

В.П. КРУТОУС
(Москва)

НЕОЯЗЫЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО КРИЗИСА XX — начала XXI века

Термин «неоязычество» (варианты: новоязычество, неопанизм) вошел в понятийный аппарат современной науки и философии. Однако споры о его содержании и объеме продолжаются. Не в последнюю очередь они обусловлены сложностью, многоаспектностью и внутренней противоречивостью самого феномена.

Иногда у одного и того же автора этот термин получает неоднозначное истолкование. Так, Е.Г. Балагушкин, автор статьи «Неоязычество» в Новой философской энциклопедии, видит в нем прежде всего «современное религиозное направление», «проявление нетрадиционной религиозности» [Балагушкин 2001, 73]. Нетрадиционность эта проявляется по-разному. Изначально — в демонстративной альтернативности неоязыческих новообразований по отношению к мировым религиям (христианству в том числе). Резко критикуя последние за неспособность решить кардинальные проблемы личности и общества, их новоявленные оппоненты претендуют на успешное преобразование мира и человека, идя окольными, нетрадиционными путями. Для неопанизма характерно возрождение дохристианских, языческих верований; однако налицо лишь отдаленная родственность неоязычества историческому язычеству древних. Наконец, нетрадиционность выражается в том, что в них собственно религиозные представления сочетаются с нетеистическими компонентами, как правило, заимствованными из обрядов и ритуалов первобытных племен и народов. Завершая статью, автор пишет, что неоязычество «превращается в очень заметный, если не доминирующий фактор современной культуры *массовой*» [Там же, 74].

После таких разъяснений определение неоязычества утрачивает четкие контуры, делаясь многозначным и размытым. И вместе с тем становится понятным, почему о неоязычестве размышляют и пишут не только встревоженные, негодующие привержен-

цы мировых религий и религиоведы, но также культурологи, философы, представители других гуманитарных дисциплин. Неоязычество — явление многоаспектное, многовариантное и многоликое, сродни мифическому Протею.

Современные христианские критики обычно относят неоязыческие образования к разряду сект, акцентируя тоталитарный характер их внутренней организации и процесса вовлечения в них новых членов¹. Между тем корректность такого наименования некоторыми исследователями оспаривается. Например, в предисловии к коллективной монографии белорусских исследователей «Неокульты: "новые религии" века?» говорится, что взгляды неоязычников представляют собой пеструю смесь языческих верований, научных и псевдонаучных положений, зачастую фрагментарных заимствований из мировых религий, восточных духовных практик и т.п. Поэтому наименования «религии» и «секты» к ним, строго говоря, неприменимы [Прокошина 2002]. Сами авторы монографии предпочитают другие термины: «новые духовные объединения (НДО)», «нетрадиционная религиозность» (в смысле: псевдорелигиозность), «неокульты». Попутно поясняется, что указанные новые объединения формируются не на основе религиозного культа в полном значении этого слова, а с опорой на идею культа — «почитания» — объектов самой разной природы начиная с космических сил и заканчивая персоной лидера группы («гуру») [Там же, 3–4]. Иначе говоря, термин «культ» употребляется здесь в общесоциальном, общекультурном значении (как-то: «культ матери», «культ личности» и т.п.).

На наш взгляд, название «неокульты» приемлемо, но не идеально. Наиболее адекватным сути дела представляется термин *нетрадиционные верования* (не специфицируя, не программируя жестко, во что). Именно к этой категории относятся многочисленные проявления неоязычества.

Практически все, пишущие о неоязычестве, считают его одним из ответвлений широкого, аморфного международного движения — «New Age» («Новый Век»). Такое наименование связано с бытующим в определенных слоях общества представлением о смене природно-социальных циклов,

¹ См., например: [Дворкин 2000; Тоталитарные секты 2001 и др.].

каждый из которых длится якобы 2200 лет. Прежний цикл прошел под знаком Рыб и характеризовался доминированием христианства; новый, сменяющий его гигантский виток будет «эрой Водолея», отличительной чертой которой станет возврат к языческим, политеистическим верованиям.

Достаточно адекватное представление об идейном комплексе «Нового Века» дают, в частности, американские футурологи Д. Нэсбитт и П. Эбурдин в книге «Что нас ждет в 90-е годы», которую представил русскому читателю академик И.Т. Фролов [Нэсбитт, Эбурдин 1992]. Название одного из подразделов посвященной этому явлению главы выполняет объяснительную функцию: «"Да" — духовному началу, "нет" — организованной религии». Эксплицируя далее это краткое определение сути движения, ученые пишут: «Сторонники Нового Века не разделяют ортодоксальной теологии, но многие разделяют веру Востока в перевоплощения. В отличие от иудейско-христианской религии, возвышающей Бога над всем человечеством, это движение признает человечество как часть божественного» [Там же, 316, 323].

Неоязычество, таким образом, явление глобальное. Насколько распространено оно в США и Канаде, Нэсбитт и Эбурдин показывают на обширном и репрезентативном материале. Современная Европа также не избежала подобных тенденций. Как утверждает католический богослов Р. Скальфи, «фактически Европа стала языческой. Теперь часто мы имеем дело с язычеством, сопровождаемым кое-какими христианскими ритуалами» (цит. по: [Неокульты 2002, 28]).

В России переломный характер эпохи чувствуется едва ли не острее, чем где бы то ни было. Неудивительно поэтому, что в постсоветский период неоязычество нашло здесь для себя благодатную почву. Тем более что нынешнее пространство Российской Федерации открыто всем идейным веяниям. Справедливости ради, впрочем, следует отметить, что у отечественного неоязычества есть и свои собственные, по меньшей мере вековые, корни и традиции.

Неоязыческие манифесты публикуются в различных странах, но, пожалуй, самый бескомпромиссный и воинствующий образец этого жанра появился именно в России. Это книга В.Б. Авдеева «Преодоление христианства (опыт адогматической проповеди)» (явная аллюзия на фразеоло-

гию Л. Шестова) [Авдеев 1993]. Перед ее агрессивным, предельно циничным напором бледнеет даже «Антихрист» Ф. Ницше. Эту книгу можно именовать «откровением», «библией» современного неоязычества — не только российского, но и международного, глобального. Экспансия неоязычества в нашей стране сопровождается, с одной стороны, противодействием ему, а с другой — стремлением лучше познать самые истоки и природу данного феномена, с тем чтобы реагировать на его проявления адекватным образом.

Своеобразным предтечей и «инициатором» неоязычества можно по праву считать Фридриха Ницше (1844 — 1900). Именно он, во-первых, подверг христианство самой радикальной, тотальной критике. Во-вторых, немецкий философ выдвинул идею возврата к здоровому язычеству силы, или «варварского ренессанса». С этого времени, т.е. с 1880-х гг., вопрос о возникновении неоязычества был поставлен на повестку дня. И оно действительно появилось на исторической арене — на рубеже XIX и XX столетий.

Действительно ли, когда мы говорим о неоязычестве, речь идет о полной реставрации древних, дохристианских религий и культов? Авторитетные исследователи проблемы утверждают, что нет, и с ними трудно не согласиться. «Неоязычники» являются в большей степени детьми своего века, чем реаниматорами давно пройденных ступеней эволюции духа, реставраторами архаических эпох. Истинный смысл неоязыческих построений следует искать в болевых точках культуры нашего времени. Древние языческие верования лишь вдохновляют противников мировых религий в их поисках решения сугубо современных проблем. Поэтому «реставрируются» далеко не все, а только некоторые черты языческих воззрений и культов.

Кроме того, как отмечал немецкий философ Романо Гвардини в глубокой, по праву знаменитой книге «Конец Нового времени» (1950), наш современник уже просто не способен вернуться в языческое прошлое человечества, каким бы заманчивым ему это ни казалось. Ведь он продукт христианской эпохи, времени свободного самоопределения личности. Гвардини весьма скептически смотрел на предпринимавшиеся в первой половине XX в. попытки возрождения древней мифологии или же создания новой. «Разовьется новое язычест-



во, — писал он, — но не такое, как первое. <...> Нынешний не-христианин часто думает, что может просто вычеркнуть христианство и пуститься на поиски нового религиозного пути, отправляясь от античности. Но тут он ошибается. Историю нельзя повернуть вспять. Как форма существования античность окончательно ушла в прошлое. Сегодняшний человек становится язычником совсем в другом смысле, чем был им человек дохристианской эры» [Гвардини 2000, 221–222].

Разделяя в общем мысль Гвардини о необратимости исторического потока и культурного времени, мы вовсе не хотим при этом сказать, что всякая попытка изучения языческого прошлого и даже воссоздания некоторых его культурных форм в современную эпоху есть нечто абсурдное, заранее обреченное на провал. У современных людей, тем более у деятелей культуры, никогда не угаснет, не отомрет интерес к языческому прошлому своих народов. Согласно закону преемственности, лежащему в основе человеческой культуры, люди всегда будут вновь и вновь возвращаться к своим истокам, уходящим в языческое прошлое, и открывать в нем «зёрна», способные к дальнейшему развитию, черпать вдохновение для новых творческих устремлений. Но эти естественные, вполне правомерные формы обращения к языческому прошлому не имеют, на наш взгляд, ничего общего с неоязычеством. В них нет ультрарадикализма и нигилизма по отношению к всему последующему пути духовного развития, пройденному данным народом или всем человечеством. А в неоязычестве этот ультрарадикализм и нигилизм являются, как мы увидим ниже, главным, определяющим началом.

Как бы ни различались языческая и христианская эпохи, как бы ни противоречили друг другу язычество и христианство — нигилизм как в отношении одного, так и другого несправедлив и неплодотворен. Вспомним, каким было отношение Д.С. Лихачева, христиански мыслящего ученого, к языческому периоду религиозного и культурного развития. Оно было исключительно бережным, тактичным и ответственным. «Язычество не отрицательная величина, — писал он. — Оно представляет собой определенную культурную ценность, которая с принятием христианства не обесценивается, а поднимается на высоту иного миропонимания» [Лихачев 1989, 8]. И далее:

«...Язычество в своих земледельческих и бытовых нравственных формах живо до сих пор» [Там же, 7]. Мы видим в процитированных словах ученого образец подлинно культурного отношения к наследию прошлого, в том числе — языческого. Однако, повторяем, примеры такого отношения — одновременно дистанцированного и позитивно-заинтересованного — не следует смешивать с неоязычеством, о котором идет речь в настоящей статье.

Причины интенсивного развития неоязыческих тенденций в последние десятилетия XX — начале XXI в. достаточно подробно проанализированы упомянутыми выше Е.Г. Балагушкиным, Е.С. Прокошиной и др. Если суммировать результаты их анализов, то совокупность факторов, детерминирующих рост неоязыческих тенденций, предстанет в следующем виде.

Нетрадиционные верования вообще, неоязыческие в частности, получают особенно широкое распространение в переломные, кризисные периоды общественного развития, когда возникает угроза благополучию и даже самому существованию как общества в целом, так и практически каждого его члена. В социуме нарастают настроения глубокого разочарования в традиционных идеалах и путях общественного развития. Общий кризисный характер эпохи преломляется в кризисе мировых религий. Возникает тяга к поиску альтернативных путей развития, к инновациям самого радикального свойства, обещающим быстрый и безболезненный выход из кризиса. «Новое духовное общественное поветрие в форме культизма — это не что иное, как следствие идеологического голода, отсутствия положительных идеалов, оптимальных перспектив развития человеческого общества» [Неокульты 2002, 122].

Для кризисных эпох характерна духовная атмосфера, насыщенная иррационализмом, мистикой, оживлением архаических представлений. Чувства утраты почвы под ногами, неуверенности в себе, в завтрашнем дне овладевают значительными слоями общества. Возникает потребность в успокоении, утешении — и культисты предлагают свои варианты выхода из сложившегося положения. «...Неокульты декларируют обретение спасения и спокойствия, блаженно-райской жизни на земле. Этого можно достичь собственными силами путем обретения высших ступеней самосовершенствования и самореализации вплоть до

достижения богоидентичности, богоподобия» [Там же, 125]. Речь идет об «утопиях глобального переустройства человеческого общежития» [Балагушкин 2001, 73] — при личном участии в «проекте» каждого ангажированного индивида. Это-то и подкупает многих участников неоязыческого движения.

Крайне резкая реакция на неоязычество со стороны приверженцев христианских ценностей вполне естественна и понятна. Но возможна и иная постановка вопроса. Возврат к давним, уже пройденным ступеням духовной эволюции является одним из «законных», многократно задействованных механизмов развития культуры. Коль скоро это так, то вправе ли мы осуждать любые «возвратные» движения и искания уже по одному тому, что они противоречат христианству? Что они отвергают магистральный, веками испытанный путь и ищут каких-то иных, пусть рискованных, дорог и троп? Когда речь идет о тоталитарных формах обращения людей в «новую веру» и манипулировании ими — вердикт однозначен. Но можно ли отрицать нетрадиционные духовные ориентации и религиозные инновации в принципе, а priori? Ответ на такой вопрос не самоочевиден.

Так говорят или думают некоторые участники современных дискуссий. В подтверждение сошлемся на материалы Международной конференции по тоталитарным сектам, состоявшейся в Нижнем Новгороде 23 — 25 апреля 2001 г. Свообразным «возмутителем спокойствия» на ней оказался аспирант Нижегородского государственного лингвистического университета В. Ибрагимов, являющийся одновременно сотрудником правоохранительных органов. Выступление аспиранта было выдержано в иной тональности, чем подавляющее число других, представлявших сектантов-неоязычников прежде всего жертвами манипуляций. В. Ибрагимов призвал собравшихся увидеть в адептах новых религий «живых людей, наших с вами братьев, сестер, соседей, коллег по работе, которые сделали свой выбор и испытали на себе его последствия». Выступающий предложил «дать им возможность во всей полноте изложить свое учение», а затем уже ставить вопрос об их ответственности за последствия. Докладчик резюмировал: «Духовная и нравственная безопасность страны может быть обеспечена только при сохранении и укреплении всего культурно-исторического наследия нации при

одновременном поиске новых, более эффективных форм культуры» [Тоталитарные секты 2001, 139, 141]. Выступление вызвало незамедлительную реплику другого участника конференции, сектоведа А.Л. Дворкина, который обвинил аспиранта в защите тоталитарных сект, притом в защите «не за страх, а за совесть» [Там же, 143]. Гораздо естественнее, думается нам, было бы почувствовать в мотивации выступившего попытку защитить свободу самовыражения, принципы плюрализма, толерантности — даже в отношениях с отступниками и критиками христианства.

Одно дело, полагаем мы, подходить к проблеме с абстрактно-правовой точки зрения, с позиций защиты «прав человека и гражданина». Если в неоязычестве есть хоть какой-то элемент «духовных исканий», то конституционное право на них гарантировано каждому, и тогда сотрудник правоохранительных органов вполне прав. Но это несколько формализованный подход. Между тем мы уже имеем представление о содержании воззрений неоязычников, о характере их «духовных исканий», предлагаемых ими альтернативах и убеждены, что всё это свидетельствует не в их пользу.

Чтобы дать верную оценку феномену неоязычества, необходимо отчетливо представить себе то качественно новое, что принесло с собой и внедрило в сознание европейцев христианство. При этом станет понятнее, «от какого наследства отказываются» неоязычники и что они предлагают взамен.

О решающих преимуществах, обеспечивших христианству победу над язычеством, убедительно и просто писали уже упоминавшиеся авторы: Р. Гвардини, Д.С. Лихачев и др. Г.К. Вагнер затрагивает оппозицию «язычество — христианство» в связи с проблемой так называемого «двоеверия» в эпоху Древней Руси [Вагнер, Владышевская 1993]. По его мнению, в Древней Руси «...никакого двоеверия не могло быть и не было» [Там же, 22]. Объяснение этому заключено в несостоятельности язычества перед вызовами новой эпохи. «...Невычлененность идеального из материального составляет суть язычества...» [Там же, 20]. Отсюда — отсутствие свободы выбора в волевом действии человека, в конечном счете — фаталистичность. Языческое сознание не поднимается до осознания ценности человеческого бытия и, соответственно, драматизма смерти. В этическом плане этому кор-



релятивно отсутствие чувства вины. Поли-теизм сообщал языческому сознанию тесную связь с природой, с Космосом, но это был полюс необходимости, оторванный от полюса свободы. «Языческие божества не были персонифицированы. Это были не личности, а природные стихии, олицетворение природных сил» [Там же, 21].

Резюмируя, Г.К. Вагнер пишет: «...Славянское язычество, как и всякое другое язычество, не обладало главным — духом, или понятием человеческой личности, ценностью человеческой души, которая дороже, чем весь природный Космос... Этим качеством не обладала и античная классика...» [Там же, 16]. Постепенное преодоление язычества и усвоение нового сознания были связаны, как видим, и с потребностями внутреннего, духовного развития. Произошла смена одной религии («естественной») другой («религией личного спасения»). И только она могла стать основой известного нам могучего подъема культуры Древней Руси.

Современный же язычник чувствует себя крайне неуютно под взыскующим, всепроникающим взором христианского личного Бога. Задача постоянного самосовершенствования, требующая больших затрат духовной энергии, ему явно не по плечу. Гораздо больше его устраивает поклонение слепым, безличным стихиям природы («космическим силам», «энергиям» и т.п.). Переживания непосредственного единения с природой, Космосом обуславливают пантеистически-мистический компонент в воззрениях неоязычников. У них возникает соблазн управлять могучими силами природы посредством своих собственных, личных волевых усилий, измененных состояний сознания и магических, оккультных действий. Обожествление природы внутренне связано с притязаниями на богоравность и всемогущество самого человека. Обычно объектом культа у неоязычников становится лидер, глава духовного объединения, повосточному — «гуру». В подобном обожествлении человека нетрудно распознать реальные корни тоталитарного характера неоязыческих групп и сект.

Итак, следует признать, что идея «возврата» вспять, «возрождения архаики» может быть понята и осуществлена совершенно по-разному. Так называемые «религиозные искания» неоязычества связаны не с повышением, а с *понижением* уровня духовной жизни общества. На наш взгляд,

главную детерминанту неоязыческих тенденций составляет омещанивание общества, нарастание в нем утилитаристских, потребительских установок, резкое понижение уровня духовности. Неоязычество — более удобная и легкая религия для «среднего» интеллигента, обывателя и т.д., и в этом секрет его востребованности и широкого распространения².

В качестве иллюстрации процитируем весьма красноречивые высказывания того же В.Б. Авдеева: «Основной постулат любой языческой религии звучит всегда примерно одинаково: ...живи сам и дай жить другому. <...> Язычество не содержит жестких предписаний, оно индивидуально пластично. Не нравится Бог — не верь в него, выбери другого». И далее: «Язычество не принуждает и не страшит, оно комфортабельно, как индивидуальные апартаменты, оно ласково и жизнелюбовно. Оно зовет жить здесь, сейчас и вечно в других жизнях. Оно зовет не страдать, смиряться и ограничиваться, но наслаждаться, действовать и развиваться» [Авдеев 1993, 87, 88].

Вот еще одно из авдеевских откровений: «...Можно любить женщин, когда тебе за пятьдесят, радоваться жизни, нежиться в роскоши и веселье и при этом потрясать молодые умы всей земли революционностью смелых, никак не старческих высказываний, быть на самом острие религиозного поиска, быть человеком в высшем духовном понимании, писать научные книги и проповедовать. <...> Всё это можно сразу и сейчас, без готовых рецептов, догм, муштры чувств и ума, легко и просто. <...> Всё это можно, но нужно стать лишь многобожником...» [Там же, 115, 116, 106.].

Адепты неоязычества ссылаются на то, что они хотят создать новый миропорядок: менее централизованный, более свободный, плюралистичный, более соответствующий характеру современного человека. Но таков ли создаваемый ими мир в действительности?

Очень серьезные возражения на этот счет высказывает Р. Гвардини. Совершенно недостаточно, говорит он, включить какие-либо природные феномены (силы, энергии и т.п.) в орбиту человеческой деятельности (скажем, путем мистически-магического приобщения к ним), чтобы они

² Подробнее об этом см.: [Крутоус 2000; Крутоус 2000а]. Рецензию религиоведа проф. К.И. Никонова на первую статью см.: [Никонов 2002].

обрели благой статус в культуре. «... "Культура" означает только то, что различные элементы природной действительности попадают в сферу человеческой свободы и получают там потенциал нового рода. В них освобождаются совершенно новые возможности, но именно в силу этого они оказываются под угрозой и сами чреватые бедой, если только человек не включит их в новый, нравственно-личный порядок» [Гвардини 2000, 211]. Гвардини обозначает эти высвобожденные, но не укрощенные новые силы терминами: «демонизм», «демоническое» и «не-культурная культура». Проповедники неоязычества, как говорится, играют с огнем. Освобождение джинна из бутылки представляется им победой, но удастся ли потом возобладать над духом-демоном, так легко выпущенным на свободу? Картина постхристианской неоязыческой свободы выглядит в трезвом изображении Гвардини отнюдь не радужной. «В этой новой дикости открываются старые пропасти первобытных времен. Всё поглощающие и удушающие на своем пути джунгли стремительно разрастаются. Все чудища пустынь, все ужасы тьмы снова вокруг нас. Человек вновь стоит лицом к лицу с хаосом; и это тем страшнее, что большинство ничего не замечает...» [Там же, 214].

Высвобожденные новые силы объективно требуют «укрощения», культурного освоения. А это предполагает величайшее напряжение духовных сил. Таковые еще сохраняются в христианстве, других мировых религиях, но явно отсутствуют в неоязыческих культах. Здесь господствуют интенции удобства, необременительности, комфортности и т.п. При этом мы сознательно умалчиваем о том, что развитие и обслуживание неокультистской деятельности давно стало очень выгодным бизнесом.

Приглядевшись, можно заметить, что «духовные искания» неоязычников соответствуют общей парадигме постмодернизма, с его пафосом отрицания всякого единства, культом раздробленности, эклектики, хаоса и т.д. Впрочем, эта сторона вопроса требует специального исследования.

Нарастание неоязыческих тенденций прослеживается на протяжении всего XX в. как в Западной Европе, так и в России. Оно происходило не плавно, а дискретно. Периоды его усиления соответствовали углублению общего социокультурного кризиса. Весьма показательной в этом отношении является духовная атмосфера Сереб-

ряного века русской культуры. Вот как описывает ее Н. Зернов, эмигрантский историк религиозных исканий русской интеллигенции: «Всеобщим стало желание испробовать нечто новое в сферах религии и нравственности; прежние нравы и обычаи больше не привлекали <...>. Но эти поиски новых ощущений сопровождались изумительным творческим подъемом у русских поэтов, художников, музыкантов. <...> Для себя и своего искусства они объявили полную свободу следовать любым источникам вдохновения и склонностям. Демоническое и магическое притягивало и зачаровывало многих» [Зернов 1991, 189–190]. Интересно, что первоначально неоязыческие инновации создавались их авторами как часть высокой культуры, постепенно происходило снижение их статуса, пока в конце века они не составили одно из направлений «массовой культуры».

Среди авторов неоязыческих проектов начала XX в. одним из первых необходимо назвать Д.С. Мережковского и его ближайших соратников – З.Н. Гиппиус и Д.В. Философова. Возрождение языческой древности, считал Мережковский, началось еще в XIV в.; оно продолжается и по сей день «в современной антихристианской культуре – искусстве, науке, философии, социально-политической революционной общественности» [Мережковский 2000, 142]. Согласно Мережковскому, христианство, одолев язычество, одержало пиррову победу. Уже потому хотя бы, что во имя торжества духа им были отринуты, попораны законные права плоти. «Историческое христианство», утверждал он, оказалось несостоятельным в разрешении трех узловых проблем: «тайны одного» (освобождения и укрепления суверенитета личности), «тайны двух» (вопросов телесной, земной любви, взаимоотношения полов) и «тайны трех» (единения людей на максимально свободной, духовно-религиозной основе). Мережковским и его группой была выдвинута радикальная религиозная утопия, сердцевиной которой должно было стать восстановление в обновленном христианстве элементов язычества. Ветхий Завет, олицетворяющий признание язычества, и Новый Завет, пронизанный его отрицанием, должны были слиться в «христианстве Третьего Завета», восстанавливаемом в правах «святую плоть». В реализации этих фантастических планов «нового религиозного сознания и действия» Мережковский стремился опереться в



среде интеллигенции — на декадентов, а в народной массе — на сектантов, противостоящих «историческому христианству» [Там же, 80–81].

Резкими неоязыческими интенциями пронизаны многие религиозно-философские сочинения В.В. Розанова, которого Мережковский считал более «страшным» выразителем антихристианства, чем сам Ницше. Так, в статье «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» Розанов обвинил христианство в забвении и отвержении ради мира горнего — мира дольного, земного, где «есть и Гоголь, поэзия, игра, шутка, грация, семья, эллин, иудей, да и всё язычество» [Розанов 1994, 422]. Мир христианства лишен всего этого, обесцвечен, выдержан в скорбно-погребальном ключе, считал Розанов. И причина всему — пренебрежение телесным, плотским, земным, житейским с его естественными радостями. Без этой земной составляющей христианство не «метафизично», а только моралистично.

Современные российские неоязычники не ссылаются на утопии Мережковского, Розанова и других религиозно-культурных «обновленцев» Серебряного века. Но предтечи сегодняшних исканий и построений — именно они.

В Германии 1930-х гг. особая, националистическая форма неоязычества была использована идеологами гитлеризма для обоснования своих преступных, человеконенавистнических планов. Это было процессом утверждения нового, неантичного, «воинствующего язычества», порывающего с ценностями христианской культуры. «Коричневый» арийский миф, к счастью, был развеян Великой Победой СССР и всей антигитлеровской коалиции.

Тем не менее в душах некоторых деятелей отечественной культуры указанный миф оставил неприятный осадок в виде недоверия к любому акцентированию национальных «корней», самобытности, патриотизма, «почвы». Национальное стало приравниваться ими к националистическому, что совершенно некорректно. Любое проявление интереса к отечественному язычеству неправомерно истолковывалось как собственно неоязычество. Известную дань подобным умонастроениям отдали даже такие крупные ученые, как Д.С. Лихачев, С.С. Аверинцев, на что мы уже обращали внимание [Крутоус 2000а, 82–84]. А некоторые из их коллег довели оправданные опасения до своего рода мании, всюду вы-

искивая проявления «крутого славянского расизма»³.

Приближались 1990-е гг., принесшие России вторую — после Октября 1917 г. — революцию (или контрреволюцию). В первой революции христианская, православная религия и Церковь выступали на стороне самодержавия и потерпели поражение вместе с ним. Атеизм стал стержневым принципом государственной идеологии социализма, религия была оттеснена на периферию общественной жизни. Вторая революция принесла православие, Церкви восстановление в правах и покровительство новых властей. Отечественное христианство «встроилось» в новый, рыночный миропорядок и заняло весомое место в культуре. Но желанной гармонии, увы, не получилось. В условиях свободного рынка идей началось внедрение в российское духовное пространство нью-эйджеских сект, объявивших свое «нет» «организованным религиям». Всё активнее заявляли о себе и свои, отечественные неоязычники типа В.Б. Авдеева. Однако их духовные искания начались не с нуля. Почва для них была разрыхлена, подготовлена диссидентами советских времен, защитниками прав и свобод человека.

Напомним, что главными объектами критики со стороны представителей либеральной интеллигенции были, во-первых, социалистический тоталитаризм и, во-вторых, идея национального суверенитета России, ее особой роли в историческом и культурном развитии человечества. Только сокрушив эти два главных бастиона, можно было надеяться быть принятыми в лоно единой мировой рыночной цивилизации. Но именно с этими двумя коренными пороками — тоталитаризмом и национальной ограниченностью — стала ассоциироваться в умах защитников свобод христианская религия вообще, православие в особенности. Радикальная критика христианства становилась в этих кругах хорошим тоном.

В развернувшейся атаке на христианство активное участие принял, как это ни парадоксально, Нобелевский лауреат 1987 г. по литературе — Иосиф Бродский. Моно-

³ Эта формула взята из статьи Б. Фаликова, показательной в этом отношении [Фаликов 1999, 148]. См. также: [Московская 1993]. Впрочем, здесь уже заканчивается наука и начинается чистый идеологизм, оспаривать который на этих страницах не время и не место.

теизм христианской религии Бродский истолковал как тоталитаризм; так возникли обвинения этой мировой религии в «авторитарности» и «антидемократизме». (О том, что именно христианство исторически способствовало возвышению личностного начала, полностью забыто.) С умной, тактичной отповедью Нобелевскому лауреату выступила в международном журнале «Континент» филолог Елена Степанян. Она писала: «Идея единовластия (а единобожие и есть для Бродского вариант единовластия) столь ему отвратительна, что в своих инвективах по поводу "тоталитаризма" христианства он договаривается до сопоставления молота (из советского герба) и креста» [Степанян 1993, 350]. Бродскому, как и многим нашим современникам, говорит Е. Степанян, хотелось бы полной и окончательной победы над злом мира «здесь и сейчас». Христианство не обеспечило этого — значит, ему нет и не может быть веры. Однако жажда очевидной победы «здесь и сейчас» не только наивна, но и сблизжает Бродского и его единомышленников с неоязычниками, жаждущими того же. Автор статьи относит поэта к категории безблагородных мучеников — «одаренность, гордость, тоска, а, следовательно, и хула» [Там же, 351].

Другим показательным примером яростной диссидентской либеральной атаки на «авторитаризм христианства» является сборник эссе М. Сокольского, изданный в начале перестройки [Сокольский 1990]. В предисловии автор аттестует себя как «коренного москвича» и «радикального западника». Объектами его критики выступают православие, конкретно — Русская Православная Церковь и ее наиболее почитаемый святой — Александр Невский. К нападкам на тоталитаризм здесь добавляются обвинения в консервации национальной замкнутости России. Автор тоскует о раздробленности удельного периода, о временах языческих, плюралистичных, предшествующих государственной централизации России, освященной монотеизмом христианской веры. Сквозь парадный автопортрет поборника свободы проступает всё тот же жесткий профиль неоязычника. Надо ли напоминать радикальному западнику о том, что культура предполагает корректность в обращении с духовными святынями любого народа?

Считаем уместным сказать несколько слов еще об одном специфическом феномене, непосредственно примыкающем к

неоязычеству и в какой-то степени повторяющем его судьбу, — гностицизме. Гностицизм — весьма древнее учение (точнее, совокупность религиозно-философских учений). Он старше христианства. Однако временем его наиболее интенсивного развития стала эпоха заката античности и раннего христианства (I — III вв. н.э.). Поэтому гностицизм тесно связан, с одной стороны, с христианством, а с другой — с язычеством. Как отмечал В.С. Соловьев, «от сродных явлений религиозно-философского синкретизма... гностицизм отличается признанием христианских данных, а от настоящего христианства — языческим пониманием и обработкой этих данных». В гностических учениях, повторял он, «основные факты и учение христианства, оторванное от исторической почвы, разработаны в смысле языческой (как восточной, так и эллинской) мудрости» [Соловьев 1997, 89].

Гностицизм — тоже детище переломной эпохи. О том, какова была атмосфера поздней античности, можно судить, например, по известному трактату Псевдо-Лонгина «О возвышенном» (40-е г. I в.), в особенности по его заключительной, 44-й главе. То было время глубокого общественного кризиса, смещения самых разнородных традиций и элементов культуры, всеобщего брожения и поисков новых принципов единения человека с миром. В конечном счете восторжествовало христианство. Но у него был достаточно широкий «оппонентский круг», в который входили гностицизм, иудаизм, зороастризм и другие религии и религиозно-философские системы.

Одним из главных вопросов, волновавших гностиков, был вопрос об источнике зла в мире. Каков Демиург, сотворивший столь несовершенный мир? Ответствен ли Бог за это творение? Как должен относиться человек к миру, преисполненному злом? Существует ли спасение от зла и каков путь спасения? Гностики пытались решать те же кардинальные вопросы, что и христианство, только их ответы были альтернативными. Для гностицизма было характерно отрицательное отношение к творению и тварному миру. Такой мир мог создаться, по их мнению, только несовершенный Демиург, вершитель зла. Бог и творец мира, таким образом, различались. В некоторых гностических сектах место Бога — творца мира — занимал Сатана. Как следствие, гностикам было свойственно «жизнеотрицание», проявлявшееся в уравнива-



нии истины и лжи, добра и зла, аскетизма и распушенности и т.д.

Христианство, как религия спасения, открывало путь в будущее, в потустороннее преодоление зла и страданий всеми верующими. Гностицизм обещал спасение только избранным — обладателям тайного знания. Христианство, в соответствии со своей этической доминантой, требовало нравственных поступков, действий. Гностицизм же делал ставку на мистическое единение с миром, восстанавливающее всю полноту бытия и его переживания. Это особое экстатическое состояние и обозначалось термином «гнозис» (знание, откровение). Оно было сродни переживанию художника, отстраненного от реальной действительности, замкнутого в сфере воображения, по сути — самоценного. Этический универсализм христианства в большей степени отвечал потребностям исторического развития. Вот почему полный духовного напряжения эстетизм и эстетический имморализм гностицизма потерпел в этом столкновении поражение.

О принципиальном различии гностических и христианских путей решения кардинальных проблем совершенно справедливо и выразительно, на наш взгляд, пишет политолог А.И. Неклесса в своем культурфилософском эссе «Трансмутация истории». «Различие двух ответов на тайну бытия ярко проявляется в отношении к несовершенству жизни... <...> Гностицизм склонен уничтожать несовершенное, а не исцелять. Его адепты определенно не любят мир, поэтому, порождая и выстраивая утопии, они лишены снисходительности и сострадания» [Неклесса 2002, 151].

В переломные эпохи возникает потребность в альтернативном знании, и гностицизм с его еретичностью, внешним подобием христианству при внутреннем «языческом» искажении его основ вызывает к себе повышенный интерес. Отсюда — усиление антихристианства и своеобразный ренессанс гностицизма в эпоху Серебряного века. Присущий гностицизму эстетизм нашел отклик у представителей художественной интеллигенции. Обширный материал, свидетельствующий о наличии гностических идей, образов и мотивов в творчестве известных русских поэтов и писателей, собран и обобщен в книге С.Л. Слободнюка «Идущие путями зла...» [Слободнюк 1998]. Впрочем, его коллега, литературовед О.А. Овчаренко, считает тезис С.Л. Слободнюка о

засилье гностической «дьяволиады» в русской литературе Серебряного века тенденциозным, в сущности — подтасованным [Овчаренко 2003, 67—69]. Одним из свидетельств преодоления литературой гностических тенденций О.А. Овчаренко считает вытеснение их из сферы высокой культуры в область культуры массовой. (Аналогичную эволюцию проделало, как мы помним, и неоязычество.)

Однако вытесненные в бытовое сознание бациллы «жизнеотрицания» и апологии зла не утрачивают своей разрушительной способности. «Я бы рискнул сказать, — пишет А. Неклесса в том же эссе, — что гностицизм — своего рода "упрощение христианства". <...> Но как раз этой стороной данное мировоззрение наиболее близко современному человеку, развращенному потребительской логикой, эманациями поп-культуры и обожающему именно эффективные упрощения, для понимания которых достаточно поверхностного усилия разума» [Неклесса 2002, 151].

Древний гностицизм — неотъемлемая составная часть культуры человечества. Обращение к нему со стороны философов, ученых и художников не только факт прошлого и настоящего; оно несомненно будет иметь место и в грядущем. Крупные деятели современной культуры выступают против нигилизма в отношении гностического наследия, прилагают усилия для того, чтобы его сохранить и осмыслить. Так, Л.Н. Гумилев отмечал, что «все же, несмотря на фантазмагоричность гностических идей, в них оказалась и конструктивная деталь: гностики открыли мир энергий, окружающих видимую природу» [Гумилев 1997, 261]. В случаях обращения к наследию гностицизма следует, во-первых, учитывать конкретные цели такого обращения, а во-вторых, соотносить и тщательно взвешивать возможные приобретения, с одной стороны, и понесенные при этом утраты, издержки — с другой.

Литература

- Авдеев 1993 — *Авдеев В.Б.* Преодоление христианства (опыт адогматической проповеди). М., 1993.
Балагушкин 2001 — *Балагушкин Е.Г.* Неоязычество // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2001. Т. 3. С. 73—74.
Вагнер, Владышевская 1993 — *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993.
Гвардини 2000 — *Гвардини Р.* Конец Нового времени. Попытка найти свое место // Самосо-

знание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М.; СПб., 2000. С. 169–228.

Гумилев 1997 – *Гумилев Л.Н.* Антисистемы и альбигойская ересь // Гностики, или о «лжеименном знании». Изд. 2-е. Киев, 1997. С. 260–280.

Дворкин 2000 – *Дворкин А.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, 2000.

Зернов 1991 – *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Paris, 1991.

Крутоус 2000 – *Крутоус В.П.* Заметки о новоязычестве – многоликом Протее раздвоенной культуры // Вестник Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2000. № 5. С. 80–92.

Крутоус 2000а – *Крутоус В.П.* Новоязычество в современной культуре // Свободная мысль – XXI. 2000. № 7. С. 78–89.

Лихачев 1989 – *Лихачев Д.С.* Тысячелетие культуры // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988 – 1988). М., 1989. С. 6–13.

Мережковский 2000 – *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч. К будущей критике христианства. Харьков; М., 2000.

Московская 1993 – *Московская А.* Человек – это звучит зло // Независимая газета. 1993. 17 февраля. С. 8.

Некlessа 2002 – *Некlessа А.* Трансмутация истории // Новый мир. 2002. № 9. С. 143–159.

Неокульты 2002 – *Неокульты: «новые религии» века?* Изд. 4-е. Минск, 2002.

Никонов 2002 – *Никонов К.И.* Рец. на статью [Крутоус 2000] // Вестник Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2002. № 1. С. 118–120.

Нэсбитт, Эбурдин 1992 – *Нэсбитт Д., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. М., 1992.

Овчаренко 2003 – *Овчаренко О.А.* Гностицизм и литература XX века // Теоретико-литературные итоги XX века. Том II: Художественный текст и контекст культуры. М., 2003. С. 53–86.

Прокошина 2002 – *Прокошина Е.С.* Предиловие // Неокульты: «новые религии» века? Изд. 4-е. Минск, 2002. С. 3–5.

Розанов 1994 – *Розанов В.В.* О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 417–426.

Слободнюк 1998 – *Слободнюк С.Л.* «Идущие путями зла...» (древний гностицизм и русская литература 1890 – 1930 гг.). СПб., 1998.

Сокольский 1990 – *Сокольский М.* Неверная память. Герои и антигерои России. Историко-полемические эссе. М., 1990.

Соловьев 1997 – *Соловьев В.С.* Гностицизм // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997. С. 89.

Степанян 1993 – *Степанян Е.* Мифтворец Бродский // Континент. 1993. № 76. С. 337–351.

Тоталитарные секты 2001 – *Тоталитарные секты – угроза XXI века: Мат. Междунар. науч.-практ. конф.* Н. Новгород, 2001.

Фаликов 1999 – *Фаликов Б.* Неоязычество // Новый мир. 1999. № 8. С. 148–168.

С.Е. НИКИТИНА
(Москва)

РУССКИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ: КУЛЬТУРНЫЕ БАРЬЕРЫ И КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ¹

В последние десятилетия небывалое усиление информационных и технологических связей между самыми разными видами сообществ, а значит, расширение разнообразных контактов, привело к необратимым изменениям во всем мире. Они, естественно, касаются и жизни конфессиональных групп. Провозглашенное когда-то сектантами кредо «Мы живем в мире, но не являемся его частью» (а именно это приходилось слышать от русских молокан, живущих в США) в настоящее время невыполнимо: бесчисленное количество связей пересекает культурные границы любого самого замкнутого сообщества, соединяя его с остальным миром. Современный транспорт и домашняя техника стали средствами контактов межличностных и межгрупповых, непосредственных и опосредованных, односторонних (телевизор, радио, аудио- и видеозаписи) и двусторонних (телефон, электронная почта) и неотвратимо вовлекают всё большее и большее количество людей в тот процесс, который принято в настоящее время называть процессом глобализации. «Счас во всем мире движение, народ мешается... Здесь трубки (телефон. – С.Н.), радио у каждого, самолеты летают. Что случилось в России – тут уже знают. И мешаются люди быстро», – сказала мне в 1993 г. русская молоканка, прибывшая в США из Ирана в начале 1950-х гг. и с ностальгией вспоминая спокойную и упорядоченную жизнь в Персии: «Как на своем было, так и стояли». Здесь же «нет семьи, чтобы потеря не была». «Потеря» – это иноэтнические и иноконфессиональные браки детей, сопряженные с уходом из молоканской общины (церкви). «Потеря» мо-

¹ Работа выполнена в рамках фундаментальных исследований Президиума РАН по теме «Этнокультурные взаимодействия в Евразии». Проект «Культурные барьеры и культурные контакты (на материале традиционных культур)».