

## ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ КАК ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ПРОЕКТ

Как писал У. Эко, термин «постмодернизм» «настойчиво продвигают вглубь веков. Сперва он применялся только к писателям и художникам последнего двадцатилетия; потом мало-помалу распространился и на начало века; затем ещё дальше; остановок не предвидится, и скоро категория постмодернизма захватит Гомера» [10, с. 460]. «Захватывать Гомера» этой категорией мы не намерены, но использовать её при анализе эллинистической религии попытаемся. Подобный анализ эллинистической религии является **основной целью данного исследования**.

Разумеется, когда мы говорим об эллинистической религии как о постмодернистском проекте, то отдаём себе отчёт в условности подобного заявления. И тем не менее, эллинистическая религия обладает набором признаков, дающих основание считать её постмодернистским проектом, хотя, конечно, и не завершённым. У.Эко говорит и о том, что у любой эпохи есть собственный постмодернизм, поскольку каждая эпоха в свой час подходит к порогу кризиса, требующего разрешения. **Мы полагаем, что разрешение этого кризиса реализуется отнюдь не только в области литературы или искусства, но и в иных культурных, идеологических и, наконец, религиозных проектах.**

Возвращаясь к тому, что мы относим к «постмодернистским» признакам религии (в том числе, и эллинистической), в первую очередь к ним следует отнести «радикальный плюрализм» в определении немецкого религиоведа Г. Кюнга [3, с. 71]. Современный украинский социолог В. Танчер отмечает, что «постмодернизм – це інституціоналізований плюралізм» [8, с. 131]. Но при этом Кюнг считает, что «радикальный плюрализм» – очень важная, но отнюдь не исчерпывающая характеристика религиозного постмодернизма. Не является исчерпывающей характеристикой и релятивизм, весьма часто приписываемый постмодернизму в качестве такой характеристики. Кюнг считает, что парадигма подлинного постмодернизма требует большего, чем плюрализм и релятивизм. Это большее – базисный консенсус по основополагающим ценностям (в том числе, и религиозным). В связи с этим, к признакам постмодернизма следует, на наш взгляд, отнести политеизацию религии. Нам уже приходилось писать об этом признаке религии в связи с анализом современных трансформаций религиозного сознания [7, с. 222]. Но, если «обратиться в глубь веков», то на примере именно эллинистической религии можно увидеть проявление откровенного многоверия и образования синкретической религии, вполне органично включающей в себя элементы многих религиозных систем. Так что политеизация религии – это отнюдь не современная тенденция в трансформационно-религиозных процессах.

В связи с этой тенденцией всегда следует говорить о таких постмодернистских признаках религии как её внеконфессионализация и «приватизация», когда верующий не может или не хочет отнести себя к какой-либо известной или традиционной для той исторической эпохи, в которой он живёт, конфессии и сознательно или же неосознанно исповедует свою собственную религию.

Эти признаки, как мы увидим ниже, в полной мере были свойственны эллинистической религии. Более того, даже основная особенность религиозного постмодернистского проекта – его имитативный, игровой характер, в определённом смысле уже присутствует в эллинистической религии. Во всяком случае, далее мы сможем увидеть игровое или, по меньшей мере, ироническое отношение к религии в эллинистическую эпоху. Хотя, разумеется, это ещё не являлось прочной, устойчивой тенденцией. Поэтому мы и говорим о том, что эллинистическая религия – это условно постмодернистский проект, сходный с таковым по большинству признаков, но все-таки «не завершённый».

Теперь же вернёмся к мысли о том, что каждая эпоха в своё время подходит по самым

разным причинам (впрочем, как мы увидим ниже, взаимосвязанным между собой) к порогу кризиса, требующего своего разрешения. В преддверии наступления эллинистической эпохи «вера в олимпийских богов, тесно связанная с условиями жизни греческих полисов, после кризиса IV века до н. э. и фактической потери последними независимости постепенно теряла своё значение» [2, с. 390]. По-своему объясняет этот процесс о. Александр Мень. По его мнению, античный человек, «искавший живой веры, не мог удовлетвориться отвлечённой метафизикой. «Бог философов» не был тем Богом, к которому стремился мир.

Отсюда понятно, почему на исходе классического периода греческой истории вновь усилилась тяга к мистическим культам и учениям; и если раньше Запад шёл на Восток в поисках знания, то теперь Запад обратился к Востоку в надежде обрести новое религиозное откровение» [6, с. 390–391]. С. А. Токарев говорил о том, что некоторые восточные божества проникали в Грецию ещё в раннюю эпоху, но тогда они полностью эллинизировались. «А в эллинистически-римское время, ряд чисто восточных культов укореняется в Греции: культы египетских божеств – Исиды и Аммона, переднеазиатских – Аттиса, Адониса, «сирийской богини» и др.» [9, с. 419]. Токарев отмечал также, что большой популярностью пользовался введённый Птолемеем культ нового синкретического греко-египетского бога Сераписа. В греко-«варварском» культурном взаимодействии, типичном для эпохи эллинизма, греческий элемент был более активным в области науки, искусства, литературы, языка, тогда как в области религии, наоборот, именно восточные элементы больше влияли на Грецию. «Это объясняется всем обликом той упадочной эпохи с её тяготением к мистицизму, которым как раз были пронизаны восточные религии» [9, с. 419].

Кстати говоря, все «упадочные эпохи» характеризуются тяготением к восточному мистицизму. Не исключением является и наша эпоха, характеризующаяся активным проникновением элементов восточных религий (правда, «религиозный» Восток с расширением ойкумены сейчас полностью сместился о Ближнего к Дальнему) в христианство.<sup>1</sup>

Здесь уместно вспомнить о том, что синкретические христианско-восточные религиозные проекты предлагали такие мыслители как Э. Фромм и П. Бергер, видевшие в этих проектах решение многих проблем религиозного, и не только религиозного порядка. Фромм, относя буддизм, дзен-буддизм и даосизм к «гуманистическим» религиям, полагал, что обращение к восточным религиозно-мистическим учениям может дать возможность западной цивилизации найти выход из экологического кризиса, причины которого коренятся в христианском антропоцентризме и в презрении к природе. Бергер считал, что в результате модификации иудео-христианской религиозной традиции путём обращения к практикам индийских культов (в первую очередь – медитативным практикам) будет расширен религиозный опыт и преодолён кризис христианства. В связи с этим Бергер говорил о том, что в современной религиозной ситуации («по-настоящему» постмодернистской?) необходим т. н. «еретический императив». Если раньше «ересь» была возможностью (как, по-видимому, в эпоху эллинизма), то для современного человека она становится необходимостью, поскольку современный человек находится в ситуации, когда поиски и выбор веры становятся императивом.

Впрочем, и для эллинистического человека такие поиск и выбор были императивом. И каковы бы ни были истинные причины трансформации греческой религиозной системы, а это, конечно же был комплекс причин, в который входит и разрушение полисной системы (а вместе с ним кризис культа богов-покровителей этих полисов), и поиск «живой» веры (связанный в конечном итоге с этим кризисом), несомненно то, что этими причинами была подготовлена эпоха Александра. Во всяком случае, идейно Александр «невольнo оказал миру услугу: он помог сближению Европы и Азии, которые благодаря ему перестали быть только враждебными друг другу, чуждыми мирами» [6, с. 234].

В результате встречи этих миров началась новая эпоха и возникла новая культура – эл-

---

<sup>1</sup> Не случайно, по-видимому, то, что постоянно проводимые автором мониторинговые исследования состояния религиозности студенческой молодёжи показывают определённый рост полирелигиозности, выражающийся в том, что студенты всё чаще отмечают, что они одновременно являются христианами и буддистами.

линизм. Эллинистический мир захватил религиозный порыв невиданной до сих пор силы, что объясняется действительно мощным кризисом, поразившем греческую религиозную систему. Можно сказать, что началось вселенское (в понимании границ вселенной того времени) перемещение богов различных религий из одних культурно-географических ареалов в другие. Боги Ирана, Малой Азии, Египта появляются в Греции и она начинает чтить, как уже говорилось выше, Исиду и Аммона, Аттиса и Адониса, а также Митру, Кибелу и других восточных богов. Афин достигли даже буддистские проповедники (хотя, наверное, их проповедь выглядела ещё более экзотично, чем проповедь кришнаитов в Украине).

Здесь следует сказать о том, что современные религиоведы и социологи религии, анализируя феномен нетрадиционных религиозных движений (а культы Исиды, Митры, Кибелы и уж тем более буддизм, несомненно были для Европы именно такими движениями), отмечают, что традиционные и привычные для других ареалов религии становятся, попадая в другую культурную среду, трансформированными или нетрадиционными в той мере, в какой они испытывают адаптационные трудности при приспособлении к новой среде. В нашем случае, «новые боги нередко приобретали эллинизированную внешность, но религиозное содержание их оставалось преимущественно восточным» [2, с. 391]. Появляются и синкретические божества. Прежде всего, это уже упоминавшийся Серапис, культ которого по распоряжению Птолемея греческим и египетским жрецам удалось развить и оформить благодаря зарождавшемуся в среде греко-македонских переселенцев в Египте поклонению Осирису-Апису. Культ Сераписа впоследствии распространился по всему эллинистическому миру. Столь же широко распространился и культ Исиды, считавшейся теперь супругой бога Сераписа. Эти и иные новые и трансформировавшиеся старые культы сопровождалась мистериями, которые, впрочем, были известны грекам ещё с архаической эпохи. В период эллинизма мистерии получили гораздо большее распространение и значение.

Наряду со старыми богами, культы которых получили новое содержание, а также наряду с новыми синкретическими богами (в отношении которых происходила «передача функций старых богов новым» [11, с. 197]), широко распространились культы абстрактных божеств: Справедливость, Успех, Судьба. Они засвидетельствовали такое явление как внеконфессионализация эллинистической религии и предвосхитили такие религиозные проекты как религия Разума времён Великой французской буржуазной революции и «позитивная» религия О.Конта. Особой популярностью в эпоху эллинизма пользовалась богиня судьбы Тюхе, играющая людьми. Но в то же время, в этот период люди уже получили право на игру собственной судьбой и собственными (равно как и чужими) богами. Пример такой игры им явил сам Александр, который объявлял себя то сыном Зевса, то сыном Аммона, то воплощением Диониса. Афиняне иронически воспринимали это: «Предоставим Александру именоваться богом, если ему так хочется!» Даже мать полководца прислала ему ироническое письмо по поводу его божественного происхождения.

Впрочем, эта ирония скорее фрагмент в мировоззрении эллинистической эпохи, нежели проявление одного из основополагающих принципов постмодернистского мировоззрения. Поэтому и прижились в эллинистической религии насаждавшиеся официальные культы эллинистических царей, каждый со штатом специальных жрецов и пышными обрядами. При этом обожествлялись не только умершие, но и живые царствующие «божественные» пары – земные боги – цари и царицы. Религиозное поклонение эллинистическим правителям можно связать не только с восточной традицией, но и с древнегреческим поклонением героям, законодателям и т.п., например, Ликургу, Ахиллу, Пифагору и другим.

Начиная со II века до н. э. в странах эллинизма повсеместно распространяется астрология, которая, в свою очередь, стимулировала участие в мистериях, будто бы освобождавших участников от власти судьбы.

Особое значение приобретает распространение в эллинистических государствах идей зороастризма, поскольку «едва ли не основной идеей этической доктрины зороастризма был тезис о том, что истина и добро, равно как страдание и зло, зависит от самих людей, которые могут и должны быть активными творцами собственной судьбы» [1, с. 66–67].

Итак, в эллинистическую эпоху существовали самые различные, казалось бы, несовмес-

тимые друг с другом религиозные верования, порой релятивизировавшие друг друга (что наглядно демонстрируется в гимне-обращении Деметрию Полиоркету, который был обожествлён афинянами как освободитель Греции: «А другие боги нас не слышат, а может быть, их вовсе нет»), чаще всего стимулировавшие друг друга на саморазвитие, на обогащение новыми идеями, на обращение к проблеме отдельного индивида, и всегда, при этом, достигавшие консенсуса. Этот консенсус наглядно виден при анализе жизнедеятельности и культуры независимого эллинистического города Делоса, который «был более чем какой-либо другой, именно эллинистическим городом...» [5, с. 240] В этом островном городе-государстве существовали жители городов Эгейского моря, материковой Греции, Македонии, Рима, Аравии, Месопотамии, Киренаики, уроженцы Малой Азии, Эвксинского Понта и его округа, александрийцы, сирийцы, финикийцы. Между этими разноплеменными жителями Делоса заключались смешанные браки, неоднократно засвидетельствованные эпиграфическими документами. Этнический состав Делоса не мог не оказать влияния на религиозную жизнь острова. Делос II – начала I в. до н. э. «являет прекрасный пример «мирного сосуществования» разнообразных религий и культов» [5, с. 244]. Для религиозной жизни Делоса характерны не только политеизация, синкретизация, внеконфессионализация религии, но и её «приватизация». Жители Делоса исповедовали многочисленные частные и домашние культы. При этом они объединялись в группы, которые можно считать «настоящими братствами, в которых верующие тесно общались, поскольку они сами выбирали почитание одного и того же бога» [4, с. 158]. В эти братства допускались греки и варвары, полноправные граждане и иноземцы. Большинство братств принимало и свободных людей, и рабов. В них мужчины и женщины были равны, а дети допускались в хор в качестве певчих. Классическому миру, в котором противопоставление грека варвару или гражданина рабу было абсолютным, где женщиной пренебрегали, пришёл на смену совершенно новый мир. Кстати говоря, уже упоминавшийся Кюнг считал признаком постмодернизма базисный консенсус не только по основополагающим ценностям, но и по правам человека [3, с.71]. Безусловно, для того времени эллинистический мир являл беспрецедентный пример защиты прав человека.

**В заключение можно сделать вывод**, что эллинистическая религия демонстрирует практически полный набор признаков постмодернистского религиозного проекта. В античности подобный пример явила также позднеримская религия. Но разговор о ней уже выходит за рамки данного анализа.

1. Васильев Л. С. История религий Востока. – М.: Книжный дом «Университет», 1998.
2. История Древней Греции / Под. ред. Авдиева В. И., Бокшанина А. К., Пикуса Н. Н. – М.: Высшая школа, 1972.
3. Кюнг Г. Тринадцать тезисов. О соотношении модерна и постмодерна // Мировое древо. – 1992. – № 2. – С. 65–76.
4. Левен П. Эллинистический мир. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.
5. Лопухова О. Б. Делос во II в. до н. э. // Эллинизм: экономика, политика, культура. – М.: Наука, 1990. – С.223–248.
6. Мень Александр, протоиерей. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. – Т.4. Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра. – М.: СП «Слово», 1992.
7. Панков А. А. Современные трансформации религиозного сознания и религии как социального института // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Наукові довідки і повідомлення першої Всеукраїнської соціологічної конференції. – К.: Соціологічна асоціація України, Інститут соціології НАНУ, 2001. – С. 218–224.
8. Танчер В. Соціологія та ідеологія в ракурсі постмодерністського мислення // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 4. – С. 125–132.
9. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986.
10. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Эко У. Имя розы. – М.: Книжная палата, 1989. – С. 427–467.
11. Ярхо В.Н. Эллинистическая мелика как фактор античной культуры // Античность как тип культуры. – М.: Наука, 1988. – С. 181–198.