



Настоящая публикация продолжает ряд многочисленных назировских учебных пособий «для себя»¹. «История религиозной мысли от Платона до наших дней или учебник филолога в области истории религии»² соотносится прежде всего со сводом «Историческое мышление и философия истории», однако значительно превышает его по объему: в настоящем номере публикуется только первая часть из пособия, вторая будет опубликована в двух следующих, всего же частей — четыре: «Древность», «Западное христианство в Средние века», «Возрождение и Реформация (XVI — XVII вв.)», «Корни нашей современности (от Паскаля до Беркли)». При этом «История религиозной мысли» сохраняет специфические формально-композиционные черты назировских «учебников» (реферативная лапидарность стиля, деление на рубрики, сложная система подчеркиваний текста и пр.) В публикуемой сейчас «Истории...» несколько более заметна компилятивность материала. Иногда Назиров делает обширные цитатные выписки, указывая источник: как правило, такая ссылка дается при фиксации в чем-либо близкой автору концепции (ссылки на С. С. Аверинцева, Вл. С. Соловьева, но в то же время — К. Маркса и Ф. Энгельса), иногда — при цитировании яркого индивидуального суждения; таковы, например, отсылки к Анатолию Франсу или Августу Бебелю.

Даже этот набор спонтанно сопоставленных имен оставляет странное впечатление своеобразного исторического парадокса: «образ автора» двоится. С одной стороны, он вполне марксист (хотя ближе к финалу публикуемой части «Истории...» этот марксизм раскрывает свою «неканоничность»), с другой же, — сочувственно интересуется вещами, далеко выходящими за пределы его обычных штудий, а также комфортного научного дискурса 1960 — 1970-х.

Во второй части пособия Назиров, видимо, осознав описанную выше проблему восприятия, счел необходимым небольшое предварительное замечание о задачах и форме создаваемого исторического свода. В этом предисловии звучит фраза «Я не историк церкви, но я и не наглый агитатор, рубящий иконы топором»³. В афористической форме здесь «схвачена» суть проблемы поиска мировоззренческой позиции советским гуманитарием, сталкивающимся с «чуждым» культурным явлением, которое тем не менее необходимо как-то осмыслить, исходя из научных, а не чисто идеологических принципов.

При этом нигде в публикуемом пособии (по крайней мере в его двух первых частях) не попадает фраза, похожих на формулировку из «Становления мифов»: «...религия есть формообразующее начало культуры»⁴. Интерес обосновывается (в том же предисловии ко второй части) тем, что эта «идеология» «вот уже 20 веков играет такую важную роль в Европе и во всём мире»⁵. Различаются в «Истории религиозной мысли» и «Становлении мифов» и трактовки возникновения христианства. Очевидно, что два эти труда (помимо различий в «жанре» и целеполагании) маркируют два разных этапа развития историко-культурных взглядов автора; однако само это развитие обретает единый вектор.

¹ См., например, такие публикации, как «История Польши», «Историческое мышление и философия истории» в номерах 2—4 «Назировского архива» за 2014 год, или «Очерки по истории лингвистики», публикуемые в этом же номере.

² АРГН, оп. 4, д. 10.

³ АРГН, оп. 4, д. 11, л. 20140821_111520.

⁴ Назиров Р. Г. Становление мифов и их историческая жизнь. Уфа, 2014. С. 35.

⁵ АРГН, оп. 4, д. 11, л. 20140821_111520.



Здесь возникает несколько проблем разного масштаба. Прежде всего для понимания логики творческой и научной биографии Назирова становится важен вопрос о датировке «Истории религиозной мысли».

По своей тематической структуре «История...» не совпадает с курсами «Культура и религия» и «История эстетических учений», читавшимися Назириным с начала 1990-х до конца жизни. Обе эти дисциплины в его исполнении были в значительной степени культурологическими, включали в себя экскурсии и в историю философии, и в антропологию, однако строились иначе. По нашему предположению публикуемое «пособие» написано задолго до крушения советского строя. К этой мысли подводит не только стилистика и явно марксистские (хотя столь же явно не «догматические») исторические и культурные симпатии автора, но и литература, на которую он опирается. Поскольку «История...» писалась для себя, Назириным далеко не везде указываются источники своих сведений и суждений, однако состав этих источников дает некоторую пищу для размышлений.

Предположительно самое «молодое» издание, которое Назириным упоминает — эссе Э. Р. Доддса о Плотине, относится к 1973 году. Однако характерно, что конспект этого эссе записан на вложенных в основную тетрадь листах. Цитаты в основной тетради относятся к более ранним годам. Например, С. С. Аверинцев на стр. 73 — 74 цитируется по статье «Мифы» в «Краткой литературной энциклопедии»⁶. По пятому тому «Философской энциклопедии»⁷ Назириным приводит в 43 — 45 главах «Истории...» выдержки из аверинцевской части статьи «Христианство» и его же статьи «Судьба».

Есть и более интересные соображения. Так, в главе 15 «Рождение великого мифа» Назириным, говоря об исторической связи христианской мифологии с дионисийской, пишет: «Образ Иисуса ассимилировал также аграрные культы — умирающих и воскресающих богов, как азиатских, так и эллинских. Дионис — это тоже Иисус Христос. Его странствование, его мучительная смерть и его воскресение перешли в христианскую легенду» (в данном случае курсив мой — С.Ш.). По «Становлению мифов» мы знаем, откуда в сознании Назирова выделенная выше формула: «В Италии Вячеслав Иванов принял католицизм и стал библиотекарем Ватикана; папа Пий XI дал ему аудиенцию, во время которой интересовался его учёными занятиями и его мнением о Дионисе. По рассказу М. С. Альтмана, Иванов ответил «Дионис был тоже Христос»». Тем самым он опроверг позицию Ницше, но при этом впал в ересь — допустил неоднократность Воплощения»⁸.

По дневникам нам известно, когда Назириным познакомился с изложением этой идеи Иванова. В хронологически последней дневниковой тетради, фиксирующей впечатления от поездки на ленинградскую конференцию, посвященную 150-летию Достоевского в 1971 году, описан также визит к М. С. Альтману и излагается альтмановская легенда об Иванове: «Ватикан не очень любит вспоминать Иванова, потому что с ним произошёл скандал. Сам папа дал ему аудиенцию и охотно с ним беседовал, ведь Иванов был человек огромной культуры, писал стихи по-древнегречески и по-латыни. На этой аудиенции Вячеслав Иванов заявил папе, что он и Диониса считает Христом. Это шокировало папу и курию. С

6 Аверинцев С. С. Мифы // Краткая литературная энциклопедия. Т. 4. Лакшин — Муранова. М., 1967. С. 876—881.

7 Философская энциклопедия. В 5 тт. Т. 5. М., 1970.

8 Назириным Р. Г. Становление мифов. С. 68.



исторической точки зрения это совершенно верно, ведь христианская мифология преемственно связана с культом Диониса. Но с точки зрения догмы — это страшная ересь. Вячеслав Иванов был верующим учёным... Альтман говорит о нём с благоговением»⁹.

В начале 1970 годов Вячеслав Иванов еще не был возвращен в поле публичного научного дискурса, хотя уже мог упоминаться¹⁰. В дневниках, конечно, никоим образом не предназначенных для прижизненной публикации, Назиров полностью называет автора фразы. В «Становлении мифов», написанном в 1990 годах, — тоже. А в «Истории религиозной мысли» указание на авторство формулы «Дионис — тоже Христос» отсутствует. С одной стороны, это — еще одно подтверждение предположения о датировке публикуемого текста; с другой же — указание на гипотетическую пригодность «Истории...» (по крайней мере, в ее замысле) к обнародованию, в рамках которого и требовалось скрыть имя «недоразрешенного» философа.

Таким образом, наиболее вероятная датировка «Истории религиозной мысли» — начало 1970 годов, не ранее конца 1971.

«История религиозной мысли» носит прежде всего описательный характер, в ней почти нет собственного анализа религиозного процесса. Однако сам подбор материала примечателен. Так, Назиров начинает не с греческой философии (хотя и делает оговорку о ее важности в первых строках), а с мистики и мистицизма. Из досократиков в поле зрения «пособия» попадает лишь Эмпедокл, фактический обзор открывается Осирисом и Исидой. Греческая античность входит в «Историю...» описанием орфической религии и различных мистериальных культов.

При всей кажущейся традиционности, строгости и асубъективности хронологического принципа организации материала «История...» до некоторой степени произвольна. Так, в самом начале Назиров обосновывает выбор начальной проблематики следующей фразой: ««Поскольку история религиозной мысли не имеет чётко обозначенного начала и (пока что) конца, нам всё равно, откуда её начинать». Как и в случае со «Становлением мифов...», фактическое содержание «пособия» оказывается более узким, чем заявленное, концентрируется вокруг одного главного «сюжета» — культурно-философской предыстории и ранней истории христианства. Языческие религии и мистические учения неизменно сравниваются или встраиваются в одну генетическую линию с христианством. Более того, со второй половины первой части «Истории...» Назиров сосредотачивается почти исключительно на Византии, явно ориентируясь (по крайней мере, в публикуемой в настоящем номере части) именно на историю православного сознания: так, сороковая глава называется «Взгляд на Запад» и представляет собой краткий обзор истории западной церкви V—X веков; тот же период, описываемый на восточном материале, занимает предыдущие шесть. В одной из выписок из В. С. Соловьева, в главе 42 Назиров вынужден даже пустить специальную оговорку: «Соловьев учитывает католическую философию» (78).

Эта «восточная» ориентация отражается и в ориентации на определенную историографическую парадигму. Так, на стр. 68 Назиров спорит с католической датировкой разделения церковью (862 год, взаимное отлучение римского папы Николая I и константинопольского патриарха Фотия). Очевидно, впрочем, что Р. Г. зависит здесь не

⁹ АРГН, оп. 4, д. 9, л. 0062, 0063.

¹⁰ См., например, тон кратчайшей заметки о нем в: Краткая литературная энциклопедия. Т. 3: Иаков — Лакснесс. М.: Советская энциклопедия, 1966. Стб. 38—39.



столько от православной традиции, сколько от ее реинтерпретации в русской философии рубежа XIX — XX веков.

Конечно, Назиров не пишет «историю православия», концептуальный центр его «Истории религиозной мысли» — христианская этика и формирование ее мистического фундамента. С этим сочетается влияние марксистской философии и публицистики (см. выше), обширные выписки из Соловьева и сочувственное цитирование Аверинцева (характерно, что именно две эти фигуры оказываются наиболее нужны Назирову из Серебряного века и современности). При этом «экономический материализм» (эвфемизм марксизма) трактуется Назировым как форма фатализма, то есть как форма архаического миропонимания (ср. принципиально иную трактовку марксизма как индивидуалистического мифа в «Становлении мифов...»). В целом методологический фундамент «Истории...» производит, скорее, впечатление эклектического соединения, чем синтеза, в отличие от все того же «Становления мифов...», и это — еще одно основание для значительно более ранней датировки публикуемого текста, очевидно относящегося к периоду осмысления новой и во многом в то время чуждой для Назирова темы.

С этой точки зрения, «История религиозной мысли...» проливает свет на источники и генезис концепции «Становления мифов...», углубляя наши представления о времени рождения интереса Назирова к религии и мифологии.

С другой стороны, «История...» явным образом соотносится не только со «Становлением мифов...», но и с романом «Звезда и совесть». Так, в главке «Судьба (история понятия)» Назиров выделяет разрядкой и курсивом следующую фразу: «Христианская совесть противостоит языческой судьбе» (стр. 146). Это дополняет чисто концептуальное схождение упомянутой главки с романом практически буквальным текстуальным схождением: «Истинно говорю тебе, совесть превыше судьбы, и воля Бога Живого свершается каждый день»; «Мужайся и борись за Божию правду, ты можешь многое претерпеть и пострадать, но судьба не одолеет тебя. Совесть превыше судьбы» (цитаты из речи Йешуа Назаря, главного героя романа).

В той же главе «Истории религиозной мысли...» читаем: «Библия представляет мировой процесс как открытый диалог Творца и творения, в котором нет места судьбе. Талмуд многократно осуждает веру в судьбу; по иудаистской легенде, гороскоп праотца иудеев Авраама гласил, что у него не будет детей, так что само рождение Исаака и происхождение избранного народа уже было прорывом роковой детерминации» (стр. 146). Эта фраза соотносится с репликой Йешуа в споре с эллином-звездочетом: «Знаешь, что говорят мудрецы в Иерусалиме? Праотец наш Авраам обречён был звёздами на бесплодие. По его гороскопу у него не должно было быть детей. Он же родил Исаака и дал начало избранному народу, хотя это не было начертано от века, и звёзды предвещали обратное».

Подобные схождения наводят на мысль о «генетическом» родстве «Истории религиозной мысли» и романа «Звезда и совесть». Датировка последнего проблематична, однако завершённые главы написаны, по всей видимости, не ранее 1975 года¹¹. С этой точки зрения «История религиозной мысли...», компилировавшаяся, вероятно, в начале 1970-х, представляет собой контекстуальный фон, а иногда и прямой источник текста

¹¹См.: Зарипов А. Р. Роман Р. Г. Назирова о Христе: степень завершенности и творческая история текста // Назировский архив. 2014, № 4. С. 155—164.



романа. В свою очередь два этих текста вместе, очевидно маркируют собой начало деятельного интереса Назирова к этой теме.

Интересно при этом, что «История...» тщательно обходит вопрос об историчности самого Христа, акцентируя внимание на «возникновении великого мифа», тогда как в написанном через двадцать лет «Становлении мифов...» речь идет о Христе именно как о реально действующем историческом персонаже и дается попытка исторической реконструкции образа и биографии. Роман «Звезда и совесть» как попытка создать художественную реконструкцию этого образа занимает в этой структуре промежуточную позицию.

В «Истории...» находятся также истоки ключевой для Назирова мысли о попытках обожествления человека как одном из ключевых векторов европейской культурной истории. В главе 42 «Большой обзор всего вышеизложенного (по Владимиру Соловьёву, но с комментариями)» Назиров приводит следующую фразу из трактата «Великий спор и христианская политика»: «В Христе находят свою полноту и удовлетворение исторический Восток <...> и исторический Запад, верящий и поклоняющийся совершенному человеку, но с отчаянием находящий его под конец только в обезумевшем от самовластия Кесаре» (стр. 128). Одна из возможных трактовок романа «Звезда и совесть» также сводится к сюжету обожествления пророка его последователями.

Вопрос о собственно религиоведческой ценности публикуемого «пособия» для нас слишком сложен. Однако «История религиозной мысли» важна не только для понимания собственно назировской научной и творческой эволюции. Не меньшее значение она имеет для исследования литературного и культурного процесса конца 1960 — начала 1970-х в целом. Этот поворот мысли требует обстоятельного обсуждения. Пока скажем лишь, что фигура *лояльного* советского гуманитария, по ночам (Назиров писал преимущественно по ночам) составляющего «учебник филолога в области истории религии», представляется на фоне современных представлений о советской культуре нетривиальной.

Насколько такая фигура уникальна? Насколько она закономерна? Что в советской культуре (вряд ли дело только в особенностях биографии самого Назирова) стало почвой для этой практики? Перед аналогичными вопросами ставит читателя целый ряд текстов Назирова, как опубликованных, так и неопубликованных. Нам представляется, что разработка архива ученого в этом направлении имеет несомненный историко-литературный и историко-культурный интерес.

Сергей Шаулов
Башкирский государственный университет