

Ирина ПУДОВКИНА

## РЕЛИГИОЗНОЕ ИСКУССТВО КАК КАНАЛ ВЛИЯНИЯ НА РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

*В статье рассматривается роль памятников культового искусства, которые, несмотря на многочисленные попытки выявить и утвердить в них свойственные атеистической эпохе мировоззренческие установки, продолжали оставаться каналом влияния на религиозное сознание.*

*The article deals with the role of monuments of religious art, which in spite of numerous attempts to show in them and assert a world-view attitude peculiar to the atheistic age, continued to be a channel of influence on religious thought.*

**Ключевые слова:**

*государство, идеология, пропаганда, атеизм, человек, религиозное искусство, религиозное сознание; state, ideology, propaganda, atheism, person, religious art, religious thought.*

После октябрьских событий 1917 г. официальным курсом советского правительства стала борьба с религией и религиозными предрассудками, и первым важным шагом в этом направлении стал Декрет об отделении церкви от государства. На первый взгляд, при прочтении этого документа создается впечатление, что советское государство, провозгласившее свободу совести и право «исповедовать любую религию или не исповедовать никакой», гарантирующее верующим их гражданские права,<sup>1</sup> теоретически заимствовало западную модель светского секулярного государства с его толерантным отношением к религии и религиозному мировоззрению. На практике советское государство не только отвергало толерантные взгляды, но и объявило борьбу с религией своим политическим и идеологическим кредо. Кроме того, для достижения поставленной цели — формирования безрелигиозного сознания — требовался другой тип государства, радикально отличный от светского типа, предполагающего плюрализм взглядов. Единое мировоззрение способно создать только государство, по определению русского социолога Н. Тимашева, «наставнического типа», где власть принадлежит «группе лиц, объединенных общим мировоззрением», которое рассматривалось как обязательная догма для всех без исключения членов общества. Догма состояла из двух взаимосвязанных между собой частей — постоянной, направленной на утверждение «материального характера всякого бытия», отрицающего «бога и религию», и переменной, включающей в себя вопросы тактики и стратегии достижения этого общего материалистического мировоззрения. Главная цель переменной части не могла измениться даже тогда, когда сама она была вынуждена приспособляться к изменяющимся социокультурным реалиям<sup>2</sup>, как это произошло в годы войны 1941–1945 гг. В этом случае к стратегии атеистической пропаганды как элементу переменной части единой догмы может быть применен теоретический постулат Ю. Хабермаса о принципе универсализации как правиле аргументации, где атеизм выступает в роли самого «связующего принципа», призванного стать средством для достижения согласия<sup>3</sup>.

ПУДОВКИНА  
Ирина  
Михайловна —  
старший  
преподаватель  
кафедры  
общенаучных  
дисциплин  
Березниковского  
филиала ПНИПУ  
iri14250591@  
yandex.ru

<sup>1</sup> Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. — М., 1957, т. 1, с. 373.

<sup>2</sup> Тимашев Н.С. Официальное мировоззрение советского государства и его пропаганда. — Париж, 1931, с. 5–6.

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб. : Наука, 2001, с. 90.

Для того чтобы атеизм действительно стал условием формирования единого мировоззрения, политика советского государства в отношении религии была направлена на формирование в сознании стереотипов или на прочное укоренение в социальной психологии отношения к однородным или похожим друг на друга явлениям, фактам и т.п.<sup>1</sup>

Другими словами, целью всей антирелигиозной пропаганды было создание стереотипического образа религии как источника конфликта, средства угнетения, вредного суеверия и заблуждения.

Для достижения этой цели антирелигиозная пропаганда широко использовала так называемый метод подмены стереотипов, или замену ложных стереотипов, связанных с религиозным мировоззрением, на истинные стереотипы, выражающие сущность материалистического мировоззрения. Следовательно, смысл метода подмены стереотипов с позиции социальной психологии заключается в достижении «конверсии через закрепление», или изменении сознания путем переоценки традиционных ценностей<sup>2</sup>.

Важная роль в антирелигиозной политике государства отводилась культуре, и в частности такой ее сфере, как искусство, в т.ч. и наследие прошлого. Однако следует признать, что данная политическая стратегия складывалась постепенно, и Д. Биллингтон подчеркивал неопределенность политики советского государства в отношении культуры, т.к. «долгое время было не вполне ясно, насколько глубоко ломка культурной традиции входила в основу нового социального строя»<sup>3</sup>. Такую политическую линию в отношении культуры и искусства Л. Троцкий оправдывал невозможностью применения командных методов в этой области вследствие ее специфических особенностей. Но политика нейтралитета по отношению к культуре завершилась четко выработанной стратегической линией, выразителем которой стал А. Луначарский, определивший искусство как «величайшее орудие

агитации в борьбе против религии»<sup>4</sup>, причем этим орудием должно стать и религиозное искусство прошлого. Таким образом, культовое искусство требовалось идеологически переориентировать, теоретически избавить его от религиозной направленности, раскрыть его органичную связь с атеизмом, которая обнаруживает себя по мере развития социального прогресса<sup>5</sup>. В этой связи стоит вспомнить экзистенциальный подход к религии П. Тиллиха, согласно которому разделить сакральное и профанное в искусстве практически невозможно, т.к. существует единство между религией и культурой, и религия есть субстанция культуры, а культура представляет собой форму религии. Признание культуры и религии как объективной реальности стало для Тиллиха аргументацией в пользу постоянства такого социального явления, как вера, вследствие чего любая критика религии, даже средствами культуры, оборачивается только сменой одного типа веры на другой<sup>6</sup>. Это и обусловило двойственное положение религиозного искусства прошлого в антирелигиозной политике государства. С одной стороны, оно действительно использовалось в качестве иллюстрации в атеистической пропаганде, т.к. было способно воздействовать на личность и формировать в сознании определенные мировоззренческие идеологические установки. С другой стороны, искусство не утрачивает своей сакральной сущности и остается каналом влияния на религиозное сознание. Для того чтобы понять механизм воздействия на сознание религиозного искусства, необходимо обратиться к сформулированным Луначарским подходам к культовому искусству прошлого, где главными критериями были эстетическая значимость и наличие народных традиций и связанных с ними языческих верований. Так, основой для охраны архитектурных памятников была их красота, и Луначарский признавал необходимость уничтожения

<sup>1</sup> Артемов В.Л. Объективная природа стереотипов и их использование империалистической пропагандой // Проблемы социальной психологии и пропаганды. — М., 1971, с. 95.

<sup>2</sup> Там же, с. 103.

<sup>3</sup> Биллингтон Д. Икона и топор. Опыт толкования истории русской культуры. — М., 2001, с. 606.

<sup>4</sup> Цит. по: Угринович Д.М. Искусство и религия. — М., 1982, с. 215.

<sup>5</sup> Там же, с. 17.

<sup>6</sup> Тиллих П. Теология культуры // Избранное. — М., 1995, с. 266, 154.

религии и обязанность «уберечь красоту прошлого»<sup>1</sup>.

Но еще С. Булгаков считал красоту тем критерием, по которому можно определить уровень религиозности неверующего человека, объясняя свои выводы тем, что во времена упадка религиозной веры повышается именно интерес к эстетической стороне жизни, которая и есть проявление «замерших религиозных сил души человека». Именно посредством красоты человек начинает бессознательно воспринимать божественное, буквально «дышать» им, хотя при этом и отрицать его, и тогда искусство становится для него своеобразной средой «религиозного питания»<sup>2</sup>.

У. Эко, резюмируя теологические подходы к пониманию красоты средневековых европейских философов и мистиков, сделал вывод, что если художественная теория есть результат деятельности ученых для ученых, то художественная практика обращена ко всем без исключения, имеет «дидактическую нагрузку и через наслаждение красотой» транслирует в сознание «научную и религиозную истину»<sup>3</sup>. В связи с красотой памятников архитектуры к ним можно применить семиологический подход Эко, который позволяет рассматривать их как средство коммуникативного воздействия на личность, особенно согласно его гипотезе о возможном истолковании функций с точки зрения коммуникации. У. Эко доказывает гипотезу с помощью «идеи пещеры», защитная функция которой прочно закрепилась в сознании первобытного человека, пройдя несколько мыслительных этапов. В результате в сознании «возникает модель и образуется структура, нечто само по себе не существующее, но позволяющее различать в какой-то совокупности явлений “пещеру”». Смысл рассуждений У. Эко сводится к тому, что кодифицированная модель продолжает существовать «если не на социальном уровне», то в сознании отдельного индивида и выступать «как

сообщение о ее возможном использовании» независимо от того, используется данный объект по назначению или нет<sup>4</sup>.

Попытки найти атеистический элемент в религиозном искусстве также закономерно способствовали тому, что идея священного не исчезала, но приобретала другое значение, связанное с человеческим началом. Эту эволюцию наглядно иллюстрирует подход к пермской деревянной скульптуре А. Луначарского, который пытался трактовать ее как форму, позволившую коми-пермякам сохранить свои традиционные языческие верования, частично сформировавшиеся под влиянием буддизма. Поэтому в распространенном сюжете сидящего Христа в пермской деревянной скульптуре народ видел парафраз образа «сидящего Будды», которого А. Луначарский характеризует как спокойного, отдыхающего бога. Воплощенная в образе Будды идея нирваны трансформировалась в сознании простого человека, «задавленного трудом и страданием», в идею успокоения», вследствие чего этот образ был первобытным пермяком с чувством глубокого удовлетворения»<sup>5</sup>.

Вслед за А. Луначарским собиратель пермской деревянной скульптуры Н. Серебренников также утверждал, что за обликом Христа неизвестный народный мастер скрыл облик страдающего крестьянина-пермяка, что и послужило весомым аргументом для примирения коми-пермяков с непонятной и чужой им христианской религией<sup>6</sup>.

Подобный подход применил к иконописным памятникам при описании «Троицы» А. Рублева известный советский искусствовед М. Алпатов, видевший в ней влияние традиций античности, в частности учения Псевдо-Дионисия Ареопагита о человеке «как господине своей судьбы», что позволило исследователю сравнивать настоящую икону с греческой надгробной пластикой и статуями Парфенона. Отсюда трактовка образов иконы как телесных и акцент Алпатова на мастерстве

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Почему мы охраняем церковные ценности // Об искусстве. Т. 2. Русское советское искусство. — М., 1982, с. 196.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Религия человекобожия в русской революции // Два града. — СПб., 2008, с. 409.

<sup>3</sup> Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. — СПб., 2003, с. 148–149.

<sup>4</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб., 2006, с. 259–260.

<sup>5</sup> Луначарский А.В. Пермские боги // Об искусстве. Т. 2. Русское советское искусство. — М., 1982, с. 236.

<sup>6</sup> Серебренников Н.Н. Пермская деревянная скульптура. — Пермь, 1967, с. 11.

А. Рублева в передаче «красоты человеческого тела»<sup>1</sup>.

Взгляды на культовое искусство как оболочку, позволившую зашифровать и сохранить древние верования о человеке как божестве, представляют собой парафраз теории Л. Фейербаха о религии как объекте самопознания человека. Фейербах рассматривал исторический прогресс христианской религии в постижении ее человеческой природы, а само христианство определял как «отношение человека к самому себе»<sup>2</sup>. Религию во взглядах Фейербаха С. Булгаков определял как религию «человекобожия» с ее идеей очеловечивания религии, сведения ее с неба на землю и заменой Бога человеком.

А. Любичев считал, что неудачи атеи-

стической пропаганды и политики государства в области религии связаны с догматизмом и игнорированием мнения оппонентов, и это чрезмерное усердие в постановке вопроса стимулировало интерес к религии у большей части населения страны. Такие усиленные методы пропаганды М. Эпштейн обозначал как гипертрофированные или абсолютизированные своеобразные идеологические конструкции, лишённые социальных реалий, а потому вызывавшие невольный протест в сознании, итогом которого было обращение к религиозным ценностям. Однако необходимо учесть и фактор культуры, непосредственно произведений культового искусства, которые, несмотря на все попытки приспособить их под идеологическую пропаганду, сохранили мировоззренческие религиозные установки, оставаясь тем самым каналом влияния на религиозное сознание.

<sup>1</sup> Алпатов М.В. Этюды по истории русского искусства. – М., 1967, т. 1, с. 128.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения. – М., 1995, т. 2.