Фольклор и антропология города Т. 8. N. 3. 2026
Тип публикации: статья
EDN: VBOCVN

Политеизм как первая теологическая программа современного язычества на Западе

ДМИТРИЙ ДМИТРИЕВИЧ ГАЛЬЦИН [1]

✉ dmitrygaltsin@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8639-1406
[1] Библиотека Российской Академии наук, Санкт-Петербург, Россия

В статье рассматривается феномен «религиозного политеизма» (devotional polytheism) как теологической позиции, которую в XXI веке некоторые лидеры религиозного движения современного язычества отстаивают в качестве нормативной. В первую очередь, речь идет об американских авторах. Под языческой «теологией» в статье понимается «постепенная систематизация, структурирование и рациональное осмысление неоязыческих учений их последователями» (С. А. Панин). Политеизм имеет надконфессиональную природу (то есть с позиций политеизма могут выступать представители самых разных языческих религий — от викки, друидизма и анимизма до скандинавского язычества). В статье предпринимается попытка на основе сочинений авторов-политеистов (Дж. М. Грир, Гус Ди Зерига, С. Диллон, Кадмус) дать очерк политеизма как идейной программы, которая призвана направлять практику современных язычников. Мы выделяем следующие основные положения современного политеизма — множественность личностных божеств в отсутствие верховного божества или их фиксированной иерархии, включенность божеств в одушевленную Природу, которая представляет собой систему запутанных отношений между различными агентами, восприятие «личных отношений» людей с богами как необходимых для здорового функционирования общества и цивилизации, а «монотеизма» — как источника экологических, социальных и духовных проблем современного мира. В сочинениях политеистов два явления выступают как необсуждаемые ценности: индивидуальность и многообразие. Мир для современного политеиста существует не как иерархический космос, но как экосистема, в которой между различными большими и малыми силами существуют спонтанно сложившиеся бесконечно запутанные связи.

Ключевые слова: политеизм, современное язычество, теология, монотеизм, религиозная полемика

Для цитирования статьи:
Гальцин, Д. Д. (2026). Политеизм как первая теологическая программа современного язычества на Западе. *Фольклор и антропология города, 8*(3), 88–117.

Дата поступления в редакцию: 28.04.2026
Дата рецензирования: 21.06.2026
Дата принятия к публикации: 22.07.2026
© Д. Д. Гальцин

Urban Folklore & Anthropology, V. 8. N. 3. 2026
Publication type: article
EDN: VBOCVN

Polytheism as the first theological program of contemporary paganism in the West

DMITRY D. GALTSIN [1]

✉ dmitrygaltsin@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8639-1406
[1] Library of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia

The article looks at the phenomenon of "devotional polytheism" as a theological position defended by some, mostly American leaders of different religions belonging to Contemporary Paganism as normative for the whole movement. The article outlines polytheism as a theological program, which is intended to guide the practice of contemporary Pagans. Pagan "theology" is understood in this context as, following Stanislav Panin, "the gradual systematization, structuring and rational understanding of neo-pagan teachings by their followers". Devotional polytheism is not bound to any particular modern Pagan religion: it may be espoused by adherents of Pagan traditions as diverse as Wicca, Druidry, Animism or Heathenry. The article aims at sketching the main traits of devotional polytheism as such an ideological program by studying books by authors who avowedly defend polytheism (John M. Greer, Gus di Zerega, Steven Dillon, Kadmus). As we may judge from our material, this program acknowledges multiple deities who are independent separate beings without the presence of a designated supreme deity or fixed hierarchy, the inclusion of deities within an animate Nature, which is a network of entangled interrelations between different agents, and the necessity of "personal relations" between humans and deities as vital for proper functioning of society and civilization, while "monotheism" is blamed for the ecological, social and spiritual troubles of contemporary world. Two concepts stand out as indisputable values in polytheist writings — the individual and diversity. The modern polytheists' world is not a hierarchical cosmos, but an ecosystem, in which various major and minor agents interact in an infinitely entangled web of mutual connections.

Keywords: polytheism, Contemporary Paganism, theology, monotheism, religious polemics

To cite this article:
Galtsin, D. D. (2026). Polytheism as the first theological program of contemporary paganism in the West. *Urban Folklore & Anthropology*, *8*(3), 88–117.

Received: 28.04.2026
Reviewed: 21.06.2026
Accepted: 22.07.2026
© Dmitry D. Galtsin

Долгое время современное язычество англоязычных стран рассматривалось исследователями (и последователями) как религиозное и духовное движение, в котором основное внимание уделяется не проработке теоретических вопросов мировоззрения и вероучения, а разработке и выполнению различных ритуалов, магических и религиозных церемоний, следованию разнообразным техникам «духовной работы» [см., например, Hutton 1999: 328][1]. Часто акцент на «ритуале» в противоположность интересу к «теологии»[2] воспринимался как имманентная черта язычества как такового — несомненно, здесь большую роль играли общекультурные стереотипы, а также ожидания, унаследованные от академического религиоведения XX века. Подобные ожидания, в свою очередь, несомненно, имеют своим источником новозаветное представление о «язычниках, не имеющих Закона» (Рим. 2:14) и в этом смысле далеких от рационального осмысления религии; в том же стихе язычники предстают как те, кто нечто «делает». Два обстоятельства, впрочем, указывали на неизбежность возникновения «языческой теологии» на Западе. Во-первых, господствующая религиозная метакультура англоязычных стран (в первую очередь США) по-прежнему обращает большое внимание на вероучительные аспекты религии, а понятие «вера» (faith, belief) является важной понятийной категорией, неустранимой из самоописания идентичности, которая претендует на звание «религии». Усиление в языческом дискурсе категории «вера» в XXI веке, по сравнению с ее маловажностью в более ранние десятилетия, очевидно хотя бы на примере заглавий языческой литературы[3]. Во-вторых, консолидация языческого «поля» или языческой «культовой среды» (cultic milieu) в эпоху Интернета осуществляется преимущественно в сфере влиятельных идей, поскольку прежние попытки институционализации движения через создание представительских организаций

[1] Другая исследовательница современного ведовства/викки так резюмирует анкеты своих респондентов-виккан: «Викка… сознательно отказывается от любой догмы, доктрины и символа веры, и вера не является условием инициации или участия в ритуальной работе. Вместо этого викканские ритуалы требуют личного вклада, изобретательности и опыта, и предполагается, что исключительно аналитический подход не даст пережить опыт ритуала» [Pearson 2007: 74]. В популярном изложении «трота» (Troth, современное скандинавское язычество) Эдред Торссон в качестве положительной черты этой религии выдвигает положение о том, что в ней нет священных писаний и обязательных учений, «нет и ересей» [Торссон, Э. (1997). *Северная магия: Мистерии северных народов*. Киев: София. С. 23].

[2] Здесь и далее под «теологией» в контексте современного язычества понимается совокупность «попыток рационализированного, систематического изложения мировоззрения либо отдельных направлений неоязычества, либо, чаще, «язычества» в целом, без конкретизации» [Панин 2015: 83]. О «языческой теологии» как особом проекте по легитимации современного язычества в англоязычных странах см. далее по тексту.

[3] Farrar, S. (1971). *What witches do: A modern coven revealed*. New York: Coward, McCann and Geoghegan; Carr-Gomm, Ph. (2006). *What do druids believe?* London: Granta Books; Harvey, G. (2007). *What do pagans believe?* London: Granta Books; Berg, S. (2020). *Paganism for beginners: An introduction to pagan belief*. N. p.: Creek Ridge Publishing.

к середине 2010-х годов утратили популярность. Политеизм как теологическая программа предоставил последователям практически всех течений современного язычества на Западе общую мировоззренческую матрицу для осмысления своей практики[4].

Современный политеизм и современная языческая теология

Политеизм — движение внутри спектра современных языческих религий, где ключевое значение приобретает представление о «реальном» существовании множества божеств; эти божества выступают как объекты культа и рассматриваются как «отдельные и независимые личности», с которыми практики способны «выстраивать личные отношения»[5]. Политеизм имеет надконфессиональную природу (то есть с позиций политеизма могут выступать представители самых разных языческих религий — от викки, друидизма и анимизма до славянского язычества). С начала 2010-х годов преимущественно в США формируется группа авторов, духовных лидеров и интернет-инфлюэнсеров, которые активно продвигают программу «религиозного политеизма» (devotional polytheism), однако в настоящий момент можно говорить о том, что политеистический импульс внутри язычества куда шире.

Хотя язычество по определению может восприниматься широкой публикой как «многобожие», то есть полемический отказ от традиционных для западных культур монотеистических религий в пользу представления о существовании многих богов, на протяжении большей части истории «язычества» на Западе[6] — от античного неоплатонизма до второй половины XX века — в нем присутствовали сильные монистические, если не монотеистические тенденции (о тенденциях к монотеизму в поздней античности см. [Athanassiadi, Frede 1999]; о монистических тенденциях в фёлькиш-религиях первой половины XX века см. [Кондратьев 2009]; о монистических тенденциях в современном западном язычестве в целом см. [Kraemer 2012: 18–27]. В XX веке, когда складываются современные языческие религии, используется целый ряд стратегий, которые позволяют примирить привычное представление о божественном единстве и верховной власти некоего высшего божества со спектром божественных сущностей, выступающих в роли подчиненных сил. Огромную

[4] Язычники могут маркировать свои практики как «религиозные» (religious) или «духовные» (spiritual), иногда даже «мистические» (mystical).

[5] Это определение принадлежит Джону Беккету (см. далее по тексту). В настоящей статье все переводы с английского выполнены автором статьи, если не приводится цитата из переводной литературы.

[6] Я имею в виду период истории, когда различные «языческие» религиозные программы формулировались в свете противопоставления христианству.

роль в таком конструировании божественного мира с 1970-х годов начинает играть теория архетипов К. Г. Юнга[7]. Влиятельные труды представительниц духовного феминизма (Стархоук, Кэрол Крайст) и традиционной викки (Дорин Валиенте, Вивиан Кроули) становятся выражением теологической позиции «архетипализма», против которой резко выступают политеисты, начиная с 2000-х годов. «Архетипализм» существует в дискурсе политеистов в основном как полемический конструкт: деконструируя позиции «архетипалистов» (которые очень часто формулируются афоризмом Дион Форчун: «Все боги — это один Бог, все богини — это одна Богиня»[8]), политеисты отстаивают собственную мировоззренческую повестку. Однако в реальности политеисты полемизируют не против определенного комплекса теологических взглядов, а скорее против их рыхлости и неоформленности, которыми в прошлом характеризовалась языческая культовая среда. В результате формируется довольно развитая теологическая программа, в настоящее время оказывающая заметное влияние на интеллектуальную жизнь язычников в самых разных культурах (включая российскую).

С 2000-х годов в США и Великобритании наблюдалось появление феномена «языческой теологии», которую С. А. Панин определяет следующим образом: это совокупность «попыток рационализированного, систематического изложения мировоззрения либо отдельных направлений неоязычества, либо, чаще, «язычества» в целом, без конкретизации. С одной стороны, появление «языческой теологии» характеризует определенный этап в развитии неоязычества, связанный с рефлексией, рационализацией и структурированием неоязыческого мировоззрения. С другой, теология выступает как способ легитимации неоязычества, например, в тех случаях, когда ее позиционируют в качестве учебной дисциплины, которую по-

[7] В отношении популярного сочинения одной из самых видных представительниц викки 1990-х — 2000-х годов Вивиан Кроули В. Ханеграафф пишет, что юнгианское влияние там «настолько сильно, что ее читателей можно простить, если они заключат, что викка — ничто иное как юнгианская психология, переведенная на язык религии и ритуала» [Hanegraaff 1996: 90].

[8] Этот афоризм взят из романа «Жрица моря» (1935), где между главным героем Уилфредом и его наставницей Вивьен Морган Ле Фей происходит такой разговор: «Ты была больше, чем жрицей для меня в той пещере, — сказал я, — мне казалось, что ты — сама Афродита». — «Я была больше, чем Афродита, — ответила она, — я была Великой Матерью». — «Но Великая Мать — земная богиня, — сказал я. — Как ты можешь быть ее жрицей и вместе с тем жрицей моря?» — «Разве ты не знаешь таинство, гласящее, что все боги суть один бог, а все богини суть одна богиня, и есть лишь один посвящающий (there is one initiator)? Разве ты не знаешь, что на заре проявления боги сплели паутину творения из пар противоположностей активного и пассивного, положительного и отрицательного, и что все вещи суть две эти противоположности, действующие по-разному на разных уровнях, в том числе жрецы и жрицы, Уилфред?» [Fortune, D. (2003). *The Sea Priestess*. York Beach: Weiser. P. 153]. Необходимо отметить, что только очень небольшая группа современных язычников на Западе настаивает на том, что боги — *только* символы психических (и природных) процессов. Это «нетеистические» (non-deist) язычники, или «атеоязычники» (Atheopagans, Godless Pagans) — см. [Halstead, J. (Ed.). (2016). *Godless paganism: Voices of non-theistic pagans*. N. p.: HumanisticPaganism.com].

следователи неоязыческих объединений пытаются ввести в структуру университетского образования» [Панин 2015: 83–84]. Хотя возникновение политеизма как движения и теологической программы внутри современного западного язычества напрямую не связано с развитием языческой теологии, можно говорить о том, что два эти явления обладают неким внутренним родством: в обоих случаях предпринимается попытка (более или менее) рационально структурировать хаос бессистемности, каковым предстают религиозные взгляды современных язычников. Языческий теолог Кристин Хофф Кремер, преподаватель семинарии Черри Хилл (Виргиния, США), нацеленной на подготовку языческого духовенства (Pagan clergy), обратила внимание на явление, которое назвала в 2012 году «жестким политеизмом» (hard polytheism). Эта теологическая позиция, согласно Кремер, резко противопоставляет себя более распространенной позиции «мягкого политеизма» (soft polytheism), которая, поддерживая *практику* обращения к множеству богов, тем не менее не придает значения важности *веры* в «буквальную» множественность богов (допуская самые разные воззрения на онтологию божественного):

> Жесткий политеизм — точка зрения, согласно которой боги являются объективно существующими, независимыми личностями, с которыми люди могут вступать в отношения. Такая теологическая позиция представляет собой известное исключение в современном язычестве в том смысле, что это единственный пункт веры, по поводу которого в разных группах язычников возникали серьезные споры. Примечательно, что, хотя полемика вокруг жесткого политеизма часто ведется как полемика о вере, возражения, которые предъявляют сами жесткие политеисты к практике «мягких политеистов», касаются вопроса о том, как вера влияет на практику. Для жестких политеистов практика мягких политеистов — особенно такая практика, в которой боги рассматриваются как взаимозаменяемые архетипы — в равной степени менее эффективна и неуважительна по отношению к богам. Язычники часто говорят о ритуалах, на которые боги «не пришли» — не ощущалось движения энергии, чувства соединения или присутствия, а участники возвратились домой примерно в том же ментальном и эмоциональном состоянии, в каком пришли на ритуал. Жесткие политеисты верят, что такой нежелательный результат получают там, где язычники не понимают природу богов. Жесткие политеисты обычно ощущают богов как могущественных существ, обладающих вполне определенными желаниями и стилями поведения, а также историческими связями с определенными традициями, культурами и территориями. Для того чтобы установить связь с богиней или богом, сформировать с ними отношения, жесткие политеисты исследуют ритуалы родной культуры божества, черпая вдохновение прежде всего в ней [Kraemer 2012: 28–29].

Основные положения современного политеизма на примере языческой публицистики

На русском языке уже появлялись очерки о современном политеизме [Гальцин 2017: 41–46; Гальцин 2020: 212–222]. Здесь уместно привести наиболее характерные положения этой теологической программы, как они отражены у ее публичных сторонников-инфлюэнсеров, известных в англоязычном языческом сообществе — друида Джона Беккета, скандинавской язычницы Галины Красковой и ирландской реконструкционистки Морган Даймлер.

Джон Беккет является наиболее видным идеологом современного политеизма. Он популяризировал термин «религиозный политеизм» (devotional polytheism), и в середине 2010-х годов в своих статьях, публикуемых онлайн, отстаивал свои взгляды на божественное как нормативные для современного язычества:

> Две основные посылки современного религиозного политеизма — что богов много и что они обладают способностью к действиям (agency). Они — индивидуальные существа с их собственными сферами ответственности и интересами, со своими целями и желаниями, со своими личностными особенностями. Эти посылки настолько существенны, что многие политеисты предпочли отделить себя от других язычников, …вместо того, чтобы постоянно спорить с теми, кто утверждает, что боги могут быть поняты лишь как психологические метафоры[9].

Согласно Беккету, «боги — могущественнейшие из духов. Но не их могущество делает их богами — а тот факт, что они всегда добродетельны (virtuous)» [10,11]. Реальность богов не зависит от их восприятия человеком, и она раскрывается человеку по мере того, как он «выстраивает с богами отношения» — процесс выстраивания этих отношений связан с усвоением информации о богах из исторических источников, медитациями, проведением языческих ритуалов, магической работой. Цель подобных практик — привлечь внимание богов, которые могут удостоить своего почитателя теофании — это может быть глубокое, неизреченное, чудесное мистическое переживание, а может быть «ощущение присутствия чего-то великого, неожиданная мысль, которая пришла без видимой причины, туманная ситуация, которая вдруг становится кристально ясной, знамение, поданное Природой»[12]. Отношения верующих и богов у Беккета строятся на подчинении божеству как более сильному и более

[9] http://www.patheos.com/blogs/johnBeckett/2014/10/thinking-about-the-gods.html

[10] https://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2022/11/do-the-gods-care-about-everyone.html

[11] «Добродетель» (virtue) здесь понимается скорее в смысле обладания некими качествами в высшей степени, а не моральное совершенство.

[12] http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2014/09/the-reality-of-the-gods.html

мудрому существу, которое потому достойно поклонения. Человек должен «работать на богов» (work for the gods). В этом, по Беккету, цель жизни. Бог, которому поклоняется политеист, наделяет жизнь человека глубоким смыслом и сам непосредственно участвует в ней (в том числе, чудесным образом). «Боги ожидают, что мы выполним нашу часть сделки. "Выполнить нашу часть" означает учиться, практиковать и постигать наши традиции. Это значит работать, чтобы исправить существующее положение дел… Это значит — следовать своей литургии, которая показала себя действенной в каждой из наших различных традиций — викканской для виккан, друидической для друидов, эллинской для эллинов и т. д.»[13]. Беккет полагает, что язычники, обладающие подобной верой в «личностных» богов и удостоившиеся их «реакции», занимают в языческом сообществе позицию религиозных виртуозов, тогда как остальные скорее напоминают «мирян» в более распространенных религиях, менее вовлеченных в духовную жизнь[14].

Галина Красскова известна своим непримиримым отношением к не политеистическим представлениям о божестве в языческом сообществе; согласно ей, подобной «альтернативой выступает ритуальная практика и такая религия, которая нацелена только на то, чтобы укреплять людей в их узкой зоне комфорта, питая их спесь, их надменность, позволяя им играть в священное — с добрыми намерениями, конечно, я не отрицаю этого, но игра остается игрой — и исключая прямой контакт с Богами… Те из нас, кто восстанавливает традицию и создает линии [духовного] преемства, должны спросить себя, та ли это дорога, по которой мы желаем идти». Путь политеиста — это требовательный путь непрестанного духовного делания и совершенствования: «Это желание находиться в правильных отношениях [с богами], сознание, что Боги — реальные и святые силы, сознание, что Они участвуют в нашей жизни, и ограничение наших влечений и желаний — вот основные и существенные элементы, на которых строится благочестие (piety)… С каждым вдохом мы становимся еще в более неоплатном долгу перед Святыми Силами»[15].

Морган Даймлер — сторонница «ирландского политеизма» (*Ildiachas na hÉireann*), чья основная цель — «создать целостную, жизнеспособную религию современного мира, но опирающуюся на древние верования и практики». Политеизм для Даймлер подчинен принципу реконструкционизма: «последователи данного подхода, воссоздающие древнеирландское язычество, верят во множество богов как в самостоятельных сущностей [sic]»[16], поскольку предпола-

[13] http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2014/11/counting-on-a-miracle.html
[14] http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2016/03/the-gods-are-like-apples.html
[15] Krasskova, G. (2014). *Devotional Polytheism: An Introduction*. N.p.: Sanngetal Press. P. 89, 40.
[16] Даймлер, М. (2026). *Антология ирландского политеизма. Дагда. Морриган* / Пер. с англ. Б.м.: Касталия. С. 16, 23.

гается, что именно как «самостоятельным сущностям» (independent beings) им поклонялись древние ирландцы. Как и в других формах строгого реконструкционизма, здесь позиционируется религиозная важность «исследования» — т. е. усвоения данных о древних религиозных практиках, которые предоставляет современная наука. Можно сказать, что академическая наука о прошлом выполняет для реконструкционистов функцию религиозного откровения. В своих книгах о Дагде и Морриган Даймлер с поистине пророческим пафосом деконструирует распространенные в кругах современных язычников, по ее мнению, «ложные» представления об этих богах, при этом постоянно апеллируя к историческим источникам, а зачастую — к исследовательской литературе. Особое внимание Даймлер уделяет деконструкции популярного в современной языческой среде образа Морриган как богини сексуальности и богини-матери, а также ассоциации этого древнеирландского божества с «Морган ле Фей» — богиней или персонажем преданий современного ведовства. Даймлер, по сравнению с Крассковой, довольно корректно высказывается в отношении «заблуждающихся», однако ее посыл тот же самый: *только* реконструкционизм и политеизм как метод открывают о «реальных» языческих божествах «истину» или, по крайней мере, делают приближение к ней максимально возможным для человека в современном обществе.

Итак, мы видим политеизм в качестве теологической программы сильной религиозности. Далее я обращаюсь к четырем современным языческим американским авторам, которые в 2005–2020 годы публиковали свое ви́дение языческого политеизма, объясняя наиболее общие положения этой, по выражению К. Х. Кремер, «инновационной теологии» для широкой и не обязательно языческой аудитории [Kraemer 2012: 31]. На мой взгляд, этих авторов объединяет своеобразный жанр «политеистической апологетики», который не позволяет им углубляться в наиболее специальные теологические вопросы, актуальные для западного языческого сообщества, но именно поэтому дает возможность взглянуть на общие контуры современного политеизма, как он конструируется языческими интеллектуалами.

Джон Майкл Грир: теоретическое обоснование политеизма

Наиболее ранним представителем подобного жанра оказался Джон Майкл Грир, американский друид и церемониальный маг, необычайно плодовитый автор, пишущий на самые разные темы в русле эзотеризма и современного язычества. Его книга «Мир, полный богов: исследования политеизма» (The World Full of Gods: An Inquiry Into Polytheism) вышла еще в 2005 году. Одним из первых среди современных язычников Грир постулировал политеизм как

рационально обоснованную позицию восприятия мира божественного, критикуя представление о монотеизме как о более прогрессивном этапе развития религии.

Грир отвергает утверждения тех религиоведов XIX–XX веков, которые пытались рассмотреть за множеством духовных и религиозных традиций человечества либо следы примордиального монотеизма, либо тенденцию к монотеизму, либо «общий знаменатель» — «сакральное». Согласно Гриру, проблема в том, что такая редукция, с одной стороны, убивает действительное многообразие религиозных традиций, а с другой — не дает увидеть многообразия внутри монотеизма. Грир постулирует «абсурдность <…> предположения, что все мистические опыты и теологические высказывания имеют в виду одну и ту же реальность. Наша базовая посылка — в том, что может быть более, чем одно Священное — что различные мистики, не говоря уже о рядовых верующих, чей более скромный религиозный опыт не менее важен для нас, встречались с *различными* существами, и что разнообразие их опыта свидетельствует о реальных различиях между этими существами» [17].

Критика Грира начинается именно с науки о религии, и он рассматривает политеизм как возможную замену скрытым монотеистическим предпосылкам, которые он встречает в дисциплине:

> Западные работы по теологии и философии религии довольно часто утверждают, что религиозные потребности человека требуют божества, которое не просто могущественно, но всемогуще, не просто мудро, но всезнающе и так далее. Подобные заявления характерны не только для верующих; они часто встречаются в книгах, написанных убежденными атеистами. Это любопытная позиция и от нее веет чем-то вроде духовной гордыни. Так ли различается желание, чтобы тебя спас самый лучший из возможных богов и желание ездить только на самой лучшей машине? [18]

В первую очередь подобные предпосылки проявляются в остатках эволюционизма, которые до сих пор можно встретить в истории религий: религии с одним Богом, который всемогущ, всеведущ и обладает набором абстрактных превосходных качеств, представляются более «прогрессивными» и более «развитыми» по сравнению с «архаическими», «племенными» (indigenous) и «политеистическими». Грир предлагает остроумный мысленный эксперимент: христианский Бог появляется в небесах перед всем человечеством и во всеуслышание объявляет, что богословы, описывая его, немного

[17] Greer, J. M. (2005). *The World Full of Gods: An Inquiry Into Polytheism*. Tucson: ADF Publishing. P. 15.
[18] Ibid: 17.

ошиблись — он не совсем всемогущий (не может нарушить законы физики) и не совсем всеведущий (не знает в точности, какой выбор сделает человек). В остальном, говорит Господь, христианские богословы правы. Неужели, спрашивает Грир, на этом основании христиане отвернутся от него? Но это значит, что абсолютность божества вовсе не обязательно означает, что это божество привлечет к себе бóльшую часть информированных и образованных людей. В то же время, спрашивает автор, как на основании этого откровения поведут себя греческие поклонники нимф или японские жрецы культа предков? Откажутся ли они от своих культов в пользу бóльшего Бога? Грир отвечает, что скорее всего, если их вера удовлетворяла их прежде, они продолжат свое служение, не обращая внимания на новую эпифанию — потому что она мало может удовлетворить именно *их* религиозный запрос. Автор заключает: «В вопросах веры множество не всегда на стороне бóльшего бога» [19].

Признавая различные варианты исторического политеизма, Грир, тем не менее, признает только один тип воззрения на божество как собственно политеистический — и это то воззрение, которое взято в качестве отправной точки современным «жестким политеизмом»:

> Хотя существуют некоторые исключения, большинство политеистов не считают, что существует множество меньших богов рядом со всемогущим, всезнающим и совершенно благожелательным богом классического монотеизма; они полагают, что существуют только многочисленные, ограниченные боги, которых постулирует политеизм. Таким образом политеисты, впервые столкнувшиеся с монотеизмом, обычно идентифицировали бога той или иной монотеистической веры как еще одного бога среди богов, и часто поклонялись ему в таком качестве. Та ярость, с которой миссионеры и теологи обрушивались на синкретизм подобного рода, показывает, что они понимали, какие важные материи здесь оказывались затронуты [20].

Важно, что в своей книге Грир закладывает основы жанра политеистической апологетики: так, его рассуждения «имеют отношение к тому, что находится по ту сторону эмоционального состояния того, кто рассуждает <…> здесь делаются заявления о фактах, которые потенциально могут быть проверены»[21]. Такой объективистский пафос свойственен именно политеистическому лагерю; если прежде в языческих текстах основной акцент делался на прагматической пользе обращения к божествам или на важности образов божеств для внутренней жизни человека, политеистический

[19] Ibid: 17–18.
[20] Ibid: 21.
[21] Ibid: 23.

поворот в современном язычестве также означает поворот к онтологии: основной теоретический интерес теперь заключается в природе реальности (которая оказывается «полна богов»).

Гус Ди Зерига: критика монотеизма с политеистических позиций

Известный русскоязычным читателям языческий автор Гус Ди Зерига[22], американский политолог, долгое время преподававший в различных вузах Калифорнии, жрец гарднерианской традиции викки, в 2020 году выпустил книгу, чье название может послужить девизом для всего политеистического движения: «Бог умер, да здравствуют боги: В защиту политеизма» (God is Dead, Long Live the Gods: A Case for Polytheism).

Ди Зерига настаивает, что «важно опровергнуть аргументы в пользу монополии монотеизмов, в то же время признавая священное, которое также существует в различных авраамических традициях. Политеистическая перспектива сохраняет все лучшее, что есть в различных монотеизмах, объясняет худшее в них и гармонизирует их лучшее с другими религиозными традициями»[23]. Здесь он видит «неожиданного союзника» в современной науке, поскольку

> Наука не подрывает веры в мир, полный духов (inspirited world) или в существование сознательных существ как в фундаментальный аспект реальности. Отрицания подобного рода остаются просто предрассудками (assumptions), которые в конечном счете основаны на протестантской теологии. Инструменты, которыми пользуется наука, прежде предполагали [sic], что это истина, и таким образом стремились заменить сознание в любом виде объективной измеримостью и предсказуемостью[24].

Согласно Ди Зерига, атеизм и агностицизм, которые ассоциируются в массовом сознании с научным мировоззрением — следствие происхождения современной науки из протестантского [sic] мировидения, от которого наука постепенно отказалась.

В первой части книги Ди Зерига показывает несостоятельность монотеизма довольно простым способом: тот факт, что различные монотеистические религии, конфессии и группы внутри этих религий несогласны между собой по поводу образа единого божества, означает, что «монотеизм в основе своей политеистичен, поскольку

[22] Ди Зерига, Г. (2002). *Христиане и язычники: анализ воззрений и поиски взаимопонимания*. М.: ГРАНД.
[23] Di Zerega, G. (2020). *God is Dead, Long Live the Gods: A Case for Polytheism*. Woodbury: Llewellyn. P. 12.
[24] Ibid: 116.

в нем очень разные божества называются одним и тем же именем»[25]. Обращая основное внимание на христианство, Ди Зерига проводит похожий (очень беглый) разбор ислама и иудаизма. Согласно Ди Зерига, монотеистические религии получили преимущество в мире «не в силу своего духовного превосходства, а в силу успеха своего насильственного внедрения на протяжении тысячелетий»[26]. Историю этого «внедрения» он начинает с эксперимента египетского фараона Эхнатона в XIV веке до н. э. По самой своей природе «монотеизм всегда был проектом, который спускался сверху, его целью всегда было изменить жизнь всех и каждого — от "заблуждения" люди должны были перейти к служению "истине"»[27] — в отличие от политеистических культур, чья «органическая» целостность вырастала естественным путем из разнообразия культов, верований и способов жить. Ди Зерига называет монотеистический способ организации общества тоталитарным, утверждая его целью свести всю жизнь общества к «культивации духовных монокультур»[28]. Причем лишь Ди Зерига среди всех политеистов, по-видимому, пытается найти причину появления монотеизма, корень этой «ошибки»:

> Монотеизм стремится совместить опыт предельного Единого, который, вероятно, присутствует в некотором смысле во всех культурах, с ограничительными качествами индивидуальности. Поскольку не существует рационального, объективного и конвенционного основанного на вере способа определить, какая комбинация индивидуальных черт в числе всех остальных наиболее совместима с всеобщностью, теологическая история монотеизма состоит из бесконечных попыток соединить подлинно универсальное с тем, что неизбежно оказывается частным. Такова была проблема тысячи лет назад; такова проблема и сегодня[29].

Но монотеизм — утопическое мировидение, мало подходящее для реальности, в которой мы живем. Не случайно любой монотеизм предполагает некое идеальное состояние (обычно проецируемое на эсхатологическое будущее), в котором творение станет, наконец, совершенным, а разрыв между вожделенным идеальным и прискорбным данным будет преодолен. Ди Зерига цитирует Дж. М. Грира по поводу эсхатологии и жизни будущего века: «Как отмечает Грир, потребность, чтобы в космосе все наконец-то встало на свои места, "указывает на тот неудобный факт, что тот мир, который дан нам в опыте — мир, где классический монотеизм, оче-

[25] Ibid: 22.
[26] Ibid: 45.
[27] Ibid: 50.
[28] Ibid: 51.
[29] Ibid: 71.

видно, неоправдан — мир, в котором, откровенно говоря, его постулаты не имеют смысла"»[30].

Политеизм, который Ди Зерига отстаивает вместо подобного монотеизма, по его собственному признанию, следствие его собственного духовного опыта, о котором он подробно рассказывает в 5 главе своей книги. Помимо викканского жречества он также занимался различными практиками коренных американцев (адаптированных культурой нью эйдж), проходил обучение у целителя, работавшего в бразильской традиции умбанда. Ди Зерига описывает «встречи» с различными божествами — викканской Богиней, безымянной богиней места и «присутствием» на горе Шаста (Северная Калифорния), латиноамериканской Йемайей — а также с неким «вознесенным» буддистским святым. Эти «встречи» проходили либо во время совершения практик (сеансы целения или парового вигвама, викканский ритуал), либо случались спонтанно. Особое место Ди Зерига отводит своей встрече с собственно «Божественным» (the Godhead): «Казалось, что из этого источника истекали любовь и действительность, чтобы потом стать индивидуальными божествами и подобными им существами, а дальше от истока — такими существами, как мы, хотя этот исток продолжает освещать всех»[31]. Автор считает каждый из этих опытов отдельной встречей с независимым существом, которое обладает своим характером, принадлежностью к определенному культурному контексту или к определенной физической локации, а в некоторых случаях обладает и гендером.

Ди Зерига утверждает, что современная наука (которая для него в основном воплощена в определенных предполагаемых последствиях квантовой теории), будучи несовместима с представлением о едином трансцендентном божестве монотеизма, совместима с политеизмом как признанием множества сознательных агентов, обитающих в космосе. «Сознание присутствует на всех уровнях реальности»[32], а мыслящее сознание представляет собой продукт самоорганизации подобно самоорганизации экосистем. «Из многих — одно» (название главы 7)[33] — из многих богов складывается единый космос, в котором, по мнению Ди Зерига, истина онтологична, а этика столь же онтологична, поскольку именно она способствует поддержанию сложности и разнообразия мира, от которого зависит существование сложных систем сознания. Ди Зерига, сохраняя позицию «жесткого политеизма» в культе и практике, тем не менее, признает формы синкретизма божеств: от отождествления (*translatio deorum*) до «аспектирования» (отдельные боги и

[30] Ibid: 90–91.
[31] Ibid: 137.
[32] Ibid: 156.
[33] From the Many One — перевод латинского девиза на Большой печати США: E pluribus unum.

богини определенных культур как проявления «большего» божества природного мира). «Такое, на первый взгляд, беспорядочное множество богов/духов/даймонов должно утвердить многих секуляристов в их взглядах о том, что все божества суть культурные конструкты, не обладающие реальностью вне воображения своих последователей. На первый взгляд, такая секуляристская деконструкция хорошо обоснована. Однако существует неувязка: она убедительна только для людей, кто никогда не имел опыта подлинного присутствия божества»[34]. Причем Ди Зерига отказывается от попыток выстраивать иерархии богов, полагая, что древние цивилизации, выстраивавшие божественный мир по образцу тогдашнего государства, заблуждались, ибо не понимали, как порядок появляется в мире. Для Ди Зерига организация божественного мира осуществляется не сверху вниз, а снизу вверх; божественный мир полицентричен, «никто им не правит» (no one is in charge)[35]. При этом боги для Ди Зерига суть личности с индивидуальным сознанием, которые существуют наряду с миром и в мире:

> Если всю реальность в некотором роде можно счесть Единым, все узлы сознания происходят из предельного источника связей большей или меньшей сложности. О божествах можно думать, как о «супер-хабах в этой сети» <…> Политеистические религии децентрируют духовную реальность, подобно тому, как духовность децентрирует Я, а современная биология децентрирует индивида. Существует много божеств и все они находятся в отношении к Единому, в котором все они оказываются едины. Все разделяют общий корень, но проявляются каждое по-своему <...> Нет никакой вершины, к которой ведут все пути. Есть бесконечно открывающийся цветок с постоянно обновляющимися лепестками, каждый из которых одновременно — проявление Единого и неповторимо уникален сам по себе <...>
>
> Боги не наши творения. Но это не означает, что они никак не связаны с нами. То, как я проявляюсь как личность, определяется не только мной. Также это зависит от тех, кто окружает меня, и от их ожиданий. Возможно, то же самое верно в отношении божеств. Та сущность, которую я сейчас воспринимаю как викканскую Богиню — существовала ли она в юрском периоде? Я никак не могу это узнать. Но я уверен, что если существовала, то она являлась тем, кто воспринимал ее, не в той же (сверх)человеческой форме, что мне <…> Нет противоречия в том, чтобы постулировать, что может существовать невообразимо большое число индивидуальных божеств, и почитать существование предельного Истока, из которого происходит

[34] Ibid: 230.
[35] Ibid: 233.

все, включая богов. Нет никакого противоречия и в том, чтобы почитать одно из множества этих божеств, признавая за другими равное право почитать различных божеств. В человеческом отношении мы постоянно так себя ведем. Когда мы любим другого человека, мы не смотрим искоса на тех, кто любит других людей. И мы не считаем, что личность, любимая нами — это единственная личность, достойная любви, в мире, или что любовь других людей к другим людям является в каком-то смысле низшей, чем наша собственная. Каждый случай любви — несводимо индивидуален, но в то же самое время является воплощением той безусловной любви, которая, в конечном счете, пронизывает всю реальность[36].

Стивен Диллон и апология политеизма

Теологическое эссе Стивена Диллона «В защиту политеизма» (The Case for Polytheism, 2015) представляет собой своеобразный схоластический трактат, претендующий на логическое доказательство существования множества богов. Диллон начинает с определения божества: это бестелесное сознание, обладающее бóльшим могуществом, чем «развитые души» (evolved souls), и внушающее благоговение[37, 38]; далее он переходит к аргументу из платоновского «Евтифрона» для логического обоснования теизма. Далее он обращается, собственно, к логическому обоснованию политеизма. После доказательства по Платону, что по крайней мере один бог должен существовать для поддержания космоса, Диллон, вполне в духе схоластов, заключает, что при альтернативе «1) существует один бог и 2) существует более одного бога» вторая альтернатива оказывается более вероятна, поскольку «политеизм возможен в обоих случаях, а монотеизм — нет». Основываясь на похожих посылках, в похожем стиле рассуждения следом Диллон утверждает, что любой религиозный опыт восприятия богов, таким образом, должен свидетельствовать в пользу истинности политеизма. Автор также подключает распространенный среди язычников аргумент от религиозного опыта как доказательство в пользу политеизма. Ненадежность и культурная обусловленность религиозного опыта

[36] Ibid: 236–237, 240.

[37] Dillon, S. (2015). *The case for polytheism*. Arlesford: iff Books. P. 84.

[38] Далее в тексте появляется схоластическое определение божества: божество — то, сущность чего является также его существованием. Ряд богов (Земля, боги природных явлений) может обладать материальным телом; большая часть им не обладает. Также важно, что Диллон позиционирует стоящую над богами «сущность божественного» — Алетейю [Ibid: 88–90], которая и представляет собой основу индивидуального существования богов. В духе платонизма Диллон объясняет существование зла: боги, которые созданы Алетейей — вовсе необязательно совершенны, а вселенная создана не ей, но несовершенными богами. В целом, по словам Диллона, «нам следует воспринимать богов как благих, пока не будет показано обратное» [Ibid: 110].

(«там, где один видит Бога в чистилище, другой видит Аллаха — а в таком случае, чистилища быть не может») могут быть объяснены через сосуществование разных богов: «Религиозные опыты иногда противоречат религиозным верованиям, но нет ничего противоречивого в том, чтобы Аллах и Яхве сосуществовали одновременно: [противоречат друг другу] только сопутствующие верования, что либо один, либо другой является единственным существующим богом»[39]. Примечательно, что при этом автор довольно странным образом избегает вопроса, как отличить божество от «воображаемого существа» (их существование он вполне признает) — ведь и то и другое могут стать объектом религиозного переживания, а иногда (как в случае многих современных пародийных и фикшн-религий[40]) стать объектами искреннего почитания, веры и культа. Несмотря на простые и на первый взгляд даже наивные основные тезисы, тем не менее, трактат Диллона — это довольно тщательное и обстоятельно аргументированное философское сочинение, которое заслуживает внимания специалистов по естественной теологии. При этом следует отметить, что работа не представляет собой миссионерского сочинения, поскольку автор постоянно оговаривается, что рациональные построения не могут стать достаточным основанием для построения «личных отношений» с божеством: это случается только в результате того самого религиозного опыта, «встречи».

Кадмус: политеизм как мировоззрение и политическая позиция

Программным сочинением в русле движения современного политеизма можно считать книгу «Верные Земле: языческая политическая теология» (True to the Earth: Pagan Political Theology)[41, 42], написанную американским филологом-классиком и церемониальным магом, взявшим себе псевдоним Кадмус; как обозначено на обложке книги, автор «состоит в многолетних отношениях с несколькими языческими божествами, в особенности, древнекельтскими». Книга была впервые опубликована в 2018 году издательством Gods & Radicals Press. Здесь ставится целью дать очерк «языческой метафизики»: то есть мировоззрения, которое, по мнению автора, было характерно для всех мировых культур до распространения монотеизма. Кадмус оговаривается, что использует термин «языческий» как синоним слову «политеистический» (видимо, в силу

[39] Ibid: 52, 60, 77.

[40] О пародийных (mock religions) и фикшн-религиях (fiction-based religions) см. [Cusack 2018; Davidsen 2013].

[41] Kadmus (n.d.). *True to the Earth: Pagan political theology*. N. p.: Gods & Radicals Press.

[42] «Верные земле» — ср. «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше («Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах»).

большей инклюзивности первого). В основном в книге «языческая метафизика» реконструируется на материале античной Греции, хотя автор также апеллирует к скандинавской древности и к культуре аканов (Гана, Кот д'Ивуар). Цель реконструкции — показать пути из клубка современных глобальных кризисов культуры, основную причину которых автор видит в «монотеистической метафизике», во всем противоположной языческой.

Автор имеет в виду, впрочем, не две, а три метафизики — «высокое язычество», «позднее язычество» и «монотеизм»:

> Периоды высокого язычества почти всегда полностью политеистичны и принадлежат устной культуре. Они включают, к примеру, германскую и кельтскую дописьменные культуры. Также этот термин применим к доклассической Греции архаического, микенского и минойского периодов. Я также утверждаю, что он применим к большинству доколониальных обществ коренных американцев и африканским культурам. В позднем язычестве присутствуют две вариации перехода в истории языческой культуры. В Греции мы видим, как высокая языческая метафизика поменялась с развитием письма и концептуальных и когнитивных перемен, которые вызывает письмо. С другой стороны, в Европе, Америке и Африке высокие языческие культуры были принудительно изменены в результате атак извне, которые вводили новые способы мышления вместе с введением письма. В обеих вариациях позднее язычество — это период изменения и перехода, когда идеи высокого язычества переформулируются по все более монотеистическим линиям. Так, метафизика позднего язычества чаще находится в большем согласии с монотеистической метафизикой, чем с собственно языческой метафизикой прежнего периода. В Греции этот период во многом был открыт Платоном и Аристотелем. Это период неоплатонизма и большей части римской истории <…> Наконец, мы встречаем периоды монотеизма, когда господствуют преимущественно христианство, иудаизм и ислам. Это, однако, не просто периоды монотеистической религии, но также время доминирования в каждой области человеческой мысли монотеистической метафизики. Мы до сих пор находимся в этом периоде: наука и атеизм в равной степени обязаны своей нынешней формой монотеистической основе. В равной степени, поскольку большая часть нашего современного язычества по метафизике скорее напоминает позднее язычество, чем высокое язычество, это в значительной степени религии с политеистической или языческой эстетикой, построенные на монотеистических основаниях[43].

[43] Ibid: 16–17.

Последний пассаж хорошо показывает реформаторский (если не революционный) вектор политеизма, обращенный против современного язычества, как оно сложилось на основе наследия XX века. Здесь, как и в книге пионера языческого богословия Майкла Йорка, главными «злодеями» оказываются Платон и Аристотель — именно они, а вовсе не пророки монотеистических религий, по мнению Кадмуса, ответственны за успех монотеистической метафизики в мире. «Монотеизм редуктивен, политеизм продуктивен, — заявляет Кадмус, — <…> Если бог один, то есть только одна Истина и Реальность. С другой стороны, если богов много, то также много и истин реальности [sic]»[44]. Для логики, господствующей в языческой метафизике, согласно Кадмусу, характерно не исключение третьего, а «паратаксис» — то есть «нанизывание» атрибутов и высказываний методом механического добавления их к уже имеющимся (не «а истинно, б неистинно», но «а истинно, но также и б»). В качестве подобного паратактического высказывания он приводит начало «Теогонии» Гесиода. В этой истории языческого «бытия» принципиально, что «порядок космоса не предполагает первой и окончательной точки происхождения, которая придает структуру целому <…> Ни Кронос, ни Зевс не являются перворожденными космоса, а правящий миром чин олимпийцев — третье поколение божеств. Помимо этого, существуют легенды и предания, что Зевс и сам в конце концов падет, хотя своей хитростью и способен отсрочить конец своего владычества… В этом и заключается логика паратаксиса. Власть богов и происхождение космоса не могут быть прослежены к одной предельной силе»[45]. Таким образом, для политеистического космоса характерно в первую очередь отсутствие архитектонической, умышленной структуры — это не здание, созданное по плану с определенной целью, а коралловый риф, сложившийся из самостоятельной и очень прихотливо связанной друг с другом деятельности различных организмов.

То же верно в отношении истин, значений и ценностей — их множество совершенно несводимо друг к другу и непереводимо:

> В языческом космосе разные вещи следует понимать через разные смыслы, причем вместе эти области или сферы смысла связать нельзя. Переводить содержимое одной сферы смысла в другую — означает менять, а не достоверно улавливать истину, как она существует в своей родной сфере смысла[46].

Изоморфен этой метафизике и способ существования культуры: высокая языческая культура, согласно Кадмусу, это культура

[44] Ibid: 23.
[45] Ibid: 24–25.
[46] Ibid: 29.

устная, а не письменная. Имманентны такому космосу конфликт и столкновение различных сил, которые не всегда имеют непримиримый или даже агрессивный характер («конфликт как игра или конфликт как война»); также удивительно, что для языческой культуры ни обман божеством человека, ни обман человеком божества, ни бунт против божеств или противоборство с ними не представляют собой чего-то невозможного.

> Без тотализирующей или редуцирующей структуры не существует универсального стандарта, по которому те или иные боги или богини могут быть поняты как добрые или злые. Единственный вопрос — каким образом и в какой степени они будут полезными, опасными, дарующими мудрость и так далее[47].

Кадмус отстаивает «нечистоту» языческого мышления как позитивный идеал, который предполагает «прагматическое и экспериментальное отношение» к божествам и культу. Боги не связываются ни с каким позитивным идеалом, ни с какой идеей «блага» или «совершенства» — именно в этом отождествлении, по мысли автора, ключевой разрыв, который греческая философская традиция внесла в греческое мировоззрение, обратив его от «высокого язычества» к монотеизму. Кадмус также исповедует радикальную посюсторонность: мир природы представляется совершенно самодовлеющим; трансценденция провозглашается невозможной и ненужной; мышление — это такое же телесное действие, как чувство и физическая активность; смерть — не уход из мира, а существование в качестве одного из «священных родов», выполняющих крайне важную функцию для своих потомков (связь между миром богов и миром физических феноменов).

Для нас наибольший интерес представляют, впрочем, собственно те импликации рассуждения Кадмуса, которые имеют отношение к проблемам современного мира. Он переходит к ним только ближе к концу книги, начиная с понятия прав. Согласно автору, представление о «правах человека» является следствием не просто монотеистической метафизики, но протестантской этики и духа капитализма, который обращает весь мир в арену для хозяйственного освоения планеты в целях обогащения экономических агентов. Естественными правами либо не обладает никто, либо обладает все, что бытийствует на планете:

> На самом базовом уровне, существует лишь одно естественное право, и оно разделяется всеми вещами (things): право существовать в качестве процесса самовыражения. Это право

[47] Ibid: 118.

> неразрывно связано с обязательством: обязательством уважать существование и самовыражение всякой вещи вокруг меня и способствовать им. Иногда это обязательство будет предполагать убийства и разрушения, но только в качестве службы более высокому выражению бытия. Чаще всего оно будет включать в себя заботу и уход за миром и космосом, детьми которого мы являемся[48].

Из такого представления проистекает особое отношение к понятию собственности: собственности не существует, а вместо нее предполагается «партнерство» человека и его окружения. Так, яблоня, которую человек выращивает, воспринимается не как принадлежащее человеку сырье или вещь, но как сущность, обладающая своим правом на самовыражение. Уничтожение других членов космоса, согласно Кадмусу, необходимо в процессе их существования — и такое уничтожение всегда предполагает ответственность. Автор не вдается в детали, что именно он понимает под ответственностью.

Говоря о регуляции человеческого общества, о взаимосвязи политики и этики, Кадмус обращается к понятию ценностей. Именно на ценностях основан его идеал так называемой «этики добродетели» (virtue ethics), который уже многие годы является своеобразным этическим лозунгом самых разных современных язычеств (эллинизм, античный традиционализм, скандинавское язычество и многие другие). Не следование определенным правилам, но воплощение добродетелей, то есть определенных ценностей — вот к чему призывает человека (не бога!) языческая этика:

> В числе древнейших форм ценностей — богини и боги, чье сияющее присутствие придает самой реальности определенный аспект и определенную форму. С доисторических времен, когда ценности начали взывать к человечеству — они стали взывать голосом божеств. Когда древние герои проявляли доблесть или добродетель, считалось, что они воплощают кого-то из богов или вдохновлены ими: они становились действующим телом ценности <…> Если более поздние этические системы будут пытаться редуцировать все действия к разнообразным общим и универсальным принципам, языческая этика всегда остается контекстуальной и частной. Именно вызов конкретной ситуации, который дает возможность той или иной ценности просиять в данный момент, определяет, какую именно ценность или добродетель мы будем или не будем проявлять. Боги являются в конкретных обличьях, и они требуют от нас определенных ответов на события, сре-

[48] Ibid: 141.

ди которых мы оказываемся, в отсутствии самой возможности общих правил или универсальных моральных законов[49].

Кадмус сразу же открещивается и от архетипализма, и от некоей иерархии ценностей:

Это не предполагает, что божества — символы ценностей. Мы опустошили ценности, лишив их действенной витальности и личностности, и потому нам трудно понять, что ценности переживаются в действии, через событие явления нам базовых истин, сил, потенций и реальностей. Ценности, как активные агенты, лучше рассматривать сами как символы божеств, а не наоборот. Признание множества отдельных и отличных друг от друга божеств есть признание, что реальность составлена из множества несводимых друг к другу сил и истин. Всегда есть много ценностей, и они не могут быть переведены (translated) одна в другую или сведены друг к другу. Многие ценности, как и многие боги, не сопоставимы: нет никакой общей меры, в соответствии с которой они могут быть организованы и объединены. Нет единства, нет тотальности, нет предельной истины и предельной ценности. Несмотря на это, определенные ценности и определенные боги будут взывать к каждому индивиду уникальным образом. Я буду служить определенным божествам и буду просвещен определенными ценностями — а у вас будут другие. Только вместе мы лучше постигнем бесконечную множественность, которая есть реальность — но только не тотализируя множество ценностей, истин и способов жить. Особенность того, что взывает ко мне вместе с особенностью того, что взывает к вам, укажет нам различные, происходящие одновременно события смысла, божественные тела, которых мы обнаруживаем себя частью — или частью которых становимся через наш выбор и наши действия[50].

Как же в условиях отсутствия иерархии ценностей и добродетелей, при сосуществовании различных ценностей, одновременно выступающих как этические императивы, людям организовывать совместное бытие? Иными словами, в чем заключается то «политическое» в языческой теологии, что было вынесено в заглавие книги?

С позиции высокого язычества… политика есть процесс снискания коллективного блага от множественности сфер ценностей и переговоров в ходе неизбежных (и не всегда имеющих негативные последствия) конфликтов между сферами ценностей <…> Нам удастся быть мудрыми лишь в той сте-

[49] Ibid: 144.
[50] Ibid: 145.

> пени, в какой мы коллективно будем вовлечены в процесс совещания (engage in council), и в какой мы извлечем пользу из призвания других (vocation of others). Это в особенности важно, поскольку, как было сказано, языческая метафизика предполагает неизбежность конфликта. Цель заключается в том, чтобы конфликт между различными способами жить, божественными повелениями, ценностями и так далее был настолько продуктивным, насколько это возможно[51].

Далее Кадмус заключает, что именно мажоритарная демократия является худшим из вариантов устройства общества и государства, поскольку предполагает проигравшее меньшинство, которое будет источником конфликтов, если не распада политического тела. При этом он ссылается на «Эвменид» Эсхила (где Эринии отказываются признавать решение большинства на суде над Орестом). Кадмус ратует за консенсуальную демократию, где решение принимается с учетом всех существующих интересов, в виде компромисса. Такое устройство общества несовершенно — однако именно оно адекватно принципиально несовершенному миру, в котором отсутствует единое мерило истины и существуют несводимые друг к другу «священные роды» — будь то боги, люди, сообщества организмов или природных объектов. Причем консенсуальная демократия предполагает организацию «на очень локальных уровнях», поскольку предполагает глубокую личную вовлеченность членов сообщества в принятие решений.

Объявляя одним из наиболее опасных порождений монотеизма капитализм, Кадмус предлагает простую языческую альтернативу капиталистической экономической редистрибуции. Опираясь на американского политолога-коммунитариста Майкла Уолцера [Walzer 2010], он призывает к «автономной редистрибуции всех социальных благ» (а не только капитала), что, по его мнению, повлечет за собой умаление господствующей роли капитала в жизни общества. Он рисует такую картину несправедливости «господствующих ценностей» в обществе:

> С языческой точки зрения, общество страдает от несправедливости, когда… последователи Гермеса в сфере торговли определяют, могут ли, а если могут, то как, служить Аполлону те, кто хочет писать стихи. Абсолютное господство сферы Зевса (то есть политической власти) над гермесовой сферой торговли было бы столь же несправедливым, как и принятое в нашем обществе господство материального богатства и торговли над политической властью. В нашей сегодняшней

[51] Ibid: 146.

> ситуации получается так, что все сферы ценностей почти полностью подчинены какой-то одной[52].

Если же капитал из господствующей ценности, в которую могут быть конвертируемы любые другие, сможет стать лишь одной из многих ценностей (Кадмус не уточняет, как именно планируется этого достичь), другими словами, «если деньги не будут иметь ничего общего с политическим влиянием, доступом к образованию и т. д., то вовсе не будет проблемы в том, что небольшое число людей обладает большей частью капитала. В самом деле, в обществе, которое всецело и последовательно борется за автономию отдельных сфер блага, накопление капитала может рассматриваться немногим более, чем довольно странная одержимость — так же как мы можем воспринимать в качестве весьма странного хобби бесконтактный футбол»[53].

Рынок выступает для Кадмуса высшей и финальной стадией монотеистической метафизики, играя для него роль вселенского зла:

> Цель Рынка — упорядоченный мир, в котором все вещи сведены к их рыночной цене, мир, в котором никому не приходится иметь дела с лицами, материей, образами или чувствами — но только с цифрами. Сущность капиталистического рынка — сила перевода и редукции, предел монотеистической абстракции, апофеоз влияния письменной культуры на человеческое мышление. В этом рынок подобен современной индустриальной науке, чья цель — свести все вещи к сырью, из которого может быть извлечена власть (как цена извлекается из мира рынком). Гора сводится к руде, руда — к энергии, энергия — к работе, и так далее, и процесс трансформации преследует одну цель: собственную экспансию, так что все производимое производится лишь для расширения производства[54].

Довольно типичен для язычества левого уклона лозунг, который Кадмус помещает в финале книги:

> Перед лицом Рынка язычник говорит «нет» господству любой из отдельных ценностей, говорит «нет» беспредельному нигилистическому процессу разрушения и контроля. Наш нрав (character) обретается там, где мы проводим линию, заявляя, что некоторые вещи, многие вещи, даже большинство вещей, не имеют рыночной цены. Мы живем в бесценном мире, потому что это мир подлинных ценностей, которые не подлежат обмену[55].

[52] Ibid: 150.
[53] Ibid: 150.
[54] Ibid: 154.
[55] Ibid: 155.

Таким образом, «политическая теология» современного язычества Кадмуса, несомненно, в целом тяготеет к условно левой идеологии в современных политических координатах американского общества.

Заключение

Рассмотренный выше материал позволяет высказать следующие утверждения по поводу политеизма как теологической программы современного язычества. Политеизм — это интеллектуальное течение, не привязанное ни к одной из современных языческих религий, ни к одной из «конфессий» язычества как более или менее общей религиозной идентичности. Его сторонниками выступают друиды Джон Беккет и Джон М. Грир, викканин Гус Ди Зерига, скандинавская язычница Галина Красскова и поклонники кельтских богов Кадмус и Морган Даймлер. Позиция политеизма, таким образом, внеконфессиональна: она нацелена на определение общего подхода к миру божественного, а не на подтверждение истинности конкретной религии или конкретного направления внутри религии. Вообще, существование множества религий для политеизма — характерная черта реальности, которой изоморфно существование множества богов в космосе. Боги оказываются бесконечно могущественными «личностями» или «существами», но ни одно из божеств не трансцендентно Природе, космосу или Целому. Природа богов для политеистов не имеет решающего значения: предполагается, что боги «даны в опыте» человеку и их образы достоверно зафиксированы в религиозной истории человечества. Боги наполняют космос ценностями, которые специфичны конкретно для них и таким образом являются законодателями определенных «истин» и «добродетелей»; однако над ними не существует никакой верховной власти, которая бы сводила эти истины и добродетели в единую систему или иерархию. По этой причине между богами неизбежны различного рода конфронтации — от мирных и игровых до разрушительных и насильственных конфликтов. Человек, поскольку он обладает возможностью вступать с богами в контакт и даже сам становиться богом — символически в ходе ритуала или в процессе «апофеоза» — призван ориентироваться на ценности, которые воплощают боги, и минимизировать деструктивность конфликта, который неизбежно возникнет с носителями других ценностей, путем поиска консенсуса и компромисса. «Злом» в политеизме оказывается монотеизм — т. е. стремление абсолютизировать определенные ценности и определенных богов в ущерб всем остальным и в конечном итоге в ущерб космосу — поскольку такая абсолютизация упрощает цветущую сложность космоса и призывает к «простым решениям», устранению или игнорированию неугодных ценностей, смыслов, богов и экосистем. Монотеизм — «нечестная

игра» на поле богов, порожденное человеческой рациональностью мировоззрение, которое несет миру насаждение «духовных монокультур», технократическую цивилизацию, репрессивную мораль и Рынок — результатом чего неизбежно становится экологический кризис и «больное» состояние общества.

Политеистическая апологетика выглядит не вполне отделенной от культурной критики современного мира и современной религии, которая ведется вне современного язычества, о чем, в частности, свидетельствуют ссылки на сочинения Джорджа Мавродеса и Майкла Уолцера у рассмотренных выше авторов[56]. Критика «монотеизма», которая во всех рассмотренных нами сочинениях оказывается отправной точкой легитимации политеизма, также не может считаться новой сама по себе: традиции подобной деконструкции восходят как минимум к эпохе Просвещения. Сам пафос противостояния «монотеизму» как явлению глобальному и торжествующему по всей земле, не должен нас обманывать: наши авторы имеют в виду американский протестантизм, причем главным образом его евангельское направление[57]. В утверждениях политеистов два явления выступают как необсуждаемые ценности: индивидуальность и многообразие. Собственно, политеистический мир богов — это обожествление неповторимой и несводимой ни к чему иному индивидуальности, которой, чтобы быть таковой, необходимо (бесконечное) множество других индивидуальностей. Мир для современного политеиста существует не как иерархический космос, привычный нам по неоплатоническим или эзотерическим доктринам, но как экосистема, в которой между различными большими и малыми силами существуют спонтанно сложившиеся бесконечно запутанные связи. Но, несмотря на то что эта экосистема находится в состоянии непрестанного развития, история этого развития, как ее рассказывают политеисты, антиномична: оно приводит к упадку «высокого язычества», торжеству письменной культуры, а вслед за этим — к монотеизму, технократической цивилизации и экологическому коллапсу. В сочинениях политеистов, как и в языческой публицистике в целом, часто появляется тема будущего в связи с перспективой экологического «апокалипсиса» (о языческой экологической «апокалиптике» XXI века см.: [Гальцин 2020: 222–225]), однако роль

[56] Также популярна в языческом сообществе книга калифорнийской феминистки-антиковеда Пейдж Дюбуа, посвященная «политеизму» как определенному культурному идеалу в современном мире [DuBois 2014].

[57] Католицизм часто предстает у современных языческих писателей «религией угнетенных» (латиноамериканцев, ирландских и итальянских эмигрантов в США в конце XIX — начале XX века), а также высоко ценится за богатый церемониал; по той же причине довольно благожелательное отношение к иудаизму, который, к тому же, ценится за отсутствие прозелитизма; зороастризм и ислам практически полностью игнорируются. Примечательно, что (пока) политеизм заметен как теологическая программа только в среде «левого» язычества; полемика «правого» язычества против современности, по-видимому, ведется без апелляции к этой программе.

политеизма для выживания человечества и биосферы Земли в этих рассуждениях оценивается как довольно незначительная — в лучшем случае, политеисты будут принимать участие в обществе экологического «постапокалипсиса» в качестве миноритарной религии[58]. Кроме того, заявляя свой протест «господствующему» в мире монотеизму, политеисты выступают совершенно конформно по отношению к принятому в западном мегаполисе доверию к науке и усредненному сциентистскому воззрению на вселенную. Так, для политеистов неоспоримыми фактами непосредственно *религиозной* истории являются большой взрыв и эволюция.

Из языческой культовой среды политеистов выделяет их особый взгляд на то, что́ представляют собой «реальные» боги. Политеисты, по-видимому, первые поставили в современном язычестве проблему «постижения» богов. Процесс «исследования» занимает у политеистов едва ли не такое же важное место в духовной жизни, как ритуал. Политеистический взгляд на богов, при котором они воспринимаются как «отдельные независимые личности», легитимируется своей древностью и «аутентичностью» — поскольку он приписывается самим источникам (гомеровские поэмы, ирландские предания, эддическая литература и т. д.). Политеисты отказываются от тысячелетней практики аллегорического прочтения мифов; они стремятся читать источники «буквально», хотя до развитой современной языческой экзегезы мифа еще далеко. Тем не менее, у политеистов миф вполне может выступать как нравоучительный пример. Несомненно, такой поворот во многом связан с наследием англо-американского протестантизма, в котором аллегорическое толкование Библии также воспринималось с большим подозрением, зато ценилось ее моральное и буквальное прочтение.

Современный политеизм представляет собой первую относительно когерентную теологическую программу, которая сложилась внутри современного язычества. Во многом сегодня эта программа служит скрепой для глобальной языческой культовой среды, распространяясь через тексты публицистов и инфлюэнсеров. В политеизме решающим атрибутом божества становится его неповторимая индивидуальность, личностность, а космос воспринимается как пространство запутанного взаимодействия бесчисленных отдельных личностей, в котором совместно участвуют боги и люди. В наше время индивидуализации религиозной жизни обещаемая политеизмом перспектива «выстроить личные отношения» с тем или иным божеством — отношения, которые способны принести в жизнь смысл, чудо, а возможно, и некую власть — привлекает к

[58] Об этом, например, пишет Дж. Беккет: Beckett J. The Future is Uncertain: Be the Best Pagan you can be [https://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2026/04/the-future-is-uncertain-be-the-best-pagan-you-can-be.html].

язычеству определенную и, вероятно, немалую часть его нынешних последователей, и потому политеизм заслуживает особого внимания исследователей современного язычества с точки зрения своей теории и практики.

Литература

Гальцин, Д. Д. (2017). Битва за богов, битва с богами: теологическая полемика в современном американском язычестве XXI в. *Colloquium Heptaplomeres*, 4, 39–53. https://elibrary.ru/YRGYZW

Гальцин, Д. Д. (2020). *Лики Протея: история современного язычества как религиозной идентичности*. СПб.: Издательство РХГА. https://elibrary.ru/GEACRK

Даймлер, М. (2026). *Антология ирландского политеизма. Дагда. Морриган* / пер. с англ. Б. м.: Касталия.

Ди Зерига, Г. (2002). *Христиане и язычники: анализ воззрений и поиски взаимопонимания*. М.: ГРАНД.

Кондратьев, А. В. (2009). *Религиозно-философские идеи движения фёлькиш* (Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук). Московский государственный университет, Москва.

Панин, С. А. (2015). «Языческая теология» как этап развития и способ легитимации неоязычества. *Альманах современной науки и образования*, 1(91), 83–86. https://elibrary.ru/TBYHJJ

Торссон, Э. (1997). *Северная магия: Мистерии северных народов*. Киев: София.

Athanassiadi, P., Frede, M. (Eds.). (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198152521.001.0001

Beckett, J. (2014). Thinking about the Gods. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnBeckett/2014/10/thinking-about-the-gods.html

Beckett, J. (2014). The Reality of the Gods. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2014/09/the-reality-of-the-gods.html

Beckett, J. (2014). Counting on a Miracle. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2014/11/counting-on-a-miracle.html

Beckett, J. (2016). The Gods Are Like Apples. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2016/03/the-gods-are-like-apples.html

Beckett, J. (2022). Do the Gods Care About Everyone? *Patheos*. https://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2022/11/do-the-gods-care-about-everyone.html

Beckett, J. (2026). The Future is Uncertain: Be the Best Pagan You Can Be. *Patheos*. https://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2026/04/the-future-is-uncertain-be-the-best-pagan-you-can-be.html

Berg, S. (2020). *Paganism for Beginners: An Introduction to Pagan Belief*. Creek Ridge Publishing.

Carr-Gomm, P. (2006). *What Do Druids Believe?* London: Granta Books.

Cusack, C. M. (2018). Mock Religions. In H. Gooren (Ed.). *Encyclopedia of Latin American Religions*, 1–5. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_559-1

Davidsen, M. A. (2013). Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 14(4), 378–395. https://doi.org/10.1080/14755610.2013.838798

Dillon, S. (2015). *The Case for Polytheism*. Alresford: Iff Books.

Di Zerega, G. (2020). *God Is Dead, Long Live the Gods: A Case for Polytheism*. Woodbury: Llewellyn.

DuBois, P. (2014). *A Million and One Gods: The Persistence of Polytheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Farrar, S. (1971). *What Witches Do: A Modern Coven Revealed*. New York: Coward, McCann & Geoghegan.

Fortune, D. (2003). *The Sea Priestess*. York Beach: Weiser.

Greer, J. M. (2005). *A World Full of Gods: An Inquiry into Polytheism*. Tucson: ADF Publishing.

Halstead, J. (Ed.). (2016). *Godless Paganism: Voices of Non-Theistic Pagans*. HumanisticPaganism.com.

Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.

Harvey, G. (2007). *What Do Pagans Believe?* London: Granta Books.

Hutton, R. (1999). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford, New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198207443.001.0001

Kadmus. (2018). *True to the Earth: Pagan Political Theology*. Gods & Radicals Press.

Kraemer, C. H. (2012). *Seeking the Mystery: An Introduction to Pagan Theologies*. Englewood, CO: Patheos Press.

Krasskova, G. (2014). *Devotional Polytheism: An Introduction*. Sanngetall Press.

Pearson, J. (2007). *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*. London, New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203961988

Walzer, M. (2010). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

References

Athanassiadi, P., Frede, M. (Eds.). (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198152521.001.0001

Beckett, J. (2014). Counting on a Miracle. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2014/11/counting-on-a-miracle.html

Beckett, J. (2014). The Reality of the Gods. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2014/09/the-reality-of-the-gods.html

Beckett, J. (2014). Thinking about the Gods. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnBeckett/2014/10/thinking-about-the-gods.html

Beckett, J. (2016). The Gods Are Like Apples. *Patheos*. http://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2016/03/the-gods-are-like-apples.html

Beckett, J. (2022). Do the Gods Care About Everyone? *Patheos*. https://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2022/11/do-the-gods-care-about-everyone.html

Beckett, J. (2026). The Future is Uncertain: Be the Best Pagan You Can Be. *Patheos*. https://www.patheos.com/blogs/johnbeckett/2026/04/the-future-is-uncertain-be-the-best-pagan-you-can-be.html

Berg, S. (2020). *Paganism for Beginners: An Introduction to Pagan Belief*. Creek Ridge Publishing.

Carr-Gomm, P. (2006). *What Do Druids Believe?* London: Granta Books.

Cusack, C. M. (2018). Mock Religions. In H. Gooren (Ed.). *Encyclopedia of Latin American Religions*, 1–5. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_559-1

Daimler, M. (2026). *Anthology of Irish polytheism: The Dagda. The Morrígan*. N.p.: Kastalia. (In Russian).

Davidsen, M. A. (2013). Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 14(4), 378–395. https://doi.org/10.1080/14755610.2013.838798

Dillon, S. (2015). *The Case for Polytheism*. Alresford: Iff Books.

diZerega, G. (2002). *Christians and Pagans: An analysis of views and a search for mutual understanding*. Moscow: GRAND. (In Russian).

diZerega, G. (2020). *God Is Dead, Long Live the Gods: A Case for Polytheism*. Woodbury: Llewellyn.

DuBois, P. (2014). *A Million and One Gods: The Persistence of Polytheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Farrar, S. (1971). *What Witches Do: A Modern Coven Revealed*. New York: Coward, McCann & Geoghegan.

Fortune, D. (2003). *The Sea Priestess*. York Beach: Weiser.

Galtsin, D. D. (2017). Battle for the gods, battle with the gods: Theological polemics in contemporary American Paganism in the twenty-first century. *Colloquium Heptaplomeres*, 4, 39–53. https://elibrary.ru/YRGYZW (In Russian).

Galtsin, D. D. (2020). *The faces of Proteus: A history of contemporary Paganism as a religious identity*. St. Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House. https://elibrary.ru/GEACRK (In Russian).

Greer, J. M. (2005). *A World Full of Gods: An Inquiry into Polytheism*. Tucson: ADF Publishing.

Halstead, J. (Ed.). (2016). *Godless Paganism: Voices of Non-Theistic Pagans*. HumanisticPaganism.com.

Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.

Harvey, G. (2007). *What Do Pagans Believe?* London: Granta Books.

Hutton, R. (1999). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford, New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198207443.001.0001

Kadmus. (2018). *True to the Earth: Pagan Political Theology*. Gods & Radicals Press.

Kondratiev, A. V. (2009). *Religious and philosophical ideas of the Völkisch Movement* (PhD diss. Philosophy). Moscow State University, Moscow. (In Russian).

Kraemer, C. H. (2012). *Seeking the Mystery: An Introduction to Pagan Theologies*. Englewood, CO: Patheos Press.

Krasskova, G. (2014). *Devotional Polytheism: An Introduction*. Sanngetall Press.

Panin, S. A. (2015). "Pagan theology" as a stage in the development and a means of legitimizing Neopaganism. *Almanakh sovremennoi nauki i obrazovaniya, 1*(91), 83–86. https://elibrary.ru/TBYHJJ (In Russian).

Pearson, J. (2007). *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*. London, New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203961988

Thorsson, E. (1997). *Northern magic: Mysteries of the northern peoples*. Kyiv: Sofia. (In Russian).

Walzer, M. (2010). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.