Российские правители неоднократно посещали этот край³⁰.

Преклонение перед царской особой отразилось в дагестанском предании о том, как местный правитель-*шамхал* целовал землю, по которой ступала императрица Екатерина, сопровождавшая Петра I в Персидском походе³¹.

Суеверное почтение вселяла в горцев и сакральная персона Александра II. В день его прибытия в чеченский аул Ведено 14 сентября 1871 г. в семье одного местного жителя родились близнецы. Под впечатлением знаменательного события отец нарек

29. См., например: *Земцов С.* [Письмо в редакцию] // Кубанские областные ведомости. 1913. 15 марта. № 58. С. 2; *Токов Н.* Торжество у подножия Эльборуса // Кубанский казачий листок. 1913. 9 марта. № 376. С. 3; Crews, R.D. (2006) *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*, p. 350. Harvard University Press.

30. *Трепавлов В.В.* Царские путешествия на Кавказ. Члены императорской фамилии в крепостях и аулах // Родина. 2015. № 10. С. 102–107.

31. *Потто В.А.* Царская семья на Кавказе 18 сентября — 14 октября 1888 года. Тифлис, 1889. С. 2, 3.

их Александром и Михаилом³² (в честь царя и его брата, кавказского наместника).

Такое отношение проявлялось еще в начале столетия, при визите в край Александра I. При том, что раздражение и неприятие по отношению к наступающей на горские земли империи и ее армии никуда не исчезали, преклонение перед всемогущим русским властителем перекрывало негативные чувства. А.П. Ермолов отметил это противоречие: «Народ в восхищении боготворит его (царя. — В.Т.). Он между приверженными к нему подданными совершенный отец... *хотя в другой раз все готовы зажечь Москву без ропота* (курсив мой. — В.Т.)»³³.

К Александру III в кахетинском городе Цинандали бросилась местная жительница, умоляя его одарить взглядом больного ребенка у нее на руках, и этого будет достаточно, чтобы тот выздоровел³⁴. Вера простонародья в чудодейственные целительные способности монархов хорошо изучена на материалах европейского средневековья³⁵, но почти не имеет аналогий в России.

Тем не менее среди «иноверцев» находились настолько убежденные приверженцы своих вероучений, что считали неподобающим поклонение православному властителю. Такая ситуация возникла в мае 1896 г. при приеме в Москве бурятской депутации только что коронованным Николаем II. В ходе аудиенции произошел конфузный случай. Глава депутации, лама Лубсан Самдан Цыденов, во время общего коленопреклонения перед императором остался стоять прямо, чем вызвал неловкость у земляков и привел в недоумение придворных. Аудиенция пошла дальше своим чередом, и уже после нее Цыденову пришлось объясняться с высшими чиновниками и со своим духовным начальством.

Разбирательство возглавил ни много ни мало сам министр внутренних дел И.Л. Горемыкин. Цыденов объяснил, что имеет духовную степень *гэлюнга*, т.е. монаха, принявшего все обеты, поэтому не может поклоняться христианскому царю. Поклон же царю его единоверцев-де — это позорное отступление от канонов Учения. Скандал удалось предотвратить главному тайши хо-

32. Нам пишут из Ведено // Терские ведомости. 1871. 15 октября. № 42. С. 3.

33. Ермолов А.П. Кавказские письма. 1816–1860. СПб.: Журнал «Звезда», 2014. С. 29.

34. Потто В.А. Царская семья на Кавказе 18 сентября — 14 октября 1888 года. С. 163, 164.

35. Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998.

ринских бурят Ц.Д. Аюшееву. Он придумал объяснить поведение ламы «чрезмерностью патриотического чувства, создавшего потерю сознания и умопомешательство при встрече с царской особой... данный случай является результатом того, что он [Цыденов] никуда не отлучался из захолустного уголка и не бывал в культурных центрах...»³⁶. Таким образом, причина якобы крылась в восторженном ошеломлении неопытного провинциала от встречи с императором. Сам Цыденов был недоволен этой нелепой и унижительной версией. Однако власти ею удовлетворились, причем настолько, что при отъезде Цыденов, в числе прочих его земляков, получил наградную золотую медаль. Как видим, и в данном случае возобладали соображения соблюдения взаимной лояльности. Правительство закрыло глаза на вопиющее пренебрежение обязательными нормами поведения со стороны «инородца», а бурятская сторона наспех сочинила примиряющий довод.

И все-таки яркое впечатление от императорской коронации, сам факт причастности к такому историческому событию вдохновили непокорного ламу Цыденова на создание цитированной выше поэмы по этому поводу. Она носила двойное название: монгольское «Лечу по небу» и тибетское — которое само по себе напоминало стихотворение в прозе: «Новая песнь, вдохновленная великой радостью по случаю окончательного восшествия на нерушимый алмазный трон могущественного чакравартина, божества, установленного небом, царя Николая, восхваляющая интронизацию, рассказывающая вкратце также и о славе России, обретшей могущество двух столиц, называемая „Многokrатно вззирающая на устрашающих бенгальских и африканских львов в садах Джолоки“»³⁷.

Этническая политика, «внутренняя дипломатия» по отношению к разноплеменным подданным проявлялась также в личных контактах самодержцев (впрочем, чрезвычайно редких) с представителями инославных конфессий. Таковыми были встречи Александра I с униатскими первосвященниками в 1806 г.³⁸, Николай I с армянским католиком в 1837 г. Католикос Иоаннес при встрече с императором в Эчмиадзине в сентябре 1837 г. попросил

36. *Цыремпилов Н.В.* Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье. С. 65, 66.

37. Там же. С. 69.

38. Камер-фурьерский церемониальный журнал 1806 года. Июль — декабрь. СПб., 1905. С. 74.

для двух своих племянников русские ордена. Армянский патриарх полагал, что это позволит им стать российскими дворянами. В то время награждение любым орденом действительно давало право на потомственное дворянство. Император выслушав просьбу, улыбнулся и распорядился «сопричислить» юношей к ордену Св. Станислава 1-й степени. Самому Иоаннесу был пожалован орден Св. Александра Невского, вместе с тысячей червонцев³⁹.

В этом же ряду находилась и вышеупомянутая коронационная аудиенция Николая II бурятской депутации, в составе которой были высокопоставленные ламы, и др. Само присутствие «иностранцев» на общеимперских торжествах должно было внушить им мысль о величии православия. Очевидец коронации Александра I наблюдал восторженную реакцию калмыцкого депутата в кремлевском Успенском соборе. Тот «как бы невольно» прослезился и перекрестился. Свидетель этого сделал глубокомысленный вывод о грядущем времени, когда повсюду «свет Христов осветит чалмоносца и язычника»⁴⁰. Несомненно, великолепная, красочная церемония оставила глубокий след в душе буддиста и даже подвигла его на крестное знамение, однако это еще вовсе не означало его отказа от своих религиозных убеждений.

Относительно калмыков заметим, что они пользовались случаем, чтобы на фоне беспредельной преданности самодержцу продемонстрировать свою религиозную особость, укорененность в буддийской вере. В Области Войска Донского в 1887 г. венценосная чета и наследник посетили буддийский храм-хурул донских калмыков, где лама поднес им серебряную курильницу тибетского производства. А в 1909 г. от калмыцкой депутации в Царском Селе Николай II и цесаревич Алексей получили изображение божества Дара Эхе⁴¹. В газетной информации не уточняется, была это скульптура (что вероятнее) или икона. Но ясно, что образ богини милосердия из ламаистского пантеона, «спасительницы от восьми препятствий», предполагал подспудное внушение адресатам дара благосклонного отношения к калмыцким подданным.

В 1908 г. донские калмыки привезли Николаю II и Александру Федоровне два деревянных трона с серебряными накладками.

39. Берже А.П. Император Николай на Кавказе в 1837 г. // Русская старина. 1884. Т. 43. Август. С. 383.

40. Макаров М.Н. Воспоминания о коронации императора Александра I // Сборник исторических материалов и документов, относящихся к новой русской истории XVIII и XIX века. СПб., 1873. С. 63.

41. Депутация от калмыков // Астраханский вестник. 1909. 24 февраля. С. 3.

Верные своему вероучению, они поместили на престолах, наряду с двуглавыми орлами, сакральные зооморфные фигуры из буддийского пантеона.

Предметы религиозного культа нечасто фигурировали в качестве подношений. Калмыки в этом отношении являли исключение. Тем более не приняты были дары с исламской или языческой («идолопоклоннической») символикой. Впрочем, в башкирском шежере описывается малодостоверный случай, как помощник муфтия «во время коронации преподнес падишаху Александру (III. — В.Т.) пятисотрублевую золотую книгу, написав в ней молитвы на арабском и русском языках», и получил за это золотую медаль⁴².

Вероисповедный барьер не отделял русских монархов от малороссов и грузин, и от этих народов православная церковная атрибутика принималась благосклонно. В 1805 г. мингрельский князь послал Александру I икону Влахернской Богородицы. Тот приказал украсить ее драгоценными камнями и поставить в придворной церкви в позолоченном киоте, за стеклом⁴³.

Иногда организаторы официальных мероприятий считали уместным показать лояльность монарху инославного духовенства, его смирение с доминированием православия в империи. В Полоцке в 1780 г., во время посещения его Екатериной II, это выразилось в построении около иезуитского костела католического и униатского духовенства: самих иезуитов, а также доминиканцев и базилиан в полном облачении. Когда императрица после приветствования их удалилась в свои покои, ее ближайший сподвижник Г. А. Потемкин отправился в кафедральный униатский собор, где был встречен митрополитом этой конфессии⁴⁴. У ворот Бахчисарая в 1787 г. государыню встречали православное духовенство с Евангелием в руках и татарский муфтий с Кораном⁴⁵ — зримый образ единения религий под скипетром «Северной Семирамиды».

В церемониально выстроенных акциях верховная власть не только демонстрировала благосклонность к подданным,

42. Башкирские родословные. Вып. 1. Сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа, 2002. С. 232.

43. Камер-фурьерский церемониальный журнал 1805 года. Июль — декабрь. СПб., 1904. С. 137.

44. Сапунов А.П. Пребывание императрицы Екатерины II в Полоцке // Полоцко-Витебская старина. Вып. III. Витебск, 1916. С. 58.

45. Еситов Г.В. Путешествие Екатерины II в южную Россию в 1787 г. // Киевская старина. 1891. № 9. С. 420.

но и выказывала уважение к их традиционному жизнеустройству, являла доброжелательное отношение к инокультурным устоям. Это тоже (как и сохранение традиционных элит) в немалой степени компенсировало негативное отношение к русскому господству, примиряло с необходимостью покоряться царю, его наместникам и чиновникам. Власть отдавала себе отчет, как важно оказывать внимание к россиянам, говорившим на разных языках и исповедовавшим различные верования. Периодически ко двору, на аудиенции и представления, допускались посольства от вассальных, покорных царю правителей и депутации от «иностранцев», полностью инкорпорированных в структуру государства. В XIX в. частым элементом торжеств общегосударственного значения в столице стало присутствие представителей разных народов. Редкая возможность увидеть своими глазами русскую столицу и самого государя порождала сюжеты, насыщенные вымышленными подробностями и небылицами. Главной же мифологемой становились рассказы о даровании царских милостей народу и его посланцам.

В приглашениях представителей народов ко двору и в привлечении их к придворным церемониям возможно видеть и некоторый компаративный, состязательный дискурс. Нарочитая пышность и торжественная размеренность коронаций и аудиенций обнаруживали наглядный контраст с традиционными обрядами «иностранцев». Величие империи, в которой судьба уготовила им жить, представало наиболее зримо. Так происходила визуализация власти в самой доступной для восприятия форме.

Библиография / References

- Арапов Д.Ю.* Ермоловская молитва за царя 1820 г. // Северный Кавказ в составе Российской империи / Отв. ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 370–373.
- Бадмаев П.А.* За кулисами царизма. Воспоминания. Мемуары. Минск; М.: Харвест, 2001.
- Башкирские родословные. Вып. 1. Сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа, 2002.
- Берже А.П.* Император Николай на Кавказе в 1837 г. // Русская старина. 1884. Т. 43. Август. С. 377–398.
- Берже А.П.* Молитва для мусульман на Кавказе, составил в 1820 г. А.П. Ермолов // Русская старина. 1881. Т. 32. С. 454.
- Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998.

- В.А.И.* Присяга бандидо-хамбо-ламы монголо-бурят Восточной Сибири // Иркутские епархиальные ведомости. Прибавления. 1884. 22 сентября. № 38. С. 419–425.
- Верноподданническая телеграмма кубанских черкесов // Кубанский курьер. 1914. 26 октября. С. 3.
- Власова З.И.* Фольклор о Грозном у П.И. Мельникова и Н.К. Миролюбова // Русский фольклор. Т. XX / Отв. ред. А.А. Горелов. Л.: Наука, 1981. С. 107–157.
- Воронцов А.* Несколько слов по поводу верноподданнейших адресов от калмыков Астраханской губернии его величеству государю императору Александру Николаевичу // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 43. С. 4–8.
- Депутация от калмыков // Астраханский вестник. 1909. 24 февраля. С. 3.
- Ермолов А.П.* Кавказские письма. 1816–1860. СПб.: Журнал «Звезда», 2014.
- Есипов Г.В.* Путешествие Екатерины II в южную Россию в 1787 г. // Киевская старина. 1891. № 9. С. 407–426.
- Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи. Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татарское кн. изд-во, 2007.
- Земцов С.* [Письмо в редакцию] // Кубанские областные ведомости. 1913. 15 марта. № 58. С. 2
- Казанская научно-промышленная выставка 1890 г. Каталог. Учебный отдел. Казань, 1890.
- Камер-фурьерский церемониальный журнал 1787 года. СПб., 1886.
- Камер-фурьерский церемониальный журнал 1805 года. Июль–декабрь. СПб., 1904.
- Камер-фурьерский церемониальный журнал 1806 года. Июль–декабрь. СПб., 1905.
- Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время Сюрема // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край / Ред.-сост. Лайд Шемйер (В.Н. Козлов). Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, 2003. С. 305–372.
- Макаров М.Н.* Воспоминания о коронации императора Александра I // Сборник исторических материалов и документов, относящихся к новой русской истории XVIII и XIX века. СПб., 1873. С. 47–94.
- Маньшев С.Б.* «Непреренно была читана ими во всех местах или собраниях...» (О молитве за царя у ногайцев Северного Кавказа в первой четверти XIX в.) // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему / Отв. ред. Н.Х. Суюнова, А.Х. Курмансеитова, С.А. Кукаева. Черкесск: Б. изд., 2014. С. 75–77.
- Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания / Сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1991.
- Муфтий Абдулжемид* [Послание к кадиям] // Московский телеграф. 1831. Ч. 42. С. 132–136.
- Нам пишут из Ведено // Терские ведомости. 1871. 15 октября. № 42. С. 3.
- Потто В.А.* Царская семья на Кавказе 18 сентября — 14 октября 1888 года. Тифлис, 1889.
- Проповедь Евангелия перед чукчами // Миссионер. 1874. № 11. С. 15–16.
- Речь, произнесенная оренбургским муфтием Габдуссаламом Габдрахимовым в Оренбурге // Журнал Министерства внутренних дел. 1837. Ч. 25. № 9. С. 535–538.
- Сапунов А.П.* Пребывание императрицы Екатерины II в Полоцке // Полоцко-Витебская старина. Вып. III. Витебск, 1916. С. 55–83.
- Токов Н.* Торжество у подножия Эльбурса // Кубанский казачий листок. 1913. 9 марта. № 376. С. 3.

- Трепавлов В.В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007.
- Трепавлов В.В. «Остатки царей подвластных». Историческая память татар XIX в. о Касимовском царстве // История народов России в исследованиях и документах. Вып. 6 / Отв. ред. В.В.Трепавлов. М.: Ин-т российской истории РАН, 2014. С. 283–299.
- Трепавлов В.В. Царские путешествия на Кавказ. Члены императорской фамилии в крепостях и аулах // Родина. 2015. № 10. С. 102–107.
- Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1973.
- Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1. Кн. 2. Исторические песни XVI–XVII веков / Сост., подгот. текстов, предисл., коммент., пер. с морд. А.М. Шаронова. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1977.
- Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 10. Легенды, предания, былички / Сост., пер., предисл., коммент. Л.В. Седовой. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1983.
- Фролова Г.Д. «Богда-наследник Николай» в хвалебных песнях бурят // Восточная коллекция. 2004. № 4(19). С. 29–33.
- Хайретдинов Д. Основатель Нижнего Новгорода — татарин! // Татарские новости. 2005. № 7(132). С. 10.
- Центральная Азия в составе Российской империи / Отв. ред. С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.
- Цыремпилов Н.В. За святую дхарму и белого царя. Российская империя глазами бурятских буддистов XVIII — начала XX веков. [http://www.torchinov.com. доступ от 23.03.2015]
- Цыремпилов Н.В. Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье // Восток. 2007. № 6. С. 64–75.
- “*Deputatsiia ot kalmykov*” [“A deputation from the Kalmyks”] (1909), *Astrakhanskii vestnik* 24: 3.
- “*Muftii Abdulzhemid [Poslanie k kadiiam]*” [“Message to the qadis”] (1831), in *Moskovskii telegraf* 42: 132–136.
- “*Nam pishut iz Vedeni*” [“Written from Vedeni”] (1873), in *Terskie vedomosti*, October 15, No. 42: 3.
- “*Propoved’ Evangeliiia pered chukchami*” [“The preaching of the gospel before the Chukchi”] (1874), in *Missioner* 11: 15–16.
- “*Rech’, proiznesennaia orenburgskim muftiem Gabdussaliomom Gabdrakhimovym v Orenburge*” [“A speech delivered by the Orenburg mufti Abdussalam Gabdrakhimov in Orenburg”] (1837), in *Zhurnal Ministerstva vnutrennikh del* 25 (9): 535–538.
- “*Vernopoddannicheskaia telegramma kubanskikh cherkesov*” [“Allegiance telegram of the Kuban Circassians”] (1914), in *Kubanskii kur’er* October 26: 3.
- Arapov, D.Iu. (2007) “*Ermolovskaia molitva za tsaria 1820 g.*” [“Ermolov’s prayer for the tsar, 1820”], in *Severnyi Kavkaz v sostave Rossiiskoi imperii*, pp. 370–373. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Badmaev, P.A. (2001) *Za kulisami tsarizma. Vospominaniia. Memuary* [Behind the scenes of tsarism. Memories]. Minsk, Moscow: Kharvest.

- Bashkirskie rodoslovnyye [Bashkir genealogies]* (2002). Ufa.
- Berzhe A.P. (1884) "Imperator Nikolai na Kavkaze v 1837 g." ["Emperor Nikolai in the Caucasus in 1837"], *Russkaya starina* 43: 377–398.
- Berzhe, A.P. (1881) "Molitva dlia musul'man na Kavkaze, sostavil v 1820 g. A.P. Ermolov" ["A prayer for the Muslims in the Caucasus, composed by A.P. Ermolov in 1820"], *Russkaya starina* 32: 454.
- Blok M. (1998) *Koroli-chudotvortsy. Ocherk predstavlenij o sverkh"estestvennom kharaktere korolevskoi vlasti, rasprostranennykh preimushchestvenno vo Frantsii i v Anglii [King-miracleworkers. Essay on ideas about supernatural character of the king's power, distributed mainly in France and in England]*. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury.
- Crews, R.D. (2006) *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard university press.
- Ermolov, A.P. (1905) *Kavkazskie pis'ma. 1816–1860 [Caucasian letters. 1816–1860]*. Saint Petersburg: Zhurnal "Zvezda".
- Esipov, G.V. (1891) "Puteshestvie Ekateriny II v iuzhnuui Rossiiu v 1787 g." ["The journey of Catherine II to the Southern Russia in 1787"], in *Kievskaya starina* 9: 407–426.
- Frolova, G.D. (2004) "'Bogda-naslednik Nikolai' v khvalebnykh pesniakh buriat" ["Bogda-heir Nikolay" in Buryat songs of praise], in *Vostochnaia kollektsiia* 4 (19): 29–33.
- Kamer-fur'erskii tseremonial'nyi zhurnal 1787 goda [Chamber-Fourrier ceremonial journal of 1787]* (1886). Saint-Petersbourg.
- Kamer-fur'erskii tseremonial'nyi zhurnal 1805 goda. Iiul' – dekabr' [Chamber-Fourrier ceremonial journal of 1805. July – December]* (1904). Saint-Petersbourg.
- Kamer-fur'erskii tseremonial'nyi zhurnal 1806 goda. Iiul' – dekabr' [Chamber-Fourrier ceremonial journal of 1806. July – December]* (1905). Saint-Petersbourg.
- Kazanskaia nauchno-promyshlennaiia vystavka 1890 g. Katalog. Uchebnyi otdel [Kazan scientific and industrial exhibition of 1890. Directory. The educational department]* (1890). Kazan.
- Khairatdinov, D. (2005) "Osnovatel' Nizhnego Novgoroda – tatarin!" ["The founder of Nizhny Novgorod – a Tatar!"], in *Tatarskie novosti* 7 (132): 10.
- Kuznetsov, S.K. (2003) "Chetyre dnia u cheremis vo vremia Siurema" ["Four days among the Cheremis during Siurem"], in *Poltysh – kniaz' cheremiskii. Malmyzhskii kraj*, pp. 305–372. Ioshkar-Ola: The Valentin Kolumb Centre-museum.
- Makarov M.N. (1873) "Vospominaniia o koronatsii imperatora Aleksandra I" ["Memories of the coronation of Emperor Alexander I"], in *Sbornik istoricheskikh materialov I dokumentov, otnosyashchikhsia k novoi russkoi istorii XVIII i XIX veka*, pp. 47–94. Saint-Petersbourg.
- Manyshev, S.B. (2014) "'Nepremennno byla chitana imi vo vsekh mestakh ili sobraniakh...' (O molitve za tsaria u nogaitsev Severnogo Kavkaza v pervoi chetverti XIX v.)" ["It should be read by them in all places and meetings..." (On the prayer for the tsar by the Northern Caucasus Nogais in the first quarter of the nineteenth century)], in *Nogaitsy: XXI vek. Istoriia. Iazyk. Kul'tura. Ot istokov – k griadushchemu*, pp. 75–77. Cherkessk.
- Mariiskii fol'klor. Mify, legendy, predaniia [Mari folklore. Myths, legends, tales]* (1991). Ioshkar-Ola: Mari publishing house.
- Potto, V.A. (1889) *Tsarskaia sem'ia na Kavkaze 18 sentiabria – 14 oktiabria 1888 goda [The royal family in the Caucasus September 18 – October 14, 1888]*. Tiflis.
- Sapunov, A.P. (1916) "Prebyvanie imperatritsy Ekateriny II v Polotske" ["Empress Catherine II's stay in Polotsk"], in *Polotsko-Vitebskaya starina* 3: 55–83.

- Tokov, N. (1913) "Torzhestvo u podnozhii El'borusa" ["Celebration at the foot of Elbrus"], in *Kubanskii kazachii listok*, March 9, No 376: 3.
- Trepavlov, V.V. (2007) "Belyi tsar". *Obraz monarkha i predstavleniia o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv.* ["A White Tsar". *The image of the monarch and notions of citizenship by the peoples of Russia, 15th–18th centuries*] Moscow: Vostochnaia literatura.
- Trepavlov, V.V. (2014) "Ostatki tsarei podvlastnykh". *Istoricheskaia pamiat' tatar XIX v. o Kasimovskom tsarstve* ["The vestiges of the subordinate kings". *The historical memory of the Tatars in the 19th century about the Kasimov Tsardom*], in *Istoriia narodov Rossii v issledovaniakh i dokumentakh* 6: 283–299. Moscow: Institute of Russian History.
- Trepavlov, V.V. (2015) "Tsarskie puteshestviia na Kavkaz. Chleny imperatorskoi familii v krepostiakh i aulakh" ["Royal journeys to the Caucasus. The members of the Imperial family in the fortresses and villages"], in *Rodina* 10: 102–107.
- Tsentral'naia Aziia v sostave Rossiiskoi imperii* ["Central Asia in the Russian Empire"] (2008). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Tsyrempilov, N.V. (2007) "Lubsan Samdan Tsydenov i ideia buddiiskoi teokratii v Zabaikal'e" ["Lubsan Samdan Tsydenov and the idea of a Buddhist theocracy in Transbaikalia"], in *Vostok* 6: 64–75.
- Tsyrempilov, N.V. (2013) *Buddizm i imperiia. Buriatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII — nach. XX v.)* [Buddhism and Empire. The Buryat Buddhist community in Russia (the 18th — early 20th century)]. Ulan-Ude: Institut mongolovedeniia, buddologii i tibetologii SO RAN.
- Tsyrempilov, N.V. (2015) *Za sviatuiu dkharmu i belogo tsaria. Rossiiskaia imperiia glazami buriatskikh buddistov XVIII — nachala XX vekov* [For the Holy Dharma and the White Tsar. The Russian Empire in the eyes of Buryat Buddhists, the 18th — early 20th centuries]. [<http://www.torchinov.com>, accessed on 23.03.2015]
- Tulokhonov, M.I. (1973) *Buriatskie istoricheskie pesni* [Buryat historical songs]. Ulan-Ude: Buryat publishing house.
- Ustno-poeticheskoe tvorchestvo mordovskogo naroda* [Oral-poetic creativity of the Mordovian people] (1977) Vol. 1, pt. 2. Saransk: Mordovian publishing house.
- Ustno-poeticheskoe tvorchestvo mordovskogo naroda* [Oral-poetic creativity of the Mordovian people] (1983) Vol. 10. Saransk: Mordovian publishing house.
- V.A.I. (1884) "Prisiaga bandido-xambo-lamy mongolo-buriat Vostochnoi Sibiri" ["The oath of the East Siberian Mongol-Buriats' Bandido-Hambo-Lama"], in *Irkutskie eparkhial'nye vedomosti. Pribavleniia* 38 (September 22): 419–425.
- Vlasova, Z.I. (1981) "Fol'klor o Groznom u P.I. Mel'nikova i N.K. Mirolubova" ["Folklore about Ivan the Terrible in P.I. Mel'nikov and N.K. Mirolubov's works"], in *Russkii fol'klor*. Vol. 20, pp. 107–157. Leningrad: Nauka.
- Vorontsov, A. (1877) "Neskol'ko slov po povodu vernopoddanneishikh adresov ot kalmykov Astrakhanskoi gubernii ego velichestvu gosudariu imperatoru Aleksandru Nikolaevichu" ["A few words about allegiance addresses from the Kalmyks of Astrakhan province to His Majesty Emperor Alexander Nikolaevich"], *Astrakhanskii eparkhial'nye vedomosti* 43: 4–8.
- Zagidullin, I.K. (2007) *Islamskie instituty v Rossiiskoi imperii. Mecheti v evropeiskoi chasti Rossii i Sibiri* [Islamic institutions in the Russian Empire. Mosques in the European part of Russia and Siberia]. Kazan: Tatar publishing house.
- Zemtsov, S. (1913) [Pis'mo v redaktsiiu], [Letter to the Editorial Board], *Kubanskii oblastnye vedomosti*, March 15, No 58: 2.

ДАРИМА АМОГОЛОНОВА, МАРИНА СОДНОМПИЛОВА

**Религия и идентичность в Бурятии:
конкуренция православия и буддизма
в позднеимперский период (на материалах
санкт-петербургских архивов)**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-241-263>

Darima Amogolonova, Marina Sodnompilova

Religion and Identity in Buryatia: Competition between Orthodoxy and Buddhism in Late Imperial Russia (on Materials from St. Petersburg Archives)

Darima D. Amogolonova — Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). amog@inbox.ru

Marina M. Sodnompilova — Department of History, Ethnology and Sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). sodnompilova@yandex.ru

This paper discusses the political importance of religious identity in the context of competition between Orthodoxy and Buddhism in the Buryat spiritual space in the nineteenth and the beginning of the twentieth century. Christianization of Buryats as well as other non-Russians in the remote regions of Russia seemed a necessary tool for strengthening the borders of the empire, which were under threat from Qing China. While Christianization of Pre-Baikal (Western) Buryats-shamanists was quite successful at least formally, the Trans-Baikal Buryats remained largely steadfast Buddhists. Considering this fact, the secular authorities built relationships with the Buddhist clergy within the framework of the existing legal regulations. However, the relationship between Orthodoxy and Buddhism was

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, Проект 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».

irreconcilable overall in imperial history. The situation worsened at the end of the nineteenth century, when in connection with the Buryat ethnonational movements, Buddhism began to spread among the Western Buryats. This caused serious problems in Irkutsk eparchy, where they believed that only Orthodoxy could ensure loyalty to the monarchy and the Empire. Meanwhile, loyalty to the state, including the deification of the monarch, was an inherent characteristic of Buddhism both abroad and in Russia. In addition to a strong adaptive ability, institutionalized Buddhism in Russia developed adoration and devotion to the Tsar among Buryats through appropriate preaching to believers, thus promoting and strengthening both its own position and the Russian identity of the Buryats.

Keywords: Orthodoxy, Buddhism, religious identity, Buryats, Russian empire, spiritual space, baptizing, Buddhization, ethnonational revival, Irkutsk eparchy, religious community.

Введение

СРЕДИ множества социальных идентичностей религиозная занимает одно из значимых мест в силу ее консолидирующего и политико-мобилизационного потенциала. Поэтому на протяжении истории освоения Сибири крещение иноверцев мыслилось как важнейший инструмент укрепления российской государственности и приобщения нерусских к «прогрессивным ценностям»:

Концепция мировой истории (универсальная хронология) и идея безоговорочного превосходства «современных» над «древними» были незадолго до того ввезены из Германии и сыграли решающую роль в государственном проекте «взросления». ...Иноземцы стали людьми не только «из иной земли», но и из иного времени. Детей следовало крестить и учить письму¹.

Вплоть до первых десятилетий XIX в. буддизм представлялся отсталым языческим культом, и отношение к нему было таким же, как к различным шаманским верованиям бурят, эвенков, якутов,

1. Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: НЛЮ, 2008. С. 68. Термин *иноземцы* в данном случае подразумевает нерусских, туземцев, некрещеных.

чукчей. Изменение отношения к буддизму в сторону его признания, институционализации и включения в число «признанных и терпимых» вероисповеданий диктовалось прагматическими целями. Несмотря на это, буддийская община в России — православном государстве — и, соответственно, буддийская религиозная идентичность представлялись властям чужеродным злом, с которым необходимо одновременно бороться и поддерживать терпимые отношения. Христианизация иноверцев, в том числе шаманистов и буддистов, считалась стратегической задачей, элементом формирования российской идентичности и патриотизма. В конечном счете, речь шла о русификации, а инструментом при этом выступало широкое распространение православия и русского языка:

На каждого иноверца у нас доселе не приходится еще и двух русских, а на каждого иноверца мы едва можем насчитать двух православных... Территориальная удаленность, в которой доселе еще находятся инородческие поселения от центра русской жизни, не только естественно мешала слиянию инородцев с основным населением государства, но приводила к тому, что это население почти вовсе не было знакомо со своими иноплеменниками².

Разрешение буддистам исповедовать свою религию и включение буддизма в институализированной форме в структуру имперской бюрократической машины были связаны с задачами тактического характера как внутри страны, так и на международной арене³.

Христианизация — путь к российской идентичности?

Терпимое отношение российских властей к буддизму является фактом, однако это не означает, что к буддизму относились с пониманием и уважением. Взаимоотношения государства и буддийской общины регулировались целым рядом правил и постановлений, принявших наиболее заверченный вид в *Положении*

2. Позднеев А.М. Записка о деятельности Миссионерского Института при Московском Покровском Монастыре. 4 октября 1895г. // Архив востоковедов ИВР РАН. Фонд А.М. Позднеева. Ф. 44. Оп. 1. Д. 125. Л. 2.
3. С одной стороны, институализация буддизма служила цели усиления контроля над бурятским населением и недопущения деятельности иностранных священнослужителей, способных нанести политико-идеологический ущерб России. С другой стороны, российские буддисты, свободно исповедовавшие свою религию, наглядно свидетельствовали о терпимости православной империи к инославным, что имело значение с точки зрения интересов России в Центральной Азии.

о ламайском духовенстве в Восточной Сибири (1853). Однако отношение к буддизму Православной церкви на всем протяжении истории борьбы за духовное пространство в регионе оставалось непримиримым, а «к концу XIX века эта оппозиция обострилась до предела»⁴. Неудачи окрестительной политики связывались главным образом с буддийским духовенством, пользующимся авторитетом и влиянием среди бурятского населения: «ламы сильно страшат инородцев при принятии христианской веры»; «инородцы большею частью очень твердо держатся своих суеверий; но не по убеждению в их истинности, потому что с истинами своей веры они незнакомы; а потому что считают эти суеверия законною верою монголов, а еще более по страху от лам, чем от властей своих, единодушно действующих с ламами. Лам же так много и так часто они разъезжают по улусам, что инородцы находятся у лам в совершенном порабощении»⁵.

Между тем реальная причина, безусловно, заключалась в том, что православные священники и чиновники, упорно называвшее буддизм язычеством, не желали понимать смысла буддийского вероучения и вдаваться в причины его влияния как на традиционно принадлежащих буддизму восточных, так и на предбайкальских бурят, буддизация которых ускорялась в течение XIX в., что с неудовольствием отмечалось в донесениях руководства епархии в Синод. Так, еще в 1841 г. архиепископ Иркутский Нил писал:

Из Аларских и Балаганских бурят много уже христиан. Число сие и вообще расположенность в сих племенах к духовному просвещению год на год возрастают: ибо Духовенству есть возможность действовать на них с большим удобством, нежели на других.... Потому, что между ними господствующее верование Шаманское, последователи которого гораздо ближе Буддистов к Христианству. К сожалению, ламы из Забайкала начали к ним прокрадываться. И быв поддерживаемы Родовыми Начальниками — Тайшами⁶, всегдашними

4. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII–нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. С. 231.
5. Канцелярия Синода. Миссионерство. Отчет Иркутского епископа о состоянии Иркутской епархии за 1861г. с данными о деятельности миссионеров // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 51. Лл. 14, 26.
6. Тайша или тайши — у монгольских народов наследственный родовой титул. У бурят с середины XIX в. — должность, на которую избирали представители степной думы или ведомства, а избранный утверждался иркутским генерал-губернатором.

врагами христианства, ощутительно изменяют дух в племенах» (сохранен стиль оригинального документа. — Авт.)⁷.

Идентификационная и консолидирующая роль буддизма становится весьма заметной с конца XIX в., то есть с момента зарождения бурятского национального движения. Одновременно стремление Православной церкви закрепить свои позиции среди бурят тоже усиливается, характеризуясь нередко крайними проявлениями в виде насильственного крещения, примеры которого достаточно многочисленны, хотя лишь часть из них отражена в документах, в частности, в жалобах на имя иркутского генерал-губернатора. Примечательно, что в жалобах предбайкальских бурят часто упоминается буддийская религиозная принадлежность, которая и является главным препятствием принятию православия: «Потребовали меня, а здесь объявили мне, чтобы я принял православие. Исповедуя Буддийскую религию (Ламайскую), я не желал манкировать ей, а видя настояния — вынужден был скрыться и действительно уехал в тайгу, оставив дома беременную жену свою»⁸ (которая и была окрещена в церкви, куда ее затащили в бессознательном состоянии после нанесенных побоев⁹). Следует отметить, что насильственные крещения в 1890-е гг. были результатом служебного рвения с целью отметить посредством роста числа окрещенных (какие бы ни применялись методы) знаменательное событие — посещение в 1891 г. бурятских территорий наследником-цесаревичем Николаем. Виновные в насильственном крещении утверждали, что «такое производится по желанию и распоряжению Государя Наследника Цесаревича, а потому и жалобы... не будут иметь никаких последствий»¹⁰.

С точки зрения тех, кто выполнял задачу крещения, обращенные в православие инородцы в действительности не становились христианами: «Большая часть их знают христианство

7. Святейшему Правительствующему Синоду Нила, Архиепископа Иркутского Репорт 24 марта 1841 // РГИА. Крещение бурят. Ф. 796. Оп. 122. Д. 402. Л. 3.

8. Прощения жителей Балаганского округа Иркутскому генерал-губернатору с описанием произведенного над ними насильственного крещения и просьбами о назначении расследования и привлечения виновных к ответственности. Начато 1891. // РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 103. Л. 11.

9. Там же.

10. Там же.

только по имени»¹¹. А наделенные властными полномочиями буряты принимали крещение из карьерных соображений, оставаясь в религиозном отношении буддистами или шаманистами: в донесении в Синод иркутского епископа подробно описывается, что бывший тайша тункинских инородцев, равно как и его сын, ставший тайшой, получал государственные награды за обращение инородцев в христианскую веру. Однако и тот, и другой

доселе не только по убеждению внутреннему, но и по внешности остается идолопоклонником. При посещении моем его дома, состоящего из двух больших комнат, в передней я видел икону святителя Николая, а во второй и главной я встретил всю переднюю стену, уставленную идолами изваянными и живописными, из которых некоторые изображены точно в таком виде, в каком пишутся злые духи... Старый Тайша тайно питает даже враждебное чувство к христианству¹².

Получив предложение немедленно избавиться от «идолов», передав их одному из сыновей, ставшему ламой, бывший тайша «отказался решительно... и отвечал, что он ни за что не расстанется со своими идолами-покровителями»¹³.

Подозрительность по отношению к чужеродной религии представляла защитников православия искать в буддизме подрывные элементы. Для этого, конечно, необходимо было в той или иной степени ознакомиться с основами вероучения, чем занимались и священники епархии, и православные миссионеры. Поиски враждебного смысла касались не только деятельности буддийского духовенства, но и религиозного учения. Примечательно, что выискиванием злонамеренного содержания буддийских проповедей и молитв занимались и те, кто долгое время проживал вблизи бурят, наблюдал практическую жизнь буддистов и прикладывал усилия для понимания буддийской культуры. Иркутский священник И.А. Подгорбунский, известный своими незаурядными знаниями о бурятах, автор многочисленных трудов о буддизме и шаманизме и собиратель культовых предме-

11. Отчет Иркутского епископа о состоянии Иркутской Епархии за 1861г. с данными о деятельности миссионеров // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 51. Л. 12.

12. Там же. Л. 13–14.

13. Там же.

тов, выступил с резкой критикой молитв, сочиненных Хамбо ламой Гомбоевым¹⁴ о долголети и благоденствии Дома Романовых. В 1891 г. Подгорбунский представил в «Иркутских епархиальных ведомостях» свои рассуждения, являются ли религиозные чувства и российский патриотизм у главы бурятских буддистов искренними:

В более новых формациях буддизма, правда, появились и молитвы, но в них буддисты пока еще молятся о том, что по их учению составляет высшее благо, т.е. молятся о лучшем перерождении, которое поставило бы их на путь к Нирване, то есть, — небытия, — или, по крайней мере, бессознательного бытия, и о достижении самой нирваны. Дампил же Гомбоевич молится, напротив, о том, чтобы Верховный Бог Будда и всевышний Бог, дарующий бессмертие, дали Государю Императору и Наследнику Цесаревичу долголетнюю жизнь, т.е. молится как раз о том, что с точки зрения буддизма считается самым величайшим несчастьем. Таким образом, выходит одно из двух: или составитель молитвы под видом счастья желает самого величайшего несчастья Государю Императору и Наследнику Цесаревичу, или же отрекается ради чего-то от самого основного учения буддизма, что сознательно — личная жизнь его, и просит у Будды того, чего последний запрещал просить... Пожелать Государю Императору Нирваны, конечно, было неудобно и неприлично. Между тем, обратить на себя и на всю корпорацию лам внимание, как на патриотов, ввиду некоторых целей было нужно. И вот глава буддизма у бурят, обязанный заботиться о сохранении его целости, сам же первый приносит в жертву каким-то расчетам свою религию¹⁵.

14. Х Пандито Хамбо лама Дампил Гомбоев (1831–1896) — бурятский религиозный деятель, глава буддистов Восточной Сибири в 1876–1896 гг.
15. Архив востоковедов ИВР РАН. Фонд 62. Фонд Ц. Ж. Жамцарано. Оп. 1. Д. 114. Л. 208–209. Полемка между И.А. Подгорбунским и хоринским тайшей И. Вамбоцыреновым на страницах, соответственно, «Иркутских епархиальных ведомостей» и «Восточного обозрения» представлена в рукописном архиве Ц.Ж. Жамцарано в разделе «Статьи и фрагменты статей по буддизму и ламаизму». Подборка материалов свидетельствует о том, что еще в студенческие годы Ц.Ж. Жамцарано живо интересовался проблемой взаимоотношений христианства и буддизма на территориях, населенных бурятами. Ц.Ж. Жамцарано (1881–1942) — выдающийся бурятский интеллектуал, специалист в области культуры монгольских народов, в послереволюционный период бурятский и монгольский политический деятель.

Примечательно, что подобное толкование буддийской сотериологии применительно к реалиям межкультурного взаимодействия вызвало негативную реакцию даже в газете-журнале политики и литературы «Гражданин», известной крайним монархизмом. В статье «О бестактности и грубости Епархиальных Ведомостей» выступление И.А. Подгорбунского названо самым смелым и самым грубым проявлением «с одной стороны, невежества и, с другой стороны, неразумной нетерпимости, переходящей всякие пределы». Далее «Гражданин» подкрепляет свою точку зрения доказательствами лояльности бурят. В современных терминах речь идет о доказательствах российской идентичности бурят-буддистов, выражающейся в следующем: обожание и обожествление царских персон широкими массами бурят, что подтверждается, в частности, тем, что в течение проезда наследника Николая Александровича «через такие местности, где Цесаревич был целые дни в толпе буддистов», буряты служили при нем кучерами и его охраняли буряты-всадники, а «сотни бурят бросались к коляске Цесаревича и, не смея его коснуться, брали песок с колес и уносили, целуя как святыню... И вот эти буддисты или буряты молились о благополучном путешествии Наследника Русского Престола, молились и искренность своих молитв достаточно подтвердили искренностью всех проявлений не только порядка, не только преданности, но и обожания»¹⁶. Другим подтверждением несомненной лояльности, то есть российской идентичности, бурят являются темпы и желание овладения бурятами русским языком, а также исполнение ими важнейшей политической функции по защите имперских границ.

В материалах Ц.Ж. Жамцарано содержится реферативное изложение статьи в петербургском «Правительственном вестнике» за 1892 г., где была представлена общая (хотя, безусловно, неполная) картина формирования у бурят российского патриотизма, чему способствовала буддийская религия. Сделав предварительное заключение о том, что «воинствующего буддизма не существует среди наших лам и еще меньше поощрения его за государственный счет», «Правительственный Вестник» называет заметное и активное обрусение бурят «бесхитростным и естественно разумным», делая из бурят «не косную, анти-

16. Статья «О бестактности и грубости Епархиальных Ведомостей», опубликованная в «Гражданине» 18.12.1891, цитируется по архиву Ц.Ж. Жамцарано, указ. источник. Л. 206-208.

культурно-мыслящую массу, а проводников русского влияния в Центральной Азии, непоколебимо преданных слуг обожествляемого ими Белого Царя примерными исполнителями своих гражданских обязанностей». По поводу взаимоотношений буддизма и православия «Правительственный вестник» представляет довольно благостную картину, находя бурят-буддистов людьми «редкой веротерпимости... и в подтверждение этого приводит... что миссионерские храмы в Восточной Сибири поддерживаются бурятами язычниками... ими посещаются православные церкви, заучиваются христианские молитвы и т.д.». Сравнение бурят с калмыцкими буддистами ярко иллюстрирует, что именно буряты достигли более высокой ступени лояльности русскому государству:

Если сравнить условия, в которых находятся Восточно-Сибирские буддисты, с теми, в которые поставлены наши европейские калмыки — последние окажутся в гораздо более благоприятных условиях. Степень обрусения их много ниже, чем в забайкальских краях, между тем, об этом ничего не пишется, хотя означенные инородцы в трехдневном расстоянии от Москвы¹⁷.

При некотором если не одобрении буддизма, то хотя бы понимании того факта, что буддийская религия не наносит вреда формированию российской идентичности бурят («вы же видите — они честнее и преданнее тысячей православных по имени»¹⁸), все же самыми действенными и плодотворными шагами в этом направлении представлялись русификация через христианизацию и внедрение русскоязычного школьного образования, а также ужесточение запретительных мер по отношению к буддизму. Дело это представлялось настолько важным, что в ответ на предложение генерал-губернатора Приамурья А.Н. Корфа предпринять меры «К облегчению христианской проповеди в Забайкалье» в Санкт-Петербурге состоялось особое совещание, призванное разработать законодательные меры по ограничению деятельности буддийского духовенства и внедрению начального образования на русском языке (с непременно преподаванием Закона Божия). Уровень представительства на совещании был

17. Архив востоковедов ИВР РАН. Фонд 62. Фонд Ц.Ж. Жамцарано. Оп. 1. Д. 114. Л. 211.

18. Там же. Л. 206.

высоким, что свидетельствовало о серьезности намерений центральных властей: министр государственных имуществ, обер-прокурор Синода, министр внутренних дел, приамурский генерал-губернатор, управляющий министерством иностранных дел. Принятое решение соответствовало предложениям Корфа и включало в себя поддержку распространения среди забайкальских инородцев общего образования, что «заслуживает полного уважения как мера наиболее способствующая сближению инородцев с русским населением. В сих видах признать весьма желательным открытие возможно большего числа народных школ в Забайкалье. Для осуществления этой меры, равно как и для улучшения вообще «обстановки миссионерства» принято решение изыскать деньги из казны «ввиду государственной важности сего дела». Кроме того, Корф предлагал улучшить состав миссионеров, благоустраивать миссионерские церкви, изменить некоторые условия церковных обрядов, «при коих язычники затрудняются ныне принимать св. крещение»¹⁹.

Межобщинное взаимопонимание — двухсторонний процесс

Проповедническая деятельность и окрестительная политика хотя и были важны сами по себе, но желаемого результата принести не могли. Успеха можно было достичь посредством шагов самих проповедников к сближению с носителями чужой культуры:

Служители Христа, отправляясь к языкам (то есть к язычникам — неправославным подданным империи — *Авт.*), прилагали всевозможное старание к просвещению их светом Евангельского учения; но что могли они сделать, прежде всего при недостаточности своих знаний относительно языка, верований и быта инородцев? Некоторые из о.о. миссионеров в 30 и 40 лет принимались за изучение языков, однако, не имея перед собой никаких пособий и исследований, принужденные руководствоваться только личным опытом и разумением, они невольно составляли себе опять таки односторонние, часто совершенно превратные понятия как об отдельных словах, так и о целых выражениях, и это было тем печальнее, что помянутая односторонность должна была относиться не до пред-

19. Журнал особого совещания о мерах к облегчению христианской проповеди в Забайкалье // РГИА. Ф. 797. Оп. 62 (20тд., 3 ст.). Д. 300. Л. 4–5.

метов обыденных, а именно до определения понятий метафизических и трансцендентальных. Две выдающиеся своею численностью народности искони и по преимуществу обращали на себя внимание пастырей нашей Церкви; в общем мы назовем эти народности татарскою, исповедовавшей мусульманство и монгольскою, преданную вере Будды; и среди обеих этих народностей деятельность наша в первое время представлялась совершенно одинаковою²⁰.

Отметим установку выдающегося востоковеда на необходимость «борьбы» с буддизмом и обратим внимание на предлагавшуюся им тактическую программу действий, нацеленную, во-первых, на овладение культурой инородцев, а затем, во-вторых, на постепенное внедрение в их сознание идеи о превосходстве христианства над буддизмом. Ведь не владея знаниями о чужой религии, невозможно противостоять такому, к примеру, суждению, высказанному главой Куйтинского инородческого ведомства Цяряном Тухаевым в ответ на обвинение его в том, что он, занимая высокий официальный пост, не принял православия: «Потому что моя религия учит любить ближнего, творить добро, говорить правду, не клеветать и проч.»²¹.

Следовательно, каковы бы ни были конечные цели, А.М. Позднеев призывает студентов миссионерского института к овладению знаниями о бурятской культуре и, следовательно, к достижению взаимопонимания и доверия. Будучи крупным востоковедом-монголоведом, выдающимся исследователем буддизма и монгольских письменных памятников, Позднеев призывал молодых миссионеров приложить все усилия к тому, чтобы стать высокообразованными специалистами, способными убеждать посредством глубоких знаний. Миссионерский институт должен был отвечать подобным требованиям, а именно:

Поставив своею целью подготовку лиц для распространения Евангельского учения между инородцами монгольского языка,

20. Позднеев А.М. Записка о деятельности Миссионерского Института при Московском Покровском Монастыре. 4 октября 1895г. // Архив востоковедов ИВР РАН. Фонд А.М. Позднеева. Ф. 44. Оп. 1. Д. 125. Л. 2–3. А.М. Позднеев (1851–1920) — автор фундаментальных трудов на личных полевых материалах, среди которых «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу».
21. Письмо Главы Куйтинского инородческого ведомства Цяряна Тухаева // Архив востоковедов ИВР РАН. Материалы из архива Ухтомского Э.Э. Разряд III. Оп. 1. Д. 13. Л. 11–12.

Миссионерский Институт должен дать своим питомцам возможность, во-первых, приобрести как теоретические, так и практические знания языка инородцев²².

Кстати сказать, еще в 1840 г. архиепископ Иркутский Нил в письме в Синод описывал важность хорошего знания языка, традиций и быта бурят. Этим качеством не обладали православные миссионеры, тогда как английские миссионеры в окрестностях Селенгинска «обращают на себя уважительное внимание народа, *знают хорошо язык и нравы монголов, владеют монгольской типографией* (выделено нами. — Авт.), имеют подручных людей для исполнения поручений, содержат училища для бурятских детей и их обеспечивают, могут при достатке своем и приют дать бедному, и помощь оказать»²³.

Что касается буддизма, именуемого «предметом их будущей борьбы», то, чтобы разъяснять «несостоятельность его учений», Позднеев советует изучать не буддизм в целом, а ту его конкретную форму, которая бытовала среди бурят. Иными словами, ученый предлагает рассматривать религиозную идентичность бурят с учетом реалий центральноазиатского буддизма:

Такое заявление может показаться странным ввиду той массы исследований по буддизму, которые произведены англичанами, французами и, наконец, русскими, в трудах профессоров Васильева, Минаева и др. <...> Изучаемый ими буддизм есть собственно сакьямуниатство и махаяна, т.е. буддизм, являющийся в тех формах, в каких, по верованиям буддистов, явился он из уст самого Будды Сакьямуни и первых толкователей его доктрин. <...> В исповедании наших инородцев является однако иной буддизм — буддизм, реформированный Цзонхавою и именуемый собственно ламаизмом. Этот последний буддизм не исследован ни в русской, ни в европейской литературе; хотя он положительно должен составить собой самостоятельный предмет исследования, ибо учения Будды и Цзонхавы исходили не только из различных, а даже противоположных основ, оттого доктрины их установились на совершенно различных

22. Позднеев А.М. Записка о деятельности Миссионерского Института при Московском Покровском Монастыре. 4 октября 1895г. Л.6.

23. Письмо Нила, архиепископа Иркутского, Святейшему Правительствующему Синоду от 26 марта 1840г. Миссионерство в Забайкалье. Дело о распространении православия среди бурят в Забайкалье // РГИА. Фонд 796. Оп. 110. Д. 805. Л. 97.

началах и в развитии своем достигли того, что конечные цели одного вероучения почти совершенно игнорируются другим²⁴.

Последнее замечание имеет важный смысл в контексте нашего исследования. Признавая действительно существующее отличие бурятского буддийского культурного комплекса от иных, главным образом в обрядовой сфере, Позднеев указывает на необходимость ознакомления не только с догматическими основами религии, но и со всей совокупностью конкретных религиозных представлений и практик, формирующих этническую картину мира и, что очень важно, политические представления о миропорядке. Следовательно, содержащееся в призывах Позднеева изучение религиозной культуры *других* предполагало сближение между этнокультурными общностями и дальнейшую религиозную гомогенизацию на основе православия — оплота российской идентичности.

Итак, православие как единственная государственная религия Российской империи всемерно стремилось сузить социальную базу буддизма посредством увеличения числа крещеных бурят. Причины неудачи этой деятельности виделись в нескольких обстоятельствах.

Во-первых, миссионеры не владели бурятским языком, а потому были вынуждены прибегать к переводчикам — людям простым, неспособным передать «самых первоначальных истин веры». Для преодоления этой трудности в общении миссионеров и инородцев епископ Иркутский Евсевий²⁵ предложил отобрать 7 или 8 молодых людей, получивших высшее или среднее образование в семинарии, а также детей крещеных бурят для получения ими полного миссионерского и университетского образования по монгольскому языку²⁶.

24. Позднеев А.М. Записка о деятельности Миссионерского Института при Московском Покровском Монастыре. 4 октября 1895г. Л.6.

25. Евсевий — епископ Иркутский и Нерчинский (1856-1860), в 1858 г. возведен в сан архиепископа. По его инициативе в Иркутской духовной семинарии было введено преподавание монгольского языка с целью улучшения дела крещения и православной проповеди среди бурят. Участвовал в отправке в Китай 14-ой Пекинской духовной миссии. Совершил несколько путешествий по епархии, включая труднодоступные северные районы.

26. Определение Синода от 7.05.1858 по отчету о состоянии миссионерства в Забайкалье. Дело по отчету Преосвященного Иркутского о состоянии Забайкальского края и по предположениям его, Преосвященного, и о мерах для успешного обра-

Во-вторых, миссионеры не могли доказательно представить преимущества христианской сотериологии по сравнению с буддизмом, поскольку не имели представления о буддийском учении и буддийском понятийном аппарате и, следовательно, были не в состоянии вести проповедь среди бурят-буддистов в терминах их религии. Епископ Парфений²⁷, назначенный на Иркутскую кафедру в 1860 г., сразу предпринял сложное путешествие по епархии, включая отдаленные ее части. Новым при этом было то, что Парфений не только инспектировал миссионерские станы (кстати сказать, он остался чрезвычайно недоволен их деятельностью) и собирал сведения о числе новокрещенных, но и старался узнать об отношении бурят к христианству и о противодействии со стороны его противников, а также «отыскать людей как христиан, так и инородцев, которые могли бы оказать возможное содействие при обращении инородцев в христианство». «Для пособия в наблюдении над инородцами» и для установления лучшего контакта с буддистами Парфений пригласил в спутники миссионера протоиерея Доронтьева — бурята и бывшего буддийского ламу, который как раз и способствовал успеху миссионерских проповедей:

сделал несколько путешествий весьма значительных... для собрания сведений о положении инородцев в отношении расположенности их к христианству... в продолжение года он обратил к Христу более 50 человек и собрал несколько сведений, полезных для составления проекта об образовании миссий²⁸.

Непримиримая позиция православия по отношению к буддизму объяснялась не только убеждением в том, что иностранные, то есть *чужие*, религии априорно содержат в себе угрозу внешне-

щения Монголобурят в христианскую веру и о проч. // РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Ед.хр. 275. Л. 6.

27. Парфений — епископ Иркутский и Нерчинский (1860-1873), в 1863 г. возведен в сан архиепископа. Создал две отдельные миссии в Иркутской епархии — Иркутскую и Забайкальскую. Активно путешествовал по епархии с окрестительными целями; благодаря активизации миссионерской деятельности за время его работы в православие было обращено 11 тыс. бурят, тунгусов (эвенков) и других представителей коренных этнических групп Сибири. По его представлению в Синод в Иркутске в 1863 г. началось издание «Иркутских епархиальных ведомостей».

28. Отчет Иркутского епископа о состоянии Иркутской Епархии за 1861 г. с данными о деятельности миссионеров // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 51. Лл. 25, 51.

го политического манипулирования, но и тем, что религии неправославных подданных являются основой антиправославных и антирусских настроений²⁹. Действительно, несмотря на значительное давление, буряты-буддисты, именовавшиеся в империи «инородцами», «инославными», «язычниками», «идолопоклонниками»³⁰, сохранили свою этнокультурную идентичность и религиозную принадлежность. Н.В. Цыремпилов отмечает причины устойчивости буддийской общины:

В сущности, этническая идентичность бурят актуализировалась внутри системы буддийских монастырских приходов, в то время как родовые органы самоуправления, напротив, дробили бурят по родовому принципу. Находясь в составе империи, в которой царил абсолютное господство православного христианства, буряты видели в буддизме самый мощный стержень, вокруг которого они могли мобилизовывать свою этническую идентичность³¹.

При этом, несмотря на весьма болезненный процесс становления и укрепления буддийской общины в условиях действия запретительных законов, институализированный буддизм в Бурятии всегда стремился выказывать и доказывать свою лояльность империи и воспитывал в своих последователях верноподданнические чувства к монархии и государству. Таким образом, буддийская религиозная идентичность бурят стала неотделимой от идентичности российской. Одновременно следует учитывать существовавшее ранее и существующее ныне представление о культурном пространстве, согласно которому православие — это религия русских, а буддизм — это религия бурят. Религия способствует укреплению этнической идентичности, принадлежности к группе, обеспечивающей не только трансляцию традиций из поколения в поколение, но и ощущение безопасности на личностном уровне. Стоит, видимо, учитывать, что сближение бурят с русски-

29. Недаром делами буддизма занимался Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.

30. Согласно указу Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 1905 г., в официальных документах впредь запрещалось именовать ламаитов язычниками и идолопоклонниками. А в 1917 г. Временное правительство утвердило законопроект «Об именовании ламаитов в официальных актах буддистами» (Об именовании ламаитов в официальных документах буддистами // РГИА. Ф. 1276. Оп. 14. Д. 657).

31. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. С. 196.

ми (христианизация, владение русским языком, европейская образованность, сходство в быту, например, ношение европейской одежды) совершенно не гарантировало бурятам отношения к себе как к равным. Очень показателен пример, приведенный в дневниках востоковеда Базара Барадина, совершившего в 1904 г. экспедицию в Забайкалье по поручению Русского комитета³². Вместе со своей группой, оснащенной фотоаппаратом, он столкнулся с «беспокойством» нескольких русских офицеров. Причина этого беспокойства заключалась в том, что

мы по своей внешности сильно отличались от обыкновенных бурят... Также немало их удивило отсутствие с нашей стороны низкогопочтств к ним, как обыкновенно они привыкли ожидать от всякого почти встречного бурята... Конечно, нам не стоило бы труда успокоить их, но этого нам не позволило некоторое чувство обиды, что как же подобные даже интеллигентные русские люди не могут смотреть на бурят несколько шире и симпатичнее³³.

«Бурятское возрождение» и политизация буддийской идентичности (с к. XIX в. вплоть до Революции 1917 г.)

Казалось бы, этот эпизод, хотя он отражает общую картину отношения этнического и культурного большинства к меньшинству в Российской империи, не связан напрямую с вопросом о религиозной идентичности. Однако он указывает на причины политизации буддийской религиозной принадлежности в период бурятского возрождения в конце XIX в., когда этнонациональные лидеры использовали бурятское культурное наследие в целях консолидации бурятского народа и воспитания его национального духа. Социально-политический климат в России в конце XIX в. повлиял на становление общественно-политической

32. Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и лингвистическом отношении — востоковедная организация (1902–1914), созданная по инициативе крупных востоковедов разных специальностей. Деятельность комитета была нацелена на сохранение и изучение материальной и духовной культуры народов Востока.

33. Дневник вольнослушателя Санкт-Петербургского университета Базара Барадина по бурятским дацанам (1903–1904гг.) / Подг. к публ., предисл., коммент., указатель — Д.С. Жамсуева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. С. 83. Б.Б. Барадин (Барадийн) (1878–1937) — бурятский ученый-востоковед, писатель и драматург, первый нарком просвещения Бурят-Монгольской автономной республики.

мысли в целом и способствовал формированию мировоззрения бурятских интеллектуалов. Движение бурятских «народников», в котором принимали участие видные бурятские деятели Агван Доржиев, Цыбен Жамцарано, Элбек-Доржи Ринчино, Михаил Богданов, рассматривало буддийскую религию как важное средство национального пробуждения. Наряду с культурным панмонголизмом, целью движения была всебурятская интеграция посредством пропаганды буддизма среди шаманистов, что, безусловно, вызывало беспокойство со стороны властей. Ведь Положение 1890 г. «Об изъятии духовных дел ламаистов Иркутской губернии из ведения хамбо-ламы» преследовало цели разделения бурят по религиозно-территориальной принадлежности и уменьшения буддийского влияния на предбайкальских шаманистов как основного объекта христианизации. Теперь же бурятские народники призывали к сплочению всех бурят на основе единой религии, что противоречило имперской политике.

Доклад «О движении среди бурят и в бурятских школах» неизвестного автора, представленный в Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, так описывал деятельность бурятских культурно-просветительских и политических организаций «Знамя бурятского народа, или союз бурятских учителей и деятелей по народному образованию», «Общество просвещения бурят», «Партия прогрессивных бурят», «Союз бурятских учащихся»: «Конечная цель, которую одинаково представляют себе все эти организации, — не из малых. Они веруют в возможность и даже неизбежность культурного панмонголизма и стремятся к осуществлению этой идеи в действительности»³⁴. Так, съезд «Знамени бурятского народа» (1906), названный в докладе «наиболее крикливым», поставил перед собой амбициозные, хотя и недостаточно четко сформулированные задачи, а именно способствовать национальному возрождению бурят, содействовать их просвещению, национализировать школы, добиться национального самоопределения и бурятской авто-

34. О движении среди бурят и бурятских школах // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 394. В те годы бурятские лидеры действительно выступали за возрождение культурных связей бурят с монголами, однако политический панмонголизм оформляется позже, после провозглашения независимости Внешней Монголии. Тем не менее и для имперских властей, и для советской власти, лозунги, призывающие к возрождению историко-культурной памяти, становились синонимом политического сепаратизма и государственной измены.

номии³⁵. При лозунговом характере политических целей, инструменты и механизмы национального возрождения были указаны более определенно. Главная консолидирующая роль отводилась буддийской религии, поскольку «буддизм был для интеллектуальной элиты воплощением “национального духа” и символом единения бурят с монголами»³⁶.

Национализация школ и преподавание в них предметов, связанных с религией, рассматривались в качестве средств воспитания бурятского самосознания, а потому уделялось внимание вопросу о конфессиональном содержании уроков: «для буддистов и буддистующих допустимо преподавание учения Будды, для православных — учение Христа»³⁷. Важно отметить особый интерес, проявленный участниками съезда к тем иркутским, кудинским и верхоленским бурятам, которые «продолжали исповедовать шаманизм, а в деле просвещения и грамотности находились всецело под русским влиянием»³⁸. Автор доклада пишет о том, что буддийские проповедники прилагают усилия для обращения этих шаманистов в буддизм, поскольку

в рассматриваемых темных, медвежьих углах религиозное движение могло служить единственным толчком для возбуждения общественной самодеятельности, потому что других движущих факторов там нет. <...> Буряты-шаманисты, с восприятием буддизма, постепенно усвоят себе высшие нравственные идеалы, расширят свой духовный кругозор, освоятся с родною монголо-бурятскою письменностью, литературой и сами будут, по примеру забайкальских сородичей, писать и читать свои мысли по-бурятски. <...> Иркутские буряты — это маленькая часть всего монгольского народа, — представляются только одною из ближайших точек для проведения идеи возрождения³⁹.

Несмотря на стойкие монархические настроения среди буддийского духовенства, и ему были близки идеи бурятского народни-

35. О движении среди бурят и бурятских школах.

36. Скрынникова Т.Д., Варнавский П.К., Дырхеева Г.А. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX — первая треть XX веков). Иркутск: Оттиск, 2003. С. 52.

37. О движении среди бурят и бурятских школах.

38. Там же.

39. Там же.

чества. Наиболее яркий пример являла деятельность XII Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова (1911–1917). Он всемерно поддерживал царскую политику, а в годы Первой мировой войны приложил большие усилия по сбору средств в поддержку русской армии и семей погибших, направлял эмчи-лам (врачей) во фронтовые госпитали для лечения раненых. Тем не менее сразу после Февральской революции он поддержал Временное правительство и активно включился в политическую деятельность. Этому способствовали инициативы новой государственной власти в области демократических преобразований, а именно уравнивание в правах всех граждан и религий и утверждение свободы вероисповедания. За короткий период с марта по август 1917 г. Временное правительство приняло несколько важных постановлений о буддизме. Принципиально новым было участие в их разработке помимо видных ученых-востоковедов (Б.Я. Владимирцов, В.Л. Котвич, С.Ф. Ольденбург, А.Д. Руднев) и чиновников, владевших широкими познаниями о бурятах и буддизме (министр исповеданий А.В. Карташев, товарищ министра исповеданий проф. С.А. Котляревский, Э.Э. Ухтомский), также и бурят-буддистов (А. Доржиев, С.-Ж. Жигжитов). «Постановление Временного правительства об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 г. отменяло все дискриминирующие ограничения «Положения о ламайском духовенстве» 1853 г. и Положения «Об изъятии духовных дел ламаитов Иркутской губернии из ведения Бандидо-Хамбы»:

...компетенция Хамбо-ламы как духовного главы буддистов Восточной Сибири была ограничена <...>. Целесообразность изъятия иркутских буддистов из ведения Бандидо-Хамбы прежнее правительство мотивировало, между прочим, различием, существующим якобы в бытовых условиях жизни бурят Забайкальской области и Иркутской губернии, но в качестве главного основания выдвигалась необходимость ослабить пропаганду ламаизма среди местных язычников и облегчить распространение между ними христианства, чему, по мнению правительства, препятствовало объединение заведывания духовными делами сибирских ламаитов в лице первенствующего Ламы. <...> В настоящее время, при изменившемся государственном строе, совершенно утратили свое значение мотивы, вызвавшие издание закона июля 1889 года и дальнейшее оставление последнего в силе, а равно и сохранение основанной на нем инструкции нельзя не рассматривать как безусловное стес-

нение для иркутских ламаитов, противоречащее провозглашенным Временным правительством началам широкой религиозной свободы⁴⁰.

Пространная почтовая и телеграфная переписка между Хамбо ламой Итигэловым и Временным правительством позволяет сделать вывод о том, что инициативы новых властей вызвали отклик в среде бурятской общественности и, в частности, буддийского духовенства. Запретительный характер законодательства по отношению к буддизму изменился на противоположный, демонстрирующий уважение к религиозным чувствам и не ставящий под сомнение российскую идентичность бурят. Российские буддисты впервые получили право на самоуправление в вопросах выбора религиозных лидеров и осуществления хозяйственной деятельности монастырей⁴¹.

В ответ на доверие, продемонстрированное Временным правительством, бурятские буддисты начали широкую кампанию по модернизации социальных практик дацанов и духовенства. С.П. Нестеркин отмечает, что *обновленческое движение* началось ранее, а именно на рубеже XIX–XX вв., и было призвано, с одной стороны, «выработать идеологическую основу для сохранений национальной идентичности колонизируемых народов», а с другой стороны, «реформировать буддизм таким образом, чтобы он мог развиваться в новой для себя социо-культурной среде»⁴². После Февральской революции буддийское обновленческое движение стало органической частью общего политического подъема среди бурят, выразившегося в многочисленных акциях, имевших целью представить планировавшемуся Всероссийскому Учредительному собранию сформулированную программу локального самоуправления и равноправного участия в выборных органах власти. Буддийское обновленческое духовенство во главе с Агваном Доржиевым и при поддержке Хамбо ламы Итигэлова приступило к выработке новых правил для

40. Об отмене высочайше утвержденного 7 июля 1889 г. Положения комитета министров об изъятии духовных дел ламаитов Иркутской губернии из ведения Бандидо-Хамбо // РГИА. Ф. 1276. Оп. 14. Д. 657.

41. Буддийское духовенство. Служба Временному правительству. О созыве совещания по буддийским делам // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 618.

42. Нестеркин С.П. Обновленческое движение в российском буддизме: два проекта реформ // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2013. № 4. С. 111.

монахов-лам, существенно изменявших старые нормы в сторону отказа от излишеств и, следовательно, сближавших духовенство и прихожан:

Всем ламам предписывалось носить облачение единого образца из недорогого материала. Запрещалась роскошь в одежде, в домашней обстановке, в строительстве дацанов и ламских домов. Запрещалось собирать с населения пожертвования на расходы, связанные с получением богословских званий гэбши и габджи, употребление мясной пищи во время хуралов; миряне могли жертвовать только молочную пищу и мучные изделия⁴³.

Конечно, Октябрьская революция и приход к власти большевиков не позволили планам Временного правительства реализоваться, однако заложенный в них идеал равенства граждан и вероисповеданий как основы государственной идентичности сыграл свою роль и в тот период. История противостояния Российской империи и бурятской буддийской общины свидетельствует о недоверии к культурным ценностям иноверцев, что неминуемо порождало как стремление доказывать лояльность, так и понимание своей *чуждости* православному государству, а потому не могло не препятствовать формированию и ощущению общероссийской идентичности бурят.

Библиография / References

Архивные материалы

Российский государственный исторический архив (РГИА).

Ф. 796. Канцелярия Синода.

Ф. 797. Канцелярия обер-прокурора Синода.

Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.

Ф. 1276. Совет министров (1905–1917).

Архив востоковедов ИВР РАН.

Материалы из архива Ухтомского Э.Э. Разряд III.

Фонд А.М. Позднеева.

Фонд Ц.Ж. Жамцарано.

43. Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964. С. 27.

Литература

- Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964.
- Дневник вольнослушателя Санкт-Петербургского университета Базара Барадина по бурятским дацанам (1903–1904 гг.) / Подг. к публ., предисл., коммент., указатель — Д.С. Жамсудева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013.
- Нестеркин С.П. Обновленческое движение в российском буддизме: два проекта реформ // Вестник Бурятского научного центра СО РАН, 2013. № 4. С. 110–116.
- Скрынникова Т.Д., Варнавский П.К., Дырхеева Г.А. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX — первая треть XX веков). Иркутск: Оттиск, 2003.
- Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: НЛО, 2008.
- Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII–нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013.

Archival materials

- Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archive].
- F. 796. Kantseliariia Sinoda [Office of the Synod].
- F. 797. Kantseliariia ober-prokurora Sinoda [Office of the chief procurator of the Synod].
- F. 821. Departament dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii MVD [Department of spiritual affairs of foreign confessions of the Ministry of Internal Affairs].
- F. 1276. Sovet ministrov (1905–1917) [Council of Ministers (1905–1917)].
- Arkhiv vostokovedov IVR RAN [Archive of oriental studies at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences].
- Materialy iz arkhiva Ukhtomskogo E.E. [Materials from the E.E. Ukhtomsky Archive] Razriad III.
- Fond A.M. Pozdneeva.
- Fond Ts.Zh. Zhamtsarano.

Literature

- Zhamsueva, D.S. (2013) (ed.) *Dnevnik vol'noslushatelia Sankt-Peterburgskogo universiteta Bazara Baradina po buriatskim datsanam (1903-1904 gg.)* [St. Petersburg University auditor Bazaar Baradin's diary on Buryat datsans (1903-1904)]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN.
- Federal'nyi Zakon "O svobode sovesti i o religioznykh ob'edineniiakh" [On freedom of conscience and religious associations], *Rossiiskaia Gazeta*. 1.10.1997. S. 2.
- Gerasimova, K.M. (1964) *Obnovlencheskoe dvizhenie buriatskogo lamaistского dukhovenstva* [The Renovationist movement of the Buryat Lamaist clergy]. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Nesterkin, S.P. (2013) "Obnovlencheskoe dvizhenie v rossiiskom buddizme: dva proekta reform" [The Renovationist movement in Russian Buddhism: Two reform projects], *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN* 4: 110–116.
- Skrynnikova, T.D., Varnavskii, P.K., Dyrkheeva G.A. (2003) *Buriatskaia ètnichnost' v kontekste sotsiokul'turnoi modernizatsii (konets XIX — pervaiia tret' XX vekov)* [Buryat ethnicity in the context of social and cultural modernization (the end of the nineteenth to the first third of the twentieth century)]. Irkutsk: Ottisk.

- Slezkin, Yu. (2008) *Arkticheskie zerkala: Rossiia i малыe narody Severa* [Arctic mirrors: Russia and the Small Peoples of the North]. М.: NLO.
- Tsyrempilov, N.V. (2013) *Buddizm i imperiia. Buriatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII–nach. XX v.)* [Buddhism and empire: The Buryat Buddhist community in Russia (from the eighteenth to the beginning of the twentieth century)]. Ulan-Udë: IMBT SO RAN.



АЛЕКСЕЙ ПЛЕШКОВ

Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-264-289>

Alexey Pleshkov

The Concept of Eternity in Contemporary Analytic Theology: The Challenge of Temporalism

Alexey A. Pleshkov — Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). apleshkov@hse.ru

This article analyzes the conditions of the occurrence, key ideas and the success factors of temporalism — the dominant position describing God's relation to time in contemporary analytic philosophy. Unlike traditional eternalism, which treats the being of God in terms of time transcendence, i.e., timelessness and the absence of duration, temporalism assumes the existence of God in the past, present and future, i.e., His principal temporality. Despite the fact that the idea of divine eternity as transcendence is traditionally viewed as an integral part of Christian doctrine, key proponents of temporalism — Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne, and Anthony Kenny — sought to prove, first, eternalism's origins in pagan Greek philosophy that is alien to Christianity; second, the incompatibility of the traditional concept of eternity with the fundamental form of biblical

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

thought; finally, strict rationality, and hence better compatibility of temporalism with the achievements of contemporary philosophy. The reanimation of classical theological questions through temporalism, together with openness to the actual philosophical agenda, contributed to the further productive development of subject matter, as well as the consolidation of theology's status as an autonomous and respectable subdiscipline within the English-speaking Academy.

Keywords: eternity, analytic theology, temporalism, time, eternalism, twentieth-century philosophy, contemporary theology.

В СЕРЕДИНЕ XX века вместе с актуализацией метафизической проблематики в аналитической философии произошла и реанимация традиционных теологических тем¹. На волне интереса к классическим метафизическим вопросам бурное развитие получила аналитическая философия религии, или аналитическая теология². В центре внимания аналитических философов оказались в том числе и вопросы, связанные с концептуализацией и анализом божественных атрибутов. Среди них одно из важных мест заняла дискуссия о божественной вечности.

Эта дискуссия отталкивалась от традиционной интерпретации понятия «вечность», предложенной в классических текстах средневековых авторов — Боэция (Cons. V. 6), Августина (Conf. XI. xiii, 16)

1. О месте метафизики в истории аналитической философии см.: Zimmerman, D.W. (2004) "Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century", in D.W. Zimmerman (ed.) *Oxford Studies in Metaphysics*, pp. ix–xxii. Oxford: Clarendon Press; Simons, P. (2013) "Metaphysics in Analytic Philosophy", in M. Beaney (ed.) *Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, pp. 710–729. Oxford: Oxford University Press; о философии религии в аналитической традиции XX века см.: Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах (2006–2007) / отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 89–136; Wolterstorff, N. (2009) "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy", in O.D. Crisp, M.C. Rea (eds) *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, pp. 155–168. Oxford: Oxford University Press.
2. Хотя в отечественной традиции под философией религии понимается значительно более широкая область знания, в англоязычной традиции философия религии зачастую синонимична именно философской теологии (о предпосылках аналитической теологии см.: Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции; критику такого сужения смысла и задач философии религии см. в: Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 15–88).

и Фомы Аквинского (ST. I, x)³. Ключевой тезис *традиционного этернализма* можно сформулировать следующим образом: вечность есть уникальный способ существования Бога, характеризующийся вневременностью и отсутствием длительности (трансцендентность), или, обращаясь к классической формулировке Боэция: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни».

Интерес к понятию «вечность» не объясняется исключительно сдвигом интересов внутри дисциплинарного поля; необходимо также учитывать и влияние новых направлений религиозной мысли. Так, в середине XX века приобретали все большую популярность идеи *теологии процесса* и позже — *открытого теизма*⁴. Хотя два этих направления серьезно отличаются друг от друга, их сторонники придерживаются тезиса о принципиальной открытости будущего. Иными словами, для обоих течений характерен тезис о невозможности божественного знания о будущих контингентных событиях. Развитие идей теологии процесса и открытого теизма создавало конфликт с традиционным теизмом и требовало, в том числе, переосмысления представлений об отношении Бога ко времени. Принимая во внимание тот факт, что многие верующие аналитические философы симпатизировали этим течениям (прежде всего открытому теизму⁵), неудивительно, что проблема вечности оказалась для них одной из центральных.

3. Наиболее полное рассмотрение проблемы времени и вечности у средневековых авторов на русском языке, а также обширную библиографию см. в: *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-традиция, 2006. С. 55–97; также: *Бородай Т.Ю.* Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы) / под ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С.107–121. Также о понятии «эон» в византийской традиции: *Бибииков М.В.* Эон новозаветный и ранневизантийский: бесконечность во времени и пространстве // Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад / под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. С. 167–184.
4. О теологии процесса на русск. яз. см.: *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. С. 249–262. Также: Rice, R. (1980) *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*. Nashville, Tenn.: Review and Herald; Pinnock, C.H., Rice, R., Sanders, J., et al (1994) *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove and Carlisle: InterVarsity and Paternoster. В отечественной литературе два этих направления иногда смешиваются (*Шохин В.К.* От редакции [комментарий к статье Н. Уолтерсторф «Бог бесконечен во времени»] // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 224), даже несмотря на то, что их различия маркируются как значимые (*Шохин В.К.* Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Сунберна // Вопросы философии. 2015. No. 2. С. 70).
5. Многих аналитических философов начала второй половины XX века можно назвать сторонниками открытого теизма, даже несмотря на тот факт, что сам тер-

Наконец, импульс обсуждению проблемы вечности придали и науки, близкие философии. Речь идет прежде всего о классической филологии, в которой в конце первой половины XX века активно и успешно применялся лексикографический подход к изучению временной (в широком смысле) проблематики. Довольно быстро этот подход начинает использоваться не только при анализе греческой литературы и философии, но и Библии⁶. Так, в 1946 году выходит на немецком языке, а через четыре года переводится на английский книга влиятельного теолога и библеиста Оскара Кульмана «Христос и время. Раннехристианская концепция времени»⁷. В этой работе Кульман рассматривал характерные для Нового Завета образы времени и с помощью лексикографического анализа пришел к выводу, что нет никаких оснований считать идею вечности как трансцендентного времени способа бытия Бога «изобретением» христианства. Напротив, согласно Кульману, библейский Бог существует в бесконечном времени, следовательно, временен⁸. Эта работа тем не менее была раскритикована другим не менее известным филологом-библеистом и теологом Джеймсом Барром. Согласно Барру, вопрос о характерном для Писания образе времени — вопрос не филологической критики или библейской герменевтики, но философской теологии, то есть дисциплины по преимуществу философской⁹.

Аргументы к традиции

Дискуссия между Кульманом и Барром показала, что обсуждение проблемы вечности нуждается в обновленной теоретико-

мин «открытый теизм» вводится в академический оборот только в 1980-х — начале 1990-х гг. (см.: Sanders, J. (2007) *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence* [1997]. 2nd ed, pp. 165–171. Downers Grove: InterVarsity).

6. См. напр.: Lackeit, C. (1916) *Aion: Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg; Fränkel, H. (1960) "Die Zeitauffassung in der Frühgriechischen Literatur" [1931], in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*, 2nd edn, pp. 1–22. München: Beck; Sasse, H. (1933) "αἰὼν, αἰώνιος", in G. Kittel (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. I, ss. 197–209. Stuttgart: Kohlhammer; Benveniste, É. (1937) "Expression indo-européenne de l' 'éternité'", *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 38: 103–112.
7. Cullmann, O. (1950) *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* [1946]. Philadelphia, PA: Westminster Press.
8. В традиционной терминологии Божия — беспрестанность, всегдашность (*sempiternitas*).
9. Barr, J. (1962) *Biblical Words for Time*, p. 149. London: SCM.

эпистемологической рамке даже в большей степени, чем в традиционных герменевтических штудиях. Тем не менее на первых этапах обсуждения проблемы времени вообще и понятия «вечность», в частности, аналитическими теологами весьма активно использовались «аргументы к традиции» (аргументы к Писанию, Преданию и классикам средневековой теологической мысли). Так, в 1970 году выходит книга «Бог и безвременность» Нельсона Пайка, который рассматривает бытование идеи вечности в христианской традиции¹⁰. Пайк, кроме прочего, указал на чуждые христианской догматике языческие истоки концепции вечности, в принципе несовместимые с такими важными элементами христианской веры, как, например, Боговоплощение. Тем самым был задан своеобразный курс на деэллинизацию, то есть исключение древнегреческого (прежде всего платонического и неоплатонического) влияния на обсуждение вопроса отношения Бога ко времени, который можно назвать одним из трендов темпорализма¹¹.

Как отмечает Ричард Суинберн, один из наиболее влиятельных теологов-темпоралистов, хотя этернализм и был доминирующей позицией средневековых теологов от Августина до Фомы Аквинского, христианская традиция мышления о времени не была однородной. Так, этернализм не находит поддержки в текстах Ветхого и Нового Заветов (хотя некоторые пассажи из Нового Завета и совместимы с этернализмом, они требуют весьма специфического, «философского» прочтения); идея вневременного и недлительного божественного бытия не встречается у Отцов Церкви до Августина; есть основания считать, что такие влиятельные средневековые авторы, как Дунс Скот и Уильям Оккам, отвергали этернализм; наконец, постгегельянская протестантская теология (например, Пауля Тиллиха и Карла Барта) явным образом отвергает тезис о вневременности Бога¹².

Сходные идеи отстаивал и один из пионеров темпорализма — Николас Уолтерсторф. В ставшей классической статье «Бог бесконечен во времени» он отмечает, что уверенность во вневремен-

10. Pike, N. (1970) *God and Timelessness*. New York: Schocken.

11. В этом смысле соответствует духу темпорализма и упомянутая книга О. Кульмана. Интересно, что именно древнегреческая философия, в лице Аристотеля, впервые разрабатывает радикальную критику этернализма (*De Cael.* II. 1, 283b–284a). Таким образом, корни темпорализма также обнаруживаются в критикуемой темпоралистами древнегреческой философии.

12. Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism* [1977], pp. 225–226. Oxford: Clarendon Press.. См. также Pike, N. *God and Timelessness*, pp. 180–187.

ном существовании Бога основывается на навязанном Платоном и платонической традицией приоритете неизменного бытия над изменчивым становлением¹³. Вера во вневременность Бога, таким образом, предполагает отказ от фундаментальной формы библейской мысли в пользу древнегреческой философии:

Вместо того чтобы соглашаться с заключением, что Бог не существует вне времени, потому что Он изменяется в своем знании, приобретает новые воспоминания и планирует будущее, можно попытаться сохранить убеждение в том, что Бог вневременен [...] Но мне кажется, что это означало бы отказ от рассмотрения Бога как Бога-Искупителя, а отказаться от этого означало бы отказаться от самого главного, что есть в библейском описании Бога¹⁴.

Несмотря на значимость атрибута неизменности в западной теологической традиции, Уолтерсторф обнаруживает в Библии только два пассажа, говорящих о неизменности Бога¹⁵. Причем оба контекста не предполагают «онтологической неизменности» Бога, но скорее говорят о Его неизменном характере. Как позже заметит Уильям Лейн Крейг, попытка обосновать вечность Бога через Его неизменность является обоснованием слабого тезиса, находящегося под вопросом, через еще более слабый и малообоснованный тезис¹⁶.

Сильная и слабая неизменность

Для Николаса Уолтерсторфа указание на то, что неизменность Бога проблематична сама по себе и является слабым основанием традиционного этернализма, — один из основных выводов. Суинберн же в своем фундаментальном труде «Когерентность теизма» начинает рассмотрение вопроса о вечности Бога с момента, на котором останавливается Уолтерсторф. Прежде всего Суинберн предлагает различать сильный и слабый тезис о не-

13. Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени [1975]// *Философия религии: Альманах* (2006–2007)/Отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 214. Сходную позицию занимает и Ричард Суинберн (Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, pp. 226–228).

14. Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени. С. 221.

15. Мал 3:5, 6 и Пс. 101: 24–29.

16. Крейг У.Л. Божественная вечность [2009]// *Оксфордское руководство по философской теологии*/Сост. Флинт Т.П., Рей М.К. М.: Языки Славянской Культуры, 2013. С. 230–231.

изменности Бога. «Слабая неизменность» предполагает, что Бог не изменяется в смысле характера. Иными словами, говоря о неизменности Бога в слабом смысле, мы подразумеваем, что *свойства* Бога остаются неизменными — в любой момент времени Он всеблаг, всезнающ и т.д. Однако иногда неизменность Бога понимается в значительно более сильном смысле, согласно которому Бог не может изменяться *в принципе*.

Чтение Библии, как отмечает Суинберн, подталкивает нас к мысли, что в определенных ситуациях именно Бог изменяется, так как именно Он действует в определенное время. С точки зрения этернализма возможен такой ответ: хотя Бог и действует в определенное время, это действие соответствует его вечному замыслу. Например, падение Константинополя произошло в 1453 году, но Бог *всегда* предполагал это падение в 1453 году, то есть не было времени, когда Бог не предполагал бы, что это событие произойдет в конкретном году. Но как быть, если речь идет об определенной реакции Бога на событие во времени, например, уничтожение Содома и Гоморры? Согласно этернализму возможен ответ, что Бог *всегда* предполагал уничтожение городов, если в них не окажется хотя бы десяти праведников, и всегда не предполагал уничтожение городов, если в них окажется хотя бы десять праведников. Таким образом, ответные действия Бога, хотя и кажутся темпорально обусловленными, могут быть интерпретированы *sub specie aeternitatis*: Бог всегда предполагает, что некое событие произойдет, если человек поступит одним образом, и что другое событие произойдет, если человек поступит иным образом.

Такой взгляд, согласно Суинберну, является не вполне адекватным. Во-первых, в этом контексте описание взаимодействия человека и Бога всегда нужно понимать *небуквально*; во-вторых, Бог не обладает знанием о прошлом, настоящем и будущем, но всякая мысль Бога — всегда одна и та же, что опять же требует определенного *небуквального прочтения*; в-третьих, и этот момент весьма важен для Суинберна, сильный тезис о неизменности предполагает, что Бог не может совершить некоторое действие в определенный момент, если только оно не было запланировано *извечно*. Но таким образом Бог оказывается зависимым от уже принятых решений, что, в свою очередь, ограничивает его абсолютную свободу¹⁷.

17. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, pp. 222–223. Здесь, тем не менее, Суинберн имплицитно подразумевает темпоральную концептуализацию понятия «свобода».

В конечном счете, как отмечает Суинберн, у нас нет оснований держаться за веру в «сильную неизменность» Бога, так как такая позиция либо несовместима с другими атрибутами Бога, либо постоянно требует ссылки на метафорическое и аналогическое употребление языка. Важно заметить, что Суинберн не выступает против аллегорического прочтения: «Хотя теист и может иногда оправдать употребление слов в аналогическом смысле, слишком частые апелляции к аналогическому смыслу слов сделают высказывания, в которых используются эти слова, пустыми по содержанию»¹⁸. Угроза потери смысла теологических высказываний является слишком большой ценой для «вечного» козыря в рукаве теолога — произвольной и постоянной отсылке к небуквальному значению слов.

Кроме того, сильный тезис о неизменности Бога появляется лишь в текстах христианских авторов III–IV вв. при очевидном влиянии неоплатонизма. Вслед за Уолтерсторфом Суинберн считает, что убежденность в превосходстве статичного и неизменного бытия над процессуальным и изменяющимся существованием не может быть оправдана ничем, кроме как языческой платонической догмой¹⁹. Таким образом, этернализм покоится на шатком основании божественной неизменности, которое, в свою очередь, опирается на чуждую христианству древнегреческую философию.

ды», то есть ограничение абсолютной свободы Бога «угадывается» с точки зрения временных существ.

18. Ibid., p. 230. Отдельно вопрос о языке теологии обсуждается автором в четвертой главе книги: Ibid., p. 51–73.
19. Суинберн отмечает, что возможно еще одно, психологическое, обоснование этого убеждения. Человек склонен осознавать свою жизнь как постоянное сложение «элементов», каждый из которых не может быть повторен. Даже если мы можем повторить какое-то важное событие нашего прошлого, даже если мы можем воссоздать все его обстоятельства, оно неизбежно будет иным (по крайней мере, нумерически). Кроме того, человек со временем стареет и слабеет, новые события вызывают у него все меньший интерес, а воспоминания о старых стираются. Это ощущение деградации несовместимо с идеей всеовершенного существа, а потому человек и цепляется за идею вневременности Бога. Однако, как отмечает Суинберн, всезнающее существо в любой момент может со всей отчетливостью вызвать в памяти фрагмент самого удаленного прошлого. Всевременность, всезнание, всеисие Бога, вкупе с неизменностью в слабом смысле, предполагают, что, несмотря на темпоральность Бога, его *опыт времени* качественно отличается от человеческого, а потому ему незнаком опыт времени как упадка, разрушения, огорчения (Ibid., p. 226–228).

Божественное знание

Еще одна важная проблема, непосредственно связанная с вопросом о божественной неизменности, — это проблема знания Богом темпорально обусловленных фактов. Уже в начале 1960-х гг. Артур Норман Прайор, создатель темпоральной логики, поставил вопрос о знании Богом будущих контингентных событий. Прайор предлагает формализовать тезис «Бог всеведущ» следующим образом: «Для всех p , если p истинно, то Бог знает p ». Далее он обращает внимание на то, что если глагол «знать» в этом высказывании не имеет временной формы (*tenseless*), то «в конечном итоге, то, что знает Бог, ограничено теми истинами, если таковые имеются, которые сами являются вневременными (*timeless*)»²⁰. Таким образом, Бог не может знать, например, что сегодня я закончил работу над этой статьей, так как это знание обусловлено временем. Но он, вероятно, знает, что трижды три равно девяти (математические законы и истины), что два контраридикторных суждения не могут быть одновременно и в одном и том же смысле истинными (логические истины и законы) или что энергия равна массе, умноженной на квадрат скорости света (физические истины и законы).

Тем не менее, Николас Уолтерсторф отмечает, что, в соответствии с разделяемым подавляющим большинством теологов мнением, Бог знает прошлое, настоящее и будущее²¹. Соответственно, Бог знает, что нечто происходило в *прошлом*, что нечто происходит в *настоящем*, наконец, что нечто будет происходить в *будущем*²². Очевидно, невозможно обладать знанием о том, что некое событие происходит в настоящем, пока это событие не начало происходить, иначе это было бы знанием о будущем. Также невозможно обладать знанием о том, что событие происхо-

20. Prior, A.N. (1968) "The Formalities of Omniscience" [1962], in *Papers on Time and Tense*, p. 29. Oxford: Clarendon Press.

21. Уолтерсторф не уточняет, о каких современных теологах идет речь. Тем не менее, для средневековых этерналистов вопрос знания прошлого или будущего есть концептуальная погрешность нашего языка. Как пишет Бозций: «Итак, если ты желаешь понять изначальное бытие, которое все знает, более правильно будет определить его знание не как предзнание будущего, а как непогрешимое знание нескончаемого настоящего. Вследствие этого его лучше называть не предвидением, но Провидением, которое все от самого низкого до высочайшего обозревает с высоты» (Cons. V. 6). Стоит отметить, что указание на ограничения языка в суждении вечности и вечного встречается уже у Платона (*Tim.* 38a–b).

22. Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени. С. 219–220.

дит в настоящем, когда это событие уже закончилось, иначе это было бы знанием о прошлом. Таким образом, если мы соглашаемся, что некоторое событие имеет начало и конец, мы должны признать, что и наше знание об этом событии также темпорально обусловлено.

Иными словами, «темпоральность некоего события [...] влияет на акт его познания, придавая и ему характер темпоральности»²³. Это относится как к непосредственному знанию о настоящем, так и к знаниям о прошлом (воспоминанию) и будущем (предвидению). Принимая во внимание тот факт, что Бог знает наше прошлое, настоящее и будущее, мы должны заключить, что по крайней мере некоторые действия (знание здесь понимается как частный случай действия) Бога являются темпоральными. Однако согласно дефиниции, которую предлагает Уолтерсторфф в начале своей статьи, «*x* вечен [в смысле трансцендентности времени, вневременности. — А.П.], если и только если *x* не имеет никаких элементов, которые являются частью временного ряда»²⁴. Следовательно, если Бог обладает знанием о темпорально обусловленных фактах (что нечто было, есть или будет), то он не может быть вечным. Это заключение приводит нас к необходимости признать и то, что Бог не может быть неизменным. Сам факт темпоральности знания о темпоральных событиях предполагает, что знание Бога обладает тремя фазами: Бог сначала предвидит событие с необходимостью, затем знает о происходящем событии и, наконец, незабвенно помнит о нем»²⁵.

Эту идею, но в характерной для аналитической философии времени теоретической рамке, развивает Ричард Суинберн. Обсуждая вопрос о божественном знании, он предлагает различать индексикальные и неиндексикальные факты (*indexical and non-indexical facts*)²⁶. Это различие фундировано принципиальной несоизмеренностью А-теории и В-теории времени²⁷. Индексикальные

23. Там же, С. 220.

24. Wolterstorff, N. (2010) "God Everlasting" [1975], in T. Cueno (ed.) *Inquiring about God. Selected Essays*, pp. 137. Cambridge: Cambridge University Press.

25. Уолтерсторфф Н. Бог бесконечен во времени. С. 220.

26. Swinburne, R. (1994) *The Christian God*, pp. 90–93. Oxford: Clarendon Press.

27. См.: McTaggart, J.E. (1908) "The Unreality of Time", *Mind* 17: 457–474. Также см.: Дзюба С.В. Нереальность времени: аргументы Д.Э. Мак-Таггарта // Вестник АмГУ. 2003. Вып. 20: Гуманитарные науки. С. 7–9; Дзюба С.В. Онтология В-теории времени и гипотеза о психофизиологической природе течения времени // Вестник Амурского государственного университета. 2006. Вып. 34: Гуманитарные науки.

факты всегда соотнесены с некоторым конкретным контекстом; неиндексикальные факты индифферентны к контексту и его изменениям. Соответственно, В-теория оперирует неиндексикальными фактами (например, «Сократ родился *раньше* чем Платон», — нет разницы, говорит ли это первокурсник философского факультета сегодня или современник Платона, высказывание в любом случае отсылает к одному и тому же «факту»); А-теория оперирует индексикальными фактами (например, «Сегодня первокурсник заявил, что Платон родился раньше Сократа», — это высказывание может отсылать к разнесенным во времени событиям, в зависимости от того, когда происходит это «сегодня»).

Хотя на первый взгляд кажется, что А-теория и В-теория — это два разных способа описания единственного и общего темпорального опыта, в действительности две эти теории не могут быть беспроблемно сведены друг к другу. Например, высказывание «я голоден сейчас» и высказывание «автор этой статьи голоден пятого февраля 2016 года», очевидно, отсылают к двум разным событиям, так как голый факт наличия определенного состояния (или события) в определенный момент никоим образом не может быть редуцирован к моему искреннему желанию перекусить именно сейчас. Как отмечает Суинберн, некоторые знания требуют «индексикальности», например, что нечто происходит *сейчас* (или, расставляя акценты точнее, что *мне* сейчас хочется есть)²⁸.

Сэр Энтони Кенни, еще один из наиболее авторитетных и влиятельных представителей темпорализма, обсуждает вопрос об индексикальных и неиндексикальных фактах в терминах, которые впоследствии стали традиционными: он говорит о суждениях, имеющих и не имеющих форму времени (*tensed and tenseless propositions*). Вывод, к которому в результате анализа приходит Кенни, характерен для сторонников темпоралистской концепции вечности. Хотя темпорально обусловленное суждение и мо-

С. 3–7; Markosian, N. (2014) “Time”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/time/>], accessed on 16.05.2017].

28. На основании этого различия Суинберн вновь обращается к традиции. Он отмечает, что христианские теологи от Августина до Фомы Аквинского предпочитали описывать время «в терминах» В-теории. Однако у них не было веских причин придерживаться такого подхода. Некоторые философы, например Дунс Скот, не рассматривали темпоральные измерения просто как психологический эффект, характерный для человеческого существования, но считали их реальными характеристиками мира, одинаковыми как для Бога, так и для человека. В этом смысле, они обращались к более динамичной и более подходящей для описания личностного Бога А-теории (Swinburne, R. *The Christian God*, pp. 92–93).

жет быть «переведено» в суждение, не имеющее формы времени, пропозициональное содержание при этом будет неизбежно смещаться (если не полностью изменяться). В таком случае знание того, что происходило, происходит или будет происходить, предполагает определенную позицию во времени и изменение самого носителя знания. Как отмечает Кенни, вера в божественное всезнание (а традиционный взгляд, как уже было замечено, предполагает, что Бог знает и темпорально обусловленные факты) предполагает отказ от веры в божественную неизменность, так же как и в Его вневременность²⁹.

Причинность и транзитивность

Здесь же возникает проблема знания Бога о происходящих событиях и его осмысленной реакции на человеческие действия. Библейский Бог — это Бог прощающий, назидующий, наказывающий, что, безусловно, предполагает его *ответные действия*. Но сама по себе реакция подразумевает наличие некоего действия, выступающего в качестве причины ответного действия или решения³⁰. Если Бог в определенный момент прощает или наказывает кого-то за совершение некоего поступка, то этот поступок предшествует божественному прощению или наказанию. Если Бог предупреждает о необходимости совершить или не совершать некий поступок, то этот поступок должен или не должен быть осуществлен после божественного предупреждения.

Говорить о том, что Бог заранее, то есть до совершения поступка, прощает или наказывает кого-то, или что Бог предупреждает о необходимости совершения поступка одновременно с его совершением — внутренне противоречиво. Опять-таки — если мы не понимаем под божественным «прощением», «наказанием» или «предупреждением» нечто совершенно иное, чем прощение, наказание и предупреждение в обычном смысле этих слов. Этот аргумент основывается на определенном образе Бога, характерном для Писания, что роднит его с рассмотренными выше «аргументами к традиции». Тем не менее вместе с уменьшением значимости такого типа аргументации темпоралистами разра-

29. Kenny, A. (1979) *The God of the Philosophers*, p. 48. Oxford: Clarendon Press.

30. См. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, pp. 221–227; Wolterstorff N. *God Everlasting*, pp. 145–153.

батывается и теоретическая рамка, обосновывающая невозможность этерналистского понимания ответных действий Бога.

В «Христианском Боге» Суинберн подробно рассматривает каузальную теорию времени, в основании которой лежит тезис Юма о необходимом предшествовании во времени причины следствию³¹. Суинберн формулирует свою предварительную позицию в этом вопросе: прошлое может определять настоящее, а настоящее может изменять будущее, но настоящее не может выступать причиной изменения прошлого, так же как будущее — настоящего или прошлого. Обоснованию этого, на первый взгляд, тривиального тезиса он уделяет довольно много времени, что объясняется философским контекстом. Во второй половине XX века в аналитической философии приобретают большую популярность проблемы причинных петель (*causal loops*), обратной каузальности (*backward causation*), наконец, путешествий во времени³².

Аргументация Суинберна здесь характерна для противников обратной каузальности. Сначала он отвергает логическую возможность причинных петель. Причинная петля понимается Суинберном как замкнутая во времени цепь событий, в которой событие *x* является причиной события *y*, *y* — причиной события *z*, наконец, *z* — причиной *x*. Проблема заключается в том, что в соответствии с принципом транзитивности следствие выступает в качестве причины собственной причины. Суинберн предлагает рассуждение: предположим, что в момент протекания события *z* Бог так изменяет законы природы, что делает невозможным обусловленное *x* существование *y*. В таком случае, *z* становится причиной *x*, *x* не становится причиной *y*, и *z*, таким образом, не свершается, отменяя тем самым само существование *x*. В действительности, объяснение Суинберна касается не причинных петель, а т.н. «парадокса убитого дедушки» (*the grandfather paradox*). В соответствии с этим парадоксом путешественник во времени отправляется в прошлое (*z*) и убивает своего деда (*x*) до рождения отца (*y*). Таким образом, путешественник во времени выступает в качестве

31. Юм Д. Тракта́т о челове́ческой природе // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: «Мысль», 1996. С. 225–227.

32. См.: Dummett, M. (1954) “Can an Effect Precede its Cause”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 28, Supplement: 27–44; Lewis, D. (1976) “The Paradoxes of Time Travel”, *American Philosophical Quarterly* 13: 145–152; Mellor, D.H. (1981) *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

причины собственного несуществования³³. Исходя из этого рассуждения Суинберн уточняет свою позицию: прошлое — не столько период времени, имеющий причинное влияние на настоящее, но период времени, который не может быть обусловлен настоящим³⁴.

Взаимосвязь темпоральности и причинности в характерной для человека концептуальной схеме, по мнению Суинберна, может быть объяснена не только с помощью логической невозможности обратной каузальности, но и через психические механизмы восприятия и памяти:

Событие является прошлым, если сейчас мы помним о нем или если мы сейчас его воспринимаем. Но восприятие воспринимаемого события или персональное воспоминание о вспоминаемом событии должно быть причинно обусловлено воспринимаемым или вспоминаемым событием. [...] Ничто не может считаться «восприятием» или «воспоминанием», если эти причинные отношения отсутствуют. Этот базовый принцип каузальных теорий восприятия и памяти очевидно правилен. Таким образом, понятия восприятия и памяти сцепляют для нас понятия прошлого и будущего посредством понятия причинности. Чтобы определить нечто как восприятие или воспоминание, уже необходимо встроиться в причинную фиксированность, которая и обеспечивает возможность такого определения³⁵.

Эта укорененность временной направленности причинно-следственной связи в самом психическом устройстве человека, по Суинберну, объясняет неудовлетворительность «аргумента неплательщика» (*bilking argument*), предложенного Майклом Даммитом³⁶. Предположим, что (а) у нас есть основания счи-

33. Классический пример причинной петли — это старый путешественник во времени, который сообщает молодому себе инструкцию по созданию машины времени. Молодой путешественник во времени по этой инструкции создает машину времени (на это уходит много времени и он успевает состариться) и отправляется в прошлое, чтобы передать инструкцию молодому себе. В отличие от описанной ситуации с убийством путешественником собственно деда, здесь нет явного парадокса. Тем не менее в ситуации причинной петли невозможно определить, кто и когда создает машину времени — она существует всегда (см.: Lewis, D. *The Paradoxes of Time Travel*, p. 149).

34. Swinburne, R. *The Christian God*, pp. 82–83.

35. Ibid., pp. 84–85.

36. Dummett, M. "Can an Effect Precede its Cause". Влиятельная критика этого аргумента: Black, M. (1956) "Why Cannot an Effect Precede its Cause", *Analysis* 16: 49–58.

тать, что действие x является ретро-причиной z (под ретро-причиной понимается причина, возникающая после следствия); (б) у нас нет обычного причинного объяснения z ; (в) следовательно, если мы хотим, чтобы z произошло в прошлом, мы вполне рационально совершаем действие x в настоящем³⁷. Очевидно, что если x действительно является ретро-причиной z , то логически невозможно, чтобы при совершении x не произошло z . Согласно Суинберну, аргумент Даммита вовсе не доказывает обратную причинно-следственную связь. Он лишь показывает, что при отсутствии нашего знания о реальной причине z мы можем считать, что x является его ретро-причиной. Но в таком случае никакой реальной каузальности нет, есть лишь случайное совпадение наличия z и дальнейшего совершения действия x , потому что если z реально имело место, то x уже не может «отменить» z .

Таким образом, Суинберн отмечает, что обратная каузальность предполагает либо (а) причинные петли, что приводит к противоречию, ведь в таком случае логически возможно событие, которое предотвращает собственную причину и, соответственно, отменяет собственное существование; либо (б) представляет собой лишенную оснований «переквалификацию» обычной причинности, ведь позднейшая «причина» никогда не может реально повлиять на факт наличия ранее произошедшего «следствия». «Логическая невозможность обратной каузальности объясняется каузальной теорией времени — только то, что происходит позднее, может быть причинно обусловлено», — резюмирует Суинберн³⁸.

К проблеме причинности обращается и Энтони Кенни. Причем у него рассматриваемая теоретическая рамка укоренена в анализе аргументации предшественников (как классиков, так и современных авторов). В отличие от Суинберна, Кенни принимает аргументацию Даммита о логической возможности обратной при-

37. Даммит предлагает следующий мысленный эксперимент (несколько скорректированный). Представим себе, что каждый раз перед открытием полученного от моего кредитора письма я щелкаю пальцами (x). Причем каждый раз, когда я совершаю это действие, в конверте не оказывается счета к оплате. Само собой, мой кредитор не вкладывает в конверт счет (z) до того, как я получаю этот конверт. Тем не менее, если я не обладаю полной информацией о событии, и у меня нет альтернативных объяснений, почему в конверте не оказывается счета, я могу вполне рационально считать, что мой щелчок пальцами (x) является ретро-причиной «невкладывания» счета в конверт моим кредитором (z).

38. Swinburne, R. *The Christian God*, p. 90.

чинно-следственной связи³⁹. Тем не менее, как и Суинберн, Кенни отмечает, что она обусловлена концептуальными предпочтениями конкретного человека. Если некто заявляет, что действие x является ретро-причиной y , то у нас всегда будет возможность свести его к более привычному выражению « y , предшествующий во времени x , является причиной x ».

Тем не менее, подход Даммита позволяет проблематизировать наше представление о причинности. Как мы можем различить причину и следствие, если мы исключаем возможность отсылки ко времени, к «раньше» и «позже», к прошлому и будущему? Кенни пишет:

Иногда мы представляем течение времени и истории как книгу, которая открыта на одной странице, — настоящем. Это представление используется по-разному детерминистами и индетерминистами. С одной точки зрения, будущее — это уже написанная книга, но книга открыта только на нынешней странице, и мы не видим, что следует дальше, пока мы не перевернем ее. С другой точки зрения, будущие страницы еще не написаны — по крайней мере, они содержат многочисленные пробелы, — и только когда мы переворачиваем страницы, благодаря нашим свободным действиям мы вписываем текст в пробелы [...] Согласно же точке зрения Даммита, не только последующие, но и предыдущие страницы книги содержат пустые места: мы можем не только пролистать страницы вперед и заполнить пробелы, но и вернуться назад на одну или две страницы, чтобы заполнить пробелы и там⁴⁰.

Однако для Кенни такое «дополнение» прошлого, логическая возможность которого обоснована Даммитом, возможно только при одном условии. Даже если мы не рассматриваем книгу истории как имеющую сюжет и цель, но хотя бы как связанный текст, а не набор случайных слов, то обратная причинно-следственная связь может быть только исключительным и редчайшим явлением. Подход Даммита не подразумевает двунаправленной каузальности, он предполагает логическую возможность единичных и странных ретро-причин в мире, где причинно-следственные связи обусловлены «естественным» ходом времени из прошлого

39. Кенни ссылается на более позднюю работу: Dummett, M. (1964) "On Bringing about the Past", *Philosophical Review* 73: 338–359.

40. Kenny, A. *The God of the Philosophers*, p. 108.

го в будущее. Иначе само различие прошлого и будущего оказалось бы невозможным или, по крайней мере, размытым, так же как и в случае вечности, одновременной всякому прошлому и будущему⁴¹.

Такого рода «размытость» временных измерений, характерная для этернализма, приводит к еще одной важной проблеме — *транзитивности времени*. Ричард Суинберн отмечает, что, в соответствии с классическим определением вечности, Бог воспринимает всякое человеческое действие не как прошлое или будущее, но как настоящее, здесь и сейчас. Таким образом, всякое прошлое (t_1), всякое будущее (t_3) и всякое настоящее (t_2) событие человеческой истории одновременно вечности Бога (t). Но если t одновременно со временем t_1 , t_2 и t_3 , то по принципу транзитивности t_1 , t_2 и t_3 одновременны друг с другом. Таким образом, всякое прошлое событие происходит одновременно со всяким настоящим и будущим, что приводит к невозможности дифференциации времени. Единственный способ разрешить это противоречие — указать на особый статус божественной одновременности, отличный от одновременности в обычном смысле слова⁴².

Энтони Кенни приводит этот аргумент к намного более изящной риторической форме:

Сама концепция вневременной вечности, предполагающая, что вся вечность одновременна каждой части времени, представляется коренным образом некогерентной. Так, одновременность обычно понимается как транзитивное отношение. Если A происходит в то же время, что и B , а B происходит в то же время, что C , то A происходит в то же время, что C [...] Но с точки зрения св. Фомы, набор мной текста этой статьи одновременен со всей вечностью. Кроме того, с этой точки зрения, великий пожар Рима одновременен со всей вечностью. Следовательно, пока я набираю эти самые слова, Нерон бессердечно пикирует на скрипке⁴³.

С точки зрения здравого смысла темпоральные отношения транзитивны. Если два события одновременны, то третье событие,

41. Ibid., p. 109.

42. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, p. 228.

43. Kenny, A. *The God of the Philosophers*, pp. 38–39. Впервые этот аргумент Кенни привел в своей статье Kenny, A. (1969) "Intellect and imagination in Aquinas", in A. Kenny (ed.) *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, pp. 273–296. London.

одновременное с одним из двух первых, будет одновременно и со вторым. Если вечность Бога одновременна любому событию человеческой истории, то сама историческая последовательность событий становится невозможной. Но история мира — неотъемлемая часть божественного творения, а значит, Бог попросту не может быть вечен, в том смысле, в котором вечность понимается традиционным этернализмом.

Противоречивость понятия «вечная жизнь»

Еще одна «понятийная несостыковка», на которую обращают внимание темпоралисты, касается понятия «вечная жизнь». Так, британский логик и философ Уильям Нил в начале шестидесятых подверг решительной критике понятие «вечной жизни» в своей статье «Время и вечность в теологии»⁴⁴. Нил обратил внимание на то, что в разговорном языке под вечностью понимается не что иное, как бесконечность во времени, за которым он закрепляет термин «всевременность» (*sempiternity*). Тем не менее в некоторых специфических философских контекстах под вечностью понимается трансцендентное времени и длительности состояние, вечность (*eternity*) в метафизическом смысле слова.

Пока вечность приписывается некоторым абстрактным объектам, теоретическим конструктам (как, например, числам или законам либо, по мысли самого Нила, идеям Платона), внутренняя противоречивость понятия остается незаметной. Но если речь идет о теологическом контексте, где вечность — предикат божественного существа, а понятие «вечность» отсылает к божественной вечной жизни, эта внутренняя противоречивость становится очевидной⁴⁵. Жизнь невозможно представить себе иначе, кроме как некую жизнедеятельность (*life acts*). Как бы мы не понимали слово «деятельность» (*act*), оно всегда предполагает длительность, процессуальность. Но процессуальность с необходимостью предполагает наличие времени. Таким образом, мы приходим

44. Kneale, W. (1960) "Time and Eternity in Theology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 61: 87–108.

45. Уильям Нил ошибочно полагает «абстрактность» платоновских идей, которые, безусловно, наделены жизнью. Тем не менее его супруга и коллега Марта Нил в статье «Вечность и всевременность» замечает, что внутренняя взаимосвязь греческого слова *aion* с идеей жизни подразумевает некогерентность понятия «вечность» и у древнегреческих авторов (Kneale, M. (1968) "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69:223–238).

к противоречию: говоря о вечности, мы подразумеваем вневременную (и, следовательно, недлительностную) жизнь, но сама жизнь немыслима вне времени и длительности.

Эту идею о внутренней противоречивости понятия вечности наиболее полно развивает Ричард Суинберн. Обсуждая природу времени, он выдвигает принцип длительности сущего, согласно которому

все, что происходит, всякое событие, которое есть — в том числе само существование некоей субстанции с ее свойствами, — происходит в интервалах времени (*periods of time*) и никогда — в некое мгновение времени (*instant of time*), или же анализируется в терминах происходящего в интервалах времени. Мгновения — это точки, ограничивающие периоды, в течение которых нечто происходит [...] Интервал — это интервал между двумя такими мгновениями. Интервалы могут длиться разное время, например, два часа или три дня⁴⁶.

Суинберн обращает внимание на то, что когда мы описываем некоторые объекты или их атрибуты, мы всегда подразумеваем некоторую длительность, но никогда — лишенное длительности мгновение⁴⁷. Если мы говорим, что x весел в t , то это значит, что t является некоторым интервалом времени между мгновениями t' и t'' , но не подразумеваем, что t — есть некое неделимое и не имеющее длительности мгновение. Действительно, если мы говорим, что x весел в t , но при этом подразумеваем, что он не был весел ни до t , ни после t , то есть x весел в «интервале» с нулевой длительностью, то это ничем не будет отличаться от того, что x все время был грустен⁴⁸. Таким образом, интервалы представляют собой длительностные бесконечно делимые элементы времени, тогда как недлительностные моменты вы-

46. Swinburne, R. *The Christian God*, p. 72

47. Несмотря на выраженный антиплатонизм и разделяемую установку на деэллинизацию христианской теологии, это рассуждение Суинберна кажется почти перифразом платоновского рассуждения о «мгновенности» (*το ἐξαιφνης*) в «Пармениде» (155e–157b).

48. Суинберн рассматривает и некоторые специфические контексты употребления «момента», например, понятие мгновенного ускорения (*instantaneous velocity*). Очевидно, что и мгновенное ускорение оперирует именно временными интервалами, а не лишенными длительности мгновениями (Swinburne, R. *The Christian God*, p. 73).

ступают в качестве необходимого условия дифференциации временных интервалов⁴⁹.

Таким образом, представление о том, что Бог трансцендентен времени и длительности, является противоречивым и некогерентным. Традиционное представление о «моментальности» Бога вступает в противоречие с принципом длительностного сущего: если Бог существует, по словам Боэция, «весь и сразу» в неделимом и недлительностном моменте, то попытки приписать ему некоторые атрибуты бессмысленны, да и само существование Бога в таком случае ничем не отличается от Его небытия.

* * *

Темпоралистский взгляд на божественную природу стал весьма влиятельной концепцией в аналитической теологии 1960–1970-х гг., и сегодня темпорализм является доминирующей позицией среди аналитических философов. Тогда как существование физических объектов, тварное бытие, ограничено во времени, вечен лишь Бог, существующий всегда, то есть в течение, на протяжении всего времени. Вечность Бога предполагает, что нет такого прошлого t_1 , в котором Бог не существовал бы, так же как и нет такого будущего t_2 , в котором Он не будет существовать. Иными словами, божественная вечность есть не что иное, как бесконечность во времени. Представление о том, что Бог *всевременен*, а не *вневременен* является «простым, наивным и изначальным взглядом» на божественную вечность⁵⁰. Эта позиция не только имплицитно, а, по мнению некоторых темпоралистов, эксплицитно выражена в Библии и у некоторых значимых для западной теистической традиции авторов (как средневековых, так и современных), но и в намного большей степени, чем традиционный этернализм, соответствует концептуальной рамке современной философии.

Согласно темпорализму, стремление защитить и сохранить этернализм, трактующий божественную вечность как трансцендентность времени и временному, является лишь предрассудком философского сознания, обусловленным влиянием древнегрече-

49. В этом рассуждении Суинберн адаптирует метафизику времени Аристотеля, хотя и предпочитает говорить о неспособности древних и средневековых авторов работать с непрерывностью в когерентном математическом ключе.

50. Swinburne, R. *The Christian God*, p. 137.

ской мысли на всю западную культуру. В этом смысле, установка на деэллинизацию христианской теологии становится специфической чертой темпорализма, даже несмотря на тот факт, что некоторые ходы мысли, характерные для сторонников этой концепции, оказываются созвучными идеям Аристотеля (и даже Платона).

Успешность да и сама возможность темпорализма как самостоятельной позиции внутри аналитической теологии объясняются рядом факторов. Прежде всего это — академический и, шире, интеллектуальный контекст, сложившийся в середине XX в. на Западе. Как уже было сказано, вместе с актуализацией метафизической проблематики в аналитической философии легитимируются и классические теологические вопросы. Кроме того, под влиянием процесс-теологии и открытого теизма происходит значительная «адаптация» религиозных представлений к потребностям времени, которая выражается в антропоморфизации Бога⁵¹, что предопределяет и пересмотр отношения Бога ко времени. Наконец, свое влияние на культурный контекст оказывает и интерес к проблематике временного и вечного в смежных областях — истории философии, истории, филологии.

Тем не менее было бы неправильно объяснять расцвет темпорализма исключительно в терминах своевременности его возникновения. Здесь стоит обозначить две важные содержательные составляющие этого расцвета. Первое — это интерес к традиции и собственному «дисциплинарному» прошлому. Вопреки распространенному представлению о том, что аналитическая философия не заинтересована в истории философии и в историко-философской перспективе⁵², аналитические философы вполне ориентированы на изучение традиции и классиков, пусть их «набор» классических авторов и может отличаться от «набора» кол-

51. Как метко замечает В.К. Шохин: «Девиантные формы современного теизма исходят из задачи, противоположной той, которую решала традиционная теология [...]: не помощи человеку в его восхождении к Богу, а «помощи Богу» в требуемой от Него адаптации к человеческим желаниям и представлениям. При этом сравнительно слабую и компромиссную (в ее «редактировании» классического теизма) версию теологической антропоморфизации Бога можно обозначить в качестве «открытого теизма», а сильную и бескомпромиссную в разрыве со всем «метафизическим наследием» — в качестве процесс-теологии» (Шохин В.К. Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 70).

52. См. напр.: Зенкин С.Н. Гуманитарная классика: между наукой и литературой // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / отв. ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 283.

лег-философов с континента⁵³. Активное обращение, хотя чаще всего и с позиции критики, к классическим текстам средневековых авторов представляется не только эффективной стратегией включения аналитической теологии в богатейшую интеллектуальную традицию, но и важным механизмом включения авторов прошлых веков, иногда забытых, в актуальную дискуссию, а значит — вдохновение новой жизни в древние тексты.

Второе — это открытость и заинтересованность в современных философских дискуссиях, то есть интерес к собственному дисциплинарному настоящему. Вопреки сложившемуся в современной России представлению о закрытости и даже герметичности богословских дисциплин, аналитическая теология демонстрирует поразительную адаптивность и включенность в обширный интеллектуальный контекст. Это заметно как на «тематическом» уровне — как было показано, представители темпорализма активно обращаются к ключевым наработкам современной аналитической философии (современные философские теории времени; вопросы, связанные с причинностью; проблема свободы воли и пр.), так и на «стилистическом» — ими активно используются, например, методы формализации, мысленного эксперимента. Такое соответствие общефилософским «тенденциям» позволило темпорализму (да и аналитической теологии вообще) не только стать частью актуальной дискуссии, но и институализироваться в западной Академии.

Собственно, институциональный аспект является еще одним значимым фактором успешности темпорализма. Так, принимая во внимание специализацию внутри аналитической теологии, центральные фигуры этой статьи — Николас Уолтерсторф, Ричард Суинберн и Энтони Кенни — могут быть названы классиками темпорализма; однако такие авторы, как Нельсон Пайк, Питер Гич, Алвин Плантинга, Артур Прайор, Питер Ван Инваген и многие другие, разделяли темпоралистскую интерпретацию понятия

53. Один из редакторов Блэкуэллского справочника по аналитической философии Алоизий Патрик Мартинич так характеризует современную аналитическую философию: «[Современные аналитические философы — это те, кто] занимался бы философией, как Мур, Рассел и Витгенштейн, если бы они занимались философией тогда, когда ею занимались Мур, Рассел и Витгенштейн» (Martinich, A.P. (2001) "Introduction", in A.P. Martinich, D. Sosa (eds) *Companion to Analytic Philosophy*, pp. 5. Oxford: Blackwell). Стоит отметить, что такая дифференциация классиков в зависимости от географической, национальной и «школьной» принадлежности характерна для гуманитарных наук в принципе (Савельева И.М., Полетаев А.В. Классическое наследие. М.: ВШЭ, 2010. С. 181–191).

вечности. Многие из этих авторов стояли у истоков аналитической теологии как автономной и респектабельной субдисциплины современного философского знания: они сыграли важнейшую роль в формировании влиятельного «Общества христианских философов» (*The Society of Christian Philosophers*, 1978) и издания ключевого для западной философии религии журнала «Вера и философия» (*Faith and Philosophy*, 1984).

Темпорализм бросил серьезнейший вызов этернализму, традиционно воспринимавшемуся неотъемлемой частью христианского вероучения. Вместо идеи вечности как вневременного и лишеного длительности способа существования Бога темпоралисты предложили концепцию божественной бесконечности во времени, намного больше соответствующую, с их точки зрения, и философской концептуализации всеовершенного существа, и самой форме библейской мысли. Хотя на протяжении 1960-х–1970-х гг. сторонники традиционного этернализма пытались доказать его рациональную обоснованность, их голоса оставались практически незамеченными. Важнейшей реакцией и крупным интеллектуальным событием внутри аналитической теологии стало предложенная в 1980-х — начале 1990-х годов концепция *неоэтернализма*. Но это уже тема для дальнейшего исследования.

Библиография / References

- Аврелий Августин. Исповедь. М.: Renaissance, 1991.
- Бибиков М.В. Эон новозаветный и ранневизантийский: бесконечность во времени и пространстве // Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад / под. ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. С. 167–184.
- Библия. М.: Российское Библейское общество, 2005.
- Бородай Т.Ю. Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы) / под. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С.107–121.
- Бозций. Утешение Философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
- Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-традиция, 2006.
- Дзюба С.В. Нереальность времени: аргументы Д.Э. Мак-Таггарта // Вестник АмГУ. 2003. Вып. 20: Гуманитарные науки. С. 7–9.
- Дзюба С.В. Онтология В-теории времени и гипотеза о психофизиологической природе течения времени // Вестник Амурского государственного университета. 2006, Вып. 34: Гуманитарные науки. С. 3–7.
- Зенкин С.Н. Гуманитарная классика: между наукой и литературой // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / отв. ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 281–293.
- Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.

- Крейг У.Л. Божественная вечность [2009] // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Флинт Т.П., Рей М.К. М.: Языки Славянской Культуры, 2013. С. 227–258.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. Классическое наследие. М.: ВШЭ, 2010.
- Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 89–136.
- Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени [1975] // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 212–225.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК. 2002.
- Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 15–88.
- Шохин В.К. От редакции [комментарий к статье Н. Уолтерсторф «Бог бесконечен во времени»] // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 224–225.
- Шохин В.К. Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2015. No. 2. С. 64–76.
- Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: «Мысль», 1996.
- Augustine (1991) *Ispoved' [The Confessions, translated from Latin]*. Moscow: Renaissance.
- Barr, J. (1962) *Biblical words for time*. London: SCM.
- Benveniste, É. (1937) “Expression indo-européenne de l’ «éternité», *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 38: 103–112.
- Bibikov, M.V. (2010) “Eon novozavetnyi i rannevizantiiskii: beskonechnost' vo vremeni i prostranstve” [“Aeon in the New Testament and in Byzantium: Infinity in Time and Space”], in L.P. Repina *Obrazy vremeni i istoricheskie predstavleniia. Rossiia — Vostok — Zapad*, pp. 167–184. Moscow: Krugh.
- Black, M. (1956) “Why Cannot an Effect Precede its Cause”, *Analysis* 16: 49–58.
- Boethius (1990) *Uteshenie Filosofiei i drugie traktaty [The Consolation of Philosophy and Other Treatises, translated from the Latin]*. Moscow: Nauka.
- Borodaj, T.Iu. (2010) “Vopros o vechnosti mira i popytka ego resheniia Fomoi Akvinskim” [“The problem of the eternity of the world and its solution, proposed by Thomas Aquinas”], in M.S. Petrova *Intellectual'nye traditsii antichnosti i srednikh vekov (Issledovaniia i perevody)*, pp. 107–121. Moscow: Krugh.
- Craig, W.L. (2013) “Bozhestvennaia vechnost'” [“Divine Eternity”], in T.P. Flint and M.C. Rea *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*, pp. 227–258. Moscow: LRC.
- Cullmann, O. (1950) *Christ and Time the Primitive Christian Conception of Time and History* [1946]. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Dummett, M. (1954) “Can an Effect Precede its Cause”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 28, Supplement: 27–44.
- Dummett, M. (1964) “On Bringing about the Past”, *Philosophical Review* 73: 338–359.
- Dziuba, S.V. (2003) “Nereal'nost' vremeni: argumenty D.Ė. Mak-Taggart” [“The unreality of time: J.E. McTaggart's arguments”], *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta* 20 (Gumanitarnye nauki): 7–9.

- Dziuba, S.V. (2006) "Ontologiya B-teorii vremeni i gipoteza o psikhofiziologicheskoi prirode techeniya vremeni" ["The ontology of the B-Theory of time and the hypothesis of the psycho-physiological nature of time passage"], *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta* 34 (Gumanitarnye nauki): 3–7.
- Fränkel, H. (1960) "Die Zeitauffassung in der Frühgriechischen Literatur" [1931], in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien.*, 2nd edn, pp. 1–22. München: Beck.
- Gaidenko, P.P. (2006) *Vremia. Dlitel'nost'. Vechnost'* [Time. Duration. Eternity]. Moscow: Progress-traditsiya.
- Geach, P. (1968) "What Actually Exists", *Proceedings of the Aristotelian Society* 42, Supplement: 7–16.
- Hume, D. (1996) *Sochineniia v 2-x tomakh. Tom 1.* [Works in 2 Vols. Vol. 1, translated from English]. Moscow: Mysl'.
- Kenny, A. (1969) "Intellect and imagination in Aquinas", in A. Kenny (ed.) *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, pp. 273–296. London.
- Kenny, A. (1979) *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Kimelev, Iu. A. (1989) *Sovremennaya zapadnaya filosofiya religii* [Contemporary Western Philosophy of Religion]. Moscow: Mysl'.
- Kneale, M. (1968) "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69: 223–238.
- Kneale, W. (1960) "Time and Eternity in Theology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 61: 87–108.
- Lackeit, C. (1916) *Aion: Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg.
- Lewis, D. (1976) "The Paradoxes of Time Travel", *American Philosophical Quarterly* 13: 145–152.
- Martinich, A.P. (2001) "Introduction", in A.P. Martinich, D. Sosa (eds) *Companion to Analytic Philosophy*, pp. 1–5. Oxford: Blackwell.
- McTaggart, J.E. (1908) "The Unreality of Time", *Mind* 17: 457–474.
- Mellor, D.H. (1981) *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pike, N. (1970) *God and Timelessness*. New York: Schocken.
- Pinnock, C.H., Rice, R., Sanders, J., et al (1994) *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove and Carlisle: InterVarsity and Paternoster.
- Plato (1997) *The Complete Works*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing.
- Prior, A.N. (1968) "The Formalities of Omniscience" [1962], in *Papers on Time and Tense*, pp. 26–44. Oxford: Clarendon Press.
- Rice, R. (1980) *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*. Nashville, Tenn.: Review and Herald.
- Sanders, J. (2007) *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence* [1997]. 2nd ed. Downers Grove: InterVarsity.
- Sasse, H. (1933) "αἰών, αἰώνιος", in G. Kittel (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. I, ss. 197–209. Stuttgart: Kohlhammer.
- Savel'eva, I.M., Poletaev, A.V. (2010) *Klassicheskoe nasledie* [Classical Heritage]. Moscow: HSE.
- Shokhin, V.K. (2007) "Istoricheskii genezis filosofii religii: problema i ee naibolee veroiatnoe reshenie" ["The historical genesis of the philosophy of religion: the problem and

- its most plausible solution”], in V.K. Shokhin *Filosofia religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 15–88. Moscow: Nauka.
- Shokhin, V.K. (2007) “Ot redaktsii” [“Editorial”], in V.K. Shokhin *Filosofia religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 224–225. Moscow: Nauka.
- Shokhin, V.K. (2015) “Teizm ili deizm? Razmyshleniia nad metafizicheskoi teologiei Richarda Suinberna” [“Theism or Deism? Reflections on Richard Swinburne’s metaphysical theology”], *Voprosy filosofii* 2: 64–76.
- Simons, P. (2013) “Metaphysics in Analytic Philosophy”, in M. Beaney (ed.) *Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, pp. 710–729. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, T.P. (1973) “On the Applicability of a Criterion of Change”, *Ratio* 15: 325–333.
- Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism* [1977]. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (1994) *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2007) “Filosofia religii v anglo-amerikanskoi traditsii” [Philosophy of religion in the Anglo-American tradition], in V.K. Shokhin *Filosofii religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 89–136. Moscow: Nauka.
- Thomas Aquinas (2002) *Summa teologii. Chast' I. Voprosy 1-43* [*Summa Theologiae, translated from Latin*]. Kiev, Moscow: Ėl'ga, Nika-Tsentr; Ėl'kor-MK.
- Wolterstorff, N. (2007) “Bog beskonechen vo vremeni” [1975] [“God everlasting”], in V.K. Shokhin *Filosofia religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 212–225. Moscow: Nauka.
- Wolterstorff, N. (2009) “How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy”, in O.D. Crisp, M.C. Rea (eds) *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, pp. 155–168. Oxford: Oxford University Press.
- Wolterstorff, N. (2010) “God Everlasting” [1975], in Cueno T (ed.) *Inquiring about God. Selected Essays*, pp. 133–156. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zenkin, S.N. (2009) “Gumanitarnaia klassika: mezhdou nauko i literaturoi” [“Classics in the humanities: Between science and literature”], in I.M. Savel'eva, A.V. Poletaev *Klassika i klassiki v sotsial'nom i gumanitarnom znanii*, pp. 281–293. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Zimmerman, D.W. (2004) “Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century”, in D.W. Zimmerman (ed.) *Oxford Studies in Metaphysics*, pp. ix–xxii. Oxford: Clarendon Press.



Newman, Barbara (2013) *Medieval Crossover: Reading the Secular against the Sacred*. (Conway Lectures in Medieval Studies.) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. — 400 p.

Барбара Ньюман, американская медиевистка, профессор Северо-Западного университета в Иллинойсе, блистательный переводчик и плодовитый ученый, известна как автор новых переводов и критических изданий нескольких важнейших средневековых источников, включая переписку Абеляра и Элоизы¹, и как плодовитый исследователь средневекового западного христианства и женской роли, женской темы в нем. Так, ее первая монография «Сестра мудрости: фемининная теология св. Хильдегарды» (1987) была посвящена женской образности в учении Хильдегарды Бингенской, влиятельной аббатисы и мистика Высокого Средневековья, а более поздняя книга «Бог и богини» (2003) о женских фигурах

в средневековом христианском пантеоне, по словам Кэролайн Байнем, «изменила наше представление о средневековом христианстве»², пролив свет на его женскую сторону, малоизвестную и недооцениваемую.

Ее новая книга тоже снижала высокую оценку коллег и критиков — как за концептуальную новизну, так и за красноречие и изысканность стиля, свойственные Ньюман как автору и как переводчику³.

Книга посвящена отношениям между сакральным и секулярным в различных жанрах средневековой литературы. В типе соотношения этих двух фундаментальных категорий видится основное отличие сов-

1. *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers" in Context*. A new translation with commentary by Barbara Newman. University of Pennsylvania Press, 2016.

2. Bynum C.W. God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages (review) // *Common Knowledge*. 2006. Vol. 12 (3). P. 517–518.

3. См., в частности, рецензии Х. Гранжа во *French Studies*, 2014, 68 (2): 235–236, и Р. Макдермотта в *Modern Philology*, 2015, 113 (2): E69–E72.

ременного мировосприятия от средневекового: для нас секулярное — норма, а сакральное — исключение, область Другого, в то время как в Средние века люди, предположительно, воспринимали и чувствовали наоборот.

Тема соотношения сакрального и секулярного в медиевистике, разумеется, не нова, однако в последние десятилетия, как с сожалением отмечает Ньюман, за исключением «вернакулярной теологии» в исполнении Николаса Уотсона на английском материале и Жана Жерсона — на французском, она мало разрабатывалась: ученые «отвернулись от нее в полном изнеможении» и занялись другим, следуя за лингвистическим, феминистским и квир-поворотами.

Внедренному полвека назад Д.У. Робертсоном «экзегетическому» подходу — декодировать рыцарские романы с помощью богословских трактатов, вычитывать сакральное в профанном, отделяя одно от другого, — Ньюман противопоставляет подход Жака Рибара: понимать профанное как сакральное, интегрировать первое во второе при чтении средневековых текстов. Однако Ньюман отвергает оба. Она иначе видит соотношение сакрального и секулярного в средневековой литературе и ментальности и предлагает,

как отправную точку анализа, понятие *crossover* — перекрестка, пересечения, наложения и даже слияния сакрального и секулярного в различных их формах. Метафорически она описывает их отношения так: «иногда сакральное и секулярное текут как масло и вода, двумя отдельными потоками, в других же случаях они смешиваются, как вода и вино». Светские литературные жанры могут подвергаться реинтерпретации в сакральных категориях: например, французская бегинка, мистик и писательница⁴ Маргарита Поретанская превращает профанную, карнальную любовь из «Романа о розе» в духовную, жертвенную любовь к Богу, а сам текст — в эзотерический мистический диалог; и наоборот, сакральные жанры — жития, гимны, *passiones* — и сакральные топосы часто используются в секулярном контексте и даже пародируются, как, например, страсти Христовы в «Страстях евреев Праги». Если аллегорический взгляд возносит вполне мирской нарратив в небеса, то пародийный — возвращает его обратно на землю.

4. Ньюман как филолог настаивает на филологическом ракурсе, в частности, призывая рассматривать Маргариту Поретанскую или Юлиану Норвичскую не только как женщин-мистиков, но и как писательниц.

Ньюман выступает против герменевтики «зерна и плевел», призывающей отвергнуть внешний, секулярный смысл как оболочку и везде искать сакральное ядро; против утвердившейся в медиэвистике традиции видеть во всех латинских текстах или, по крайней мере, в сакральных жанрах — экзегезе и агиографии — предсказуемую, неинтересную, ортодоксальную норму, а в венакулярных текстах — бунт против этой нормы; и вообще против выбора какого-либо одного смысла. Она призывает не терять эту двойственность, полагая ее намеренной: «двойное кодирование писателей требовало двойного понимания читателями». «Если современные ученые не могут прийти к согласию относительно подлинных намерений Андрея Капеллана или Чосера [...], вероятно, и средневековые читатели не имели единого мнения», что доказывают бурные полемики по поводу тех или иных «культурных» текстов вроде *Querelle de la belle dame sans merci* или *Querelle de la Rose*.

Вместо герменевтики «зерна и плевел» Ньюман, возводя в принцип средневековую склонность к парадоксу, разрабатывает герменевтику «оба/и». Наиболее яркий пример такого подхода, когда автор и чита-

тель в одном и том же сюжете или герое умеют одновременно видеть и профанное, и сакральное, и низкое, и высокое, и дурное, и благое, — это понятие *felix culpa*, «счастливой ошибки» — прегрешения, получившего благоприятные последствия; именно этот концепт делает в глазах читателей героями таких грешников, как Ланселот, Тристан или «святой Мерлин». Другой принцип, используемый зачастую в антииудейских и суперсессионистских (заместительных) построениях, это принцип аллегорической инверсии, когда ветхозаветные герои воспринимаются как прообразы новозаветных, причем получают совершенно обратную оценку: скажем, в согрешившем в истории с Вирсавией царе Давиде мы должны видеть прообраз Христа, а в его невинной жертве Урии — иудеев.

Отношения сакрального и секулярного осложняются — или обогащаются — наличием дохристианского пласта. Не стоит недооценивать увлечения средневековых людей языческим наследием, включая кельтскую мифологию, которое привлекало их, как классическая древность привлекала гуманистов эпохи Возрождения. Поэтому во многих, даже самых теологически безупречных рыцарских романах плавают волшебные корабли,

а из скал торчат заколдованные мечи, и, как полагает Ньюман, диалектика сакрального и профанного здесь уже не двойная, а тройная, поскольку сакральное, в свою очередь, конструируется диалектикой христианского и языческого.

Изложив в первой, теоретической, главе историю вопроса и сформулировав принципы и основные концепции своего подхода, в последующих главах Ньюман описывает разные типы взаимодействия сакрального и секулярного в средневековых текстах — как программных, так и малоизвестных. Вторая глава посвящена «двойному кодированию» на примере знаменитого цикла прозаических рыцарских романов «Ланселот — Грааль», где христианские концепты облачаются в языческие образы и утверждаются одновременно сакральные и мирские ценности. Третья глава описывает «обращение» или «преобразование» куртуазной любовной литературы в духовную мистическую и плотской любви в возвышенную любовь к Богу на примере «Зеркала простых душ» Маргариты Поретанской. В четвертой главе, к которой мы еще вернемся, речь идет о пародии и ее разных типах и предполагаемых целях. Пятая глава анализирует «конвергенцию» сакрального и секулярного

на примере аллегорий Рене Анжуйского, где эротические приключения и духовные искания приводят к одинаковому концу. Во всех главах и, соответственно, во всех типах взаимодействия, выделяемых Ньюман, сакральное и секулярное не подчиняют и не поглощают друг друга, а сосуществуют, сосуществуют.

В заключении автор суммирует предложенные вначале и опробованные в ходе *close reading* различных источников подходы к пониманию диалектики сакрального и профанного и высказывает надежду на появление дальнейших исследований в рамках заданной парадигмы: «достижения книги измеряются не только тем, что она раскрыла, но и перспективами, которые она наметила». И рецензенты, сравнивая книгу с «Введением в Чосера» Д. У. Робертсона, предсказывают ей даже большую продуктивность, воздействие на других исследователей, причем не только в области средневековой теологии и филологии, но и в области эпистемологии модерна; в частности, анализ Ньюман противоречия и парадокса в позднесредневековой литературе представляется крайне релевантным для изучения перехода к Новому времени.

Для темы этого номера журнала, — богохульства, его поэти-

ки и прагматики, — релевантна, прежде всего, четвертая глава книги Ньюман, посвященная не «повышению» жанра (из труверской любовной лирики в воспевание божественной любви), а обратной трансформации — пародии. Обозревая существующие исследования этого жанра, Ньюман отмечает, что суть пародии ускользает от определения более четкого, чем «имитация с критическим отличием». За редкими исключениями ученые занимались преимущественно великими мастерами средневековой пародии: Жаном де Меном, Боккаччо или Чосером, — но не самим жанром как таковым. Исключениями являются работы Пауля Лемана и Марты Бэйлис, посвященные известным, сохранившимся во множестве списков, латинским текстам, лежащим в русле традиции клерикального юмора, построенного на инверсии Писания, литургии и агиографии. Ньюман же обращается к гораздо менее известным, сохранившимся в единственном или нескольких списках текстам: «Лэ об Иньоресе», «Диспуту между Богом и Его матерью» и «Страстям евреев Праги»⁵ — и обнаруживает иные, далеко не всегда

комические подходы к разрешению коллизии сакральное vs профанное. Эти три текста показывают, что иммунитета перед пародированием в Средние века не было ни у чего и ни у кого — ни у таинства еucharистии, ни у страстей Христовых, ни у Девы Марии.

Сужая жанровое поле, Ньюман обращается к термину *parodia sacra* («священная пародия»), получившему широкое распространение благодаря М.М. Бахтину, понимающему под этим использование священных текстов или топосов в профанном контексте с целью их снижения и(ли) осмеяния. Примечательно, что изначально этот термин, возникший в раннее Новое время, в устах гуманистов означал совсем иное — использование языческих, классических текстов в христианских целях, например, в таких сочинениях, как «Христианский Гораций» или «Переродившийся Марциал». Этот эпистемологический экскурс уже намекает на вариативность пародийных интенций. В отличие от случаев, описанных Бахтиным, тексты, анализируемые Ньюманом, не были связаны с ритуалами социальной или литургической инверсии и необязательно включали фольклорный (вернакулярный) элемент — ведь основной

5. “*Lai d’Ignare*”, “*La Desputoison de Dieu et de sa mère*”, “*Passio Judaeorum Pragensis*”.

корпус антиклерикальной сатиры создавался самими клириками. Ньюман полагает, что средневековая сакральная пародия добавляла в пародируемый текст юмора и заявляла некоторую дистанцию, но не отменяла вовсе торжественности и, собственно, сакральности пародируемого содержания, что и здесь работает герменевтический принцип «оба/и», или *sic et non*, позволяющий не выбирать одно значение или одну предполагаемую интенцию автора, а читать текст полифонически.

В «Лэ об Иньоресе», рассказывающем о том, как один галантный рыцарь был любовником сразу двенадцати дам, пока их мужья-бароны не прознали об этом, не убили его и не угостили жен трапезой из пениса и сердца их возлюбленного, угадывается образ двенадцати, преданных одному, мотивы предательства за деньги, задержания в саду, исповеди, поста перед причастием и причастия телом возлюбленного. Ньюман предлагает видеть здесь не столько пародию на евхаристию как таковую, сколько мизогинистскую насмешку над религиозностью женщин, прежде всего, бегинок, настаивавших на ежедневном причастии, практиковавших длительные посты и экстатически поклонявшихся Христу как

Возлюбленному, божественному Жениху.

В «Диспуте между Богом и Его матерью» «Бог» перед папским судом в Авиньоне обвиняет свою мать в том, что она присвоила себе львиную часть отцовского наследства, не оставив ему ничего стоящего: все лучшие соборы Франции принадлежат ей. Если видеть здесь разновидность диспута аллегорий — души и тела, Церкви и Синагоги — можно счесть Иисуса олицетворением мендикантской позиции, включающей критику богатства Церкви, с толикой протопротестантской критики гипертрофированного марианского культа. «Буржуазное» же мнение Девы Марии, с которым впоследствии соглашается судья из корыстолюбивой папской курии, состоит в том, что бедность — не добродетель, а признак лености и глупости, транжирства и разврата, которыми грешит ее сын. Сопоставляя этот источник с известным анонимному автору «Диспута» «Лэ о войне», где отчасти сходные аргументы против «Благодати Божьей» высказывает Война, дочь Сатаны и богиня ада, Ньюман предлагает не отождествлять мнение автора с победившей позицией Марии, а видеть здесь «обоюдоострый меч» сатиры — и на нищую жизнь

Христа, и на приземленное сознание, неспособное понять эту жизнь, а заодно и на марианский культ, апостольскую бедность, судебную коррупцию и авиньонское пленение. Но при этом, судя, например, по вполне конвенциональным соседям по антологии, wybranым переписчиком, «Диспут» воспринимался как пикантное озорство с оттенком богохульства, но не как ниспровержение устоев, цель автора состояла, скорее, в том, чтобы повеселиться и повеселить читателя, чем серьезно полемизировать или, тем более, спровоцировать настоящий бунт бедняцких толп против «жирной» Церкви.

Третий источник, анализируемый в этой главе, в отличие от «Диспута», отнюдь не весел, а его макабричность, в отличие от макабричности «Лэ об Иньоресе», имеет вполне реальные основания. На примере «Страстей евреев Праги», короткого описания пражского погрома 1389 года в категориях евангельского и литургического нарратива страстей Христовых, Ньюман показывает, что пародия может быть не комическим жанром, а жанром *hate speech*, выражать не «прогрессивный» революционный протест против церковной коррупции и ханжества, а вполне триви-

альный, традиционный антииудаизм, разве что маргинализируемый высокой степенью своей радикальности.

В семистраничных «Страстях евреев Праги» цитируется более 90 библейских стихов, более половины — из Евангелия от Матфея, большинство из них инвертируются так, что благословение превращается в угрозу, спасение в гибель, жертва в преступника. К примеру, фрагмент знаменитой молитвы *Exsultet*, читаемой в начале пасхальной vigилии: «Это ночь, которая ныне во всём мире верующих во Христа, освобождённых от мирских пороков и тьмы греховной, возвращает к благодати и собирает в общение святых. [...] О воистину блаженная ночь, которая обобрала египтян и обогатила евреев. О воистину блаженная ночь, в которой соединяется земное с небесным, человеческое с божественным!» — переписан следующим образом: «О воистину блаженная ночь, которая обобрала евреев и обогатила христиан! О самая священная наша Пасха, в которую истинно верующие [...] освобожденные из цепей греха [...] не пожалели ни еврейских детей, ни их седоволосых стариков».

В анализе «Страстей евреев Праги» Ньюман на материале христианского источника делает то же, что упоминаемый

ею Исраэль Юваль и не упоминаемый Джереми Коэн делают на материале источников еврейских: реконструирует — или воображает — некий иудео-христианский континуум, общее культурное поле, где пражский клирик при всей своей юдофобии должен представлять себе обычаи Пурима, а майнцский еврейский хронист — иконографический образ *пъета*. Этот подход, безусловно, делает картину еврейско-христианских отношений более объемной и многомерной, чем некогда традиционные исследования законодательной дискриминации и эпизодов физического насилия. Если крупнейшие католические богословы одного периода могли учиться у евреев правильному пониманию буквального смысла Писания и задаваться вопросом, подлинно ли евреи люди, не следует ли их скорее отнести к миру животных, то и погромщики могли знать содержание пасхальной агады. Это, правда, дезавуирует традиционный аргумент о том, что евреи отчасти сами виноваты в средневековой юдофобии: герметизм еврейских общин породил недоверие к незнакомому, враждебность и агрессию; стены гетто были вполне проницаемы, но агрессию это не останавливало, значит,

и провоцировалась она не неизвестностью, а чем-то иным. С другой стороны, конкретных доказательств знакомства средневековых авторов с соседской культурой зачастую нет, и этот континуум, зиждящийся на сходствах и параллелях, представляется, скорее, отражением источникового континуума в головах ученых.

И относительно не только «Страстей», но и других источников и других глав книги Ньюман: насколько ее сложный и тонкий филологический анализ отражает замыслы авторов и совпадает с читательской реакцией? Имели ли они в виду двойную инверсию, обратную типологию, амбивалентную сатиру — или, как несколько раз обмолвливается Ньюман, те или иные задачи достигались «подсознательно»?

Может быть, работая в технике центона, автор «Страстей» просто пишет евангельским и литургическим языком, используя подходящие по сюжету стихи, но меняя персонажей, детали и эпитеты на актуальные? Насколько радикально это пародийное, инверсивное цитирование отличает «Страсти» от множества других средневековых текстов, как христианских, так и еврейских, тоже изобилующий библейскими цитатами или парафра-

зами и тоже подставляющих вместо библейских народов и героев — современных?

Зачем авторы писали эти пародии? Чего добивался автор «Страстей»? Возможно, осознавая антиканоничность погрома, хотел таким образом оправдаться не столько перед судом земным, сколько перед небесным судом, сакрализуя греховные действия библейскими аллюзиями? Было ли развлечение достаточной причиной творчества, как предполагается относительно «Диспута между Богом и Его матерью»? А может быть, здесь можно увидеть разновидность «символического сопротивления» довлеющей идеологии и институции, проявляющегося в глумлении над разными позициями в рамках этой идеологии?

И наконец, можем ли мы вообще реконструировать восприятие текста средневековым читателем? На основании чего Ньюман полагает, что читатели, уловившие пародию на евангелистическую характеристику, «чувствовали явный дискомфорт»? Можем ли мы согласиться с Мартой Бейлис, не видящей в «Страстях евреев Праги» «ни малейшего юмористического компонента»? И какой толк в обнаружении «текстуального подсознания», если оно было сокрыто как от средневекового автора («но даже если в на-

мерения Яна не входило намекать на Книгу Есфири, эта аллюзия все равно существует в текстуальном подсознании «Страстей»»), так и от средневекового читателя? Деконструирующее чтение может оказаться непродуктивным, деконструкцией ради деконструкции, если разбор текста на множество компонентов, не предусмотренных авторами и современниками, происходит лишь в угоду логике филологического анализа, стремящегося назвать все новые и новые источники и параллели.

Искусно и детально обсуждая примеры двойственности, преобразования, инверсии и конвергенции, Барбара Ньюман блестяще отвечает на вопрос о границе между сакральным и профанным, говоря, что ее как таковой — стабильной границы — не существовало. Применительно, прежде всего, к пародии хочется поставить другой вопрос: где проходила граница между комическим и некомичным, в какой момент средневековому читателю становилось смешно? Возможно, это одна из упомянутых в заключении перспектив для дальнейшего исследования, тесно связанная с описанной Ньюман диалектикой сакрального и профанного.

Г. Зеленина

Смилянская Е.Б. Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII века. М.: Ломоносовъ, 2016. — 384 с.

Монография Елены Борисовны Смилянской, выпущенная в свет издательством «Ломоносовъ» в 2016 году, представляет собой расширенное и дополненное издание ее предыдущей книги¹. Как отмечает автор в предисловии, во втором издании книги учтены новейшие публикации по теме. При этом издание 2016 года, к сожалению, утратило ценнейшие по научной значимости приложения — перечень архивных документов 1700–1801 годов «о волшебстве, богохульстве, кощунстве, ересь и “суеверии”» (на 30 страницах), список литературы и источников (на 60 страницах) и алфавитный указатель. Постраничные сноски были заменены концевыми со сплошной нумерацией, каждая нечетная страница дополнена иллюстрациями на полях. Все это значительно усложнило работу с текстом, но не затмило ее содержания.

Книга посвящена религиозности православных жителей России в XVIII веке, причем ис-

следуется она строго по судебнo-следственным документам, содержащим сведения о «духовных преступлениях» того времени.

В качестве источников выступают материалы Преображенского приказа, Тайной канцелярии, Тайной экспедиции (Ф. 7), Сената (Ф. 248), Преображенского приказа (Ф. 371), Сысного приказа (Ф. 372), Московской канторы Синода (Ф. 1183), документы Кабинета Петра I (Ф. 9), Кабинета Екатерины (Ф. 10), Духовного ведомства (Ф. 18), хранящиеся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА); архив Синода (Ф. 796), в Российском государственном историческом архиве (РГИА); а также следственные документы региональных архивов — государственных архивов Вологодской, Курской, Новгородской, Свердловской, Тверской, Тюменской и Ярославской областей.

Собранные исследователем архивные материалы была разделены на три большие раздела: «Волшебники», «Богохульники и кощунствующие», «Еретики». Предваряет каждую из трех частей книги добротная историография.

1. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М.: Индик, 2003.

Первая часть книги посвящена исследованиям «магических верований» как живой реальности не только Средневековья, но и новоевропейской культуры. Причем, как показывает автор, верования этого типа были характерны не только для низовой, народной культуры, культуры «простецов», но и высокой культуры просвещенных горожан (в том числе и тех, кто участвовал в создании законов Российской империи). Здесь же собраны и отдельные кейсы — например, история Петра Салтыкова (ок. 1724- после 1796), история Катерины Ивановой (1764) и другие.

В каждой такой истории — не только описание исторических материалов, цитаты из источников, адаптированные для читателя, и выводы автора, но и — на полях — довольно объемные реконструкции фрагментов внутреннего и внешнего мира людей XVIII века. Скажем, в первой части книги нас встречает рассказ о *жеребейках* — магическом инструменте для предсказаний. «Гадание жеребейками, — пишет автор, — считается одним из простейших способов предсказания, часто не требующим ни обращения к прогностическим книжным текстам, ни сложного “инструментария”. Жеребейки, наре-

занные из хлеба, могли заменяться деревянными, вместо жеребеек “разводили” черносливовыми косточками, а также бобами или даже кусочками редьки. Порой, в самых ответственных жизненных ситуациях, бросали жребий еще более простой — из двух лучинок: так “ворожили лучиною” крепостные девушки Ефимья и Матрена, которые не могли поделить возлюбленного дворового Андрея» (с. 51-52). Перед нами почти музейный экспонат, воссозданный словесно, и за счет мастерского владения автором словом получивший объем и глубину.

В другом месте автор цитирует Требник 1720 года, который приписывал священнослужителям отлучать колдунов от причастия на 20 лет, а тех, кто носит обереги, магически защищает скот или насылет порчу — на 6 лет. «Рцы ми, чадо: не чародействовал ли еси, или, волхвуй, лиял воск или олово, не приводил ли еси волхва в дом твой и извождаше ти чарования, или сия сам твориша; или сотворил еси волхование на вред кому; не превязуеши ли животная, да не снестъ е волк, <...> не презязал ли еси мужа и жену или ино превязание немощи, не носиша ли хранительная былия...» (с. 96). Этот фрагмент Требника может выступать и своеобразным

пособием для начинающих колдунов.

Еще в одном фрагменте, уже в третьей главе, мы узнаём, что «особое место в магическом обряде приобретал крест, не утрачивая при этом своего семантического значения — свидетельства принадлежности индивида к христианству». «К кресту, — пишет Смилянская, — обыкновенно “привязывали” магические средства — воск, корешок, предполагая так усилить их действие» (с. 99), «воск, прилепленный к кресту, был одним из наиболее распространенных оберегов от “дурного глаза” или талисманом для снискания милости» (с. 99); наговаривали крест и для удачи.

На страницах книги ожидают не только предметы, но и люди — крестьяне, дворяне, священники, военные, посадские люди. Мы узнаем их говор, имена и прозвища, видим, как и во что они верили, как молились, знаем, сколько платили за магические услуги: в начале XVIII века «наговорные коренья для порчи помещика» стоили полтину, заговоренная соль — 4 копейки, «наговорный» воск — 10 копеек, лечение «с наговором» у деревенского колдуна — 1 копейку за сеанс, но иногда лечили «за чарку вина», за «шапку да колпак» и даже бесплат-

но. «В пользу того, что магия в XVIII века оказывается прибыльным мошенничеством, — пишет Смилянская, — казалось бы, может свидетельствовать и тот факт, что колдуна все чаще начинают разыскивать на рынке и что его услуги оцениваются порой в значительную сумму» (с. 89-90).

Говоря о роли магии среди носителей христианской культуры, трудно обойтись без разговоров о «двоеверии», но Елена Борисовна предлагает иной подход к проблеме. «Магическое и христианское, — пишет она, — даже не вступая в противоречия, зачастую взаимодополняли одно другое в религиозной жизни православного человека XVIII века. Если для исполнения желаемого не помогали христианские молитвы, паломничество, обращение к священнику, страждущему не составляло труда обратиться к магическим словам, талисманам, помощи волшебника; и, наоборот, исполнение магического ритуала не мешало многим пребывать в лоне Церкви» (с. 101).

Смилянская описывает особенности «народной веры», главными из которых считает отсутствие системности, органичной целостности религиозных представлений. «Своеобразное переплетение магических, языческих веро-

ваний и христианства, противоречивое по своей сути, — пишет она, — часто оказывается устойчивым и накладывает свой отпечаток на основополагающие для традиционного сознания представления о добре и зле, о могуществе бога и сатаны, о соотношении земного и потустороннего» (с. 282-283). «Документы следственных дел о волшебстве показывают, как в религиозных воззрениях всех участников процессов — обвиняемых, свидетелей, следователей и судей — в нерасторжимом единстве соединились «противоположные системы» — религия и магия, христианское чувство и «волшебное суеверие», — пишет автор в другом месте (с. 94).

Несомненное достоинство автора — прекрасное владение не только историографией и материалами российских архивов, но и знанием западноевропейского контекста. В книге приводятся примеры типичных показаний осужденных, сохранившиеся в материалах западноевропейских «колдовских процессов» конца XV — конца XVII веков. Автор выделяет следующие «сюжетные узлы»: встреча с дьяволом, физическая и духовная передача себя дьяволу, путешествие на шабаш волшебным образом, моление дьяволу на шабаше, возвращение домой

сверхъестественным способом, совершение с помощью дьявола преступлений против людей, их собственности, общины или религии. «Такое единообразие сюжетов, полученных в разных частях Европы за два столетия, — пишет Смилянская, — наводит исследователей на мысль, что логическая схема “высокой теологии” довлела в ходе следствия, заставляя судей выбивать нужные показания, навязывать свою логику объяснений последовательности и связи событий»² (с. 65).

Но здесь важен не только анализ зарубежных материалов, но и выводы, к которым подводит автор читателя — о месте России среди других государств Европы: многое из того, что мы видим в Европе XV–XVII веков, позволяет нам понять процессы, происходящие в России первой половины XVIII века.

Так, в первой части книги приведен случай молодых крестьянок Ярославской губернии, кликуш, которые в 1764 году выкликивали во время при-

2. Влияние следственной риторики на показания арестантов мы видим и на российском материале, например, в допросах христоверов в 1733 году. Подробнее об этом см. *Сергазина К.Т.* «Хожение вокруг»: ритуальная практика первых общин христоверов. М.-СПб., 2017. С. 113–130. См. также мою статью в этом выпуске.

ступов имя своей соседки Катерины Ивановой, якобы «испортившей» их. Родственники кликуш не только побили Катерину, но и сдали ее в провинциальную канцелярию, где она подробно рассказала, как «получа траву, призывала к себе дву диаволов их посылала в реку Молокшу таскать камня» и как «поводивши ту траву в воде перстом, дала ту воду пить [кликушам], а траву, из воды выняв, положила в ызбе в щелику» и что «сделала-де она ту порчу по показанной в допросе ее злобе» (с. 66). Допрос Катерины Ивановой полностью приведен в книге на с. 67-73.

«Случай Катерины Ивановой, — пишет Смилянская, — удивительным образом совпадает с описанными в западноевропейской историко-антропологической литературе обвинениями в колдовстве англичанок в XVI–XVII веках» (с. 67).

Анализируя российские колдовские процессы, Смилянская предлагает выделять и здесь своеобразные акты «ритуальной драмы»: пролог («осознание человеком того, что помощь в его беде невозможно получить дозволенными способами»); начало истории («встреча с волшебником» — поиск колдуна и посредника); кульминация дра-

мы («когда, обычно уединенно, ворожей совершал превращение соли, воска, сухой травы или воды (реже — иного) в волшебный объект, обладающий заданной магической силой»); развязка (удача или неудача, но чаще подозрения окружающих, слухи, доносы, аресты, пытка). Причем, сам текст заговора или заклинания она предлагает рассматривать «не только как демонический язык, понятный прежде всего потусторонним силам, призываемым или изгоняемым в ритуальном действе, но и как своего рода нарратив, несущий информацию о сверхъестественном» (с. 109).

Интересны данные о численности и динамике колдовских процессов в XVIII веке: рассмотренный Е.Б. Смилянской архивный материал позволяет ей уверенно говорить о 23 процессах в 1700–1720-е годы, о 80 процессах в 1721–1740 годах, о 97 процессах в 1741–1760-х годах, о 22 процессах в 1761–1780-х годах и о 18 процессах в 1781–1801 годах. Мы видим, что пик приходится на елизаветинское время.

Во второй части книги речь идет о профанации сакрального (как обратной стороне формы почитания сакрального — с. 204) — о непочитании и наказании святых и святынь, о кощунственных и псевдо-

кощунственных действиях, то есть о том, что принято называть богохульством.

Анализируя обширный архивный материал, Смилянская пересматривает традицию советской историографии и пишет: «Вряд ли можно согласиться с заключениями, высказанными советскими исследователями 1950–1960-х годов о том, что следственные дела о поругании святых и святынь свидетельствуют о безразличном и прямо отрицательном отношении к религии, о зарождении атеизма в России. <...> Подавляющее большинство известных нам русских “богохульников” не отличались антицерковными и антиправославными убеждениями, а некоторые и вовсе слыли примерными прихожанами» (с. 181).

На основании 133 дел о «богохульстве» Е.Б. Смилянская приходит к выводу о том, что в России XVIII века большинство преступлений богохульников «состояло в пьяной брани или ругательстве в состоянии аффекта, когда в бранную речь включались упоминания святых, церкви, креста, Всевышнего, Богородицы» (с. 178). Сюда нужно добавить оговорки на богослужениях, вандализм, кражу икон и критику церковного пения или службы.

«Наши материалы о кощунственной брани в адрес святых и Всевышнего, — пишет автор, — до известной степени подтверждают высказывавшиеся в литературе суждения об отсутствии в обиходном сознании одухотворенно-почтительного отношения к святым и святыням. <...> Вынесение сакрального за границы “чистого” пространства (молитвенного текста, текста книжного, пространства храма), упоминание священных образов “всеу” приводят к их “опрощению” и огрублению, и тогда в этой “низовой” сфере сакральное превращается в свои противоположности: “смеховое” или кощунственное, “телесное” или “черное”, демоническое» (с. 189–190).

Третья часть книги посвящена религиозному вольнодумству, инакомыслию, как реакции «на народную религиозность, на народное почитание христианских святынь, заместившее в средневековом массовом сознании культа языческих идолов и обереги». «Значение для отечественной истории реформационного вольнодумства XVIII века, — пишет Смилянская, — объясняется не столько числом его приверженцев. “Еретики” пытались осмыслить содержание христианской догматики, в том числе через отказ от внешней обрядности

в пользу поиска “духа и истины”, и, очевидно, их было больше, нежели можно судить по известиям об открытом противостоянии церкви. <...> Очевидно и то, что при незначительности числа российских “иконоборцев”–“еретиков” верховная власть (и церковная, и светская) не была склонна в угоду западничеству проявлять толерантность к своим подданным, зараженным реформационным критицизмом: западных иноверных терпели и приглашали, а своих карали и истязали телесно и духовно» (с. 279–280).

При всей глубине концепций и последовательности изложения исторического материала, главным образом, архивного, книга Е.Б. Смилянской может быть интересна не только историкам, филологам, антропологам и религиоведам, но и всем, интересующимся отечественной историей. И даже, пожалуй, тем, кто захочет найти практическое применение изложенным в книге магическим рецептам.

К. Сергазина

Natale, S. (2016) *Supernatural Entertainments: Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*. The Pennsylvania State University Press. — 235 p.

Коллеги и студенты, зная, что предметом моих исследований является история спиритизма, время от времени просят меня провести спиритический сеанс. Конечно, просьбы их шуточные — они сомневаются в возможности общения с духами, но совсем не прочь развлечься. Когда им хочется по-дружески пошутить, они делают воображаемых духов главными героями своих рассказов: берется обычный предмет, например, изображение духа, называется «духом», а затем история о нем вплетается

в какой-то обыденный нарратив таким образом, как если бы общение с духами было совершенной рутинной. Так спиритический сеанс позиционируется сегодня в повседневном общении как место для игры, а не для молитвы, неизменно вызывая у публики бурную и положительную реакцию.

В центре внимания книги Симона Наталя — преподавателя департамента социальных наук университета Лофборо (Англия) — проблема соотношения религии, игры и бизнеса. Можно ли в один и тот же

момент верить, играть и зарабатывать деньги? Наталь последовательно защищает положительный ответ на этот вопрос на протяжении всей книги и предлагает рассматривать спиритуализм как специфическую материальную религию (*material religion*): «мой основной тезис заключается в том, что развлекательная и зрелищная природа сеансов не противостояла их религиозному характеру, а сосуществовала с ним» и «перспектива материальной религии предполагает, что коммерцию и веру следует рассматривать как две стороны одной монеты, а не как конфликтующие стороны» (р. 12, 15).

Книга Наталя состоит из шести глав. В первой главе Наталья рассматривает публичные сеансы как разновидность публичного шоу, раскрывая на примерах жизненного пути сестер Фокс и братьев Девенпорт (первые считаются общепризнанными родоначальниками спиритуализма в США, вторые — известные фокусники) взаимосвязь театральной игры и спиритуалистического представления, и, в частности, подчеркивая профессиональный характер деятельности медиумов. По его мнению, ситуация транса медиума (спиритуалисты считали, что медиум является ме-

ханическим проводником слов и воли духов) создавала особую атмосферу получения религиозного опыта, в котором оставалось место сомнению и игровому отношению к тому, что происходит на спиритическом сеансе.

Во второй главе Наталья предлагает рассматривать частные сеансы как «разновидность домашнего времяпрепровождения», в ходе которого «маленькие группы людей отправлялись в увлекательные путешествия в область сверхъестественного» (р. 50). Предметы, использовавшиеся во время спиритического сеанса, Наталья называет «игрушками», указывая, что популярный «инструмент» для общения с духами — спиритическая доска Уиджа — позиционировалась на рынке товаров как семейное развлечение: «сеансы превращали дом в главный театр для рациональной игры (*rational game*), которая успешно привлекала к себе самое живое внимание хозяев и гостей, сидевших вместе за спиритическим столиком» (р. 61). Появление духов, выходящих на спиритическом сеансе из-за занавески, словно из-за театрального занавеса, было, прежде всего, перформансом, нередко подражавшим ловкое переодевание медиума в чужое платье и отыгрыш роли, зачастую —

персонажа противоположного пола. Наталья стремится нивелировать различия между публичными и частными сеансами, показывая, что оба типа были открыты для широкой публики и рекламировались на рынке спиритических услуг через спиритическую прессу.

В третьей главе Наталья рассказывает, как медиа способствовали привлечению внимания к спиритуализму, последовательно культивируя идею «сомнения» о причинах происходящих на сеансах явлений (на примерах деятельности импресарио сестер Фокс Элайи Капрона и редактора газеты «Нью-Йорк Трибюн» Хораса Грили). Наталья подчеркивает, что движение получало дополнительный символический капитал от периодических разоблачений медиумов: «последствия скептического отношения к спиритуализму были не только негативными, но и положительными: скептицизм способствовал распространению спиритуализма в публичной сфере» (р. 78). Наталья утверждает, что «медиумы с удовольствием приглашали участвовать в сеансах тех, кто был готов исследовать — со скептических позиций — тайну духовного общения» (р. 80).

Четвертая глава посвящена медиумам, деятельность ко-

торых Наталья рассматривает в контексте «звездной» культуры (*celebrity culture*) второй половины XIX столетия. Наталья показывает, как вокруг фигуры медиума формировался медиа-культ, создававшийся совместными усилиями спиритической прессы и импресарио (на примере деятельности Эвзапии Палладино и ее импресарио Эрколе Чиайя и Хуиорда Каррингтона). Наталья говорит о трех специфических особенностях «звездной» культуры спиритуалистов. Во-первых, она затрагивала проблематику «гендерного вопроса» (р. 103), активно дискутировавшегося в движении за права женщин и выведившего спиритическую тему в русло широкой общественной полемики. Во-вторых, это вопрос о том, «насколько звездный статус признавался или отрицался» (р. 114) самими медиумами. Наталья утверждает, что отрицание коммерческой составляющей стало главной маркетинговой стратегией медиумов: «для того, чтобы стать героем рынка, медиум должен был отрицать его существование» (р. 104). В-третьих, это «отношения с миром науки» (р. 105), которые могли придать деятельности того или иного медиума значительный символический капитал в случае признания учеными реальности происходящих в его

присутствии феноменов. Наталья заключает, что со временем сами медиумы «превратились в предметы потребления» (р. 105).

В пятой главе, в основном на примере английской еженедельной газеты *Medium and Daybreak* (под ред. Джеймса Бернса, 1867–1895) автор показывает, какими способами спиритуалисты стремились увеличить продажи спиритической литературы. Наталья отмечает, что редакторы спиритических журналов позиционировали их как «домашнее чтение» для широкого круга читателей. Задачу привлечения большего количества подписчиков должны были решать специфические жанры спиритической литературы — биографии медиумов и художественные тексты, написанные от лица того или иного духа (Наталья специально разбирает текст шотландского медиума Давида Дугеда «Хафед, принц Персии»). Здесь же рассматриваются разные способы, с помощью которых спиритуалисты создавали свои произведения, и подчеркивается их взаимосвязь с историей развития технологий, прежде всего — с телеграфом.

В заключительной шестой главе автор показывает, что спиритические фотографии функционировали на спиритическом рынке как предме-

ты потребления. Автор кратко обсуждает истоки практики спиритической фотографии, корнящейся в технологии фантасмагорий XVIII столетия, создававшихся при помощи «волшебного фонаря» (на примере деятельности Этьена Гаспара Робертсона). Наталья показывает, как спиритические фотографии породили традицию их подделок исключительно с целью развлечения широкой публики, которая, в свою очередь, послужила основой для жанра «трюкового кино» начала XX века (например, «Вызывая духов» (1899), «Фотограф-спиритуалист» (1903) Жоржа Мельеса и др.). Автор приходит к выводу, что «изображение духа, созданное эффектами двойного наложения и многократной экспозиции, колебалось между вымышленным и религиозным контекстами, не получая точного определения и позволяя зрителю иметь доступ одновременно к миру веры и миру развлечений» (рр. 168-169).

Книга Натальи, по-видимому, впервые в известной историографии изучения спиритуализма целостно и подробно рассматривает разные аспекты медийной, перформативной и маркетинговой составляющих спиритуализма как культурного феномена второй половины XIX столетия. За-

служивает внимания попытка Наталь преодолеть концептуальное противопоставление «коммерческой» и «религиозной» деятельности, уходящее корнями в христианскую религиозную идеологию. Положительно следует оценить стремление автора вписать спиритуализм в историю развития современной медиа-культуры, показав его как предшественника современного кинематографа. Также небезынтересно позиционирование спиритуалистов и фокусников как групп, находящихся в пределах континуума медиа и прибегавших к одинаковым средствам коммерческой пропаганды.

Наталь считает, что современная продукция индустрии развлечений может порождать у ее потребителя специфический опыт, который не отличается от опыта, получаемого в ходе спиритического сеанса. Специфика опыта заключается в том, что в момент его переживания индивид может сомневаться относительно природы явлений, происходящих перед его глазами: он может одновременно считать, что то, что происходит, является не более чем ловким трюком, и при этом допускать возможность его реальности. По-видимому, похожее переживание может испытывать зритель при просмотре современного псевдодокумен-

тального кино в жанре ужасов (например, «Ведьма из Блэр», 1999), намекающего на возможную реальность того, что было снято на домашнюю кинокамеру: «проведенное исследование показывает глубокое сходство между позицией зрителя подобных фильмов и позицией участника спиритического сеанса, а также иных перформансов и практик, связанных со сверхъестественными верованиями» (р. 172). Иными словами, чем более реалистично происходящее на экране, тем более оно способствует достижению опыта, балансирующего на грани «веры» и «искусства».

Высказывания спиритуалистов, фокусников, ученых — представителей характерных для XIX века дискурсов об оккультном — о реальности/иллюзорности содержания этого опыта становятся хотя и важными (например, для конструирования «звездного» статуса), но вторичными интерпретациями этого опыта. Пытаясь концептуализировать общий для всех участников спиритического сеанса «опыт», Наталь неминуемо низводит его к основному «перформативному» дискурсу, в рамках которого написана его книга. «Спиритуалистический опыт» оказывается, прежде всего, опытом «игры», и более того, он упрекает современную историогра-

фию в том, что она «не полностью осознает внутренний игровой характер (*playfulness*) религиозного опыта спиритуалистов» (р. 116). При этом Наталь идет дальше, настаивая на том, что спиритуализм представляет собой религию, в которой происходит совмещение «религиозного» и «игрового» элементов: «смешение (*intermingling*) элементов шоу и требований аутентичности, спектакля и религиозного опыта не представляется противоречивым внутри спиритуалистических сеансов: напротив, это смешение лежит в основании спиритуалистического опыта» (р. 22).

Обоснование этого тезиса, к которому Наталья периодически возвращается на протяжении всей книги, не кажется мне убедительным. Во-первых, опыт, о котором говорит Наталья, порождают не только продукты медиа-культуры. Студенты при обсуждении этой рецензии подсказали мне пример — ребенок, который одновременно боится и смеется над «козой-рогатой», приходящей «за малыми ребятами», так, как если бы два пальца, которыми ты грозишь ребенку, действительно были рогами козы. Особый «опыт», на который указывает Наталья, является «спиритуалистическим» лишь по факту того, что некоторые люди испытыва-

ли его на спиритических сеансах. В этом опыте, если посмотреть на него с точки зрения психологии, нет ничего специфически «спиритуалистического». Верно то, что у некоторых людей есть потребность в подобном опыте, позволяющем в игровой форме оспаривать традиционные авторитеты, прежде всего, научные и религиозные, и спиритический сеанс был привлекателен именно тем, что служил хорошим местом для его реализации.

Во-вторых, Наталья допускает, что опыт спиритуалистов в принципе подобен опыту зрителей представлений фокусников. При этом он преуменьшает значение того факта, что сами спиритуалисты постоянно осуждали «игровое» отношение к сеансам. Наталья размыто определяет идеологические границы между социальными группами фокусников и спиритуалистов, чтобы подчинить высказывания их представителей теории, утверждающей, что «вера и развлечение не являются альтернативами, но могут сосуществовать в культурной форме, которая пробуждает любопытство и удивление как у верующих, так и у неверующих» (р. 171).

В-третьих, Наталья верно предполагает, что религиозность не подразумевает отрицание юмора, и даже очень

религиозный человек может в каких-то бытовых контекстах смеяться над некоторыми «земными» аспектами его предметов веры. Спиритуалисты охотно обсуждали разоблачения нерадивых медиумов, смеялись над легковерием других спиритуалистов, могли веселиться вместе с духами на сеансах. Однако из этого не следует, что они были готовы смеяться непосредственно над самими предметами их веры, что целенаправленно делали журналисты, фокусники и иные представители медиа-индустрии.

Итак, главная проблема исследования Наталя — неоправданное обобщение «спиритуалистического опыта», который, по его мнению, был наполнен «игрой». Возможно, подобный перегиб вызван тем, что большинство использованных им материалов имеют английское и американское происхождение, причем, очевидно, что в США спиритуализм был «коммерциализирован» в большей степени, чем в странах Европы (и тем более в Российской Империи). Кроме того, Наталья не использует первичные архивные источники, опираясь исключительно на опубликованные тексты (прежде всего, сочинения самих спиритуалистов и спиритическую периодику), что хотя и оправдано специфическим ракурсом

его исследования, но естественным образом приводит к методологическим преувеличениям.

Наконец, хотя сама постановка вопроса о сущности «спиритуалистического опыта» возможна, не существует, на мой взгляд, убедительного метода выявления этой сущности (единственный доступный метод — анализ значений высказываний о религиозном опыте — приводит к противоречащим друг другу выводам).

Также следует сделать несколько замечаний относительно трактовки Наталем спиритического сеанса как места получения спиритуалистического опыта. Конечно, можно рассматривать «частные сеансы как разновидность хорошо организованной настольной игры, следовавшей определенным правилам и вносившей вклад не только в духовную жизнь, но также — и возможно даже в большей степени — служившей развлечению участников» (р. 53). Однако значимую роль в спиритическом движении играли т.н. «семейные» сеансы, во время которых было относительно мало веселья (хотя духи любили подшутить и там, особенно в случае отсутствия т.н. «духовного контроля» сеансов) и много серьезных разговоров с умершими родственниками. Шалость духов на сеансах считалась свидетельством

их неразвитости, с которой спиритуалисты должны были бороться при помощи молитвы и увещания. На такие сеансы вход для посторонних был затруднен, а сами сеансы представляли собой терапию утраты кого-либо из близких родственников. Наличие «семейного» формата спиритических сеансов показывает, что сделанное Наталем заключение об их «игровой» природе имеет значимые ограничения.

Для иллюстрации своих утверждений Наталья использует по большей части сеансы, которые активно эксплуатировали зрительный аспект «спиритических явлений» (например, появление огней, движение предметов). Однако многие сеансы были основаны на магнетической практике, в ходе которой никаких специфических физических явлений могло и не происходить, а был лишь разговор сомнамбулы с магнетизером при помощи автоматического письма. Наталья стремится подчеркнуть, что спиритуалисты стремились к публичности — это, действительно, верно в том отношении, что они желали распространения собственной «благой вести». Однако, сама идея кружка с известным требованием аффективной связи между его участниками предполагала определенную степень закрытости. Закрытость

сама по себе, безусловно, может быть привлекательна для публики, но она не в состоянии обеспечить коммерческого успеха предприятию, требующему широкой клиентской базы для реализации.

Наталья подчеркивает, что спиритуалисты приветствовали скептиков на своих сеансах, однако, например, Николай Петрович Вагнер, известный русский спирит конца XIX в., считал, что скептицизм как определенная психологическая установка не только мешает явлениям духов, но и в некоторых случаях способен навредить самому скептику. Неоднократно в текстах известных мне спиритуалистов проговаривается необходимость включения в кружок исключительно доверенных лиц, тех, кто уже является «верующим», расположен к тому, чтобы принять «весть» от приходящих в кружок духов. Наталья пишет, что «любопытство было единственным качеством, которое требовалось, чтобы участник присоединился к кружку, изучающему спиритические явления» (р. 80), но известные мне спиритуалисты постоянно говорят о «великом деле» спиритуализма, для которого одного любопытства мало. Верно то, что спиритический кружок был местом, в котором происходило религиозное обраще-

ние, а описание обращения неверующих материалистов под влиянием увиденных ими явлений — распространенный мотив спиритической литературы. Однако это не значит, что спиритуалисты приветствовали «скептиков» на сеансах, поскольку их появление вносило дисгармонию в кружок и препятствовало явлениям духов.

Наталя предлагает рассматривать спиритический сеанс как особую «культурную форму» в контексте культурной истории. Такой подход вступает в конфликт с классическим модернистским религиозоведческим дискурсом, опирающемся на эпистемологическое различие веры и неверия. Для Наталя сеанс служит местом, в котором возможны весьма разные действия и переживания, и «религиозное» отношение является всего лишь одним из возможных отношений участников к тому, что происходит перед их глазами.

В рамках избранной им перспективы культурной истории религиоведу остается непонятным, почему все люди, посещавшие сеансы, названы «спиритуалистами» и разговор ведется о некоем общем для всех участников «спиритуалистическом опыте». По моему определению, «спиритуалистами» в строгом смысле этого слова могут быть названы толь-

ко те, кто верил в реальность происходивших на сеансах явлений, объяснял их природу действиями незримых существ и принимал участие в жизни спиритуалистического сообщества. Тот, кто не соответствует этим минимальным условиям, не может быть назван «спиритуалистом». Также, как зрителей псевдодокументального кино в жанре «ужасы» нельзя отнести в одну категорию с теми, кто верит в реальность ведьм, инопланетян и летающего макаронного монстра.

Слово «спиритуалисты» Наталя использует в двух значениях: во-первых, оно указывает на основной объект его исследования (люди, называвшие себя спиритуалистами), а во-вторых, указывает на всех людей, принимавших участие в спиритических сеансах, например, скептики, материалисты, ученые, фокусники-разоблачители, молодые люди, ищущие развлечений и т.д. Предмет исследования Наталя — это опыт участников спиритического сеанса, прежде всего, в его перформативном аспекте, и, значит, он соотносится со словом «спиритуалисты» во втором значении. Таким образом, исследуя «зрительский опыт» участников сеанса, Наталя продолжает оперировать религиозоведческими понятиями, получающими

в его труде неоправданно широкие значения. Не всякий посещающий спиритический сеанс является спиритуалистом, в то время как у Наталя получается так, что именно место определяет объект его исследования, а не специфическое отношение человека к месту.

В этой связи было бы последовательным при анализе сеанса как особой культурной формы рассмотреть его трактовки участниками, которые придерживаются разных взглядов. Для кого-то приглашение на сеанс означало вовсе не общение с духами, а, например, «еще один вечер в приятной компании молодых особ». Если же Наталья рассматривает слова «сеанс» и «спиритуализм» как всего лишь ярлыки, за которыми на самом деле

могут скрываться фокусники и материалисты, то тогда эти слова теряют свои значения.

Отмеченные недостатки по большей части касаются методологии автора, неоправданно расширяющей предмет его исследования. По моему мнению, книга Наталя еще раз подчеркнула наличие скрытого конфликта между классической историей религии и *cultural history*, каждая из которых обладает своей уникальной и оправданной перспективой. При всех замечаниях книга Наталя является интересным исследованием, позволяющим по-новому взглянуть на спиритуализм как культурный феномен второй половины XIX — начала XX столетий.

В. Раздъяконов

Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. — СПб.: Алетейя, 2016. — 198 с.

Книга известного востоковеда и социолога, профессора кафедры теории и истории социологии СПбГУ Е.А. Островской посвящена буддийским общинам Санкт-Петербурга в период их возникновения и формирования в 1990-е годы. В ней изложены результаты социологического и социально-антропологического исследования трех основных сообществ буд-

дистов в Петербурге: общины Карма-кагьюпа, группы Римей и Дзогчен-общины. Актуальность и необходимость такого рода исследования становится очевидной, если рассматривать его в контексте изучения религии на постсоветском пространстве в целом.

Одним из последствий распада социалистического лагеря стало лавинообразное воз-

рождение религий и появление зарубежных миссионеров. Буддизм не стал исключением. Хотя в СССР существовали как официальные буддийские общины (например, Центральное духовное управление буддистов), так и неофициальные («сангха Дандарона»), общее число верующих было, по понятным причинам, невелико. Однако с конца 1980-х начался быстрый рост, связанный с провозглашением свободы вероисповедания, были основаны многочисленные буддийские общины. Процесс возрождения буддизма в России привлек внимание ученых. Однако основное внимание исследователей было сосредоточено на получении и осмыслении первичной информации: статистика, анализ государственной политики в области религии, изучение процессов восстановления религиозных институтов и системы образования. Это естественно — в первую очередь нужно было зафиксировать формальные и достаточно легко устанавливаемые вещи. Но если в области изучения христианства и ислама (в меньшей степени) был сделан следующий шаг — исследователи перешли к изучению жизни верующих, их представлений и практик, то жизнь мирян-буддистов осталась без должного внимания. Тому есть свои при-

чины: все-таки буддизм не является основной по числу верующих религией России, не так много буддологов, специализирующихся именно на полевых исследованиях. Между тем знание и понимание того, как сами верующие описывают и объясняют свою религиозную жизнь — не менее важно, чем представление об организационной структуре и функционировании религиозных институтов. Тем более, сообщества буддистов-конвертитов — общемировой феномен.

В этом смысле монография Е.А. Островской — важный шаг в формировании отечественной антропологии буддизма.

Книга состоит из предисловия, где кратко описывается глобализация буддизма и феномен конверсии; введения, где говорится о буддизме в России и конкретно в Санкт-Петербурге, четырех глав и заключения. Во введении автор пишет о начале «буддийского ренессанса» в России в 1988 г., возникновении и регистрации первых буддийских общин и зарождении нового для российского буддизма вида организаций — общин буддистов-конвертитов. Последние сразу заявили о «своей автономности от историко-культурного наследия российского буддизма» (с. 8). Е.А. Островская отмечает, что обращенные

не воспринимались традиционным буддийским духовенством Бурятии, Калмыкии и Тувы, а также властью всерьез. К подобным общинам относились как к клубам по интересам, хотя, как справедливо замечает автор, они не были абсолютно новым явлением для страны — достаточно вспомнить феномен общины бурятского учителя Б.Д. Дандарона, в которую помимо бурят входили русские, белорусы, литовцы, латыши и др.

Интересным представляется наблюдение Е.А. Островской о том, что идея возрождения традиционных религий обернулась для российских буддистов рядом проблем, вызванных отсутствием ресурсов и практической невозможностью возродить модель, сформировавшуюся в имперский период и нежизнеспособную в условиях демократического светского государства. Именно это во многом обусловило обращение к опыту существования тибетского буддизма в современном мире. В то же время буддизм в Бурятии, Калмыкии и Туве стал важным фактором формирования национальной идентичности, породив тем самым острые дискуссии о путях дальнейшего развития буддизма, о том, какие элементы должны превалировать — глобальные, связанные с тибет-

ской общиной, или же локальные, этноцентричные.

Однако для буддистов-неофитов Санкт-Петербурга проблемы бурятских, калмыцких и тувинских единоверцев были не актуальны. Сами эти группы были пусть не абсолютно, но все же новым явлением для постсоветской России, находившимся в процессе формирования, что обусловило сложность их изучения. И здесь надо отметить безусловную заслугу Е.А. Островской, которая фактически сформировала и описала сам этот объект исследования, выделила критерии для изучения такого рода общин. Она выделяет четыре критерия: верования, разделяемые всеми членами сообщества; ритуалы как практическое выражение этих верований; гомогенность, т.е. сообщества исповедуют одни и те же верования (тибетский буддизм); демонстративность принципа организации (с.31). В книге подробно описаны методы исследования: наблюдение, интервью, анализ документов.

Первая глава носит обзорный характер и посвящена конструированию новой, глобальной формы функционирования тибетского буддизма в изгнании. Она возникла в результате секуляризации монастырского образования, разрушения экономических основ существования

монастырей, системы социо-религиозных статусов и престижа монашества. Вместо этого сформировалась транснациональная сеть, одной из важных составляющих которой стал институт мирян. Вторая, третья и четвертая главы посвящены собственнотрем изучаемым общинам.

Несомненное достоинство книги в том, что ее историческая часть органично встроена в повествование и способствует раскрытию задач исследования. Например, рассказав о *намтарах* — биографиях основателей школы карма-кагью, Е.А. Островская показывает, как в этот контекст встраивается автобиография Оле Нидала. Правда, здесь замечен определенный элемент нормативности, характерный для многих отечественных религиозоведов. Е.А. Островская, один из лучших в стране специалистов по истории буддизма в Тибете, берет за эталон модель институционализации и функционирования буддийской сангхи в Тибете и сравнивает с ним петербургские общины. Ей довольно легко удается выявить даже не пробелы, а «дыры» в знаниях последователей ламы Оле, противоречия в их словах, незнание истории линии и деталей биографии своего наставника или истории тибетского буддизма в принципе. Подобный подход маргинали-

зирует сам объект исследования, выставляя *конвертитов* в виде «недоучек», стремящихся к «восточной духовности» и «тайным методам» просветления. Сообщая читателю некоторую информацию, он, тем не менее, уводит от более важных вопросов — что привело этих людей в буддизм, в чем феномен популярности буддизма Алмазного пути в мире и в России, как эти «ничего не знающие» люди смогли стать одной из самых многочисленных и успешных буддийских общин в стране, провести несколько научных конференций и выставок по буддизму и т.п.

Довольно любопытно описание группы *Римей* — общины, построенной вокруг одного человека, ее лидера, замкнутой на нем и зависящей от него. Это интересный пример своего рода «буддийской самодеятельности», гуру, предлагающий «знание, никак не обремененное традицией».

Ряд утверждений автора в главе о *Дзогчен*-общине вызывают недоумение. Например, утверждение Е.А. Островской о том, что «до настоящего времени нет достаточного основания утверждать, что в традиции Ньинмапа было нечто, именуемое учением Дзогчен» (с. 141), хотя перед этим она пишет о том, что в рамках упомянутой школы были такие практи-

ки. Далее Е.А. Островская утверждает, что «учение Дзогчен, исповедуемое одноименной Санкт-Петербургской общиной, всецело принадлежит авторству Н.Норбу, и едва ли возможно с достаточной научной обоснованностью говорить о существовании историко-культурных истоков этой идеологической доктрины в культуре Тибета» (с. 142). Также автор пишет, что термин «дзогчен-община» отсутствует в исследованиях тибетского буддизма, а информация о жизни Н. Норбу и его становлении в качестве наставника Дзогчен содержится в его собственных книгах и нигде более. Все это подталкивает читателя к выводу, что вся история с Дзогченом в том виде, как он представлен Н. Норбу и созданной им глобальной общиной — «новодел», не имеющий аутентичных истоков в тибетском прошлом. Действительно, и сам Н.Норбу, и его последователи откращиваются от связей с буддизмом, для них это вообще не религия, а отдельная уникальная традиция духовной практики. Е.А. Островская удачно выявляет парадокс: «...заявление респондентов, что Дзогчен — “это не религия и не буддизм”, идут бок о бок с их религиозной самоидентификацией в качестве буддистов» (с.167). Действительно, вряд ли мы найдем в тибетской исто-

рии непосредственные аналоги именно «дзогчен-общины». Но понятие «дзогчен» и связанные с ним тексты и практики появляются как минимум в VIII в. и описаны в тибетологической литературе (*Sam van Schaik, D. Germano*). Утверждения Н. Норбу о том, что он является *тулку* (перерождением) известных тибетских мастеров никак не оспаривались представителями школ Ньинмапа и Кагьюпа, признан он и Далай-ламой XIV. Возможно, имеет смысл говорить о переосмыслении тех идей и практик, которые существовали в Тибете после их попадания на Запад.

Е.А. Островская вскрывает различные противоречия в функционировании общины (несоответствие Устава и конкретной деятельности; несоответствие заявлений Норбу реальной ситуации и т.п.). Однако не всегда ясно: вызваны они отсутствием должного понимания и опыта у членов и руководителей именно Санкт-Петербургской общины или же это изначальный замысел Н. Норбу?

Не кажется убедительным объяснение Е.А. Островской основ ритуала Ганапуджи, связанного с употреблением мяса и вина. По мнению автора, использование мяса и вина буддийскими тантриками вызвано стремлением сохранить

высокую степень солидарности и противостоять исламу и индуизму в Индии VIII–XII вв. Т.е. это «инверсивная религиозная практика», отделявшая их от индуистского социума (с. 182). Как тогда объяснить схожие ритуалы (например, *панчамакара*) в индуистской тантре?

В целом книга построена на сопоставлении элементов «традиционного буддизма» с основными положениями учений Нидала и Норбу. Сравниваются такие параметры как принятие Прибежища, сакральная территория, календарь сакральных действий и др. Такой подход позволяет выявить то, как меняется учение, религиозная система в новых условиях, какие нововведения возникают при попадании буддизма на Запад, какую роль играет личность учителей и т.п. Вместе с тем, подход, основанный на сопоставлении «того, что есть» с «тем, что должно быть», на идеализации «традиционного буддизма» игнорирует тот факт, что буддизм достаточно динамичная и меняющаяся система, где не может быть какого-то раз и навсегда зафиксированного образца. В этом смысле несоответствие мероприятий той или иной петербургской общины традиционному буддийскому календарю не делает эту общину менее буддийской.

Вызывает сожаление, что в книге проигнорирован довольно объемный корпус литературы, посвященной религиозной проблематике на постсоветском пространстве, анализирующей как теоретические проблемы и подходы (в том числе феномен конверсии), так и конкретные случаи³.

Но несмотря на это, монография Е.А. Островской носит, безусловно, новаторский характер и представляет ценный вклад в изучение буддизма в современной России.

Р. Сабиров

3. См., например: Жуковская Н.Л. (2009) Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. Антология. Сост. Н.Л. Жуковская. М.: 2009; Религия и глобализация на просторах Евразии (2005)/Под ред. А. Малащенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М., Неостром, 2005; Lewis, Todd (ed.) (2014) *Buddhists: Understanding Buddhism Through the Lives of Practitioners*. Wiley-Blackwell; Elverskog, J. (2006) "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", *Contemporary Buddhism* 7(1): 29-46; Hann, C. (2006) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia; Luehrmann, Sonja (2011) *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic* (New Anthropologies of Europe). Indiana University Press; Pelkmans, M. (ed.) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*. Oxford: Berghahn Books.

Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., Григоренко А.Ю.
История религий: учебник для академического
бакалавриата. М.: Юрайт, 2016. — 456 с.

Выход в свет очередного учебника по истории религий вряд ли сегодня может удивить научную общественность и тем более взволновать студенческую среду. В то же время каждый раз это — значимое событие, которое одновременно проявляет и формирует «дискурсивное пространство» современного российского религиозоведения. Учебник, изданный под редакцией профессора кафедры социологии Тверского государственного университета В.Ю. Лебедева и профессора кафедры социологии и религиозоведения Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена А.М. Прилуцкого¹, является неотъемлемой частью этого пространства.

При написании учебника авторы стремились соблюсти баланс между традицией и новацией, не принося «классику» в жертву «модерности», и сформировать у студентов целостное представление о ми-

ровых религиях, о наиболее значимых национальных (этнических) религиях, а также о новых религиозных движениях. Эта установка определила своего рода двухслойность текста, которая является его характерной особенностью.

Следуя классическому историческому подходу, авторы рассматривают различные формы религиозности — от первобытных религий до развитых теологических систем, справедливо указывая на то, что описать все существующие религии на страницах одного учебника невозможно да и вряд ли необходимо. К новациям можно отнести особый акцент на эволюции религии в современном мире — на таких феноменах, как религиозный модернизм, фундаментализм, традиционализм, экуменизм, «постконфессиональный мир», секуляризация, постсекуляризация и др. (с. 407–445).

Учебник открывается «религиоведческим минимумом» — сведениями о предмете и структуре религиоведения, его историко-философских предпосылках и основных теориях (с. 9–37). Для более эффективного усвоения материала в текст включены небольшие,

1. Когда работа над написанием учебника была уже завершена, авторский коллектив постигла утрата: на 66-м году жизни скончался заведующий кафедрой религиоведения Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена профессор А.Ю. Григоренко.

но емкие цитаты из классических и современных историко-религиоведческих работ, которые раскрывают сущность различных научных подходов и концепций.

За этой классической схемой прослеживается второй слой, касающийся теоретико-методологических проблем изучения истории религий, а также религиоведческого образования в России.

Проблема подхода. В предисловии авторы акцентируют внимание на том, что при написании учебника придерживались принципа идеологической нейтральности и научной непредвзятости: «Отказавшись от апологетики тех или иных религий и конфессий, мы стремились к объективному и корректному изложению фактологии, ставили цель максимально широко познакомить читателя с существующими научными трактовками анализируемых явлений. При таком подходе является важным корректное изложение имеющихся в науке точек зрения, позволяющее читателю сделать вывод о степени их убедительности» (с. 6).

Преодоление крайностей конфессииоцентризма и секуляризма является одной из важнейших задач современного российского религиоведения. В.Ю. Лебедев в своих работах целенаправленно проводит

мысль, что «в исторической и социальной динамике проблема соотношения религиозного и светского существовала едва ли не с древнейших времен, при этом известны как локальные, так и глобальные волны секуляризации и десекуляризации... Причин, лежащих в основе современного взаимодействия секулярного и религиозного сознания, довольно много, причем в обоих взаимодействующих системах. Говоря о новом качестве постсекулярного сознания, стоит отметить: вместо традиционного поиска “неразрешимых противоречий” нужно искать общие проблемные поля, благо многие из них лежат едва ли не на поверхности (правда, зачастую намеренно “забываются” в ситуации конфронтации)»².

В свою очередь А.М. Прилуцкий считает, что религиоведение может быть сферой диалога различных мировоззренческих позиций: «Религиоведы не должны бояться тео-

2. Лебедев В.Ю., Федоров А.В. Религиозный кинотекст и «предельные вопросы» в условиях постсекулярного мира: экзистенциализм как общее поле религиозной и светской проблематики // Понимание и рефлексия в культуре, науке и образовании [Электронный ресурс]: материалы всероссийской научно-практической интернет-конференции и круглого (20 октября — 23 декабря 2015 г.) / отв. ред. Н.Ф. Крюкова. Тверь, 2016. С. 107, 108 — 109.

логии: в современном мире эти науки, при всей очевидности различий в подходах, дополняют друг друга. История религии является прекрасной платформой взаимодействия религиозного и теологического подхода, а анализ сакральных текстов является пространством их взаимодействия» (с. 7). По его мнению, в условиях продолжающейся институционализации теологии изоляция последней от религиозного существования существенно обедняет ее предметное поле³. С другой стороны, «обращение к теологическим наработкам позволит религиоведу не только прояснить значение целого ряда терминов и понятий, избежать фактических ошибок, но и глубже понять предмет исследования»⁴. Другими словами, автор настаивает на необходимости многоаспектного рассмотрения феномена рели-

гии, «коррелятивности» в этом процессе различных мировоззренческих позиций.

Проблема источниковедческой критики. К сожалению, приходится признать, что современные исследования, посвященные истории религии, зачастую сводятся к описательному нарративу без должной критики источников. Это касается также программ подготовки по направлениям «Религиоведение», «Религиоведческое образование», а также самих дисциплин «История религий», «Религиоведение», в которых, как правило, не предусмотрены занятия, посвященные работе с источниками.

Стараясь решить эту проблему, авторы включили в учебник фрагменты сакральных и вероучительных текстов, чтобы студенты могли составить представление об особенностях становления и развития той или иной религиозной традиции. Позиция авторов такова: «Сегодня, как никогда раньше, требуется критическое отношение к информации — иначе читатель может стать жертвой авторской недобросовестности, лженауки, коммерческого проекта, спекулирующего на присущей человеку “тяге к таинственному”... Изучать историю религии по оккультным спекуляциям, трудам современных эзотериков, обладателей дико-

3. Прилуцкий А. Религиоведение: учебник и практикум для академического бакалавриата. Под редакцией А.Ю. Рахманина / А.Ю. Рахманин, Р.В. Светлов, С.В. Пахомов, М.Ю. Смирнов, Д.В. Шмонин, М.Ю. Хромцова. М.: Юрайт, 2016. — 307 с. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 2. С. 403.
4. Прилуцкий А.М. Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2016. № 1. С. 112.

винных титулов и квазинаучных степеней явно не стоит. Залог успеха исследовательской работы состоит в двух условиях, которые можно кратко суммировать так: *метод и источники* [курсив мой. — Д.Г.] — именно на это мы всегда рекомендуем обращать внимание» (с. 447).

Важно также подчеркнуть, что при написании учебника авторы учитывали противоречивую роль религии в современных процессах, сопряженную с ее политизацией и идеологизацией. В этой ситуации, вслед за великим гуманистом Эразмом Роттердамским, им оказался близок принцип «иронизирующего саморазоблачения»: «Вдумчивый читатель может обратить внимание на то, что в некоторых местах авторы позволяют себе иронизировать. Это так, но никогда на страницах учебника иронии не подвергаются религиозные верования и обряды, элементы религиозных культур. Авторы уверены в том, что религиозные традиции законно претендуют на уважение, и отказывать им в этом — значит свидетельствовать как минимум о собственной низкой культуре. Тот, кто не уважает чужих религиозных взглядов, не уважает тем самым собственное мировоззрение. Однако ирония уместна применительно к дилетантским,

предвзятым, ангажированным подходам к изучению религии, к таким версиям религиозоведения, которые под видом науки насаждают идеологию, упрощают до профанирования предмет исследования. В этом случае авторская ирония является экспрессивным способом заставить читателя задуматься над правомочностью отдельных выводов, предположений, дефиниций» (с. 7).

По нашему мнению, потенциальная читательская аудитория рассматриваемого учебника не ограничивается студентами. Он может вызвать интерес у широкого круга читателей, интересующихся религиозоведческой проблематикой, а также у представителей собственно «религиоведческой среды», которые озабочены вопросами методологии.

Д. Головушкин



Авторы

Александр Агаджанян — профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия); профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета. grandrecit@gmail.com

Дарима Амоголонова — доктор философских наук; ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Улан-Удэ, Россия). amog@inbox.ru

Федерико Барбиерато — профессор истории университета Вероны (Верона, Италия). federico.barbierato@univr.it

Алексей Борзов — кандидат исторических наук; доцент кафедры всеобщей истории Владимирского государственного университета (Владимир, Россия). avborzov33@gmail.com

Лиам Гаучи — куратор, Морской музей Мальты (Биргу, Мальта). liam.gauci@gov.mt

Дмитрий Головушкин — кандидат исторических наук; доцент кафедры социологии и религиоведения РГПУ им А.И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия). golovushkinda@mail.ru

Пол Джонсон — профессор, факультет истории, Университет Мичигана (Анн-Арбор, США). paulcjoh@umich.edu

Галина Зеленина — кандидат исторических наук; доцент кафедры истории идей и методологии исторической науки Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник Центра истории и социологии Второй мировой войны НИУ ВШЭ (Москва, Россия). gzelenina@hse.ru

Михаил Майзульс — независимый исследователь. maizuls@gmail.com

Мария Неклюдова — заведующая кафедрой культурологии и социальной коммуникации Школы актуальных гуманитарных исследований (ШАГИ), Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС); заведующая лабораторией Историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС; профессор Московской высшей школы социальных и экономических наук (МВШСЭН) (Москва, Россия). neklyudova-ms@ranepa.ru

АЛЕКСЕЙ ПЛЕШКОВ — научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). apleshkov@hse.ru

ВЛАДИСЛАВ РАЗДЬЯКОНОВ — кандидат исторических наук; научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС); доцент Центра изучения религий РГГУ (Москва, Россия). razdyakonov.vladislav@gmail.com

РУСТАМ САБИТОВ — кандидат исторических наук; старший научный сотрудник Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Россия). tabarzin@gmail.com

КАРЛЫГАШ СЕРГАЗИНА — кандидат исторических наук; доцент Центра изучения религии, Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). ksergazina@gmail.com

МАРИНА СОДНОМПИЛОВА — доктор исторических наук; ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Улан-Удэ, Россия). sodnompilova@yandex.ru

ЕЛЕНА СТЕПАНОВА — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН; научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия). stepanova.elena.a@gmail.com

ВАДИМ ТРЕПАВЛОВ — доктор исторических наук; главный научный сотрудник Института российской истории РАН; руководитель Центра истории народов России и межнациональных отношений ИРИ РАН (Москва, Россия). trepavlov@yandex.ru

МИТЯ ФРУМИН — PhD, Академический колледж Хадасса (Иерусалим, Израиль). mitiaf@gmail.com

ВЛАДИМИР ХУЛАП — проректор по учебной работе Санкт-Петербургской духовной академии (Санкт-Петербург, Россия). v.khoulap@gmail.com

Authors

ALEXANDER AGADJANIAN — Professor at Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Professor of Religious Studies, Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia). grandrecit@gmail.com

DARIMA AMOGOLONOVA — Principal Research Fellow, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). amog@inbox.ru

FEDERICO BARBIERATO — Professor of History at the University of Verona (Verona, Italy). federico.barbierato@univr.it.

ALEXEI BORZOV — Associate Professor of the General History Department of Vladimir State University (Vladimir, Russia). avborzov33@gmail.com

MITIA FRUMIN — Researcher at the Hadassah Academic College (Jerusalem, Israel). mitiaf@gmail.com

LIAM GAUCI — Curator for the Malta Maritime Museum (Birgu, Malta). liam.gauci@gov.mt

DMITRY GOLOVUSHKIN — Associate Professor, Department of Sociology and Religious Studies, Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen (Saint-Petersburg, Russia). E-mail: golovushkinda@mail.ru

PAUL C. JOHNSON — Professor at the History Department, University of Michigan (Ann Arbor, USA). paulcjoh@umich.edu

VLADIMIR KHULAP — Vice-Rector of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (Saint-Petersburg, Russia). v.khoulap@gmail.com

MIKHAIL MAIZULS — independent researcher (Moscow, Russia). maizuls@gmail.com

MARIA NEKLYUDOVA — Chair, Department of Cultural Studies and Social Communication, School of Advanced Studies in the Humanities, RANEPA; professor, Moscow School of Social and Economic Sciences (Moscow, Russia). neklyudova-ms@ranepa.ru

ALEXEY PLESHKOV — Junior Research Fellow at Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russia). apleshkov@hse.ru

VLADISLAV RAZDYAKONOV — Research Fellow at Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Associate Professor, Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). razdyakonov.vladislav@gmail.com

RUSTAM SABIROV — Senior Research Fellow, Institute of Asian and African Studies, M.V. Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAN (Moscow, Russia). tabarzin@gmail.com

KARLYGASH T. SERGAZINA — Associate Professor, Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). ksergazina@gmail.com

MARINA SODNOMPILOVA — Principal Research Fellow, Department of History, Ethnology and Sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). sodnompilova@yandex.ru

ELENA STEPANOVA — Principal Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; Associate Fellow of the Centre for Comparative Studies of Toleration and Recognition, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). stepanova.elena.a@gmail.com

VADIM TREPAVLOV — Principal Research Fellow, Head of the Centre of History of the Peoples of Russia and Inter-Ethnic Relations, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). trepavlov@yandex.ru

GALINA ZELENINA — Associate Professor and Senior Research Fellow, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russia). gzelenina@hse.ru

Аннотации

Михаил Майзульс. Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время

Статья посвящена истории практик, связанных с шантажом/наказанием святых через физическое воздействие на их изображения; тому, как эти практики легитимировались в европейском церковном дискурсе XI–XIII вв. и как затем постепенно они были вытеснены на институциональную и культурную обочину. Хотя формально «унижение» святых и реликвий было осуждено в 1274 г. на Втором Лионском соборе, очевидно, что даже среди клириков подобные формы взаимодействия с высшими силами никуда не исчезли. Показательно, что *exempla*, в которых принуждение святых к чуду представало как вполне легитимная (пусть и крайняя) мера со стороны отчаявшихся верующих, включали в сборники для проповедников вплоть до Контрреформации. Тем не менее, к позднему Средневековию — раннему Новому времени силовое воздействие на святых начинает приравниваться к суеверию или богохульству/святотатству. Это было связано с двумя основными факторами: наметившимся еще до Реформации стремлением католических интеллектуалов и иерархии искоренить формы народной религиозности (в т.ч. в почитании образов), не вписывавшиеся в строго ортодоксальные рамки, с одной стороны, и реакцией на протестантское иконоборчество XVI–XVII вв. — с другой. Фронтальная атака протестантов против культа образов сделала Католическую церковь гораздо более нетерпимой к любой (даже «неидеологической») непочтительности в отношении фигур святых, поскольку их культ стал восприниматься как один из важнейших бастионов ортодоксии.

Ключевые слова: культ образов, богохульство, иконоборчество, агиография, *exempla*, каноническое право, Второй Лионский собор, Тридентский собор.

Мария Неклюдова. На грани оскорбления божественного величества: субверсивные модели поведения во Франции XVII века

«Оскорбление божественного величества» — отдельная юридическая категория, в которую в XVII в. входили как тяжкие преступления (ересь или отступничество), так и сравнительно мелкие (клятвы и божба). Статья посвящена нарушениям, которые находились на грани дозволенного и недозволенного: это субверсивные слова и жесты, которые привлекли внимание властей, хотя в других обстоятельствах вполне могли остаться незамеченными. Так, в богохульстве и святотатстве обвиняется священник, неудачно пошутивший по поводу алтаря, и простой разнорабочий, игравший на флейте вместо того, чтобы слушать увещевания духовного лица. При этом гораздо более дерзкая (с современной точки зрения) выходка, когда подвыпившие солдаты танцуют в церкви с мертвым телом, остается безна-

казанной. Конечно, можно сказать, что во всем виновата судебная и социальная система, поскольку в последнем случае нарушителями были дворяне. Суть, однако, в другом: незначительные проступки помогают различить разницу в понимании богохульства и святотатства, свойственном духовным и светским властям и обычным людям. Последнее, хотя часто мотивируется мелкой мстительностью и предрассудками, во многом объясняется общим духовным контекстом эпохи Реформации.

Ключевые слова: богохульство, святотатство, субверсивные жесты, французская культура XVII века.

Федерико Барбиерато. Как принять неприемлемое. Богохульство и атеизм в судебной практике римской инквизиции в XVII веке

Историю богохульства, антиклерикализма и религиозного скептицизма в раннее Новое время невозможно написать, не учитывая того, сколь многообразны были формы их проявления (не только слова, но и жесты) и сколь зыбка была грань, отделявшая богохульство как эмоциональный порыв от богохульства как осознанного мятежа против Церкви как института и Бога как идеи. Исследуя этот вопрос на материале Венецианской республики XVII–XVIII вв., Федерико Барбиерато ставит три пересекающихся вопроса: как в это время инквизиция и светские суды позиционировали себя по отношению к богохульству и как они делили между собой эту обширную юрисдикцию; как различные формы богохульных высказываний и действий коррелировали с религиозным скептицизмом и с теоретически обоснованным неверием; как в обществе, где непочтительные слова и жесты по отношению к сакральным персонам и объектам были в порядке вещей, церковь одновременно пыталась искоренить богохульство и вынужденно мирилась с его неискоренимостью.

Ключевые слова: богохульство, атеизм, Венеция, инквизиция, каноническое право.

Лиам Гаучи, Митя Фрумин. Богохульство на кораблях мальтийских корсаров (по документам инквизиции конца XVIII века)

В восемнадцатом веке Мальта представляла собой важный пункт морской политики — многие страны пытались получить влияние над этим островным государством. Укрепления, верфи и прочие блага Мальты располагались в самом центре Средиземного моря. Остров был домом для рыцарей ордена св. Иоанна, которые получали поддержку от космополитической массы купцов, наемников, инквизиторов и корсаров. Две последние группы находятся в центре данного исследования. Инквизиторы на Мальте представляли Святой Престол, были личными представителями Папы Римского. Они должны были оградить католическую паству от опасностей Реформации. К XVIII в. эта работа переключилась на более приземленные нужды, такие как защита людей от ведьм, еретиков, содомии и богохульства. Авторы рассматривают два случая судебных разбирательств по поводу

поведения двух корсаров. В первом случае речь шла о простом юнге, во втором — о знаменитом корсаре, которые на пике своей славы наводил ужас на весь регион. Этот корсар был рабом у турецкого султана, однако возглавил мятеж на одном из судов флота Османской империи. Он захватил корабль, угнал его на Мальту и начал там карьеру корсара, которая сделала его одним из самых опасных людей Средиземного моря.

Ключевые слова: корсары, Мальта, инквизиция, богохульство, Пьетро Зелалич.

КАРЛЫГАШ СЕРГАЗИНА. Прокопий Лупкин и Иван Суслов: святые, богохульники, лжехристы, антихристы?

В основе статьи лежат документы XVIII в. о почитании учителей христовщины в Москве. Их анализ показывает, что в середине этого столетия синодальные чиновники еще не выработали единого языка описания для их учения и практики и для обозначения членов этой группы пользовались оценочными терминами: «суеверцы», «раскольники», «антихристы».

Ключевые слова: христовщина, Вера Христова, религиозная культура XVIII века, протоколы допросов, Декалог, богохульство.

Пол К. Джонсон. Пинки, раздевание и переодевание святой: публичное пространство в недавней бразильской «священной войне»

В статье речь идет о конкретном случае осквернения святыни, который имел место в 1995 г., когда протестантский проповедник, протестуя против окатоличивания публичного пространства Бразилии, в прямом эфире оскорбил один из самых почитаемых в стране образов Девы Марии. На материале этого примера автор рассматривает почитание святых как символическую точку, в которой сходятся воедино представления о нации, истории, идеологии, публичном пространстве. Оспаривание образа святой и спровоцированный этим общественный скандал вывел на поверхность элементы «невидимой религии», которые до этого были скрыты и не привлекали особого внимания. Кроме того, этот скандал привел к трансформации образа (его вписывание в афробразильское наследие и соединение с «кандомбле»), а вместе с этим и всей конфигурации публичного пространства, которая была в этом образе зашифрована.

Ключевые слова: Бразилия, религия, богохульство, почитание святых, католицизм, кандомбле, Богоматерь Апаресиды.

Владимир Хулап. Уголовное законодательство Германии в сфере религии: история и современные дискуссии

Дискуссии об уголовном праве в религиозной сфере вновь стали актуальными в Европе. В статье представлены основные вехи развития немецкого уголовного права в области «религиозных правонарушений» (оскорбление религиозных чувств, препятствование совершению богослужения,

осквернение предметов культа и т.п.) в контексте церковно-государственных отношений различных исторических эпох (Средневековье, Реформация, Просвещение, *Kulturkampf*, национал-социализм, современность). Разбирается действующее немецкое уголовное законодательство (в сравнении с австрийским и швейцарским), описаны наиболее резонансные случаи правоприменительной практики последнего десятилетия. Анализируются модели, обосновывающие наличие в законодательстве светского государства соответствующих уголовных наказаний; показывается, что ни одна из этих моделей не является общепринятой, о чем свидетельствуют продолжающиеся политические дискуссии в этой области.

Ключевые слова: религия и государство, уголовное законодательство, богохульство, Германия, оскорбление чувств верующих, секуляризация.

ЕЛЕНА СТЕПАНОВА. «Самый возвышенный и благотворный моральный кодекс, который когда-либо предлагался людям»: споры вокруг «Библии Джефферсона»

В статье рассматривается история возникновения, содержание и смысл двух редакций Нового Завета, осуществленных Томасом Джефферсоном в 1804 и 1819 гг. Эти редакции были выполнены им в соответствии с его представлениями о соотношении религии и разума, о свободе совести и о праве на интерпретацию новозаветного текста через призму собственного жизненного опыта. Анализируются источники воззрений Джефферсона на христианство, влияние, которое оказали на него европейские мыслители эпохи Просвещения, а также современные исследования, посвященные «Библии Джефферсона». Отмечается, что отношение Джефферсона к христианству и сегодня остается предметом, вызывающим ожесточенные споры, в ходе которых высказываются самые разные точки зрения: от обвинения его в атеизме до представления в качестве глубоко верующего человека. Острога этих дискуссий доказывает: вопрос о том, в каком смысле Джефферсона можно считать христианином и что он сам подразумевал под этим, выходит далеко за рамки собственно исторической проблематики, относящейся к периоду становления американского государства. По мнению автора статьи, интерпретация Джефферсоном Нового Завета является замечательным примером противоречия между индивидуальной и институциональной религиозностью, ярко проявившегося в эпоху Просвещения и обострившегося в наше время, а также доказательством того, что на вопросы, которые были поставлены перед христианством несколько веков назад, до сих пор нет однозначных ответов.

Ключевые слова: Томас Джефферсон, христианство, Новый Завет, Просвещение, рационализм, мораль, деизм, интерпретация, демифологизация.

АЛЕКСЕЙ БОРЗОВ. «Эверсон», «Макколум», «Зорач»: Верховный суд и дискуссия вокруг церковно-государственных отношений в сфере школьного образования в США на рубеже 1940–1950-х гг.

В статье рассматривается ситуация в церковно-государственных отношениях в США на рубеже 1940–1950-х гг. Решения Верховного суда по делам «Эверсон» (1947), «Макколум» (1948) и «Зорач» (1952) касались взаимоотношений религии и государства в сфере школьного образования и в совокупности затрагивали интересы большей части религиозных общин в США. Данные судебные решения спровоцировали дискуссии по проблеме секуляризации американского общества и вопросам сотрудничества церкви и государства в различных областях. Важной темой полемики стала интерпретация конституционного запрета на учреждение государственной религии. В статье при анализе данной дискуссии особое внимание уделяется позиции лидеров римско-католической и протестантских общин по данной проблематике, а также внутри- и межцерковным разногласиям.

Ключевые слова: США, Верховный суд, религия, церковно-государственные отношения, церковноприходская школа, государственная школа, протестантские деноминации, Католическая церковь, секуляризация.

Вадим Трепавлов. Русский царь в нехристианских культах Российской империи

В статье рассмотрены случаи сакрализации персоны российского монарха в нехристианских религиозных системах на территории Российской империи (ислам, буддизм, традиционные верования). Показано, что в мифологическом мировоззрении христианизирующихся подданных царь мог выступать в роли демиурга, заменив языческого творца, а российские буддисты фактически включали верховных правителей империи в пантеон своего вероучения. Власти поощряли насаждение культа императора, вменяя в обязанность духовенству нехристианских конфессий привлекать паству к празднованию общегосударственных торжеств, связанных с царствующим домом (что также имело религиозный подтекст). В центральных и местных административных инстанциях разрабатывались тексты молитв о здравии правящего государя и его семейства. Эти меры являлись важным средством вовлечения этнических элит и в целом неславянского населения в жизнь государства, осуществления правительственной политики в национальных регионах. В этнической политике заметное место занимали личные контакты императоров с иноверными подданными, в том числе с представителями инославных конфессий.

Ключевые слова: сакрализация, император, духовенство, мировоззрение, мифология, молитва, богослужение.

Дарима Амоголонова, Марина Содномпилова. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах санкт-петербургских архивов)

В статье исследуется политическая значимость религиозной идентичности в контексте конкуренции между православием и буддизмом в бурятском духовном пространстве в XIX — начале XX вв. Христианизация бурят,

а также других нерусских подданных империи в отдаленных регионах России представлялась необходимым инструментом укрепления границ империи в условиях угрозы со стороны Цинского Китая. Если крещение забайкальских (западных) бурят-шаманистов было достаточно успешным, по крайней мере формально, то большинство забайкальских бурят оставались стойкими буддистами. Учитывая этот факт, светские власти выстраивали отношения с буддийским духовенством, руководствуясь существовавшими правовыми нормами. При этом отношение православия к буддизму было непримиримым на протяжении всей имперской истории. Противостояние еще более обострилось в конце XIX в., когда в связи с расширением этнонационального движения среди бурят буддизм начал распространяться на территориях, заселенных западными бурятами. Иркутская епархия активизировала антибуддийскую агитацию, основывающуюся на тезисе, что только православие обеспечивает преданность монархии и империи. Однако лояльность государству вплоть до обожествления царя была неотъемлемой характеристикой буддизма на всем протяжении его истории как в России, так и в других странах, что проистекало из адаптивных способностей этой религии. В своих проповедях буддийское духовенство внедряло в сознание верующих идею верности царю, представляя его как милостивое божество. Так российский буддизм укреплял собственные позиции и российскую идентичность бурят.

Ключевые слова: православие, буддизм, религиозная идентичность, буряты, Российская империя, духовное пространство, крещение, буддизация, этнонациональное возрождение, Иркутская епархия, религиозная община.

Алексей Плешков. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма

В статье анализируются предпосылки возникновения, ключевые идеи и факторы успешности темпорализма — доминирующей позиции, описывающей отношение Бога ко времени в современной аналитической философии. В отличие от традиционного этернализма, трактующего бытие Бога в терминах трансцендентности времени, то есть вневременности и отсутствия длительности, темпорализм предполагает существование Бога в прошлом, настоящем и будущем, то есть его принципиальную темпоральность. Несмотря на то, что представление о божественной вечности как трансцендентности традиционно рассматривается в качестве неотъемлемой части христианского вероучения, ключевые представители темпорализма — Николас Уолтерсторф, Ричард Суинберн и Энтони Кенни — стремились показать чуждые христианству истоки этернализма в языческой древнегреческой философии, несовместимость традиционной концепции вечности с фундаментальной формой библейской мысли, а также строгую рациональность и, значит, лучшую совместимость темпорализма с достижениями современной философии. Реанимация темпоралистами классических теологических вопросов вместе с открытостью актуальной философской повестке способствовали не только дальнейшей продуктивной разработке

тематики, но и закреплению за теологией статуса автономной и уважаемой субдисциплины внутри англоязычной Академии.

Ключевые слова: вечность, аналитическая теология, темпорализм, время, этернализм, философия XX века, современное богословие.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

2(35) 2017

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: www.religion.ranepa.ru/?q=en

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadjia, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2²⁰¹⁷
[35]

Учредитель
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. №884. Заказ №884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000