

”ЯЗЫЧЕСТВО” КАК ПРОБЛЕМА АНТИКОВЕДЕНИЯ: К ВОПРОСУ О ”ТЕОЛОГИИ ИСТОРИИ”

Е.В. Кузьмина

*Омский государственный университет, кафедра истории и теории религии
644077 Омск, пр. Мира, 55-А*

Получена 9 февраля 2001 г.

The article dedicate to the problem of study of the ancient culture by the russian religious writers. The study is impossibly without employment of the concept of "theology of history". This concept it possible to see the ancient culture in a true light.

Многие не согласятся включить язычество в основную проблематику отечественного антиковедения. Вероятно, это связано с тем, что отечественная советская школа антиковедения унаследовала "фактологические" симпатии Санкт-Петербургской школы (Ф. Ф. Соколова). Советское антиковедение традиционно разрабатывало вопросы экономической и политической истории Древней Греции и Древнего Рима и достигло здесь выдающихся результатов. Но тот же Санкт-Петербургский историко-филологический факультет знал не только школу Ф.Ф. Соколова. Здесь работали и имели известное влияние такие антиковеды, как М. Ростовцев и Ф. Зелинский. Оба они эмигрировали после революции 1917 года. Но тем не менее главные научные разработки этих авторов приходится на российский этап их жизни. Фигура Ф.Ф. Зелинского нас интересует особенно, так как он являлся одним из ведущих специалистов в области классической филологии, а также считал делом всей своей жизни разработку весьма оригинальной, а потому и спорной концепции античной религии в целом. Более того, он, хотя уже и не в родных стенах своей alma mater, все же завершил начатое дело.

Э.Д. Фролов в одной из своих недавних работ заметил, что до начала XX века история религии, особенно религии христианской, была "прерогативой профессоров богословия" [1]. И, действительно, русская богословская мысль занималась историко-культурными изысканиями касательно не только христианства, но и античного язычества, так как богословская традиция со

времен первых христианских апологетов связала эти два культурно-исторических явления в неразрывное антиномическое целое. Здесь можно указать целый ряд имен, начиная с О. М. Новицкого, заканчивая прот. А. И. Введенским и С. С. Глаголевым.

Э.Д. Фролов далее отмечает, что историко-религиозная тематика все же постепенно привлекала к себе внимание светских историков-антиковедов. И на этой ниве уже были видны некоторые результаты. Но после 1917 г. эта работа была прекращена на территории Советской России. Все же наш историограф не указал еще одного главного участника этого исследовательского процесса - русскую религиозно-философскую мысль. Возможно, по своим богословско-религиозным идеям она во многом следовала за отечественными богословами. Да и в области фактического знания религиозная философия уступала философии историков-профессионалов, так как зачастую относилась к историческим фактам избирательно и тенденциозно. Но тем не менее именно ей принадлежит авторство так называемой **теологии истории**. Последняя может и должна быть использована современным антиковедением в его поисках нового образа науки, новой, работающей методологии в изучении истории Древнего мира.

Итак, мы назовем три подхода в изучении древних религий, а также три взгляда на культуру античности в целом:

1) точка зрения историко-филологическая, которая дает нам необходимый фактический

материал;

2) православно-богословская традиция изучения дохристианской культуры;

3) религиозно-философские обобщения.

Интересно, что все три, несмотря на всю принципиальную разницу их исходных теоретических установок, на рубеже XIX-XX вв. начинают работать вместе и стремятся синтезировать все то, что каждая имеет по отдельности. И это воссоединение веры и разума происходит как раз на основе концепции "язычества". Конечно, было бы большим преувеличением сказать, что в начале XX в. мы уже наблюдаем искомый синтез. Наоборот, эта работа сопровождается очень жаркой полемикой: богослов критикует философа, философ призывает историка подняться на уровень философии истории и т. д. Но, вероятно, нет иного пути движения к истинному знанию.

Понятие "язычество", безусловно, христианское, вернее, ветхозаветное по своим корням. Для богослова главными источниками и авторитетами для разработки этой концепции являются прежде всего ап. Павел, "апостол языков" и его речь перед афинянами, а также апологетическое наследие первых веков по Р. Х. Здесь особо надо выделить учение Климента Александрийского об античности как одной составляющей всемирно-исторической триады "иудейство - эллинская мудрость - христианство". С учетом выработки основой православной догматики после семи Вселенских соборов само православное учение о язычестве сохранялось практически неизменным до XIX в. С появлением же светской философии истории и философии культуры во многих представителях своих протестантской по вероисповеданию, историей языческой религиозности и языческой культуры начинают заниматься и светские философы и историки. Нельзя сказать, что некоторое противостояние между богословской и светской, западно-ориентированной мыслью во второй половине XIX в. прошло безрезультатно для обеих сторон. К концу XIX столетия светская философско-историческая мысль в России с большим вниманием и уважением обращается к богословской традиции, а богословы вполне осваивают светскую, научную терминологию, что способствует росту взаимопонимания. На начало XX века можно говорить о единой духовной культуре России, о некотором специфическом "духе эпохи", не умаляя при этом конкретного и индивидуального многообразия отдельных представителей российского духовного Ренессанса.

Во многом посредническую роль в этом процессе и играет русская религиозно-философская мысль. А. С. Хомяков пишет свою "Семирамиду", желая охватить всю мировую историю имен-

но с христианской точки зрения, так как только здесь работает принцип историзма. Он одним из первых подчеркивает религиозный характер античной, дохристианской культуры, объединяя ее таким образом с культурой христианской, средневековой и противопоставляя их секуляризированной культуре Новой Европы [2]. Вслед за ним В.С. Соловьев выстраивает интереснейшую теологию античной культуры, прямо заявляя, что без знания язычества, языческой религии, невозможно понять всю дальнейшую человеческую историю. Используя свою богословскую подготовку, основатель русской школы "всеединства", раскрывает диалектику античного дуализма, как конечного результата языческого "процесса овеществления духовного божества", приводящего к абстрактному одухотворению материи и к абстрактной же материализации духа [3]. Здесь мы видим все три признака язычества, известные еще с первоапостольских времен: 1) естественный, антропоморфный характер их религиозных поисков и образов; 2) осознание границ этого исключительно человеческого, рассудочного поиска Бога; 3) отсюда чаяние сверхразумного, божественного откровения, "готовность ко Христу" [4]. Эти характеристики языческой религиозности и античной культуры в целом мы наблюдаем практически у каждого автора, который смотрит на древность человечества с христианской, а значит, и со вселенской точки зрения, начиная с российских богословов-теистов (Ф. Голубинский, В. Кудрявцев-Платонов, А. Введенский, С. Глаголев, П. Флоренский), включая историков философии (кн. С. Н. Трубецкой, А. Ф. Лосев), а также университетских историков. Здесь мы вновь возвращаемся к Ф. Ф. Зелинскому. Ведь если мы не учтем принципиальное заявление о том, что главная цель его изучения языческой религии, начиная с религии древнегреческой и заканчивая религией позднего Рима в том, чтобы показать и доказать: "*античная религия - это и есть настоящий ветхий завет нашего христианства*" [5], то тогда бессмысленны любые обобщения на счет его замечательного автора.

Мы видим, что в одном единодушно были вышеуказанные авторы дореволюционной России: нельзя подходить к изучению древней, дохристианской культуры без учета религиозной подосновы последней. Пусть язычество - лишь искаженное отражение, тень истинной религии, но только христианин может увидеть здесь формальное сходство. Ведь мы знаем, что именно постхристианская философия, сохранившая в себе христианское учение о вселенской вере, создала общеполитическое понятие религии, после чего и стала возможна и философия религии, и сравнительное религиоведение. Более того, и фило-

софия истории, стоящая у основания современной исторической науки, также сохраняет в себе христианский принцип историзма. Поэтому мы скажем вместе с о. Георгием (Флоровским): "История не зрелище и не панорама. Это процесс. Временная перспектива - с конкретным временем, заполненным событиями - дает нам ощущение направления, которого, возможно, само события на момент совершения были лишены... Если история - многовековая жизнь человечества - имеет смысл и значение, то *изучение истории*, если оно больше, чем простое любопытство, *должно иметь значение и смысл*. Таким образом, чтобы разобраться в своей области, историк, вопреки распространенному предрассудку, *должен быть чутким ко всем человеческим вопросам и заботам*. Если у него нет своих интересов в чем-либо, чужие покажутся ему бессмысленными... *Неверующий историк религии с той же наивной убежденностью и чувством превосходства полагает, что история всякой религии есть повесть "обманов", "суеверий" и всевозможных человеческих заблуждений...* (Поэтому) то, что мы называем "философией истории" на деле более или менее замаскированное "богословие истории" [6].

-
- [1] Античное общество: проблемы политической истории. СПб., 1997. С. 206.
- [2] Хомяков А. С. Записки о всемирной истории. Ч. 1. // Собр. соч. Т. 3. М., 1871. С. 130.
- [3] Соловьев В. С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 21-33.
- [4] Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории религии. М., 1902. Т. 1. С. 3-5.
- [5] Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 3.
- [6] Флоровский Г. В. Догмат и история. М., 1998. С. 56-63.