ко в период после Второй мировой войны) и описывает религиозную ситуацию и религиозный плюрализм в Англии в XIX–XX вв. Некоторые авторы отмечают, что, несмотря на процесс секуляризации, религия все равно присутствовала в общественной жизни западных обществ, хотя и была исключена из «официальной повестки». Многие авторы останавливаются на проблемах, которые возникают при взаимодействии государства с религиозными организациями, когда последние, помимо социальной деятельности, пытаются заниматься прозелитизмом.

В целом рассматриваемый сборник не претендует на то, чтобы представлять единый взгляд на присутствие религии в современных обществах и городских пространствах, равно как и не предлагает ответа на вопрос о целесообразности использования термина «постсекулярный». Однако ценность книги состоит в том, что собранные в ней статьи способствуют формированию исследовательского поля, в рамках которого возможно дальнейшее изучение затрагиваемых авторами вопросов.

И. Гулаков

Schönpflug, Daniel and Wessel, Martin Schulze (eds) (2012) *Redefining the Sacred. Religion in the French and Russian Revolutions*. Berlin: Peter Lang. — 226 p.

Религия и революция — сложная, богатая и яркая тема; а если позволить себе выйти за рамки нейтрального академизма — драматическая и зловещая. Она привлекала и будет привлекать к себе интерес самого разного свойства. Идеологи и политики могут возводить бесчисленное количество мифологических конструкций; философы — создавать объяснительные схемы; журналисты — давать этим идеям популярные интерпретации.

Но есть и опыт историков, и один из них — перед нами. Данная книга — попытка обозначить прогресс в изучении двух великих революций, сравнение которых напрашивается само собой, — Французской и Русской, — а именно те изменения в осмыслении связки «религия-революция», которые произошли за последние десятилетия. Речь идет о переосмыслении, которое началось, применительно к Французской революции, в 1970-е гг., а применительно к Русской — в 1990-е. И хотя есть разрыв в двадцать лет, направление аналитических и интерпретационных сдвигов — схожее. В чем же состоят эти сдвиги?

Первое, что определяет динамику историографии — это введение в оборот новых источников. В случае с Французской революцией, в последние десятилетия историки обратились к тем пластам источников, до которых раньше не доходили руки (например, провинциальные архивы). В России же, где историческая память о революции еще относительно свежа, состоялось просто открытие целого массива источников, которые были недоступны. Историкам предоставлено было право описать, в духе классической формулы Леопольда Ранке, *wie es eigentlich gewesen war* — «как это было на самом деле».

В случае с Францией — и прежние историки опирались на архивы, прессу, мемуары и статистику. Но выяснилось, как это часто бывает, что прежнее «на самом деле» отличается от нового «на самом деле», отчасти в зависимости от того, *какие именно* источники используются, на каких делается акцент. Но тут возникает следующий вопрос: почему меняются приоритеты? Чем объясняется особый интерес к тому или иному массиву источников? В таких случаях в исследовательский процесс вмешиваются другие вещи — смена оптики, новые методологические инструменты, новые историософские концепции и интуиции и даже идеологические предпочтения. В случае с Россией, массовое открытие источников совпало с похожими мета-сдвигами в историографическом сознании; и, кроме того, в российском случае куда важнее идеологическая составляющая — просто в силу того, что прямое наследие революции еще живо во плоти.

Что же именно произошло в переосмыслении места религии в революциях? Сама структура книги дает первую подсказку. В ней четыре раздела, каждый из которых состоит их двух статей — «французской» и «русской». Эти четыре раздела называются так: «Переосмысливая секуляризацию»; «Религиозное и политическое инакомыслие»; «Революционизация церкви»; «Революционные культы». Итак, логика составителей книги такова: сначала понять степень (не) религиозности обоих обществ, т.е. те исходные обстоятельства, которые могли быть предположительно причиной или фоном революций; далее — понять глубинные линии раскола внутри предреволюционного религиозного поля, чтобы проверить гипотезу о возможной причастности его (или его части) к революциям; затем — показать попытки приспособления ведущих церквей или части их к революции; и наконец — показать, как революционные режимы, сознательно или бессознательно, на-

следуют элементы «старого сакрального» и трансформируют их в новые, революционные формы.

Все эти повороты интерпретаций весьма интересны. Однако есть один базовый общий знаменатель, некий фактологический фон, который кажется неоспоримым и с которого редакторы книги начинают: обе революции были временем массового насилия над господствующими церквями — католической в одном случае и православной — в другом. Никто не может оспорить этих фактов и соответствующих цифр. Во Франции в период Революции 2000–3000 священников были убиты, а 18 000 отреклись от сана. В России из примерно 40 000 приходских церквей к 1941 г. осталось примерно 4000, а масштабы репрессий против клира были несравнимо выше; и так далее (р. 7).

Насилие во всех смыслах есть неизбежное содержание революций. То, что насилие было направлено против институтов и символов, которые освящали *Ancien régime*, совершенно понятно. Однако, как свидетельствует долгая историографическая традиция Французской революции и не такая долгая — Русской, не все так просто, как кажется на первый взгляд.

Первая программная оценка Великой революции по горячим следам, сделанная Жозефом де Мэстром, заключалась в том, что Революция была Божьей карой за грехи Просвещения; а Филипп Бюше, социалист и католик, примерно в то же время, наоборот, объявляет Революцию воплощением Божественной миссии Франции — принести в мир христианский дух братства. Великий историк Жюль Мишле предлагает еще одну интерпретацию: благодаря Революции христианская система ценностей была заменена на систему права; при этом он осторожно предполагает, что революция отчасти воспроизводила христианскую модель: она одновременно «и продолжала христианство, и отрицала его». Алексис де Токвиль развивает эту идею амбивалентности, удваивая понятие «религии»: Революция была направлена не против религии *как таковой*, а против всех земных институтов *Ancien régime*; сама же Революция была воплощением религиозного духа, ибо была вдохновлена идеями, носителями которых были «политические миссионеры».

Далее, уже в конце XIX в., начинается настоящая работа историков с архивами. Профессор Сорбонны Альфонс Олар (*Alphonce Aulard*), опираясь на новые источники, делает скептический вывод: атака на церковь объяснялась атеизмом элиты и «недохристианизированным» менталитетом крестьянства, а новые культы времен Революции —

были только театральными постановками для массовой мобилизации. Альбер Матье (*Albert Mathiez*), ученик Олара, напротив, сделал вывод о «фундаментально религиозном характере революционной политики» (тем самым продолжая линию Токвиля).

Далее, после длительного затишья, с 1970-х гг. начинается новый интерес к этой проблематике. Мишель Вовель (*Michel Vovelle*) в своих книгах «Барочное благочестие и дехристианизация в Провансе в XVIII веке» и «Революция против церкви» устанавливает безусловную причинную связь между упадком религии и революционной антирелигиозностью. Роже Шартье (*Roger Chartier*) подтверждает этот диагноз дехристианизации как причины Революции. В этот момент, однако, в историографию врывается американский историк Дейл Ван Клей (*Dale van Kley*) с книгой с говорящим названием «Религиозные истоки Французской революции» (его статья есть и в рецензируемой книге). Ван Клей радикально оспаривает устоявшийся во французской историографии консенсус о секуляризации (упадке религии) в XVIII в. как причине Революции. Важен не столько упадок религии, полагает он, сколько плюрализация ее и внутренние расколы — прежде всего между иезуитами и янсенистами, — в результате чего религиозные идеи и связанные с ними акторы и группы были важнейшей составляющей того общественного брожения, которое привело к Революции. Другие историки продолжили эту линию, даже и не соглашаясь с абсолютизацией «религиозных истоков»; они более глубоко сосредоточились на таких аспектах, как революционные ритуалы и мучительные попытки инкорпорировать часть Церкви в новый режим.

А что же в России? С самого начала осмысление связи религии с революцией было центральным вопросом — причем независимо от политического и идеологического лагеря. И, кроме того, неизбежно напрашивались аналогии: тень Французской революции нависала над русскими умами. В недрах Серебряного века бродили сложные сюжеты, с сильными эсхатологическими обертонами. Уже в «Вехах» (1909 г.) Николай Бердяев и Сергей Булгаков обращали внимание на религиозные паттерны мышления и поведения русских революционеров. Поздняя бердяевская обобщающая работа «Истоки русского коммунизма» (1948 г.) стала классической для обрамления этой идеи об амбивалентности (что напоминало некоторые интерпретации Французской революции). Авторы обзора упомина-

ют также западных историков Джона Куртиса и Дмитрия Поспеловского, сделавших акцент на антирелигиозных преследованиях; а также Гленниса Янга и Дэниеля Периса, которые описали антирелигиозную политику на местном уровне. Параллельно развивались исследования «революционной сакральности» — культа Ленина и Сталина, массовых праздничных ритуалов и проч.

Неизбежно, как и во французском случае, встает вопрос о влиянии протестной секулярной культуры, о степени массовой религиозности, о силе или слабости института Церкви *накануне* Революции, а также о причинах массового отхода от религии (если таковой был) *после* Революции. Развивая интуицию Бердяева, некоторые современные авторы — отчасти перекликаясь с тезисом о «религиозных истоках» Ван Клея — показывают, что «язык революции был привлекателен для многих верующих, т. к. он был сильно созвучен с христианской семантикой и этикой» (p. 14). Редакторы книги подчеркивают, что многие исследования демонстрируют сложные и причудливые связи между религиозными и революционными идеями, социальными акторами и паттернами массового поведения. В примечаниях они дают довольно полный список работ последних двух десятилетий, посвященных этим сложным сочетаниям.

Но то же самое происходит и в историографии Французской революции. Что же получается в результате, в чем смена парадигмы, если она есть? Вот каковы обобщения, которые мы можем сделать, следуя за редакторами книги. Во-первых, тезис о серьезной секуляризации (упадке религии) как глубокой и явной причине революций в обоих случаях представляется, в свете новых исследований, преувеличенным. Во-вторых, в нынешней историографии религия уже не является просто объектом государственной (якобинской или большевистской) политики, но динамичной областью социальных отношений, которые могут по-разному «превращаться» в условиях революционного вихря. Следовательно, в-третьих, революции были не столько явлениями принципиально антирелигиозными, сколько, скорее, представляли собой «события, свершавшиеся внутри религиозных обществ и бывшие точкой переосмысления сакрального» (p. 8).

* * *

В части, посвященной тезису о секуляризации, две статьи — Даниэля Шонпфлуга (*Danial Schönpflug*) о Франции и Грегори Фриза (*Gregory Freeze*) о России. Шонпфлуг подробно разбирает все существующие подходы к проблеме

секуляризации теоретически, и — конкретно — к вопросу о секуляризации во Франции XVIII века. Он симпатизирует недавнему пересмотру нарратива «упадка религии». Но насколько эта критика соответствует эмпирической реальности предреволюционной Франции? Видно, что автору непросто примирить свою критику с фактами: например, задавая вопрос, «насколько секулярен был Вольтер», он разводит яростную критику институтов и практик со стороны энциклопедистов, с одной стороны, и их приверженность к «религии как таковой» (в частности, в деистской версии христианства), что не выглядит вполне убедительным. Автор не может возразить против того, что янсенизм действительно сильно подорвал единство Церкви. Он не может не видеть сильного противостояния между приходским клиром и епископатом. Ему трудно закрыть глаза на резкое сокращение священнических ординаций с середины века до начала Революции. Ему нечего возразить против сокращения формул благочестия в завещаниях; факта увеличения масонских братств за счет сокращения католических; дехристианиции образности вотивных картин; против факта внутрисемейной «контрацептивной революции» (появления чего-то вроде «планирования семьи») и, наоборот, увеличения внебрачных детей, что означало ослабление авторитета заповедей; и так далее. Однако автор пытается обосновать другое объяснение: речь шла не столько об упадке религии, сколько о некоей новой модели христианства. Далее автор задается вопросом: в какой мере религиозные процессы повлияли на политический кризис, приведший к Революции? Он выделяет два подхода: тезис о «взаимосвязанном упадке религии и государства» (*joined decline*); тезис о «политико-религиозной динамике». Второй тезис — более сложная гипотеза, отражающая вышеуказанные сдвиги: она исходит из того, что Революция радикализировала все виды протеста, включая религиозные (янсенисты, протестанты, и др.), и потому нельзя отрицать, что у революции, помимо политических и социальных, были и религиозные корни.

Статья Грегори Фриза о России перед Революцией — образец строгого, ясно документированного исторического позитивизма. Фриз не может опираться на долгую историографическую традицию, как в случае с Францией, и он доверяет исключительно архивным источникам: статистике причащений; отчетам благочинных в епархиальных архивах; письмам священников и мирян в архивах Синода, и т. д. Отвергая господствующую в науке идею о «нерелевантности» религии или о «иррелигиозности» России в предреволю-

ционный период, Фриз пытается доказать, что позиции религии были прочны. Поэтому он полагает, что религия, как он пишет, была важнейшим «субверсивным фактором», приведшим к Революции (р. 52); а такую субверсивную роль религия могла сыграть именно потому, что, как пишет Фриз, дехристианизации как таковой не было, и уровень соблюдения религиозных практик оставался очень высок. Его главный аргумент в оценке высокого уровня религиозности — высокий процент исповедующихся и причащающихся — по общеимперской и епархиальной статистике (80–90%). Фриз, правда, не заостряет вопрос об обязательности ежегодного причастия, а ведь такой обязательный характер ключевого обряда может серьезно ослабить его аргументацию. Так или иначе, Фриз усматривает проблему предреволюционной церкви в другом: он выделяет «три кризиса» во время последнего царствования: (1) кризис в государственно-церковных отношениях — дезинтеграция «союза алтаря и трона»; (2) внутрицерковный кризис — между низшим и высшим духовенством, между мирянами и священством; (3) кризис, связанный со складыванием религиозного плюрализма — отчуждение православных внутри многоконфессиональной империи, где государство больше руководствовалось *raison d'etat*, чем поддержкой именно православия.

Второй раздел книги — о соотношении религиозного и политического инакомыслия, приведших к революциями; здесь находим статьи Дейла Ван Клея и Александра Эткинда. Статья Ван Клея — самая длинная и самая сложная в книге: она сталкивает гипотезы об интеллектуальном и социальном вызревании великой Революции на протяжении долгого XVIII века. Ван Клей концептуально связывает эту проблематику со становлением модерного национализма, который, однако, в XVIII в. выступал в форме «патриотизма» и был кросс-национальным, т. е. пан-европейским движением, направленным против деспотизма вообще. Заметим, кстати, что значение слова «патриот» сильнейшим образом изменилось после эпохи национализма...

Так вот, в этом движении «патриотов» Ван Клей находит религиозные истоки. Это тонкие и глубинные сюжеты. Например, по мере того как в религиозной культуре смягчается «чувство греховности», происходит «реабилитация человеческой природы», и отсюда — рецепция среди широких слоев инакомыслящих идеи естественных прав, и дальше — идеи равенства, и далее, наконец, всей просвещенческой идиомы в целом. Ван Клей отвергает классический тезис Юргена Хаберма-

са о принципиальной светскости «публичной сферы» Века Просвещения (pp. 99–100). Напротив, он находит множество важных религиозных акторов и посвящает целый раздел конфессиональному фактору в спорах между «патриотами» и «антипатриотами». Он упоминает спор янсенистов и иезуитов во Франции (говоря о янсенизме как о «католической форме кальвинизма»); роль пиетизма в немецком просвещении; религиозные обертоны дебатов между вигами и тори в Британии, в частности, о важной роли протестантских диссидентов и нонконформистов; о конфликте меннонитов с оранжистами в Голландии, и т. д.

Один сюжет в тексте Ван Клея остается не проясненным до конца. Он говорит о глубинном споре августинианской, более радикальной установки, и того, что он называет нео-пелагианизмом или нео-арминианством. Именно более строгое, дуалистическое «августинианство» оказывается идеологическим ферментом радикальных «патриотов», тогда как более мягкие варианты протестантизма (в частности, арминианского извода кальвинизма) выглядят более консервативными и лояльными. С одной стороны, это кажется естественным. С другой стороны, «реабилитация человеческой природы», деакцентировка греховности, о которых сам же автор упоминает как об истоках новых общественных идеалов, кажутся более созвучными именно со смягчением августиновско-кальвинистского ригоризма. По-видимому, здесь есть какой-то парадокс, который требует объяснения.

Если Ван Клей находит множество очевидных и подспудных связей между религиозным и политическим диссидентством в Европе XVIII в., то Александр Эткинд показывает, что связь между русским сектантским мистицизмом и Русской революцией не вполне ясна. Некоторые несомненные связи он тонко прослеживает: он говорит о значительной доле бывших семинаристов или детей священников среди народовольцев и революционеров; или показывает восторженное отношение последних к бегунам, скопцам, хлыстам или старообрядцам. Народовольцы (особенно) и (отчасти прочие) революционеры пытались «поиграть» с сектантской социальной апокалиптикой, общинной структурой, их практиками телесной и матримониальной трансгрессии, их мятежным радикализмом (p. 146; 149). Важно то, что русские секты были скорее воображаемыми (пассивными), а не реальными (активными) субъектами революционного движения: Эткинд подчеркивает, что в России не было ничего подобного тому прямому политическому участию религиозного инакомыслия, которое мы видим

в Англии XVII в. или в Америке в XVIII–XIX вв. Эткинд делает вывод: нет, в конечном итоге нельзя сказать, что Революция выросла из религиозного инакомыслия. Однако тех точек соприкосновения — реальных или воображаемых. — которые автор сам же описывает, все же достаточно для того, чтобы признать серьезность «сектантского» фактора и дополнить ими выводы Фриза о «субверсивной» роли самой господствующей церкви.

Две последующие статьи говорят о попытках адаптации господствующих церквей к революции. Они написаны Бернардом Плонжероном (*Bernard Plongeron*) и Михаилом Шкаровским. Плонжерон показывает, как ураган Революции сметает старую церковь и «революционизирует» ее часть, порождая идеи вроде «клерикальной демократии»; он прослеживает неумолимую динамику Революции от *Constitution civil du clergé* (июль 1790), создавшей новый тип «священника-гражданина» и предписывающей священникам давать «гражданскую присягу», до закона о секуляризации (сентябрь 1792 г.), который объявляет священников просто гражданами, окончательно низвергая статус священства. Репрессии против Церкви в самом разгаре. Однако, как показывает автор, активная религиозная жизнь в разных провинциях продолжается, а в центре событий оказывается такая яркая личность, как знаменитый *abbé Grégoire* (1750–1831), пылкий защитник католичества, но при этом ревностный поборник светского государства и свободы религий.

Менее аналитичная статья Шкаровского прослеживает историю обновленчества в Русской церкви — с начала XX века и до попыток обновленческого раскола — по большому счету, неудавшегося. Некоторые сюжеты русского обновленчества созвучны тем, в которых были вовлечены французские «клерикальные демократы» (тот же аббат Грегуар); схожи и заостренные революцией напряжения внутри обеих церквей. Обновление Русского православия, заключает Шкаровский, было прервано сразу после того, как оно было серьезно заявлено на Поместном Соборе 1917–1918 гг. (р. 194).

Наконец, последние две статьи рассматривают соотношение традиционно-церковных культовых практик и новых культов, созданных революцией. Текст Жана-Клода Бонне (*Jean-Claude Bonnet*) посвящен культу Жана-Поля Марата; статья Фритьофа Шенка (*Frithjof Benjamin Schenk*) — раннесоветским культам, особенно культу Ленина. Бонне показывает, что светский «культ великих людей» возник еще во вполне монархической Академии в середине XVIII в., чтобы расцвести в полной мере в годы революции, когда церковь св. Женевьевы была

превращена в Пантеон — храм новой «гражданской религии» с ее новыми «богами». Граф де Мирабо был первым из них. Марат был тоже похоронен в нем. И не столь важно, что, в силу меняющейся конъюнктуры, его тело вынесли из Пантеона уже через пять месяцев; важно то, что придуманные Культ Разума и Культ Высшего существа явно не срабатывали, и мученичество Марата было сильным притоком эмоций, притом что в этот светский культ вплетались религиозные чувства — в некоторых случаях вплоть до отождествления с Христом (p. 205).

Пантеон героев революции складывался и в России. Поначалу, впрочем, революция была принципиально иконоборческой: ведь согласно ортодоксальному марксизму, в духе исторической школы Михаила Покровского, санкционированной лично Лениным, историю вершит народ, а не личности (p. 215). Но было, по мнению автора, и влияние другой книги — Томмазо Кампанеллы: в его «Городе Солнца» повсюду стояли изображения героев, и эта идея «монументальной пропаганды» была в конце концов Лениным поддержана (p. 219). Но подлинный культ был создан вокруг самого вождя после его смерти; он оказался в центре «политической религии», противостоящей традиционному православию, точно так же как «красный» мемориальный календарь был противопоставлен старому церковному. Здесь автор говорит о параллелизме и намекает на сходство революционной героики и христианского культа святых; но он не приводит достаточных свидетельств. И так ли очевидна здесь идея преемственности? По-видимому, она все же требует доказательств.

* * *

В книге нет послесловия или заключения. Главные вопросы, сформулированные во введении, постоянно всплывают в ходе эмпирически насыщенных текстов и обретают новую остроту благодаря сравнению двух эпох и двух революций. Обобщить это сравнение — еще более сложная задача, от которой редакторы воздержались. Может быть, разумно.

А. Агаджанян

Stausberg, Michael and Engler, Steven (eds) (2014) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London and New York: Routledge. — 543 p.

Рассматриваемый сборник, по утверждению его редакторов, — это первое англоязычное учебное пособие, посвящен-