

ISSN 2500–1981



РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

№ 2 (2) 2016

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Философский факультет
Кафедра философии религии и религиоведения

Религиоведческий альманах

2 (2) 2016



ISSN 2500–1981

УДК 2-1

ББК 86.2

Р 36

Религиоведческий альманах. 2016: №2 (2). — М.: Издатель Воробьев А. В., 2016. — 164 с.

Выходит два раза в год.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

ISSN 2500–1981

Редакционная коллегия:

Апполонов А. В. (главный редактор)

Аринин Е. И.

Винокуров В. В.

Давыдов И. П.

Осипова О. В. (заместитель главного редактора)

Шмидт В. В.

Элбакян Е. С.

Яблоков И. Н.

УДК 2-1

ББК 86.2

© Религиоведческий альманах, 2016

© Коллектив авторов, 2016

Издатель Воробьев А. В., г. Москва, ул. Профсоюзная, 140-2-36, 8(495) 772-03-76
Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12
Лицензия на типографскую деятельность ПД №00595

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	4
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	
А. В. Апполонов. Идея «светского» в Средние века	5
В. В. Винокуров. Психология и мистицизм в «Серте sermones ad mortuos» К. Г. Юнга	23
И. П. Давыдов. Философия мифа Ролана Барта	33
CLASSICA	
Аристовул Александрийский. Философские фрагменты	42
МНЕНИЯ	
Прогноз З. А. Тажуризиной (июнь 1985 г.)	74
Интервью с З. А. Тажуризиной (август 2016 г.)	81
Д. Митчэм. Конец христианской Америки	89
Р. П. Джонс. Упадок белой христианской Америки	106
РЕЦЕНЗИИ	
И. П. Давыдов. Философия Архитектуры Ролана Рехта	114
А. В. Апполонов. «Здесь вижу, здесь не вижу»: Ролан Рехт и средневековые теории зрения	140

ОТ РЕДАКЦИИ

В основной раздел второго номера «Религиоведческого альманаха» вошли статьи, написанные сотрудниками Кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Статьи посвящены разным темам и затрагивают различные исторические эпохи — от Средних веков до современности.

В разделе «Classica» представлен перевод на русский язык фрагментов из сочинений Аристовула Александрийского (II в. до н. э.), выполненный И. С. Вевюрко; им же написано предисловие и комментарии к переводу. Редакция предполагает и далее публиковать в этом разделе переводы классических авторов, важных для современной религиоведческой науки.

В разделе «Мнения» редакция предполагает публиковать развернутые суждения (как специалистов-религиоведов, так и представителей религиозных организаций) о современных религиозных процессах, выраженные не в классической форме научных статей, но более свободно. В настоящем номере мы публикуем мнение профессора З. А. Тажуризиной о религиозной ситуации в позднем СССР, а также суждения двух американских авторов (Д. Митчема и Р. П. Джонса) о разрушении христианской идентичности в США.

Наконец, в разделе «Рецензии» представлены две различные по тональности и выводам рецензии на книгу Р. Рехта «Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков».



А. В. Апполонов*

ИДЕЯ «СВЕТСКОГО» В СРЕДНИЕ ВЕКА

В статье рассматривается вопрос о существовании в Средние века представлений о «светском» («секулярном»). Автор оспаривает идеи современных постмодернистов, считающих, что «светское» было «сконструировано» только в XVII в. несколькими философами и юристами. Автор показывает, что «светское» как некое «пространство человеческой автономии» существовало и в Средние века на уровне теоретического осмысления проблемы самими средневековыми авторами, которые связывали наличие данного пространства с грехопадением человека и последующим отклонением «человеческого закона» от идеальных «божественного» и «естественного» законов.

Ключевые слова: религия, светское, Средние века, средневековая теология, средневековое право.

В последнее время некоторые отечественные и зарубежные авторы, увлеченные постмодернистскими идеями о «социальном конструировании»¹, берутся утверждать, что в Средние века не

* *Апполонов Алексей Валентинович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: alexeyapp@yandex.ru.

¹ В представлении постмодернистов, наука не занимается изучением реальности, но сама конструирует ее с целью обретения власти и упрочнения своего идеологического влияния. Как заметил Э. Хобсбаум, «Рост интеллектуальной моды на “постмодерн” в западных университетах, особенно на факультетах литературы и антропологии... предписывает считать интеллектуальными кон-

существовало «религиозного» и «светского» («секулярного»), и что эти феномены появились только после того, как их «сконструировала» в своих сочинениях группа мыслителей XVII–XVIII вв.²

Так, например, постмодернист Т. Асад, обсуждая тему «религии» и «реификации», как она была представлена у канадского теолога У. К. Смита³, пишет: «Я утверждаю, что “религия” является нововременным понятием, но не потому, что она “реифицирована”, а потому, что она связана со своим сиамским близнецом — “секуляризмом”. Религия была частью произошедшего в Новое время реструктурирования практического времени и пространства, реартикуляции практического знания и власти, субъективного поведения, чувственности, потребностей и ожиданий. Но это в равной степени можно сказать о секуляризме, чья функция заключалась в попытках направить эту реартикуляцию и определить “религии” во множественном числе как виды (нерациональных) верований» [Т. Asad, 2001, р. 221].

Возможно, понять мысль Т. Асада, выраженную на весьма специфическом постмодернистском сленге, способен не каждый, поэтому я позволю себе привести фрагмент из «Теологии и социальной теории» Дж. Милбэнка, в котором та же идея изложена куда более ясно: «Было время, когда никакого “светского” (секу-

струкциями все “факты”, претендующие на объективность. Или, короче, что не существует отчетливой разницы между фактом и фикцией» [Е. Hobsbawm, 1993, р. 63]. По мнению постмодернистов, «факты» (как в области общественных наук, так и в сфере естествознания) ученые «конструируют» приблизительно так же, как писатели сочиняют романы.

² В качестве «конструкторов» «религиозного» и «светского» постмодернисты обычно называют Т. Гоббса, Б. Спинозу, Д. Локка, Г. Гроция и других авторов этого периода [см., напр.: Д. Узланер, 2008, с. 146–152].

³ У. К. Смит (1916–2000) пришел к выводу, что никакой «религии», равно как и таких вещей, как «буддизм», «христианство», «индуизм» и т.д., как минимум до XVI в. не существовало, но все они были «изобретены» на Западе в процессе «реификации» («овеществления») «живой веры». Таким образом, в трактовке Смита традиционная наука о религии оказывается дисциплиной, повествующей о ею же самой изобретенных фикциях.

лярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром “чисто человеческого”. Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением “sacerdotium” (священство) и “regnum” (царство). “Saeculum” же в Средние века было не пространством и не сферой, но временем — интервалом между падением и эсхатоном» [Д. Милбанк, 2008, с. 33].

Д. Узланер, переводчик и единомышленник Милбанка, уточняет эту идею следующим образом: в Средние века «значение “светского” отличалось от современного. Достаточно сказать, что это светское никак не соотносилось с религией, это были понятия абсолютно из разных плоскостей... Вместо известного нам разграниченного пространства существовал единый христианский универсум, в котором свое небольшое место занимали и “religio”, и “saeculum”, но которые при этом не существовали как самостоятельные полностью автономные сущности и не противопоставлялись друг другу» [Д. Узланер, 2008, с. 146].

Достаточно очевидно, что для названных авторов понятие «светское» является крайне важным. Поэтому можно было бы ожидать от них хотя бы рабочих определений того «светского», которое сейчас есть, а в Средневековье отсутствовало. Равным образом было бы любопытно узнать, что авторы думают по поводу средневекового «saecularis», поскольку даже если «saeculum» — это *только* «интервал между падением и эсхатоном» (или, если выразиться на нормальном языке, «время существования падшего человечества»), то «saecularis» — никак не интервал, хотя бы уже потому, что это — прилагательное. Однако, как это обычно бывает у постмодернистов, четких определений авторы сторонятся, а серьезного и детального исторического анализа избегают.

По отдельным замечаниям Милбэнка можно понять только, что «современное светское» есть «пространство человеческой автономии» [Д. Милбанк, 2008, с. 50], а также «пространство “чистой власти”» [там же, с. 38]. Д. Узланер добавляет к этому, что «светское» является «пространством, альтернативным религии» [Д. Узланер, 2008, с. 141], «особым пространством, выведенным из-под власти Бога» [там же, с. 147], причем «человек как полноправный властелин “светского” является источником любых законов, любых установлений, определяющих правила совместного существования людей» [там же, с. 152]. Впрочем, при всем при этом, понятие «светского» «не так очевидно, просто и уж точно не так естественно и прозрачно» [там же, с. 151].

Вполне возможно, что для Д. Узланера, как для представителя постмодернистской мысли, «современное светское» действительно является «особым пространством, выведенным из-под власти Бога», как бы странно это ни звучало. Но возникает естественный вопрос — для *кого еще* это так? Предположим, что в некоей современной европейской стране живут верующие в Бога христиане и те, кто в Бога (так, как его понимают христиане и другие теисты) не верит. Для верующих никакого *особого пространства*, «выведенного из-под власти Бога», существовать не может; для них даже неверующие находятся во власти Вседержителя. С другой стороны, для неверующих тоже нет никакого подобного «особого пространства», поскольку для них не существует Бога (по крайней мере, так, как его понимают теисты); соответственно, для них любое *реальное* пространство — вне христианского теистического универсума, а сам он является плодом воображения. Из этого следует, что определение «светского» как «особого пространства, выведенного из-под власти Бога» едва ли может использоваться за пределами «особого пространства» постмодернистской философии.

Куда более приемлемой является идея Дж. Милбэнка о том, что «современное светское» есть «пространство человеческой автономии». Действительно, неверующие считают человека автономным в своих решениях и поступках, да и христиане в большинстве своем допускают определенную автономию человека — постольку, поскольку он наделен свободной волей, которая не тождественна воле Бога. Эта последняя автономия не подразумевает, что человек «выведен из-под власти Бога»; для христианина даже грешник (и неверующий) остается в Его власти, но сам грех (в том числе грех неверия) совершается человеком по свободному волеизъявлению, а «Бог никоим образом не есть причина греха» [Summa th., II–I, q. 79, a. 1]. Однако тут возникает любопытный казус: сказанное верно как для современных, так и для средневековых христиан. Например, Дунс Скот не просто одобрил, но положил в основу своего учения о человеке идею Августина о том, что «ничто не находится в нашей власти (*potestas*) так, как воля» [Retrectat., I, 22], а его известная максима гласит, что «всякая воля есть госпожа своего действия» (*omnis voluntas est domina sui actus*) [Ordinatio, III, d. 17, q. un]. И вот, пожалуй-ста, в XIV в. обнаруживается «современное светское» прямо по Милбэнку: «пространство человеческой автономии» и «пространство “чистой власти”» (вплоть до употребления терминов «власть» и «господство»).

Единственным возражением против такого перенесения «современного светского» а-ля Милбэнк на Средневековье может быть указание на специфический характер средневековых представлений об отношении между человеческой волей и божественной благодатью. Согласно этим представлениям, человек не может верить в Бога и совершать действия, имеющие значение для спасения, без помощи божественной благодати. Иначе говоря,

волю человека направляет Бог. Например, если привести целиком упомянутую выше сентенцию Августина, она будет выглядеть следующим образом: «Ничто не находится в нашей власти так, как воля, но предуготовляет волю Бог».

Однако у этого возражения есть границы. Хотя, по словам того же Августина, «без благодати люди не могут делать добро, будь то в мышлении, в волеии и любви, или в действии» [De corr. et gratia, 2], из этого не следует, что люди не могут совершать не-благие (то есть греховные и нейтральные действия, не связанные с достижением спасения) исключительно по собственной воле. Вопрос, следовательно, заключается в том, конституируют ли эти не-благие действия отдельную сферу человеческой жизни, которую можно было бы назвать сферой «светского» или «чисто человеческого», и на что конкретно распространяется данная сфера.

Первое, что следует принять во внимание при рассмотрении данного вопроса — это тот факт, что возникновение государства и «светских властей» (*potestates saeculares*), управляющих этим государством, средневековые христианские мыслители, начиная еще с Августина, однозначно связывали с грехопадением. Например, Марсилий Падуанский писал в «Защитнике мира»: «Если бы Адам сохранил это свое состояние [невинности], то учреждение различных гражданских институтов (*officia*) не было бы необходимым ни для него, ни для его потомков, поскольку природа сама достаточным образом удовлетворяла бы все его жизненные потребности» [Defensor pacis, I, 6, 1].

Равным образом Дунс Скот объяснял возникновение такого важнейшего социального института, как частная собственность, следующим образом:

«Законом естественным (*lex naturalis*) или божественным (*lex divina*) не предусмотрено раздельное владение вещами для состояния невинности, напротив, в этом состоянии все является общим... Это предписание естественного закона об общем владении всем было отменено после грехопадения; и это было разумно по двум причинам. Во-первых, потому что общность всех вещей воспрепятствовала бы мирному общению, поскольку дурной и жадный человек захватывал бы больше того, что ему необходимо... Также это препятствовало бы необходимому поддержанию жизни, потому что более сильные при помощи оружия лишали бы других необходимого... Из этого следует, что первое разделение имущества было установлено неким положительным законом (*lex positiva*)» [*Ordinatio*, IV, d. 15, q. 2].

Представленное в этом фрагменте разделение области права на естественный, божественный (вечный) и позитивный (он же человеческий) закон также заслуживает самого пристального внимания. Вечный закон — это сам божественный разум, управляющий миром в том числе через св. Писание, которое поэтому является частью данного закона. Естественный закон — это некая причастность божественному закону в любом человеке, имеющая место постольку, поскольку человек обладает специфической человеческой природой, созданной по образу и подобию Божьему. Человеческий же закон — это именно что «человеческий» закон, который устанавливается самими людьми сообразно нуждам падшего человечества.

В принципе, человеческий закон должен ориентироваться на естественный или вечный законы, но в реальности, как пишет Фома Аквинский, «человеческий закон не достигает вечного закона» [*Summa th.*, II–I, q. 96, a. 2, ad 3]. «Не достигает», главным образом, потому, что «что у человеческого закона цель одна, а у божественного — другая», ведь «цель человеческого закона —

временное благополучие государства... а цель божественного закона — привести человека... к вечному блаженству» [ibid., q. 98, a. 1, in corp]. Кроме того, в некотором отношении (а именно в отношении обеспечения всех нужд падшего человечества) божественный закон оказывается недостаточным; как писал канонист Гийом Дюран, «человеческие законы были изобретены постольку, поскольку евангельский закон, судя по всему, недостаточен для разрешения возникающих споров» [Speculum iudiciale, IV, tit. 1].

«Человеческий положительный закон» является, таким образом, своего рода девиацией, отклонением от естественного и божественного законов, имеющим место в силу того, что природа человека испорчена первородным грехом и человеческое общество устроено так, что не может управляться нормами божественного или естественного законов. Как пишет Августин, «этот закон, написанный для управления государством, признает, а также оставляет ненаказуемым многое из того, что карается божественным Провидением; и это — правильно» [De lib. arb., I, 5]. Равным образом Фома Аквинский отмечает: «Человеческий закон устанавливается для множества людей, большинство из которых не являются совершенными в добродетели. И потому человеческий закон не запрещает многие пороки, от которых воздерживаются добродетельные люди» [Summa th., II – I, q. 96, a. 2]. И далее он поясняет эту свою мысль на конкретном примере (ссылаясь опять-таки на Августина): «Человеческие власти обоснованно допускают некоторое зло — чтобы не возникло препятствия для определенного блага или не произошло еще большее зло, сообразно чему Августин говорит: “Устраните прости-

туцию из человеческого общества — и оно придет в расстройство из-за [неудовлетворенной] похоти» [ibid., q. 10, a. 11].

Данную ситуацию отклонения реального «человеческого положительного закона» от идеальных божественного и естественного законов вполне исчерпывающим образом описал Г. Эйкен:

«Существовавшие правовые нормы были вовсе несходны с установленным Богом естественным правом. Напротив, они появились лишь после грехопадения и с учреждением государства. Со времени грехопадения «люди ради нужды своей установили для себя некоторый законный порядок» — говорит Венский собор. Поэтому естественному праву была присуща божеская, а действующим законам, напротив, только человеческая власть. Первое могло быть поэтому поставлено выше вторых и принципиально не могло быть ими нарушаемо. Однако на деле это произошло под влиянием человеческих грехов. Положительное право всех различных наций более или менее уклонялось от первоначального и чистого естественного права... Трагическое противоречие между логическими абстракциями религиозной идеи и эмпирическими условиями действительной жизни, выступавшее одинаково резко во всех областях средневековой культуры, повторилось также и в области юридической деятельности Средних веков» [Г. Эйкен, 2011, с. 488; 513].

«Трагическое противоречие», упомянутое Г. Эйкеном, неоднократно фиксировалось средневековыми мыслителями. Например, Августин указывал, что «по природе, с которою Бог изначально сотворил человека, нет раба человеку или греху» [De civitate Dei, XIX, 15], но в реальности после грехопадения один человек подчиняется другому, а все люди вместе (кроме Иисуса Христа и Блаженной Девы Марии) в той или иной мереотягощены грехами. Такая ситуация, по мнению Августина, неизбежна и будет сохраняться до скончания века (saeculum), то есть до тех пор,

«пока не прейдет неправда, не упразднится всякое начальствование и власть человеческая и будет Бог все во всех» [ibid.]. Фома Аквинский не уставал повторять, что «lex iniusta non est lex» («несправедливый закон — это вовсе не закон»)⁴. Но так было только «в логических абстракциях религиозной идеи»; что же касается реального положения дел, то Фома был вынужден признать, что «положительные человеческие законы либо справедливы, либо несправедливы» [Summa th., II – I, q. 96, a. 4], и «некоторые законы несправедливы, согласно сказанному (Исх 10, 1): “Горе тем, которые постановляют несправедливые законы”» [ibid., q. 93, a. 3].

Расхождение между идеальной (желаемой) картиной мира и реальным положением вещей иногда воспринималось средневековыми авторами очень болезненно. Например, Роджер Бэкон весьма красноречиво протестовал против повсеместных (по его мнению) злоупотреблений светских юристов и против пренебрежения каноническим правом (то есть, по сути, божественным законом, как он в нем передан):

«Я хочу сказать, что как у евреев исстари управление осуществлялось посредством закона Божия, так должно быть и ныне у христиан. И как посредством этого [закона] осуществлялось управление изначальной Церковью, так же должно быть теперь. И если вся мудрость изначально содержится в нем, и там ее источник, тогда [Церковь] вплоть до мелочей должна управляться преимущественно этим [законом]. Но ныне не так; ведь в Церкви Божией чаще хвалят знатока гражданского права, чем магистра теологии, и скорее избирают на церковные должности, хотя он знает только гражданское право (*ius civile*) и не знаком с каноническим правом и теологией. И мы видим, что управление Цер-

⁴ Надо сказать, что в этом отношении Фома воспроизводил общее место антично-средневековых представлений о праве. Как писал еще Цицерон, несправедливые законы «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» (Цицерон, 1966, с. 113).

ковью осуществляется преимущественно юристами, посредством юридических софизмов и крючкотворства, и против права, поскольку имеют место бесчисленные правонарушения в отправлении правосудия, и правосудие задерживается повсеместно настолько, что бедные оставляют свои дела, а богатые начинают испытывать отвращение и весьма тяготеются [судопроизводством], и более чем часто отказываются от своего права, и [так] благодаря юристам разрушается спокойствие и возникают бесчисленные раздоры в Церкви Божией. И [поэтому] не только распространяются ссоры, но и войны, случающиеся во всяком государстве, берут начало в юридических злоупотреблениях, как сможет увидеть всякий, кто пожелает задуматься [над этим]. Ведь поскольку имущие не могут обрести правосудие с помощью Церкви, государства воюют друг с другом и приводят друг друга в смущение. И удивительно, что, хотя каноническое право находит истоки в св. Писании и сочинениях святых, к ним не обращаются в первую очередь как в образовании, так и в церковной практике. В самом деле, [все] должно объясняться, согласовываться, укрепляться и подтверждаться в соответствии с ними, как в соответствии с ними составлено священное право. Но ныне все трактуется, объясняется и согласовывается преимущественно посредством гражданского права, и полностью возводится к нему — и в образовании, и на практике, чего быть не должно, хотя [гражданскому праву] и позволительно прислуживать [каноническому] — как служанка прислуживает своей госпоже» [Opus Tertium, cap. XXIV].

А вот еще одна характерная жалоба средневекового автора (неизвестного монаха или священника, жившего в XII в., написавшего трактат «О том, как жить благой жизнью», который долгое время приписывался Бернару Клервосскому). Здесь речь идет уже не о светских юристах, а о женщинах-мирянках (saeculares), которые препятствуют благочестивым монахиням в обретении Царства Небесного.

«Любезная сестра, избегай общества женщин-миряннок (saeculares). Женщины-мирянки, которые не занимаются одним делом (professio) с тобой, пусть да не будут вхожи в твоё общество, поскольку будут проповедовать тебе то, что любят. Ведь они говорят о том, что любят, а потому ты должна избегать общества женщин-миряннок, ибо они любят мир (saeculum) и говорят о мирском (de saecularibus): любят земное, и, потому, будут возвещать тебе о земном; преходящего вожделеют и потому все уши тебе прожужжат о преходящем. Ведь сказано: «Всякий хвалит то, что любит». И потому женщина-мирянка хвалит мир (saeculum), поскольку любит мирское (saeculares). Если бы она любила небесное, то хвалила бы небесное. Без сомнения: люби она небесное, возвещала бы о нем; желай она вечного — побуждала бы к вечному. И поэтому, сестра моя, умоляю тебя: избегай общества женщин-миряннок. Отчего? Ибо «дурные сообщества развращают хорошие нравы» (1 Кор 15, 33). Что общего у женатой женщины с девой, посвятившей себя Богу? Что общего у женщины-мирянки с невестой Христовой? Что общего у женщины-мирянки с благочестивой монахиней? Что общего у замужней женщины с той, которая любима Христом? У той, которая любит мужа, с той, которая любит Христа? Как может войти в твоё общество та женщина, которая не разделяет твои привязанности? ... Она отлична от тебя по характеру и по желаниям, и как она отлична от тебя по одежде, так отлична и в душе. Женщина-мирянка есть орудие Сатаны! Она увлекает тебя приманками мира (saeculum) и показывает тебе тропы Дьявола» [Patrologiae Cursus Completus, vol. 184, col. 1286A].

Этот совет монахиням остерегаться женщин-миряннок (saeculares) и всего мирского (светского) вообще, появляется отнюдь не на пустом месте. Еще на заре христианства Амвросий Медиоланский призывал священников и монахов (и вообще всех благочестивых людей) «бежать от мира». В трактате с соответствующим названием («О бегстве от мира») он писал: «Закон

предписывает бежать от мира (*saeculum*), чтобы следовать Богу» [De fuga saeculi, 2]. Священнослужитель, который не бежит от мира и посвящает себя чему-то иному, кроме служения Богу, «отказывается от религиозного культа (*cultus religionis*) и от своих обязанностей» [Ibid.]. В свете этой фразы, кстати, интересно вспомнить идею Д. Узланера о том, что в Средние века «светское никак не соотносилось с религией, это были понятия абсолютно из разных плоскостей». Если они были «из разных плоскостей», то почему Амвросий пишет о том, что человек, приверженный миру (*saeculum*), «отказывается от религиозного культа»?

Однако вернемся к началу. Если «*saeculum*», как полагает Милбэнк, есть не более чем «интервал между падением и эсхатонном», то можно ли считать разумным (и вообще осмысленным) совет Амвросия Медиоланского бежать из этого «интервала»? Как вообще можно бежать из «интервала»? Однако если, согласно сказанному выше, принять во внимание что «*saeculum*» — это не просто интервал, но сфера автономии *греховной* воли *падшего* человека, тогда призыв Амвросия, равно как и lamentации Роджера Бэкона и автора трактата «О том, как жить благой жизнью», становятся понятными и объяснимыми. Сегодня упоминание Сатаны рядом с «*saeculum*» может показаться неудачной метафорой, явным преувеличением, но мы должны помнить о том, что еще апостол говорил, что «бог века сего (*huius saeculi*) ослепил умы» неверующих (2 Кор. 4, 4), а Фома Аквинский интерпретировал эти его слова следующим образом: «Бог века сего, то есть Дьявол, который называется Богом века сего, то есть тех, кто живет по-мирски (*saeculariter*), не как творец [мира], но из-за подражания, которым ему подражают мирские люди (*saeculares*)» [Super II Epist. ad Corinth., 4, lect. 2]. Равным образом папа Григорий VII утверждал:

«Верховный священнослужитель — глава всех священников; он сидит по правую руку от Отца и всегда заступает за нас; он презирает светское царство (*saeculare regnum*), которым кичатся сыны этого мира (*filii saeculi*), и добровольно приходит к священству креста. Кто не знает, что короли и герцоги берут начало от тех, которые, не ведая Бога и подстрекаемые князем мира (*princeps mundi*), то есть дьяволом, в слепой алчности и с нестерпимой дерзостью стремились господствовать над равными себе, то есть людьми, посредством высокомерия, грабежей, вероломства, убийств, наконец, почти всех преступлений» [Бруно, 2012, с. 506–507].

Из этого можно сделать следующие основные выводы:

1) В Средние века действительно существовало «пространство человеческой автономии» — причем как на практике (это, полагаю, вообще бесспорно и не требует доказательств), так и на уровне теоретического осмысления проблемы самими средневековыми авторами, которые связывали наличие данного пространства с грехопадением человека и последующим отклонением «человеческого закона» от идеальных «божественного» и «естественного» законов. Как пояснял Иоанн Дамаскин, «То, что Бог желает, — благо. Закон же есть заповедь, научающая этому... нарушение заповеди есть грех. Грех же происходит от внушения дьявола и нашего непринужденного и добровольного принятия. Также и *грех называется законом* [курсив мой — А. А.]» [Иоанн Дамаскин, 2006, с. 276]; «зло есть добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противостоит естественному, что именно и есть грех» [там же, с. 275]. Таким образом, грехопадение и соответствующая порча человеческой природы сами по себе конституируют особую и (в известных пределах) автономную сферу падшего человечества с соответствующими

(«человеческими») законами. «Падший человек может спастись, помирившись с Богом через Иисуса Христа, но прежний порядок уже не может быть восстановлен, поскольку человек оказывается неизмеримо далек от сферы божественного, а божественное правосудие — далеко от человеческого правосудия» [P. Prodi, 2008, p. 51].

2) Это не противоречит тому, что Бог как Господь и Вседержитель считался всемогущим, вездесущим и всеблагим управителем вселенной. Бог «сотворил человека, и оставил его в руке произволения его» (Сир 15, 14), то есть наделил человека свободной волей, наличие которой и создало возможность для грехопадения и последующей человеческой автономии, понимавшейся преимущественно как возможность совершения греховных или, по меньшей мере, нравственно нейтральных действий (связанных с достижением «временного благополучия государства», но не «вечного блаженства»). Как писал Петр Пиктавийский, «свобода выбора» есть «способность воли и разума, посредством которой при помощи благодати избирается благо, а в отсутствие благодати [т.е. как раз в ситуации автономии человека — А. А.] избирается зло» [Sentent., II, 22]. При этом нельзя забывать, что средневековое христианство было склонно видеть грех во многих вещах, которые сегодня не считаются греховными. Например, Петр Ломбардский считал, что лица, занимающиеся торговлей, не должны допускаться к исповеди, пока они не оставят своей греховной профессии⁵, а Фома Бравардин настаивал на том, что *любое* действие человека, лишённого благодати, даже если он ис-

⁵ «Если военный, торговец или любой другой человек, занятый делом, *которое невозможно вести без греха* [курсив мой — А. А.], приходит к покаянию, отягощённый тяжкими преступлениями... пусть он знает, что не сможет осуществить истинное покаяние, если не оставит своего занятия или должности» [Sentent., IV, d. XVI].

полнен «философских» или «моральных» добродетелей, «в некотором смысле» является грехом⁶.

3) Поэтому если, с одной стороны, «Бог не является причиной греха», а с другой стороны, мир («saeculum») рассматривается как оплот греха и девиантных человеческих порядков, возникших в результате грехопадения, то совершенно невозможно говорить — в духе Милбэнка — о некоем «едином пространстве христианского мира», где для «saeculum» отведена роль некоего «интервала». Хотя христианство (в том числе средневековое) не предполагает строгого дуализма манихейского типа, из этого вовсе не следует, что средневековое христианское мировоззрение было некоей разновидностью пантеизма (когда, по словам Д. Узланера, «Бог находится повсюду» [Д. Узланер, 2011, с. 137]). Вездесущность, или всеприсутствие, Бога в ортодоксально-христианском его понимании не подразумевает, что «экономическая деятельность ведется в Боге» [там же], она подразумевает нечто иное, а именно причинно-следственные отношения⁷.

⁶ «Никакая философская или моральная добродетель не является истинной добродетелью, безусловно правильной или праведной, без совершенствующей ее любви и благодати... и *любое* [курсив мой — А. А.] действие человека, не обладающего истинной добродетелью любви и благодати... в некотором смысле является грехом» [Thomas Bradwardinus, 1618, p. 327 C].

⁷ «Бог превыше всего по превосходству Своей природы, но Он, тем не менее, есть во всех вещах как причинно обуславливающий бытие всего» [Summa th., I, q. 8, a. 1]. И еще: «О бытии творения в Боге говорится в двух смыслах. Во-первых, постольку, поскольку оно длится и сохраняется божественной силой... И в этом смысле о творениях говорится как о существующих в Боге — даже при том, что они существуют в собственных природах. И так надо понимать слова апостола о том, что “мы в Нем живем и движемся и существуем” (Деян 17, 28), поскольку и наша жизнь, и наше бытие, и наше движение причинно обусловлены Богом... Во-вторых, о творениях говорится как о существующих в Боге постольку, поскольку Он знает их» [Ibid., q. 18, a. 4]. Эти слова Фомы наглядно демонстрируют, что как существование Бога в тварных вещах, так и существование тварных вещей в Боге следует понимать исключительно сообразно модели отношения между причиной и следствием, но не в том смысле, например, что «экономическая деятельность» («осуществляемая в Боге», поскольку «Бог был повсюду») считалась в Средние века священнодействием или своего рода теургией.

Что же касается прочего, то не следует забывать, что, как писал Фома Аквинский, «между творением и творцом бесконечная дистанция» [De verit., 2, a. 11, arg. 4]. Наступление подлинного Божьего Царства (предполагающего действительное и полное обожение творения) ожидалось не раньше того самого «эсхатона», о котором упоминает Милбэнк; и только после него, то есть после конца мира («saeculum»), как пишет Августин, «прейdet неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая и будет *Бог все во всех* [курсив мой — А. А.]» [De civitate Dei, XIX, 15].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бруно*. О Саксонской войне // Немецкие анналы и хроники X–XI столетий. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012.
2. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. — СПб.: Наука, 2006.
3. *Милбанк Д.* Политическая теология и новая наука политики // Логос. №4 (67), 2008.
4. *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса. Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. №4 (67), 2008.
5. *Узланер Д.* О «религии» и «секулярном» еще раз: ответ Алексею Апполонову // Религиоведческие исследования. 2011: №1-2 (5–6).
6. *Цицерон*. Диалоги. — М.: Наука, 1966.
7. *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

8. *Asad T.* Reading a modern classic: W. C. Smith's «The meaning and end of religion» // *History of Religions*, 40 (3), 2001.
9. *Hobsbawm E.* The new threat to history // *The New York Review of Books* (16 December, 1993).
10. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.* 221 vols. // ed. Minge J. P. Paris, 1844 – 1879.
11. *Prodi P.* Una historia de la justicia. Madrid: Katz Editores, 2008.
12. *Thomas Bradwardinus.* De causa Dei. Londini, 1618.

A. V. Appolonov. The Idea of the «Secular» in the Middle Ages

The article discusses the problem of the existence of the idea of the «secular» in the European Middle Ages. The author contests the statement of contemporary postmodernist writers, who argue that the «secular» was «created» only in the 17th century by a little group of philosophers and lawyers. The author shows that the «secular» as a kind of «space of human autonomy» existed as late as the Middle Ages, and the medieval thinkers themselves attributed — on the theoretical level — the existence of that space to the fall of man and the subsequent deviation of the «human law» from the ideal «divine» and «natural» laws.

Key words: religion, secularity, Middle Ages, medieval theology, medieval law.

*В. В. Винокуров**

ПСИХОЛОГИЯ И МИСТИЦИЗМ
В «SEPTEM SERMONES AD MORTUOS»
К. Г. ЮНГА

В настоящей статье рассматривается работа Карла Густава Юнга «*Septem Sermones ad Mortuos*» (1916). Автор предлагает оригинальную интерпретацию данного произведения и сравнивает его содержание с последующими работами Юнга. Автор приходит к выводу, что в «*Septem Sermones ad Mortuos*» архаически слитая форма функций в структуре психики представлена в процессе дифференциации, в то время как в «*Психологических типах*» (1921) она же представлена в окончательной дифференцированной форме и становится предметом и инструментом рационального анализа.

Ключевые слова: аналитическая психология, алхимия, К. Г. Юнг, З. Фрейд, Л. Витгенштейн.

Основные вехи творческой биографии основателя аналитической психологии Карла Густава Юнга (1875–1961) до его обращения к алхимии кратко отражены в следующем хронологическом списке:

* *Винокуров Владимир Васильевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. E-mail: ierosph@mail.ru.

- 1911–1912 — «Либи́до, его метаморфозы и символы». В последующей редакции — «Символы трансформации» (1952) [В. В. Зеленский, 2008, с. 5–30].
- 1913 — разрыв с Фрейдом.
- 1913 — начинает создаваться «Красная книга» Юнга. Содержание «Красной книги» составляют видения Юнга.
- 1916 — «Septem Sermones ad Mortuos» — «Семь наставлений мертвым». Странная работа Юнга. Юнг изготовил несколько каллиграфических и печатных копий, после чего скрыл работу [см.: Г. Лахман, 2012, с. 123–124].
- 1921 — публикация «Психологических типов».
- 1925 — семинары 23 марта – 6 июля 1925 г.
- 1926 — в сновидении Юнг увидел себя перенесенным в библиотеку XVII века, где он обнаружил непонятные рисунки, которые оказались алхимическими манускриптами [там же, с. 155].
- 1929–1930 — «Анализ сновидений» (семинары).
- 1930 — «“Парацельс” — первая статья о западной алхимии» [см. В. В. Зеленский, 2008, с. 43].
- 1930–1934 — VISIONS (семинары). Толкование видений.
- 1935 — «Психологический комментарий к “Тибетской книге мертвых”».
- 1935 — выступление в асконском отделении «Эраноса» с лекцией о символике сновидений и процессе индивидуации. В этой лекции Юнг сравнивает ряд снов, характеризующих этапы индивидуации, с последовательными операциями *opus alchymicum* (Эранос 3).

Структуру творческого пути Юнга можно представить следующим образом: психоанализ — видения — типология — алхимия. Функциональная типология, представленная в «Психологических типах» (1921), прорастает из видений (1913) как результат дифференциации функций, которые в видении представлены в архаической, недифференцированной, слитной форме.

Из хронологии творчества Юнга мы видим, что видения заканчиваются обращением Юнга к алхимии, о чем он сам пишет в эпилоге к «Красной книге»: «Я работал над этой книгой 16 лет. Мое знакомство с алхимией в 1930 году увело меня от нее. Начало конца наступило в 1928 г., когда Вильгельм¹ прислал мне текст «Золотого Цветка», алхимического трактата. Там содержание данной книги воплотилось в реальность, и я не мог больше продолжать над ней работать» [К. Г. Юнг, 2012, с. 355]. Следовательно, «Красная книга» — это введение в алхимию Юнга. Путь в алхимию лежал через анализ видений и сновидений. Типология отражает функциональную структуру видений, и она становится инструментом анализа.

Из хронологии видно, что отправной точкой развития юнгианской психологии стал разрыв с Фрейдом, который спровоцировал разрыв с психоанализом. Деструкция психоаналитического подхода Фрейда и выявила собственный путь развития юнгианской психотерапии, который чрез семь лет оформился в типологию и функциональный анализ, изложенный в «Психологических типах» (1921). Другая линия вела от анализа сновидений к развитию метода активного воображения, к анализу видений и их персонажей. Странная работа «Семь наставлений мертвым» на-

¹ Рихард Вильгельм, немецкий синолог, в 1928 г. отправил Юнгу даосский алхимический трактат с просьбой написать психологический комментарий к нему. Позже работа стала известной как «Секрет Золотого Цветка». [см. К. Г. Юнг, 2002, с. 95–182].

писанная с помощью «автоматического письма» стала первым следствием этого опыта. Биографы отмечают, что, похоже, Юнг сам не понимал, кто автор этой работы. Он приписал ее Василиду из Александрии. Он отмечал, что ее мог бы написать Филемон — персонаж его видений из «Красной книги» [см.: Г. Лахман, 2012, с. 124]. Однако после публикации «Красной книги» (2009) особенно отдельной (третьей) ее части «Исследования», которая содержит «Septem Sermones ad Mortuos», этот текст воспринимается в контексте видений Юнга. «Наставления» мертвым в «Красной книге» дает персонаж его видений Филемон, который, кроме того, разъясняет их Юнгу в комментариях. Метод активного воображения вел к исследованию архетипов индивидуального и коллективного бессознательного. Эта линия нашла свое развитие в семинарах (1925; 1929–1930) и в семинарах «VISIONS» — толкование видений. Наконец, третья линия соединяла анализ видений, архетипическую психологию с алхимией. Лишь в 1935 г. Юнг выступает в асконском отделении «Эраноса» с лекцией о символике сновидений и процессе индивидуации. В этой лекции Юнг сравнивает ряд снов, характеризующих этапы индивидуации, с последовательными операциями *opus alchymicum*.

И в самой середине творческого пути Юнга появляется, возможно, самая значительная с точки зрения истории психологии работа Юнга «Психологические типы». Возникает вопрос: какое место занимает эта работа и изложенная в ней концепция установочной и функциональной типологии личности в контексте видений и будущего «алхимического творчества» Юнга. Типология отражает функциональную структуру видений, и она становится инструментом анализа. Историческое развитие психики предстает как результат дифференциации функциональной структуры.

Сравнивая текст «Septem Sermones ad Mortuos» с «Психологическими типами» комментаторы обращают внимание как на «мистицизм» и «гностицизм» Юнга, так и на сугубо психологическое содержание этой работы. В частности, на понятие «дифференциации». Историческое развитие психики предстает как результат дифференциации функциональной структуры. В «Типах» Юнг замечает: «Дифференциация — означает развитие отличий, выделение частей из целого... Пока одна функция настолько еще слита с другой или несколькими другими функциями, например мышление с чувством или чувство с ощущением, что не может выступать самостоятельно, она пребывает в *архаическом* состоянии... Недифференцированное мышление не может осуществляться отдельно от других функций, т.е. к нему всегда примешивается ощущение или чувство, или интуиция, точно так же недифференцированное чувство смешивается с ощущениями и фантазиями, как, например, в сексуализации (Фрейд) чувства и мышления при неврозе» [К. Г. Юнг, 2003, с. 446–447]; «архаизм есть плотное слияние психологических функций друг с другом в противовес дифференциации» [там же, с. 441]; «архаизм есть отождествление с объектом — мистическое соучастие» [там же, с. 441]. В философско-гностическом трактате «Septem Sermones ad Mortuos» так же ключевой является идея дифференциации — различения. Персонаж его видений из «Красной книги», Филемон, говорит: «Человек отличает потому, что сущность его есть отличимость... А не будем той сущности верны, то и отличим себя недостаточно. Потому нам должно творить отличаемость свойств» [К. Г. Юнг, 2012, с. 328–329]. Дифференциация здесь, следовательно — путь к сущности человека.

Исследователи и последователи психологии Юнга сходятся во мнении, что чрезвычайно трудно различать чувственную и интуитивную функции или субъективные, импульсивные и эмоциональные суждения от интуиции и дивинации, поскольку способность спонтанно формировать суждения принадлежит в равной степени, как функции чувств, так и интуиции. И обе их трудно отделить от функции ощущений. Юнг сам сталкивался с этой проблемой после публикации «Психологических типов» (1921) и пытался разъяснить этот вопрос в «Тавистокских лекциях» (1935). Рассматривая вопрос различия ощущения и интуиции, он предлагает рассмотреть различие моделей восприятия. «Наблюдая за человеком в режиме ощущения, вы заметите, что его особенностью является концентрация взгляда на каком-нибудь предмете, точке. Если же вы проследите за выражением глаз интуитивного типа, то поймете — он не смотрит, он окидывает взглядом предметы в поле своего зрения, выбирая один. Это и есть предчувствие» [К. Г. Юнг, 2007, с. 24].

Под *функцией* мы, следуя логическому определению А. Черча, будем понимать операцию, которая, будучи применена к «чему-то», дает некоторую вещь в качестве значения функции для этого «чего-то». «Что-то» к чему применена операция называется аргументом функции. Отсюда: функция — это операция, примененная к аргументу, который в ее результате принимает различные значения. «Вещи, к которым функция применима, составляют *область определения* функции, а значения составляют *область значений* функции» [А. Черч, 1960, с. 24]. Трудность различения и разделения функций ощущений, чувства и интуиции связана как раз с тем, что их область определения и область значений либо частично, либо полностью совпадают. С моей точки зрения, следует считать колоссальным заблуждением постюнгианского

анализа исключение мышления из этой «смешанной» парадигмы. Допустим, мы ощущаем поверхность как шершавую и раздражающую одновременно. Это — амплификация материальной поверхности изображения.

Рассматривая определение функции, Людвиг Витгенштейн замечает: «3. 333. Функция не может быть своим собственным аргументом, потому что функциональный знак уже содержит первообраз своего аргумента, а он не может содержать самого себя» [*Л. Витгенштейн*, 1958, с. 42]. Иными словами, операция применяется к аргументу (вещи), а не к самой операции. Юнг, говоря об архаической слитности функций, рассматривает именно эту невозможную ситуацию. В этом случае для второй функции аргументом выступает аргумент, слитый со значением первой функции: $\psi(f) = f(x)$. Если область значений функций совпадает, то уравнение примет вид: $f(f) = f(x)$. В своей слитой неразделенной форме мы имеем дело с функцией формы $F(f)$ (прописной буквой здесь обозначается «слитая» функция). Дифференциация есть обнаружение значения аргумента (например, ξ), при котором значения «слитой» функции разойдутся, а значит, возникнет противоречие внутри того, что до этого момента было тождественным.

К рассмотрению вопроса о том, может ли функция в качестве аргумента иметь себя саму, Витгенштейн вернулся при исследовании математических предложений, где показал, что в математике она ведет к проблеме противоречия [*Л. Витгенштейн*, 1994]². Противоречие — «нечто, возвышающееся над всеми предложениями и, одновременно, смотрящее, как голова Януса, в обе стороны! NB. Предложение $F(F)$ — в котором $F(\xi) = \xi(\xi)$ — не

² Публикация включает пять частей под общим заголовком «Замечания по основаниям математики».

содержит переменных и потому бы могло считаться чем-то сверхлогическим, чем-то несомненным, отрицание чего лишь вновь утверждало бы его же. В самом деле, разве нельзя было бы даже начать логику с этого противоречия? И от него как бы спуститься к предложениям. Противоречащее само себе предложение стояло бы, подобно памятнику (с головой Януса), над предложениями логики» [там же, с. 139].

Если в «Трактате» Витгенштейн говорил о невозможности функции быть своим собственным аргументом, то в «Замечаниях» он говорит о том, что она *возможна, но противоречива*. Важно, что противоречие, которое возникает в результате дифференциации функций не логическое, а историческое. Противоречие нужно заметить, пока мы его не замечаем, оно нам не мешает. Иными словами, мы его не выводим из предыдущих предложений, а наталкиваемся на него эмпирически. Мы наталкиваемся на значение аргумента, для которого нет места в области положительных значений функции и одновременно оно должно там быть.

В «Septem Sermones ad Mortuos», обсуждая проблему значения дифференциации, Юнг пишет: «Не отличия, угодим за пределы своей сущности и низвергнемся в неотличимость, а она есть иное свойство Плеромы. Мы низвергнемся в саму Плерому и перестанем быть Творением, себя обрекая растворению в Ничто. А это Смерть Творению... Оттого-то естественное устремление Творения направлено к отличимости противу изначально опасной тождественности. Имя тому устремлению *PRINZIPIUM INDIVIDUATIONIS*» [К. Г. Юнг, 2012, с. 328–329].

В «Психологических типах» Юнг говорит о мифологичности и противоречивости архаизмов. Витгенштейн приводит фундаментальную мифологему — образ двуликого Януса. Где место этого сверхлогического предложения? Единственная точка, в которой противоречие исчезает и не может возникнуть, это точка,

в которой $\xi = 0$. Это регресс нашего восприятия, но не в архаику (не в «слитую» функцию), а в то, что Юнг называет «неразличимостью» или «Плеромой». Эта точка пересечения дифференцированных функций — центр круга.

Вывод: в «Septem Sermones ad Mortuos» архаически слитая форма функций в структуре психики представлена в процессе дифференциации. В «Психологических типах» она же представлена в окончательной дифференцированной форме и становится предметом и инструментом рационального анализа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. II. — М.: Гнозис, 1994.
2. *Зеленский В. В.* Психомифология обыденной жизни // *К. Г. Юнг. Символы трансформации.* — М.: АСТ, 2008.
3. *Лакман Г.* Карл Юнг: между наукой и мистикой. — М.: Клуб «Касталия», 2012.
4. *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. — М.: Изд-во иностр. л-ры, 1960.
5. *Юнг К. Г.* Относительно символизма мандалы // *К. Г. Юнг. О природе психе.* Сборник. — М.: Рефл – Бук, Ваклер, 2002.
6. *Юнг К. Г.* Психологические типы. — М.: Харвест, 2003.
7. *Юнг К. Г.* Аналитическая психология: теория и практика: Тавистокские лекции. — СПб: Издательский Дом «Азбука-Классика», 2007.
8. *Юнг К. Г.* Красная книга. *Libernovus.* Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. — М., 2012.

**V. V. Vinokurov. Psychology and Mysticism in K.G. Jung's
«Septem Sermones ad Mortuos»**

The article considers the work of Carl Gustav Jung «Septem Sermones ad Mortuos» (1916). The author provides a creatively different interpretation of this tractate and compares its subject matter with subsequent works of Jung. The author comes to conclusion, that in «Septem Sermones ad Mortuos» an archaically amalgamated form of functions in the psychic structure is presented along the process of differentiation, whereas in «Psychological Types» (1921) it is presented in the complete differentiated form and becomes a subject and an instrument of rational analysis.

Key words: analytical psychology, alchemy, C. G. Jung, S. Freud, L. Wittgenstein.

И. П. Давыдов*

ФИЛОСОФИЯ МИФА РОЛАНА БАРТА

Цель автора статьи — выяснить границы применимости теории мифа Ролана Барта к религиозно-философской философии мифа. Сравнительный анализ функций показал высокую степень релевантности и верифицируемости полученных исследователями разных школ (М. Элиаде, Д. Фонтенроуз, К. Клакхон, Р. Барт) результатов: 7 из 9 эксплицированных Бартом функций мифа имеют свои прямые либо косвенные аналоги в итогах функционального анализа религиозного мифа.

Ключевые слова: Р. Барт, структурализм, постмодернизм, семиология, философия мифа, религиозное ведение, функциональный анализ, сравнительный анализ, функции мифа.

Говорить о философии мифа Ролана Барта (*Roland Barthes*; 12.11.1915–25.03.1980) возможно как минимум с трех философских ракурсов, актуализируя либо *философию*, либо *миф*, либо *личность* самого Р. Барта¹. В первом случае исследователя будет интересовать вопрос: *как* Р. Барт высказывается о мифе, будучи

* *Давыдов Иван Павлович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиозного философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: ioasaph@yandex.ru.

¹ И после таких корифеев, как С. Н. Зенкин, Г. К. Косиков и А. В. Дьяков, это становится делать все сложнее и сложнее [см. подр.: А. В. Дьяков, 2010; С. Н. Зенкин, 2012; Г. К. Косиков, 2008, с. 5–50].

структуралистом/постструктуралистом и философом-постмодернистом; во втором случае — что такое миф для Ролана Барта как теоретика мифа (мифоведа) и, если можно так выразиться, «мифологета»² — т.е. апологета современной ему мифографии (первичной семиологической системы) и мифологии (вторичной семиологической системы, являющейся рефлексией и авторефлексией над первой); а в третьем — *мифологизация* и *самомифологизация* Р. Барта как мифотворца, продуктом чего является, например, его знаменитая автобиография [*Р. Барт*, 2012] (если не две, где вторая — прикровенно-интимное наблюдение над собственной сексуальностью [*Р. Барт*, 1999]). Можно констатировать, что в данном случае «биографемы» [*А. В. Дьяков*, 2010, с. 194] до неразличимости слились с мифологемами или даже трансформировались в мифемы [*К. Леви-Стросс*, 1985, с. 187]).

Писательское творчество французского семиотика настолько многогранно, что он в разные периоды своей жизни успел побыть и структуралистом, и предтечей постструктурализма, и постструктуралистом — о чем лишний раз свидетельствует рубрикация его трудов в сборнике «Французская семиотика» [Французская семиотика, 2000]. Поскольку здесь в наше поле зрения попадает по преимуществу текст «Мифологий» (1957 г.) [см. на рус. яз.:

² Неологизмы «мифологет» и «мифологетика» мне ранее нигде не встречались, поэтому позволю приписать авторство себе. Разумеется, общепризнанными «мифологетами» XX в. могли бы быть названы, в первую очередь, российские и французские структуралисты, специалисты в области «мифологических мифологик» — В. Я. Пропп, К. Леви-Стросс и Р. Барт [см., напр.: *В. Я. Пропп*, 1928; *К. Леви-Стросс*, 1999–2000]. Я бы не стал столь резко, как это делает Георгий Косиков, заявлять о «беспощадно-язвительной» критике Роланом Бартом мелкобуржуазного мифа послевоенной Франции, инспирированного мещанским сознанием городского обывателя [см.: *Г. К. Косиков*, 2008, с. 5–50]. Речь, скорее, может вестись не о *разоблачении-во-что-бы-то-ни-стало* и бичующей сатире, а о попытке запечатления в слове, сказуемости бытового мифа. Пожалуй, Р. Барт здесь выступает в роли скальда. К слову, нечто подобное можно найти у Умберто Эко в «Картонках Минервы» 1985–88 и 1991–99 гг. [см. на рус. яз.: *У. Эко*, 2010].

Р. Барт, 1996], можно (вслед за Г. К. Косиковым [Г. К. Косиков, 2008, с. 5–50]) постструктуралистский этап жизни Р. Барта (70-е гг. XX в.) вынести за скобки, сосредоточив исследовательское внимание на Барте-до/структуралисте (50-е/60-е гг. XX в.).

Как до-структуралист Р. Барт в 50-е гг. опирается на структурный функционализм В. Я. Проппа, «Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюра (1907–11 гг.), русский формализм (ОПОЯЗ; 1916–25 гг.) в лице Р. О. Якобсона [Р. О. Якобсон, 2011]. Это наложило отпечаток на его тезаурус — в частности употребление им термина «функция» в пропповской трактовке. Р. Барт как бы вскользь, не слишком заботясь о научной строгости, в небольшом по масштабу, но программном по значению тексте «Миф сегодня» эксплицирует цель, задачи и функции социального мифа. На наш взгляд, они имеют первостепенное значение, и наша цель в этой статье — выяснить границы применимости теории мифа Р. Барта к религиозно-философской философии мифа. То есть мы ограничиваемся только двумя первыми из означенных выше горизонтов философского рассуждения. На первый вопрос: *Как?* — ответ уже получен. Настал черед *Что*.

Александр Дьяков верно подчеркивает, что в методологии Р. Барта определение следует за другими процедурами — типологизации, классификации и т.д. [А. В. Дьяков, 2010, с. 215]. Но, на наш взгляд, оно может быть задано и функционально, причем функции в таком случае операциональны [И. П. Давыдов, 2013, с. 143–146]. Ролан Барт последовательно называет миф «похищенным и возвращенным словом», «коммуникативной системой», «сообщением», «формой», «способом обозначения», «семиологическим комплексом», «чистой идеографической системой, где формы еще мотивированы представляемым ими понятием», «системой знаков, претендующей перерасти в систему фактов» [Р. Барт,

1996, с. 233–260]. Но, по нашему убеждению, значительно больше свойств мифа вскрывает его функциональный анализ.

Р. Барт признает факт заимствований мифом его функций, но источник рецепции не проясняет (это могут быть религия, литература, политика). Целесообразно провести сравнительный анализ эксплицированных Р. Бартом функций мифа со сводным их перечнем, известным в религиоведении. Мирча Элиаде и кембриджская школа ритуалистов (Д. Фонтенроуз, К. Клакхон) совместными усилиями насчитали 12 функций мифа. Точки зрения феноменологов (в лице М. Элиаде) и ритуалистов (в лице представителей «кембриджской школы») удобно сопоставить в форме *таблицы 1*, при этом референтными будут выступать взгляды М. Элиаде:

Таблица 1.

Функциональный анализ мифа М. Элиаде	Функциональный анализ мифа «кембриджской школы»
1. Историческая (мемориальная)	8. Дескриптивная (?)
2. Сакрализационная	
3. Этиологическая	4. Этиологическая
4. Гносеологическая	7. Функция культурного поиска (?)
5. Реактуализационная	9. Логоменальная (?)
	1. Оправдательная
	2. Законодательная
	3. Объяснительная
	5. Социально-политическая
	6. Компенсаторная

Как видно из этой таблицы, «кембриджцы» учитывают примерно в два раза больше функций мифа, нежели М. Элиаде, причем в феноменологии заметна тенденция «укрупнения» функций³.

³ Если «ритуалисты» просто указывают на свойство мифа фиксировать события и удерживать их в народной памяти, то феноменологи акцентируют вни-

Р. Барт исходит из цели мифа — превратить мир в неподвижный эталон чистого бытия [там же, с. 283]. Ею детерминирована генеральная задача мифа: «...преобразовать историческую интенцию в природу, переходящее — в вечное» [там же, с. 269], на практике реализующаяся посредством главной функции. А полный список из 9 бартовских функций мифа представлен ниже в форме сравнительной таблицы 2 с 12 другими функциями мифа (референтной группой будет список Р. Барта; функции пронумерованы в порядке их обсуждения в тексте оригинала по названному источнику [Р. Барт, Мифологии. — М., 1996] и указаны в квадратных скобках [С. 000]):

Таблица 2.

Функциональный анализ мифа

Функциональный анализ мифа Роланом Бартом	Функциональный анализ мифа М. Элиаде и «кембриджской школы»
1. Знаковая (функция «нулевого знака» — по Роману Якобсону) [с. 239]	
2. Обозначения (семиологическая) [с. 249]	7. Функция культурного поиска (?)
3. Внушения (императивная) [с. 249]	2. Законодательная (?)
4. Деформации [с. 247 и 255]	

мание не на любых, а исключительно на сверхъестественных событиях, в частности на религиозных чудесах. «Ритуалисты» десакрализуют миф. Функция культурного поиска лишь отчасти соответствует гносеологической, поскольку понятие культурного поиска шире — это и познание, и апробирование операциональных навыков, и аккультурация, и физическая экспансия (хотя её, скорее всего, способен осуществлять ритуал, а не миф). Логаменальная функция опять-таки подчеркивает зависимость мифа от ритуала (как первичного дроменального явления). Миф стремится к симбиозу слова и дела, именно благодаря мифу воссоединяются части мифоритуала: например, функция реактуализации активизирует обрядовое действие, «запускает» его [И. П. Давыдов, 2013, с. 112–114].

5. Натурализации понятия [с. 257] (главная функция мифа)	8. Дескриптивная (?) (историческая, мемориальная) (инвертированная функция)
6. Удаление реальности, «онтологической санации», т.е. искусственного очищения бытия до состояния святости [с. 270]	10. Сакрализации
7. Говорения (констатирующая) [с. 270]	9. Логоменальная
8. Деполитизации [с. 271]	5. Социально-политическая (инвертированная функция)
9. Воспевания (лаудационная в случае мифа-молитвы!) [с. 271 и 275]	6. Компенсаторная (иллюзорно-компенсаторная)
	1. Оправдательная
	3. Объяснительная
	4. Этиологическая
	11. Реактуализационная
	12. Гносеологическая

Полученный результат, разумеется, требует дальнейшей интерпретации. Но уже сейчас очевидно, что Р. Барт обогатил функциональный анализ мифа оригинальным вкладом, эксплицировав новые функции: 1) знака (семиотическая) и 4) деформации сообщения. Наш сравнительный анализ выявил прямую аналогию четырех функций: 6 – 10, 7 – 9 (полное тождество!), 8 – 5, 9 – 6. Две из найденных Роланом Бартом функций операционально инвертированы относительно своих коррелятов (т.е. взяты с обратным знаком): 5 – 8 и 8 – 5 — т.к. миф, по Барту, с одной стороны, развоплощает историю, претворяя искусственность в естественность, а с другой — деполитизирует событие, выводя его на над-человеческий план. Корреляции 2 – 7, 3 – 2, 5 – 8 нестрогие; базируются скорее на нашей исследовательской интуи-

ции. Функции знака-индекса (пустого / нулевого / мнимого знака) и обозначения (символизации денотата) целесообразно разводить как семиотическую в одном случае и семантическую — в другом.

Для религиоведения принципиально важно, что Р. Барт предложил в качестве самостоятельной лаудационно-деисическую (просительную-молитвенную) функцию «монотонного *воспевания*» «мифа-*молитвы*» [там же, с. 271 и 275], чья роль — создать иллюзию помощи свыше для облегчения бремени бытия (к слову, Барт редко берёт примеры из церковной практики [там же, с. 89 и 71]).

Вывод: семь из девяти (78%) различаемых Бартом функций мифа имеют свои прямые либо косвенные аналоги в итогах функционального анализа религиозного мифа, что говорит:

а) о высокой степени релевантности и верифицируемости полученных исследователями разных школ результатов;

б) о безусловно возможной применимости теории мифа Р. Барта в религиоведческой философии мифа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Барт Р.* Мифологии / Пер. с франц., вступит. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.

2. *Барт Р.* Ролан Барт о Ролане Барте / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2012.

3. *Барт Р.* Фрагменты речи влюбленного / Пер. с франц. В. Лапицкого под ред. и со вступит. ст. С. Зенкина. — М.: Ad Marginem, 1999.

4. *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала / Послесл. И. С. Вевюрко. — М.: МАКС Пресс, 2013.
5. *Дьяков А. В.* Ролан Барт как он есть. — СПб.: Владимир Даль, 2010.
6. *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. — М.: РГГУ, 2012.
7. *Косиков Г. К.* Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Нулевая степень письма / Пер. с франц. под науч. ред., с предисл. и коммент. Г. К. Косикова. — М.: Академический Проект, 2008.
8. *Леви-Строс К.* Мифологии. В 4-х тт. Т.1: Сырое и приготовленное; Т.2: От мёда к пеплу; Т.3: Происхождение застольных обычаев / Пер. с франц. — М. — СПб.: Университетская книга, 1999 – 2000.
9. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / Пер. с франц. под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Наука, 1985.
10. *Пропп В. [Я.]* Морфология сказки. — Л.: Academia, 1928 (репр.).
11. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с франц. и вступит. ст. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 2000.
12. *Эко У.* Картонки Минервы. Заметки на спичечных коробках / Пер. с итал. М. Визеля и А. Миролубовой. — СПб.: Symposium, 2010.
13. *Якобсон Р. О.* Формальная школа и современное русское литературоведение / Пер. с чешск. — М.: Языки славянских культур, 2011.

I. P. Davydov. Roland Barthes' Philosophy of Myth

The aim of this article is to establish the application limits of Roland Barthes' theory of myth for the philosophy of myth. Comparative analysis of functions shows a high degree of relevance and verification of the results, obtained by different schools (M. Eliade, J. Fontenrose, C. Cluckhohn, R. Barthes): 7 out of 9 of myth's functions, explicated by R. Barthes, have their direct or indirect analogues in the final results of the comparative analysis of myth.

Key words: R. Barthes, structuralism, postmodernism, semiology, philosophy of myth, religious studies, functional analysis, comparative analysis, functions of myth.

Аристовул Александрийский ФИЛОСОФСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Предисловие переводчика

Об Аристовуле Александрийском¹ история сохранила не много известий². Те редкие источники, которые отзываются о нем, дополняя друг друга, сообщают, что он был иудеем из первосвященнического рода и учителем египетского царя Птолемея VI Филометора (180–145 гг. до н.э.)³, для которого написал книгу, известную как «Толкование Писания Моисея» («Ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως Γραφῆς») или «Толковательные книги к Закону Моисееву»

¹ Ἀριστόβουλος. В современной транскрипции чаще — Аристовул, что отвечает господствующей практике произношения при обучении древнегреческому. По требованию рецензента этот вариант имени был введен и в одну из моих статей [И. С. Вевюрко, 2016, с. 98, 106]. Тем не менее, я полагаю, что само стремление к точной транскрипции древних имен в культуре письменных текстов на родном языке утопично. Имя Аристовула Александрийского давно вошло в нашу книжность через Библию (2 Макк 1:10), откуда попало и в русский перевод «Церковной истории» Евсевия.

² См. их критический разбор у Н. Вальтера [N. Walter, 1964, S. 35–123]. На подробном анализе, проведенном Вальтером, основывается современное признание подлинности текстов Аристовула. Стоит отметить, что пространную выдержку из «иудео-орфической поэмы» о священном логосе Вальтер считал позднейшей вставкой [ibid., S. 205]. При этом он затруднялся с решением вопроса о том, какая цитата была на ее месте в авторской редакции.

³ «Аристовулу, учителю царя Птолемея, происходящему из рода помазанных священников», адресуется в первую очередь письмо иерусалимских иудеев александрийским, которое помещено в одном из неканонических библейских памятников (2 Макк 1:10). См. об этом письме и датировках его составления: Книги Маккавеев, 2014, с. 499–504.

(«Βίβλοι ἐξηγητικαὶ τοῦ Μωυσέως νόμου»). Оба эти наименования переданы Евсевием Кесарийским⁴, который почерпнул свои сведения об Аристовуле как из доступных нам, так и из большей частью не дошедших до нас источников. Названия других трудов Аристовула неизвестны, хотя это не значит, что их не было. Во всяком случае, он уже в древности, как видно по относительно скудной доксографии, оказался в тени своих продолжателей, среди которых ближайшим к нему по времени был Филон Александрийский.

Несмотря на то, что Аристовула считают обычно только лишь предшественником Филона, развившим аллегорическую экзегезу Библии не так последовательно и полно, и к тому же несравненно менее сложно, чем этот знаменитый иудейский философ⁵, как мыслитель он имеет в действительности совершенно самостоятельное значение. На это намекает уже само сохранение отрывков его труда у доксографов (к числу которых не принадлежит Филон: у него находят лишь косвенные критические отклики на идеи Аристовула). Изучение же самих этих отрывков, при всей ограниченности объема, позволяет выявить своеобразие идей их автора. В истории западной мысли он был первым религиозным философом: не в смысле личной религиозности или наличия элементов религиозной веры в его философской системе, но в том смысле, который определяется потребностью в создании собственно религиозной философии как особой формы взаимодействия между тем, что принято как Божественное Откровение, и тем, что положено как философское знание.

⁴ Первое содержится в «Хронике», год от Авраама 1841; второе — в «Церковной истории», VII. 32. 16.

⁵ Вполне характерен отзыв современного ученого: «Аристовул не нуждается в пространном комментарии, так как в его текстах все просто» [F. Siegert, 1996, p. 155].

Такая потребность у Аристовула была. Причины, по которым она возникла, выяснить исчерпывающим образом едва ли возможно. Достаточно будет предположения, что и благоволивший к иудеям царь Птолемей VI с его окружением, еще мечтавшим отвоевать Палестину от Селевкидов, и сами эллинизированные, философски образованные иудеи хотели знать, каким образом единственное в мире законодательство, вменяющее своему народу в обязанность монотеизм и при этом повествующее о деяниях Бога на земле в историческом времени, может быть согласовано с философией, монотеистические интуиции которой обеспечили античному мышлению последовательную критику мифа и создание лишенных всякого антропоморфизма представлений о Божестве.

Монотеизм Аристовула

Исследователи обычно пытаются установить, какой античной концепции отвечает Бог Аристовула — стоической [F. Siegert, 1996, p. 159], перипатетической [M. R. Niehoff, 2011, p. 63], или несколькими сразу. При этом как-то упускается из виду, что Аристовул вовсе не подчинял свою теологию философии, а только согласовывал их. Что «руки», «ноги», а также пространственная локализация Божества являются или метафорами, поэтическими средствами для Его прославления, или чудесными богоявлениями, но не описанием Его способа бытия, любой иудей, знавший язык отцов — а после создания Септуагинты и знавший даже только греческий язык — мог понять из Библии без посредства философских систем⁶. Последние только делали непривычную для развитого эллинского вкуса идею неизобразимости Божества

⁶ Сравн.: Суд 6:21; 1 Цар 15:29; 3 Цар 8:27; Пс 15:2; 49:13; Иов 10:4; 34:14-15; Ис 66:1.

узнаваемой и обоснованной. Но Аристовулу, при разъяснении манеры Моисея пользоваться простыми словами в речи о предметах, касающихся «природы» (т.е. сокрытого), требовалось еще истолковать Синайское богоявление как действительно бывшее событие откровения.

Очевидно, что этот мыслитель не обладал арсеналом Филона для интерпретации таких сложных сюжетов, как стояние народа вокруг горы и схождение Божественного огня. Хотя он еще не обладал подобным арсеналом в силу исторической закономерности приращения мысли, сомнительно, что и на месте Филона он стал бы им пользоваться в этом случае — по крайней мере как исчерпывающим способом объяснения. Хотя и сам Филон, превращая события в аллегории, не отрицает событий действительности — по крайней мере многих из них — весомость иносказательных истин у него значительно превышает весомость преходящих событий, и это не случайно: для Филона то, что доступно в Божестве человеческому уму, а именно Божественный Логос, есть прежде всего схема идеального мира, где все неизменно, где ничего не происходит. Об идеальном мире мы не находим у Аристовула ни слова. Это можно было бы приписать к его «стоицизму»; но оказывается, что и принципам стоической доктрины он в данном случае вовсе не следует, поскольку материальный порядок не обладает в его глазах той твердой законосообразностью, какую должен был обеспечивать ему Логос по учению стоиков.

Интерпретация Аристовулом законов природы является вообще философской только до тех пор, пока он смотрит на них с точки зрения человека. Он так и говорит, что «состояние» (στάσις) космоса «люди воспринимают как неподвижное» (τὸς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι ταῦτα). Для человека это

так и должно быть, потому что человек живет в космосе. И если, говоря о неизменности «состояния», Аристовул вступает в полемику с античным представлением о «метаморфозах» [*R. Bloch*, 2011, S. 155], то его мишенью являются, видимо, такие метаморфозы, которые — как считали язычники, не исключая целого ряда философов — происходят спонтанно из недр самой природы. Но Бог не живет в космосе и не совпадает с ним по бытию, а потому Его вмешательство в Им же созданный порядок вещей производит в мире парадокс, чудо.

Парадоксален уже сам переход мысли от состояния твари к стоянию Бога (здесь два различных понятия вмещаются в толкование одного и того же слова *στάσις*), по сравнению с которым тварь, с человеческой точки зрения неизбежно «стоящая», оказывается «лежащей долу» (*πάντων ὑποκειμένων τῷ θεῷ*). Парадоксально и схождение Бога на гору Синай, объяснение которого Аристовулом ошибочно представлять как философскую гармонизацию, в которой огонь Божий якобы истолкован как небесный эфир [*F. Siegert*, 1996, p. 156]⁷.

М. Нихоф справедливо замечает, что для Аристовула «парадоксальные свойства огня, сошедшего на гору Синай, были значимым признаком Божественного сверхчеловеческого присутствия» [*M. Niehoff*, 2011, p. 65]. Но далее она ограничивает смысл этой экзегезы тем, что Аристовул якобы с помощью примера из книги Исход пытался продемонстрировать эпический характер библейского текста, чтобы оправдать его перед греческим читателем, так как в эпосе все чем невероятнее, тем убедительнее [*ibid.*]. Такой вывод, подчиненный сравнению герменевтики Аристовула с поэтикой Аристотеля, выглядит слишком искусствен-

⁷ Высказав свое соображение совершенно безапелляционно, ученый признается, что «способ, которым Аристовул хочет согласовать с этим небесным огнем звуки труб, остается неясным» [*op. cit.*, p. 134].

ным. Нет никаких прямых признаков того, что отсылка к Синайскому откровению для александрийского философа была как-нибудь связана с жанровым анализом текста. Зато сам он резюмирует свое изложение событий следующим образом: «Бог без всего (ἄνευ τινός) показывал Свое над всем величие». Относительно природы творения это означает, что последняя имеет феноменальный характер, а субстанциальность придается ей силой Бога. Сила (ἐνέργεια), присутствующая во всем, и сделалась явна изумленному народу, который должен был созерцать превращение стихий: нежгущий огонь и гром безмолвных труб. Таким образом, экзегеза в данном случае оказывается скорее исторической, чем аллегорической: ссылаясь на опыт целого народа, толкователь описывает богоявление как достоверное откровение.

Далее, однако, перед Аристовулом возникает действительная экзегетическая трудность, для которой наивный вопрос о том, есть ли у Бога руки, мог бы послужить разве что прелюдией. Эту трудность составляет самая известная в античности заповедь Моисея, которую нельзя было бы обойти при объяснении законоположения и которая апеллирует к заключительному событию при сотворении мира: «почил [Бог] в день седьмый от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2:2)⁸. И снова я вынужден говорить вопреки писавшему до меня исследователю, что проблема заключается вовсе не в том, будто «Божественный покой... входит в противоречие с Аристотелевым определением Бога как неподвижного двигателя» [M. Niehoff., p. 72]. Именно с этим определением он формально в противоречие как раз не входит: обладая природой аттрактора, перводвигатель никогда не выходил из покоя, в котором пребывает. Но проблему ставит сама Библия, ко-

⁸ Синаодальный перевод этой части стиха в точности соответствует Септуагинте.

торая, после того как Бог «почил», приписывает Ему самые разнообразные деяния, в том числе нарушающие установленный порядок природы.

Живая и творческая деятельность Бога в истории — не предмет отдельных сюжетов или «мифов», а самая сердцевина ветхозаветной веры. То же относится и к непрерывному одушевлению Богом сил природы (сравн. Пс 103). Для лишения Творца принципиальной способности создавать новые виды живых существ заповедь о субботе тоже, видимо, не предоставляла никаких оснований. Так, только веком или немногим более века после Аристовула в неканонической книге Премудрости Соломона, питающей отчетливо платонические тенденции (например, в ней упомянуты поименно четыре кардинальные добродетели)⁹, онтология платонизма фактически взрывается возможностью появления «неизвестных новосозданных лютых зверей», произвести которых «не невозможно было бы для всемогущей руки... создавшей мир из необразного вещества» (Прем 11:18).

Заповедь о субботе и ее этиология, строго говоря, ничего не говорят о прекращении творения мира. С наивной точки зрения можно было бы допустить, что Бог покоился только в день субботний, как и человек шесть дней трудится, а один отдыхает. Именно с этого допущения стоило бы начинать анализ экзегезы Аристовула. В самом деле, он отделяет Божественный покой от непрекращающейся творческой активности Бога. Однако допустить это разделение во временном, календарном плане значило бы высказать нелепость не только с точки зрения философского, но и библейского сознания: мысль, что Бог отвлекается, спит и встает от сна, уже для древнееврейских пророков была предметом насмешки (3 Цар 18:27). Значит, «покой» Бога — не дата

⁹ Прем 8:7. Сравн.: Платон, «Государство», 427е.

календаря или сезонное явление, а скорее некая область, созданная Им в противоположность миру, — неизменное в противоположность изменчивому, — и принадлежит не времени как его часть, но тому, что вне времени. А повторяющимся на временной шкале символом этого является покой субботы, которая дает человеку выход из повседневности, его праздник. Понимание «покоя» как области, в которую можно «войти», но в которую не вошло поколение пустыни, несмотря на то, что оно вымерло, действительно было зафиксировано в самой Библии (Пс 94:11).

Остается вопрос, почему образом этого мистического «покоя», представляющего собой созерцание замысла Бога о мире в его завершенности, назначен именно седьмой день недели, а не какой-то другой. Для решения данного вопроса экзегет выстраивает целое здание смыслов. Он разбирает значение числа семь и открывает в нем фундаментальные свойства законченной временной фазы, что позволяет рассматривать это число как эмблему времени. Он корректно, с календарной точки зрения, определяет день, предшествовавший началу творения, как субботу, на основании чего делает вывод, что суббота является выражением того покоя, в котором пребывает Бог до и помимо творения. Но, так как начало творения было и началом времени (эксплицитно не выраженный в имеющихся фрагментах, этот тезис подразумевается), сама идея дня, предшествовавшего этому началу, является чисто символической.

Суббота, мыслимая как день, который «наступил» еще до начала творения, в силу отсутствия времени не имела бы длительности, поэтому творение могло бы начаться не после нее, а только в ней, иначе говоря, она совпадает с первым днем творения или включает его в себя, как вечность включает в себя время¹⁰.

¹⁰ Сравн.: Платон, «Тимей», 37–38.

Вместе они суть «день единый» (ἡμέρα μία — Быт 1:5) — выражение из Септуагинты, которое, несомненно, подразумевается логикой рассуждения Аристовула и которое последующие толкователи понимали именно в смысле нерасчлененности времени первого акта творения¹¹. Поскольку же предшествующий день покоя и первый день творения оказываются слитыми воедино, суббота, принимая на себя качества первого дня и превращая их в символические выражения себя самой, становится днем «рождения света», т.е. мудрости, вход в которую и будет для человека входом в покой.

Принципы интерпретации

Аристовул различает два рода объяснений библейского повествования о первом дне творения: «по природе» и «иносказательное» (метафорическое). Одно называет этот день «рождением света», другое усматривает в нем рождение мудрости — источника «всякого света» (т.е. физического и умного), символически также воспринимаемой как светило. В этом случае второе толкование является аллегорией, поэтому Аристовула по праву нередко называют ранним представителем аллегорического метода интерпретации Библии в Александрии. Вместе с тем, довольно поверхностным выглядит широко распространенное мнение, согласно которому он явился родоначальником этого метода в своей области, перенеся на еврейское Писание принципы стоической аллегорезы.

Во-первых, среди документов своей эпохи фрагменты Аристовула не единственные, в которых обнаруживаются аллегориче-

¹¹ См., напр., толкование первого дня в «Беседах на Шестоднев» св. Василия Великого.

ские ходы, применяемые нашим автором. Это касается, в частности, учения о субботе. Еще в текстах Ветхого Завета заповедь о седьмом дне была наделена отчетливым эсхатологическим символизмом [H. W. Wolff, 1994, S. 210]. В предании же мы находим развитую тематику недели как обобщенного временного цикла. Замечено, что псалмы 23, 91 и 92, согласно надписаниям в их греческом тексте, появившимся не позднее эллинистической эпохи¹², образуют тематическое единство; а именно: Пс 23 был истолкован в свете первого акта творения и надписан τῆς μᾶς σαββάτων, что в точности соответствует пониманию смысла слов ἡμέρα μία у Аристовула; Пс 91 отнесен к седьмому дню творения и последним судьбам истории; Пс 92 привязан к шестому дню, когда «Господь воцарился», завершив творение мира [A. Pietersma, 2001, p. 135–136]. Все три надписания в совокупности обнаруживают замечательную близость с идеями Аристовула, включая идею о «стоянии» вселенной, которую Бог на шестой день «укрепил так, что она не поколеблется» (Пс 92:1).

Если обратиться к другим примерам, то аллегорическое понимание скрижалей Моисея в качестве «двойного закона», зафиксированное Аристовулом, но принадлежащее не ему, а поэту, стихи которого он приводит, можно понять в свете слов Иисуса, сына Сирахова, согласно которому «все дела Всевышнего» устроены так, что «их по два, одно напротив другого» (Сир 33:14)¹³. Итак, Аристовул не был новатором ни в методе интерпретации, ни в ее материале; хотя едва ли можно отрицать оригинальность и новизну его экзегетического труда¹⁴.

¹² О среде и времени составления надписаний см. соображения известного исследователя [G. Dorival, 2009, p. 156].

¹³ Эти слова есть и в греческом переводе, и в сохранившихся отрывках еврейского оригинала книги, которая была написана в III или II в. до н.э., но, во всяком случае, раньше, чем произведение Аристовула.

¹⁴ До Аристовула формой библейской интерпретации был или перевод (как Септуагинта и арамейские устные таргумы), или парабиблейское сочинение,

Во-вторых, аллегорезу стойков, насколько мы можем судить о ней, отличал общестоиический настрой на истолкование природы, так что мифологические лица и события рассматривались как физические явления [*N. Walter*, 1964, S. 125]. Надо заметить, что это их воззрение было глубоко укоренено в самой мифологической традиции¹⁵. Для Аристовула же «природный» смысл не нуждается в иносказательной интерпретации. Здесь есть принципиальный момент: руки, стояние и другие физические атрибуты Божества — не буквальный смысл текста, подлежащий перетолковыванию, они только способ выражения, по аналогии с «длинными руками царя», которых никто, кроме детей, не будет представлять себе в виде картинки¹⁶. Поэтому то, что философ называет $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, для него только со словарной точки зрения переносный, с герменевтической же — прямой и собственный смысл сказанного Моисеем. Но наряду с этим прямым обнаруживается подлинно иносказательный смысл, который стоит уже не за словами, а за событиями: такими, как сотворение света, синайское богоявление и вручение Моисею скрижалей.

Влияние экзегезы Аристовула в дальнейшей истории библейской интерпретации трудно проследить. Филон Иудей в сохранившихся произведениях его не упоминает, а для христианских

которое, воспроизводя один из жанров Библии (например, притчи, как Премудрость Иисуса, сына Сирахова), погружает читателя в мир смыслов с художественной непосредственностью. Хотя элементы систематического истолкования появляются уже в «Письме Аристея», именно Аристовул, не скрываясь за анонимным авторством, создал его первый свод.

¹⁵ Сравн., напр., в «Илиаде», XXI. 330–384, где Гера и Гефест на время перестают действовать как олимпийские человекообразные божества и выступают в обличье стихий (соответственно, воздуха и огня), с которыми отождествляет их позднейшая философская спекуляция, в полном согласии с законами физики.

¹⁶ Аристовул «дает символическое толкование многим пассажам такого рода, для которых трудно подозревать саму возможность иного толкования» [*В. Я. Саврей*, 2006, с. 202].

писателей, начиная с Климента Александрийского, это был уже значимый свидетель древности, ценность собственных мыслей которого, судя по малому количеству цитат из него, не вполне осознавалась как самостоятельная величина. Отдельные сходства в толкованиях того же Филона могут быть как неоплаченными признательностью заимствованиями, так и апелляцией к общему безымянному преданию. Например, Филон в точности так же, как Аристовул, объясняет «стояние» Бога — момент, на который иной толкователь, может быть, вовсе не обратил бы внимания, поскольку, как уже отмечалось, упоминания об этом «стоянии» в Пятикнижии не сильно заметны. «Сказано, — пишет Филон, — “Подойди к Фараону завтра: вот он выйдет к воде, ты стань на пути его, на берегу реки” (Исх 7:15). Стало быть, порочный выйдет к стремнине всех преступлений и страстей, а мудрый сперва получит от неизменно стоящего Бога (*παρὰ τοῦ ἑστῶτος ἄεὶ θεοῦ*) дар, соприродный Ему качеством полной незыблемости и неколебимости. Ибо сказано: “А ты здесь останься со Мною” (Втор 5:31)» [«О смешении языков», 29–31]. Также в процитированном трактате далее (59) рассуждение о словах и делах как будто развивает мысль Аристовула о нематериальности голоса Бога.

Более поздние авторы, не ссылаясь на Аристовула, нередко высказывают одинаковые с ним идеи. По чистой случайности мне довелось обнаружить, кроме отмеченного выше толкования св. Василия Великого на первый день творения, по меньшей мере два замечательных совпадения у Агатангелоса¹⁷. Упомянув стих «Восшел... Господь при звуке трубном» (Пс 46:6), этот автор по-

¹⁷ Агатангелос — автор (или псевдоним автора) первой «Истории Армении», публикацию которой историки датируют V веком, нередко приписывая окончательную версию труда св. Месропу Маштоцу. Текст истории является памятником богословия своей эпохи. Я цитирую его по переводу К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна [Агатангелос, 2004].

ясняет, как бы для наивного читателя: «А труба — это ведь не рог, звучащий под напором воздуха из губ, надутыми щеками, а [звук], чудесным, Божественным благовестием наполняющий все и кричащий» [*Агатангелос*, 2004, 406]. Далее, вспоминая о ветхозаветном чуде воспламенения огня от воды, он пишет, что Бог «по мере надобности может изменять виды [стихий] и проявлять [различные] качества соответственно обстоятельствам, в особенности этого чудесного огня...» [там же, 544]. В обоих случаях армянский церковный писатель делает совершившееся чудо еще и символом: трубу — апостольской проповеди, а огонь — причастия Святому Духу, тем самым повторяя путь Аристовула от «физического» смысла к «метафорическому».

Говорят ли такие совпадения об использовании трудов Аристовула, из которых, быть может, в анонимной цитации до нас дошло не так мало идей, или александрийский философ и его отдаленные наследники просто пользовались общим преданием, — во всяком случае, для нас он занимает место у истоков герменевтики Библии.

«Воровство» эллинов

Упомянутый Агатангелос пишет о Моисее, что «он пророчествовал всем людям, всему миру и передал всем истинное знание» [там же, 257]. Эти слова придают пророку значение не только законодателя для своего народа, но и мудреца, изрекавшего истины, важные для всех и доступные всем. Такой взгляд на него был довольно широко распространен еще в поздней античности. Христианские апологеты ссылались на преемственность лучшей части философских догматов от Моисея, когда им нужно было перевести смысл Откровения на язык философии. Кажется, из-за

Татиана этот взгляд получил позднее наименование «теории воровства эллинов»¹⁸, изобретение которой нередко приписывают именно Аристовулу Александрийскому.

В действительности Аристовул не был изобретателем этой теории, как не был он и автором цитируемых им стихов, широкое хождение которых в его время говорит об интересе к монотеизму, пожалуй, еще больше, чем о псевдоэпиграфической активности евреев. По верному замечанию Фельдмана, за поколение до Аристовула, например, Гермипп из Смирны утверждал, что Пифагор «подражал верованиям евреев и фракийцев и усваивал их себе» [*L. H. Feldman*, 2006, p. 108]¹⁹. Сама идея, что эллины заимствовали что-то у евреев, как и у других народов Ближнего Востока, не могла быть для античности удивительной, т.к. эллинам начальный период их культурного развития во многом и виделся чередой заимствований²⁰. Если же речь идет о «верованиях евреев», то их естественно было бы отождествить с положениями Закона Моисея. Допустим, в случае Пифагора речь могла идти лишь о пищевых и т.п. запретах, но, учитывая то, что сами евреи видели в них зашифрованные символы (как и пифагорейцы в своих), и то, что едва ли такой человек, как Пифагор, стал бы бездумно перенимать одну внешнюю форму обряда, не заботясь о содержании, — это свидетельство Гермиппа должно было обращать мысли его современников к тексту Закона.

¹⁸ Именно Татиан подчеркивал, что «эллины... не признавая того, заимствовали у него [т.е. Моисея] учения» [*Речь против эллинов*, 40]. Если для других апологетов ученичество философов у пророков было предметом похвалы или, по крайней мере, вело к признанию, что «у всех есть семена истины» [*Иустин Философ*, «Апология», I. 44], то Татиан рассматривает это как лишний пункт обвинения.

¹⁹ Имеется в виду цитата из труда Иосифа Флавия «О древности иудейского народа» (162–165).

²⁰ Сравн. сочинение «О Магах» того же Гермиппа, известное нам через Диогена Лаэртского.

Наиболее критично настроенные авторы обычно трактуют «воровство эллинов» как простое бахвальство иудеев, а потом и христиан, которые-де, не имея никаких преимуществ перед классической культурой, кроме сомнительного достоинства древности, стремились унижить сначала своих победителей, а затем — во времена, близкие к битвам Константина — уже почти побежденных. В случае с некоторыми травмированными «ориентализмом» греков лицами, к числу которых принадлежал, наверное, сириец Татиан, это было почти так. Но для таких западных умов, какими являются Минуций Феликс, Лактанций или философ Иустин, деконструкция западной философии была скорее стремлением найти рациональное зерно в гибнущей культуре, из которой сами они вышли живыми. Неоспоримая связь философии с политеизмом, которая только укреплялась по мере торжества христианства и нарастания реакции старых институтов, требовала такой аналитической работы по ее очищению, в которой простые истины Закона Моисея были бы элементом, искомым при разложении всего того, что и само по себе необратимо разлагалось.

Едва ли есть разумные основания полагать, будто такие писатели, как Климент Александрийский или Евсевий Кесарийский создавали свои огромные доксографические своды для того, чтобы набрать как можно больше доказательств созвучия христианства и многословущей эллинской философии, авторитет которой они при этом сами же ставили под глубокое сомнение. Цель их титанических усилий была, очевидно, иной. Евсевий, например, в «Приготовлении к Евангелию» ищет следы Божественного промысла в истории язычников, имея за собой прецедент в словах апостола Павла (Деян 17:26-28). Обусловленная предшеству-

ющей традицией апелляция к Моисею служит ему раскрытием конкретного действия этого промысла. Климент полутора веками ранее пытается найти нить, ведущую через «эллинскую» и «варварскую» философии к первоначальному откровению. То, что пророки вызывают у него больше доверия, чем философы, связано с их образом жизни — подлинно философским, в его оценке. Следует иметь в виду и то, что уже в эпоху Платона Моисей, отделенный от нее по времени примерно тысячелетием, воспринимался бы не как иноплеменный авторитет, а как древний мудрец, ничуть не меньше претендующий на благосклонное внимание эллинства, чем, например, Анахарсис или Зороастр. Таким образом, учение о «воровстве» не было способом показать вторичность эллинской мысли по отношению к еврейской: оно, скорее, выдвигалось как гипотеза о наличии объективного, нечеловеческого, боговдохновенного, и притом единого, источника у обеих.

Теперь поставим вопрос о том, с какой целью Аристовул говорит о заимствованиях из Закона, сделанных Платоном и Пифагором, а также цитирует поэму «Священный Логос», ходившую под именем Орфея. Делает ли он это для того, чтобы легализовать почетный статус иудеев при дворе греческого царя²¹? Такой вывод, будто бы напрашивающийся сам собой, глубоко сомнителен. Во-первых, представление об иудейском народе как носителе незамутненной истины естественно ставило бы вопрос о прозелитизме, т.е. обращении в его веру окружающих народов. Однако принять в себя массу язычников и натурализовать ее иудейство не могло, в первую очередь, из-за того, что сам Закон ограничивал его в этом²². Обращение народов пророки отно-

²¹ Или, в более мягком варианте, «создать род оправдания иудаизма перед судом греческой мысли» [N. Walter, 1964, S. 29].

²² Достаточно сказать о том, что по Закону евреи должны были жить в Обетованной земле, а остальные места их жительства считались «рассеянием».

силы к другой эпохе, когда ряд заповедей Моисея, например, о единственности места богослужения, будет фактически отменен (Ис 19:19; Мал 1:10–11)²³. Во-вторых, иудеи уже обладали при Птолемах положением, улучшать которое дальше было едва ли возможным. Правда, можно допустить, что им хотелось предотвратить повторение в дальнейшем событий, подобных описанным в 3-й книге Маккавеев. Однако, если природой таких катаклизмов были религиозные гонения за отказ участвовать в политеистических культах, то сближение Закона с философией могло только дать лишний аргумент в руки противников, обвинявших иудеев в упрямстве и высокомерии. Ведь если боги поэтов — это метафоры Бога Израилева, то и культ их не трудно представить как Его культ.

Возразить на это последнее соображение можно было бы только с точки зрения строгого философского теизма, показав тщету и вред идолопоклонства во всех его формах и при всех возможных его философских истолкованиях²⁴. Но Аристовул, насколько мы можем судить, за это не брался. Если бы он и собрался взяться за это, ему нужно было бы сначала повести речь на таком фундаментальном уровне, который заведомо не рассчитан на широкую аудиторию и скорый эффект. Может быть, в дей-

Эта земля, в идеале, делилась между племенами и была в неотчуждаемой собственности наследовавшей ее семьи. Им также следовало иметь единую власть, налоговую систему и один-единственный центр культа.

²³ Как раз при Птолемеи VI Филометоре, когда Аристовул был придворным философом, а в царском войске имелись еврей-военачальники, первосвященник Ония IV, изгнанный из Иерусалима пособниками Селевкидов, получил разрешение построить в Египте копию Иерусалимского Храма и отправлять в нем службу. Однако не слышно, что среди прихожан этого Храма числились египтяне и греки, поэтому, если его сооружение кто-нибудь и считал исполнением пророчеств, то, во всяком случае, неполным.

²⁴ За решение этой задачи на уровне философской аргументации возьмется только в IV в. св. Афанасий Великий [см.: *В. Я. Саврей*, 2014, с. 1013–1019].

ствительности книга, где он отвечает на вопросы молодого царя, и была попыткой начать эту речь. Но тогда использование цитат из философов и поэтов в ней мы должны рассматривать исходя из этих, а не более отдаленных или спроецированных нашим политическим сознанием целей.

Итак, что же представляет собой «воровство» эллинов для Аристовула? Применительно к Платону он говорит о «многоучености». То есть, по его мнению, основатель Академии обладал кругозором настолько обширным, что смог включить в свой курсикулум и Писания Моисея, а включив, не преминул взять из них все, что говорится о Боге. Пифагор же, со свойственной ему любовью к символике, воспринял истины веры на языке чисел и обычаев. Это значит для Аристовула только то, что, во-первых, греки уже в классический период были знакомы с Божественным откровением, а во-вторых, Ветхий Завет можно (и в контексте эллинизма, как языческой культуры, даже должно) толковать при помощи философии, поскольку «всеми философами свидетельствуется, что следует иметь о Боге святые восприятия».

Опубликовать перевод философских фрагментов Аристовула с небольшим комментарием меня побудили учебные задачи, связанные с курсами «Библистика», «Философия эллинистического иудаизма» (МГУ) и «Религиозная ситуация междузаветной эпохи» (ОЦАД). В ходе работы над переводом я опирался исключительно на доксографию Евсевия Кесарийского²⁵, считающегося основным источником по этому мыслителю [R. Bloch, 2011, S. 149], исключив из рассмотрения довольно большой фрагмент,

²⁵ Eusebii Pamphili Euangelicae Praeparationis libri XV / ed. E. H. Gifford. Oxford University Press, 1903. Современное критическое издание Аристовула в 3-м томе «Fragments from Hellenistic Jewish Authors» (ed. C. R. Holladay), к сожалению, не было мне доступно во время работы.

имеющийся у Климента [«Строматы», VI. 16. 138], принадлежность которого Аристовулу является сомнительной, а также незначительные упоминания чисто исторического характера и цитату из «Правил о Пасхе» Анатолия Лаодикийского (у того же Евсевия в «Церковной истории», VII. 32. 17–18), содержащую только астрономические выкладки. Фрагменты помещаются в том порядке, в котором они следуют у Евсевия: об их действительном расположении в не дошедшем до нас труде самого Аристовула я, при настоящем уровне погружения в проблему, судить не берусь.

И. С. Вевюрко*

* *Вевюрко Илья Сергеевич* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

**[Евсевий Кесарийский.
Приготовление к Евангелию, VIII. 10]**

Достаточно было сказано о предыдущих вопросах, а теперь спрашиваешь ты, о царь, почему Закон, который имеется у нас, обращает внимание на руки, мышцы, лицо, ноги и хождение, [когда повествует] о Божественной силе.

Это приличествует разуму и не противоречит ничему прежде сказанному нами. Но я хочу просить тебя, чтобы ты принимал переданное применительно к [тому, что касается] природы²⁶, вооружась приличествующей мыслью о Боге и не уклоняясь в мифические или человеческие предположения. Ибо наш законодатель, Моисей, имеет обыкновение выражаться многообразно, заимствуя слова от иных вещей, а именно касающихся наружности, когда возвещает о природном порядке и вещах великих. Об этом надлежит думать как подобает, дивясь его мудрости и Божественному Духу, Коим пророк и был научен; а он есть тот, от кого и философы, о которых мы говорили ранее, и поэты получили великое направление, за что им и удивляются. Тем же, кто не причастен силе и разумению, но привязывается только к написанному, ничто великое не кажется понятным.

Итак, я начну разбирать означаемое по отдельности, насколько я в силах. Но если не достигну истинного или не окажусь убедительным, то не припиши неразумия законодателю, а [скорее] меня почитай не осилившим изъяснение подразумеваемого им.

²⁶ πρὸς τὸ φυσικῶς. Как следует из дальнейшего, под «природным» подразумевается то, что относится к порядку творения и управления миром. Это «простой» смысл, но не лежащий на поверхности текста, которая по природе своей, согласно Аристовулу, как раз не проста, метафорична. В данном отрывке Аристовул противопоставляет «природное» антропоморфным представлениям о Божестве, характерным для языческих мифов.

То, например, что разумеется под «руками», — ясно и одинаково с нашим [обычным словоупотреблением]. Ведь когда ты как царь посылаешь куда-нибудь [военные] силы, намереваясь что-нибудь совершить, мы говорим, что «царь имеет длинные руки», сообщая слушателям о той силе, которая у тебя есть. Это же означается и в нашем законодательстве, когда Моисей говорит: «Рукою крепкою вывел тебя Бог из Египта» (Исх 13:9). И еще: «Я пошлю, говорит Бог, руку Мою и поражу Египтян» (Исх 3:20). И о смерти скотов Моисей говорит фараону: «Вот, рука Господня будет на скоте твоём, и на всех, которые в полях, смерть великая» (Исх 9:3). Таким образом, под «руками» разумеется сила Бога. Ибо считается, что всякая крепость человеков и все действия их — в руках. Потому хорошо законодатель перенес [малое] на великое, сказав, что совершающееся совершается руками Божиими.

«Стоянием» же Бога, пожалуй, верно названо за свое великолепие устройство мира. Ибо над всем Бог, а все [прочее] поставлено ниже, подчинено и обрело стояние²⁷, так что люди воспринимают его как неподвижное. Я говорю о том, что никогда не становилось небо землей, а земля — небом; солнце не светило

²⁷ στάσις. Аристовул пользуется двойным значением слова: собственно «стояние» и «положение», «место». Что касается подразумеваемой им библейской цитаты. По-видимому, имеется в виду рассказ о восхождении на гору Моисея со старцами во время богоявления: «καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ» [«и они видели место, где стоял Бог Израилев»] (Исх 24:10). В книгах Моисея, которые по преимуществу толкует Аристовул, στάσις и однокоренные с ним слова при речи о Боге встречаются лишь несколько раз: Господь говорит Моисею «стань здесь со Мною» (Втор 5:31), и Сам в столпе облачном «становится» у дверей скинии (Чис 12:5; Втор 31:15). Помимо этого, в других частях Септуагинты встречаются слова о «стоянии» Бога: «οἰκοδομησαὶ οἶκον ἀναλαύσεως τῆς κιβωτοῦ διαθήκης κυρίου καὶ στάσιν ποδῶν κυρίου ἡμῶν» (1 Пар 28:2); «ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν» (Пс 81:1); «προσκυνήσομεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ» (Пс 131:7); «ἔστη καὶ ἐσαλεύθη ἡ γῆ» (Авв 3:6). Употребление στάσις в значении ««стояние» космоса» также имеет место в Библии: «σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσαν τὴν στάσιν αὐτῶν» [«Ты сотворил небо и небо небес и все стояние их»] (Неем 9:6).

как луна, а луна — как солнце; реки не бывали морями, а моря — реками. То же самое касается и живых существ: ни человек не делается зверем, ни зверь — человеком. И с прочими то же самое: с растениями и со всем остальным — они непременно чередуют одинаковые изменения и распад. Итак, «стояние» Божие, согласно сказанному, значит, что все подлежит Богу²⁸.

О том же, что «схождение» Бога было на гору, когда Он устанавливал Закон, говорит писание Закона, чтобы всем было видно действие Бога²⁹. Ибо это схождение было явственным, и о нем вот как должен мыслить желающий рассмотреть в точности слово о Боге. Ясно показано, что гора была объята пламенем, как повествует законодатель, оттого что Бог нисходил. Трубные гласы и огонь пылающий были нестерпимыми. Когда же все множество [народа], не менее миллиона человек³⁰, не считая младенцев, было собрано вокруг горы на протяжении не менее пяти дней обхода кругом, то со всякого места, откуда они, таким образом выстроившиеся, смотрели, был виден этот огонь пылающий. Отсюда [можно понять,] что схождение не в каком-то месте происходило — ибо повсюду Бог.

²⁸ πάντων ὑποκειμένων τῷ θεῷ. Для Аристовула принципиальным является тезис о Боге как онтологической вертикали, доминанте и о творении как онтологической горизонтали. Далее будет видно, что стояние твари в своем собственном статусе (στάσις) есть, собственно, *стояние* Бога, так как она имеет своей единственной причиной Его мудрость и силу, а тем самым оно является для Него лишь ее *положением*, которое легко может быть изменено.

²⁹ Автор подчеркивает: «на гору», — желая отметить значение вертикали в иносказательном языке Писания. При этом ему нет надобности отрицать буквальный смысл происходивших событий, которые сами трактуются им как язык действий, использованный Богом при обращении к избранному народу. Даже напротив, отказ от признания историчности библейских чудес означал бы, что истолковываемое слово на самом деле никогда не было произнесено.

³⁰ Сравн. Исх 12:37. М. Нихоф упрекает Аристовула в преувеличении библейских данных [М. R. Niehoff, 2011, р. 64] совершенно напрасно, т.к. в повествовании об исходе из Египта не упомянуто количество женщин.

Но силу огня — что всего удивительнее — существующую за счет того, что все истребляет, явило [Писание] пламенеющую нестерпимо, а ничего не истребляющую, если от Бога не приложится к ней сильное³¹. Так, из растущего на горе — хотя вся местность ее мощно пылала — ничто не истребилось, но зелень осталась вовсе не тронутой огнем. И сильнейшие гласы труб раздавались вкуче с явлением огненных молний, хотя не было приготовленных для этого инструментов, как и того, кто извлекал бы звук. Но все это совершалось Божественным устроением.

Отсюда становилось ясным, что [здесь] происходит Божественное схождение; так как те, которые вместе видели это, с очевидностью воспринимали, что пламя не опаляло и гласы трубные не человеческой силой или устройством инструментов производились, но Бог без всего показывал Свое над всем величие.

[Евсевий Кесарийский.

Приготовление к Евангелию, IX. 6; XIII. 12]

[Климент Александрийский. Строматы, I. 15]

Очевидно, Платон следовал тому законодательству, которое имеется у нас, и явным образом он повторяет все, что есть в нем. Ведь еще до Деметрия Фалерского, прежде правления Александра и персов, другие переводили [на греческий язык] то, что касается исхода из Египта евреев, наших граждан, и бывшего им после всего этого Богоявления, и овладения страной, и подробного изложения всего законодательства, так что вполне очевидно, что названный философ многое заимствовал, ибо был

³¹ δυναμικόν — т.е. то, что придает эту силу.

он многоученым; как и Пифагор многое из нашего, переложив³², поместил среди своих установлений. Полный же перевод всего, касающегося Закона³³, [состоялся] при славном царе Филадельфе, твоём предке, стяжавшем большее любочестие³⁴, стараниями Деметрия Фалерского.

[Евсевий Кесарийский. Приготовление к Евангелию, XIII. 12]

Следует считать голос Божий не изрекавшимся словом, а устроением³⁵ дел, как и в нашем законодательстве Моисей изложил все происхождение мира [через его нарицание] Божественным словом. О каждой [части мироздания] он говорит: «И сказал Бог, и стало». Потому мне думается, что за ним все повторяли Пифагор, Сократ и Платон: когда они говорили, что слышат глас Божий, они правдиво созерцали устроение всего в совокупности происшедшим от Бога и сращенным в своей не-

³² μετατέυκας — прич. аор. от μεταφέρω. Аристовул, таким образом, считает учение Пифагора «метафорически» переносимым на греческую почву Закон Моисеев.

³³ Неясно, какой объем книг автор теперь подразумевает, вводя контраст с прежней работой переводчиков. То, что предание о переводах Библии на греческий, предшествующих Септуагинте, существовало помимо Аристовула, подтверждается «Письмом Аристея», где оно зафиксировано в несколько иной версии. Принято считать, что Аристовул, как и Филон, почти не обращает внимания на другие книги Библии, помимо Пятикнижия [*J. Cook*, 2008, p. 201]. Однако при составлении комментария трудно избежать обращения к довольно широкому библейскому контексту, поэтому вопрос о том, какая часть Септуагинты была в распоряжении у Аристовула, остается открытым.

³⁴ φιλοτιμία. Хотя слово «любочестие» почти вышло из употребления в русском языке (оно встречается, однако, в современных переводах с новогреческого), в данном контексте оно лучше подходит, чем «честолубие», имеющее в нашей фразеологии неустрашимый отрицательный оттенок. Здесь φιλοτιμία подразумевает щедрость и стремление к совершению славных дел, а не к славе самой по себе.

³⁵ κατασκευή. Этим словоупотреблением дается отсылка к переводу Септуагинты Быт 1:2, повествующем о состоянии земли в самом начале творения: «ἡ δὲ γῆ ἦν ἄβρατος καὶ ἀκατασκευάστος».

прерывности. Еще и у Орфея в его поэме о священном слове также сказано, что все создано предрержащей Божественной силой, является пришедшим в бытие, и что над всем есть Бог. Он говорит:

*Тем, кто достоин, вещаю. От двери отпряните, скверные,
Правых бежащие нравов и Богом положенных
Людям законов. Ты же внимай, светоносною
Меной рожденный Мусей: реку истину. Но да не будешь
Ты ослеплен дружбой к веку, который предносится сердцу —
В Божие слово вперяясь глазами, ему прилежи ты.
Сердца исправив умный сосуд, восходи благомошно
Этой тропюю, единого зря образователя мира,
Он же бессмертен, и древнее слово о том возвещает:
Самосвершенен³⁶ един, превыше всех совершенный.
В них обращается он³⁷. Его ни одна из смертных
Душ не может узреть, однако уму он виден.
Он из благости смертным злого не заповедал
Людям. Ему же милость и ненависть спутницы обе,
И война, и язва, и боль, изводящая слезы.
Нет ведь другого. Ты же, текущее обозревая,
Если бы только увидел его, доколь на земле ты!
Чадо мое, я тебе покажу, как его прозреваю —
Только следы и мощную руку могучего Бога.
Но самого я не вижу: вверху облаков утвердился*

³⁶ αὐτοτελής. У Аристотеля и других классических авторов это слово засвидетельствовано со значением «самодостаточный».

³⁷ περιίσσεται — совершает круговое движение, подобно времени.

Он для меня, для прочих же в десять раз выше.
Ибо никто из смертных словесных не видел Владыку,
Разве лишь едиnorodный древнего племени отпрыск,
Что из Халдеи: знаток он был шестивия звездного,
Сферы движения, как землю обходит кругом она,
Ровно вращаясь всегда вокруг оси своей собственной,
Ветров бразды обдержжа, над воздухом и над потоками
Влажная³⁸, но свет огня, что силой рожден, проводящая.
Он же превыше небес по ту сторону их утвердился
На золотом престоле, а землю под ноги подставил.
Правую руку свою до самых краев океана
Он простирает, и основания гор сотрясает во гневе,
Неспособных снести силу могучую. Сам же он всяко
Есть пренебесен, и все, что на земле совершенно,
Его началом имеет, серединой же и завершеньем.
Так древнее слово, так водорожденный вчиняет
От божественных знаний согласно двойному закону³⁹.
Большого не подобает о том говорить: члены трепещут,
Если помыслю умом. Свыше правит он всеми по чину.
Ты же, к мыслям о том приступая, о чадо, язык свой
Благоуправь и грудь вдохновенною речью наполни.

³⁸ Νάματος — что можно также перевести как «текущей». О сродстве небесной сферы с водой утверждается, по-видимому, на основании Библии (Быт 1:7).

³⁹ Под «водорожденным» (ὑδρογενής) имеется в виду Моисей, найденный в водах Нила. «Двойной закон» — две скрижали, на которых Моисей получил от Бога начертание десятословия (Исх 34:28).

И Арат о Нем вещает так⁴⁰:

*С Зевса начнем⁴¹. Никогда мы, смертные, не оставляем
 Ненареченным его — он всюду: им полны дороги,
 Полны собранья людей всевозможные, полно им море
 И берега — мы все и везде обращаемся к Зевсу:
 Мы ведь порода его, — а он, опекая потомство,
 Знаменья верные шлет и к труду понуждает народы,
 Помнить веля о насущном: речет им, когда ожидает
 Почва волов и мотыги, когда приближается время
 В пашню бросать семена и в поле окучить посадки.*

Думаю, ясно показано, что во всем есть сила Божия. Мы выявили это, как должно, заимствовав из поэм о Дие и Зевсе: ибо то в них, что касается мысли, возводится на Бога, о чем мы и говорим. Итак, вышеприведенное небесполезно для ищущих. Всеми философами свидетельствуется, что следует иметь о Боге святые восприятия, к чему особенно хорошо увещевает наше учение. Ибо всем тем устройством Закона, которое у нас имеется, предписаны благочестие, справедливость, воздержание и другие блага, которые по истине [таковы].

С этим непосредственно связано то, что Бог, устраивая мир в целом, дал нам покой — поскольку вся эта жизнь является

⁴⁰ Следует цитата из поэмы *Явления* Арата Киликийского (стт. 1–9; пер. А. А. Россиуса).

⁴¹ ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα. Так в оксфордском издании Евсевия (1903 г.), где в примечание вынесено разночтение ἐκ θεοῦ ἀρχόμεσθα. Современные исследователи, как правило, цитируют последнюю версию, полагая, что Аристовул решил переименовать начало стиха, который в те годы «знал наизусть каждый школьник» [F. Siegert, 2016, p. 499]. Это сомнительно, т.к. Аристовул сам называет ниже процитированные им произведения «поэмами о Дие и Зевсе».

тяжким трудом⁴² — на седьмой день, который и первый. Он по природе может быть назван рождением света, в коем все в совокупности подлежит зрению⁴³. Иносказательно же здесь говорится о мудрости, так как всякий свет — от нее. И некоторые из принадлежащих к учению Перипатоса говорили, что она имеет чин светила: ибо постоянно ей следующие остаются в течение всей жизни невозмутимыми. Но яснее и лучше сказал один из наших предков, Соломон, что прежде неба и земли она уже была⁴⁴. Это согласно с ранее сказанным. То же, что — как объяснено в законоположении — Бог упокоился (*ἀποεπαυκέναι*) в этот [день], не означает, как некоторые восприняли, что Он перестал творить что-либо, но что, закончив (*καταεπαυκέναι*) порядок их, тем самым на все время упорядочил его⁴⁵. И показывает [Писание], что за шесть дней Он сотворил небо и землю и все, что в них⁴⁶, для того чтобы явить времена и установить порядок, что чему предшествует. Ибо, упорядочив, Он и содержит их [в единстве] и претворяет⁴⁷.

⁴² τὸ κακόπλον — буквально «злострадание», но такой перевод был бы неточным, т.к. в современном русском языке почти утрачена связь между понятиями «страдание» и «труд» (сравн., однако, русское слово «страда»), которая имеется в древнегреческом термине. Данный тезис Аристовула, по связи с последующим рассуждением, вероятно, является аллюзией на слова из одной библейской книги: «все вещи — в труде: не может человек пересказать всего; не насытится око зрением...» (Екк 1:8).

⁴³ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεορεῖται. Т.е. свойство света состоит в том, чтобы делать все видимым. Но уже тем способом, который он избирает, чтобы сказать об этом, Аристовул вводит иносказательный смысл: свет первого (и седьмого) дня понимается им как созерцание мира в его целостности, недоступное человеку в течение временной жизни.

⁴⁴ Сравн. Прит 8:23.

⁴⁵ εἰς πάντα τὸν χρόνον. Начало творения, таким образом, предшествует времени.

⁴⁶ Сравн. Быт 2:2. В этом стихе Септуагинта расходится с Масоретским текстом, согласно которому творение было завершено на седьмой день. Аристовул следует Септуагинте.

⁴⁷ Т.е. Бог является причиной и действующих в мире постоянных законов, и происходящих в нем изменений.

[Моисей] объявил и то, что это [т.е. отдых на седьмой день] предписано нам Законом, дабы показать, что в качестве седьмой способности мы получили логос⁴⁸, в котором имеем знание человеческих и Божественных вещей⁴⁹. Ведь весь космос живородящих и всяческих растущих [существ] обращается по седмицам⁵⁰; название же [этого дня] «суббота» толкуется как «покой».

Объясняют также Гомер и Гесиод, перелагая из наших книг, что [седмица] священна. Так Гесиод⁵¹:

Дни священные: день перед первым числом и четвертый.

День седьмой...

Он же говорит⁵²:

А на седьмой опять — свет блистательный солнца.

⁴⁸ Сравн. в Премудрости Иисуса сына Сирахова: «ἔλαβον χρῆσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων, ἕκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἐδώρησατο μερίζων καὶ τὸν ἑβδομὸν λόγον ἐρμηγέα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ» [[люди] получили в пользование от Господа пять способностей, шестым же ум дарован им в меру, а седьмым — логос, истолкователь действий Его] (Сир 17:5). Очевидно, что «логос» в данном случае не тождествен «уму», но это и не «рассудок» (вопреки мнению большинства комментаторов Аристовула), а «словесная» способность, позволяющая как производить слово, так и воспринимать, включая слово пророческое, боговдохновенное. Ум отличается от него тем, что разделен между людьми «в меру», тогда как логос, видимо, доступен людям только в зависимости от их благочестия. Откуда в книге Премудрости сама эта классификация человеческих способностей — не установлено. Попытки связать ее со стоической антропологией дают лишь очень приблизительные результаты [см.: Septuaginta Deutsch, 2011, S. 2187]. Еврейский текст Сир 17 не найден. Возможно, греческий переводчик Сираха и Аристовул апеллируют к общему, но неизвестному нам, источнику.

⁴⁹ Нетрудно заметить, что, используя классическое для эпохи эллинизма определение философии, Аристовул, тем самым, отождествляет логос с мудростью.

⁵⁰ Имеются в виду основные фазы луны, по которым лунный месяц был разделен древними на четыре семидневных отрезка (недели). Античная наука связывала с их сменой порядок функционирования как животных, так и растительных организмов.

⁵¹ «Труды и дни», 770 (пер. В. В. Вересаева).

⁵² Источники этой и последующих цитат не установлены.

Гомер же говорит так:

И за этим седьмой возвращается день священный.

И снова:

День седьмой наставал, и в этот все совершилось.

Еще:

В день же седьмой поток выносит нас из Ахеронта.

А этим означается то, что от душевного забвения и озлобления поистине седьмым логосом оставляется преждереченное⁵³, и мы получаем познание истины, как ранее уже было сказано.

И Лин сказал так:

В день же седьмой совершенное все состоялось.

Он же:

Седмица есть во благих, и седмица есть порожденье⁵⁴.

Еще:

Седмица в первых, и совершенна седмица.

⁵³ Т.е. разум перестает заниматься мирскими делами, которые относятся к чину шестоднева. По-видимому, забвение и страдание, причиняемые душе смертью, Аристовул считает способствующими высвобождению логоса (сравн. Прем 9:15).

⁵⁴ γενέθλη означает как происхождение, потомство, род или место, так и время рождения. На основании этого некоторые комментаторы понимают данную цитату в том смысле, что седьмой день является для кого-то днем рождения, и видят в ней аллюзию на миф о рождении Аполлона (R. Bloch, 2011, S. 154). Такое толкование является возможным, но не единственным.

Еще:

*Семь звездных тел, что на небе суть, все порождают
И на орбитах являются лет учредителями.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агатангелос*. История Армении / пер. с др.-арм., вст. статья и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна. Ереван.: Наири, 2004.

2. *Вевюрко И. С.* Иудео-эллинистическая религиозная антропология в диалоге мудрецов из «Письма Аристея» // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. № 3 (2016).

3. Книги Маккавеев / пер. с др.-греч. и комм. Н. В. Брагинской и др. М.: Мосты культуры, 2014.

4. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006.

5. *Саврей В. Я.* Опыт христианской философии религии в слове св. Афанасия Александрийского «Против эллинов» // Философия и культура. № 7 (2014).

6. *Bloch R.* Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren. Leiden: Brill, 2011.

7. *Cook J.* Ptolemy Philadelphus and Jewish Writings: Aristobulus and Pseudo-Aristeas as Examples of Alexandrian Jewish Approaches // Ptolemy II Philadelphus and His World / ed. by P. Mckechnie, Ph. Guillaume. Leiden: Brill, 2008.

8. *Dorival G.* Neuf propositions pour l'étude des titres des psaumes // La Septante en Allemagne et en France: textes de la Septante a traduction / ed. W. Kraus, O. Munnich. Fribourg: Academic Press, 2009.
9. *Feldman L. H.* Judaism and Hellenism Reconsidered. Leiden: Brill, 2006.
10. *Niehoff M. R.* Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria. Cambridge: University Press, 2011.
11. *Pietersma A.* Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter // Proceedings of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies Oslo Juli–August, 1998 / ed. A. Taylor. Brill: Society of Biblical Literature, 2001.
12. Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. B. II. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
13. *Siebert F.* Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style // Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I. Part 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
14. *Idem.* Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke. Berlin: De Gruyter, 2016.
15. *Walter N.* Der jüdisch-hellenistische Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudoepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur. Berlin: Akademie-Verlag, 1964.
16. *Wolff H. W.* Anthropologie des Alten Testaments. 6^{te} Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.



От редакции:

Одной из важнейших функций общественных наук является их способность определять состояние общества и прогнозировать его будущее развитие. Равным образом предполагается, что научная теория как форма организации научных знаний также должна обладать определенными прогностическими возможностями. В этой связи большой интерес представляет прогноз о возможном росте религиозности в СССР, данный в 1985 г. профессором философского факультета МГУ, известным специалистом по истории свободомыслия, Зульфией Абдулхаковной Тажуризиной. Прогноз основывался на принципах марксистского общественнознания и, как представляется, подтвердился — по крайней мере, в общих чертах. Планируя публикацию этого интересного документа (который, помимо прочего, является весьма характерным памятником эпохи), мы взяли интервью у Зульфии Абдулхаковны, чтобы узнать, что она думает по поводу своего прогноза теперь. Интервью публикуется непосредственно после прогноза.

Прогноз З. А. Тажуризиной (июнь 1985 г.)

Прогнозы насчет увеличения или уменьшения религиозности, изменения ее характера и т.д. должны исходить из двух допущений: 1. Основываться на существовавшем до марта 1985 г. состоянии дел в стране, на тенденциях, сложившихся в области общественных отношений — или — 2. Основываться как на непреложном факте будущего (который осуществится наилучшим

образом) на последних решениях партии, предусматривающих коренной перелом в подходе к социально-экономическим задачам.

В случае 1., т.е. если *не произойдет решительного поворота* в сторону всемерного укрепления социалистических принципов во всех сферах жизни, а также высокой активизации трудящихся и их сплочения в борьбе с недостатками, за совершенствование социалистических начал жизни. В этом случае прогнозы для нас, атеистов, неблагоприятные.

Религиозность среди населения сокращаться не будет. В значительной мере причиной этого является наличие довольно плотной прослойки стяжателей, взяточников, людей, живущих на нетрудовые доходы, людей с предпринимательским складом характера, воплощающимся на практике (подпольные фабрики, торговые точки и т.д. — о чем писалось в газетах). Эта прослойка самим фактом своего существования создает неблагоприятную атмосферу в нашем обществе. Страдая от нее, как писалось в печати, часть трудящихся утрачивает веру в социальную справедливость, — это ведет к тому, что появляется и укрепляется социальный индифферентизм, пессимизм (особенно, если преступные дела совершаются должностными лицами), на этой основе часть «страдающих» стремится найти выход в религии. Стяжатель (назовем так представителя этой прослойки, далекой от социализма по характеру деятельности, жизненным принципам, целям, образу жизни) — как камень, брошенный в воду, — от него идут круги.

1. Стяжатель создает, следовательно, неблагоприятное положение в сфере социальных отношений, расшатывает социалистические принципы жизни, вынуждая часть трудящихся искать утешения в иллюзиях.

2. Обладая по существу мелкобуржуазным сознанием, стяжатель демонстрирует перепады от циничного попрания религии во имя своего обогащения до религиозного фанатизма. Религия, следовательно, находит свое естественное место в сфере духовных ценностей стяжателя. В среде стяжателей нередко люди, тянущиеся к религии именно потому, что они нарушают нормы соц. жизни: чувство страха перед разоблачением (которое может быть запрятано внутри, несмотря на кажущуюся уверенность и наглость) открывает им путь к религии. К тому же апологетам собственности марксизм не нужен, и тут религия оказывается как раз приемлемой для них формой духовной жизни.

3. Обладая имущественными привилегиями, стяжатель получает и привилегии в сфере распределения духовных благ: он может скупать предметы искусства, антикварные вещи, картины, заказывать дорогие портреты, и, обладая определенного рода авторитетом у тех или иных деятелей культуры, диктовать последним свои мировоззренческие установки и вкусы. Следовательно, косвенно стяжатель имеет выход на деятелей культуры, призванных формировать сознание советских людей. Еще один очень важный момент. У стяжателя растет потомство, чаще всего (хотя и не всегда) впитывающее всю гнилостно-потребительскую, а часто и религиозную атмосферу семьи. Аполитичность, цинизм, пренебрежение к марксизму, атеизму — вот что характеризует подобного рода семьи. Но кто имеет бóльший шанс поступить в институт? Не секрет, что человеку, занимавшемуся в течение многих лет с кучей репетиторов, находящему вход в институт с помощью больших денег или ценных подарков, поступить в институт бывает часто легче, чем человеку таких же и даже даже больших способностей, но рядовому.

Значит, часть стяжательских детей со всей их психологией и с их идейными установками обязательно будет учиться в вузе, оказывать влияние, в силу обладания такими качествами, как уверенность в себе, умение «фирменно» одеться и т.д., на некоторую часть молодежи, этими качествами не обладающей. На выходе из институтов мы будем иметь часть интеллигенции, не успевшей перевоспитаться под влиянием комсомола. Эта интеллигенция будет разносить идеи своей среды, навязывать обществу свои индивидуалистические, беспринципные, религиозно-идеалистические установки.

Следует ожидать укрепления в будущем (если не будут предприниматься какие-то сдерживающие меры) *позиций РПЦ*. Судя по ее печатным изданиям, она настроена весьма оптимистично: дух уверенности в победе, в огромных резервах ее роста, обогащения, влияния и т.д. ощущается на каждой странице. Еще более активизируясь во внешнеполитической деятельности, оказывая услуги государству, она будет требовать от него непомерную плату за эти услуги, добиваясь все больших привилегий для себя, будет укреплять свою материальную базу (а укрепление экономического положения церкви обязательно повлечет за собою целый ряд последствий, для нас неблагоприятных), расширять издательскую деятельность, привлекая для этого талантливых советских деятелей культуры, имея возможность платить им бешеные деньги. РПЦ будет претендовать также на выполнение функций нравственного и эстетического воспитания. Надо думать, вскоре начнется ее активная деятельность по доказательству своей причастности в борьбе с алкоголизмом: скорее, как из рога изобилия, посыплются статьи в ЖМП о том, как на протяжении веков РПЦ боролась с пьянством. Это окажет воздей-

ствие и на некоторых наших историков и литературоведов, имеющих религиозную ориентацию: появятся такие статьи и в светской литературе.

РПЦ будет укрепляться и идейно: наряду с богословием все большее место в печатных изданиях РПЦ будет занимать религиозная философия; марксизму в нашей стране будет противостоять уже не одна форма общественного сознания — религия, а две: плюс еще философия. Захватывая интеллектуальную элиту в свою орбиту, православная церковь через нее будет воздействовать на средние слои интеллигенции.

Все более явственным будет курс на традиционализм в веровании и культуре: в современных условиях модернизировать их смысла нет, гораздо легче сохранить влияние на верующих путем подчеркивания «вечного», традиционного, *всегда* бывшего неизменным, а потому и в будущем неизменного. РПЦ учтет психологию обывателя: в наш быстро меняющийся, чреватый неожиданными поворотами век ему нужна тихая гавань, дарующая покой уже в силу своей «вечности», прочности.

Но вместе с тем, параллельно традиционализму, [РПЦ] будет демонстрировать широту взглядов, претендовать — с помощью той же интеллектуальной, весьма образованной элиты — на обладание всеми духовными ценностями прошлого, на прекрасное знание философии прошлого и настоящего (разумеется, кроме марксизма), будет все больше оперировать именами самых разнообразных деятелей культуры. Ее цель — доказать, что именно она является подлинной хранительницей не только русской культуры, но и мировой. Авторы и переводчики ЖМП и БТ будут считаться самыми образованными и талантливыми в стране. Богословие останется неизменным, а вот подтверждаться его

идеи будут самым рафинированным философским способом. Это придаст определенный шарм РПЦ.

В работах и документах на политические темы РПЦ будет все больше стараться говорить *языком реализма* (именно в таком смысле можно было бы истолковать выражение «богу богово, кесарю — кесарево») — тайная конкуренция с государством. Надо думать, в будущем появится немало статей, написанных без особых религиозных штучек (обоснований), на тему: РПЦ на протяжении всей истории русского народа была не только его духовным пастырем, но и политическим руководителем, необычайно мудрым, уповавшим не только на бога, но на знание реальной обстановки.

Параллельно укреплению престижа РПЦ будет активизироваться сектанство и, пожалуй, ислам. Одна из причин — восприятие РПЦ частью верующих в качестве государственной, пользующейся особой «любовью» государства (интересно в связи с этим: Пищик¹ на фестиваль возьмет представителей всех религиозных направлений в нашей стране, являющихся равноправными перед законом, или только православных полемистов?). Это же обстоятельство косвенно связано и с ростом влияния вневероисповедной мистики: уж слишком благополучной и официально-ординарной представляется некоторым молодым людям православная церковь.

Среди части философской и научной интеллигенции будет усиливаться интерес к протестантизму: в издательствах наверняка уже лежит много работ, посвященных разным аспектам протестантизма. Для чего? Через протестантизм легче показать по-

¹ Речь идет о Ю. Б. Пищике, авторе монографии «Становление атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса». В 80-х гг. Пищик работал в Институте научного атеизма АОН при ЦК КПСС (прим. ред.).

зитивный характер христианства, кроме того, протестантизм интересен некоторым и своей автономией по отношению к государству (иллюзия «свободной религии»). Работы по протестантизму будут написаны в большинстве своем с апологетических по отношению к этому течению позиций.

Будут усиливаться позиции ислама в среднеазиатских республиках. В некоторой степени это связано с националистическими тенденциями среди части интеллигенции, а также, между прочим, с представлением о православии как чуть ли не государственной религии.

Среди части населения (особенно технической интеллигенции) усилится тяга к верованиям типа первобытных, вера в колдовство, сглаз, гадания и т.д. получают псевдонаучное обоснование.

Престиж атеизма повышаться не будет. Напротив, возможно, слово «атеист» превратится в ругательство (знакомый наблюдал такую сценку: две бабки лет по семьдесят отчаянно ругались во дворе, и одна из них назвала другую «проклятой атеисткой»). Конечно, это курьез, и на этом основании выводов делать не стоит; однако заметно стремление неверующей творческой интеллигенции отгородиться от атеизма, нежелание «дискредитировать себя» участием, например, в ж. «Наука и религия»). Во многом пренебрежительное отношение к атеизму среди творческой интеллигенции вызвано воздействием в последние годы на нее идей русских религиозных философов к. XIX – нач. XX в., а также бумом вокруг творчества Достоевского, превращенного в икону. Достоевский преподносит атеизм так, что после чтения, например, «Братьев Карамазовых» или «Бесов» человек без крепких материалистических убеждений придет к выводу, что любой атеизм отвратителен (тем более что в исследовательской литера-

туре о Д. превозносится религиозность последнего — у Ю. Селзнева, напр.). С другой стороны, отрицательное отношение к атеизму вызвано представлением о том, что атеизм — достояние только тех, кто *специально* занимается им, то есть, тех, кто пишет и выступает на сугубо атеистические темы. А в таком случае положение оказывается неприглядным.

Усилится тяга части интеллигенции к сочинениям русских рел. философов; она будет усваивать при этом не только их мировоззренческую, но и политическую позицию, хорошо разработанную особенно в условиях эмиграции.

Интервью с З. А. Тажуризиной (август 2016 г.)

— *Кто предложил Вам составить этот прогноз? Это был какой-то особый случай, или же в СССР занимались систематическим мониторингом религиозной ситуации?*

— Инициатором был Михаил Петрович Новиков, который заведовал кафедрой истории и теории атеизма и религии с 1969 по 1987 г. Он был специалистом по истории христианства, в частности православия; кроме того, он был партийным работником, связанным с ЦК КПСС. Он часто поручал нам писать справки по тем или иным вопросам, например о положении дел в периодических советских изданиях. Кстати, мы писали и рецензии на некоторые выпускные работы учащихся МДА. Были и опросы студентов, определяющие их отношение к религии и материалистическому мировоззрению, атеизму.

К сожалению, я тогда (и всегда) была далека от начальства и о каких-либо глобальных проектах не знала. Думаю, что это не первый подобный опрос, если речь идет об общей идеологической ситуации в стране. О тенденциях в культурно-идеологической сфере уже с 70-х гг. писали, например, литературоведы.

— *Стали ли эти выводы откровением для кого-нибудь? Или подобные наблюдения/соображения и ранее обсуждались в академических и партийных кругах?*

— Предполагаю, что в партийных кругах должны были обсуждаться, уже хотя бы потому, что к сентябрю 1985 г. каждому из нас полагалось написать справку о выполнении решений июньского (1983) пленума ЦК КПСС по вопросу о формировании научно-материалистического мировоззрения. На факультете и на кафедре — обсуждались. На кафедре эстетики — вряд ли. Любопытно, что после моего выступления на факультете, когда я говорила о богоискательских тенденциях в советской литературе, эстетики меня не поддержали; напротив, кое-кто из них довольно резко заявил о моей некомпетентности в области эстетики.

— *Помимо наличия прослойки т.н. «стяжателей» какие еще, по Вашему мнению, имелись предпосылки возрастания интереса к религии?*

— Таких факторов, иногда, казалось бы, незначительных, немало. Прежде всего, утрата доверия к самой идее социализма-коммунизма после доклада Хрущева на XXVII съезде КПСС. Революционный энтузиазм масс постепенно угас, установка на приобретение материальных благ как на одну из важнейших целей способствовала превращению индивидуума в обывателя, а такового тянет в мягкое лоно религии как в доступнейшую форму «духовности». Ослабление социалистических начал в обществе привело к размыванию нравственных отношений —

и часть общества, прежде неверующая, искала возрождения нравственности в религии. Далее, со времен Хрущева все более ощущалось, чувствовалось, что марксистско-ленинское учение уж мало кого трогает — оно слабо развивалось после смерти Сталина и утратило свою эмоциональную и интеллектуальную привлекательность предреволюционного периода и первых десятилетий советской власти. Это отразилось даже на уровне привлекательности учебника по обществоведению — азы марксистского учения об обществе излагались сухим казенным языком, и оно не только не усваивалось, но вызывало желание найти нечто более привлекательное в эмоциональном плане; поиски направлялись в сторону религии и идеалистической философии.

В среде образованных людей с конца 70-х гг. наметилась тенденция к замене марксизма религиозной философией — в небольшой степени из-за расширившихся возможностей приобретения за рубежом и перевоза в СССР сочинений русских религиозных авторов. Кто-то из студентов физического факультета, где я читала лекции по предмету «Научный атеизм», рассказывал о том, что интересующимся студентам предоставляли возможность знакомиться с подобными сочинениями в библиотеке, где есть «закуток» — будто бы там студенты читают Бердяева и Флоренского и обмениваются мнениями. Пользовались популярностью книги «Истоки религии» Э. Светлова (псевдоним А. Меня), «О нашем уповании. Беседы с молодежью» Дмитрия Дудко, изданные в Брюсселе. Немало студентов-физиков оказалось под влиянием Д. Дудко; они посещали, как потом оказалось, церковь, в которой он проповедовал. Смысл проповеднической и писательской деятельности Дудко был в доказательстве того, что «атеизм — это расщепившийся атом зла».

Еще один фактор — в общем, позитивный — процесс активизации работы музеев по просвещению в области религиозного искусства. Экскурсоводы увлеченно знакомили экскурсантов с библейскими сюжетами, постепенно это превращалось в апологию религии, которая теперь уже представляла как единственный творец великих живописных и архитектурных произведений.

— Как реагировали на этот возросший интерес к религии в партийных кругах? Была ли готовность к изменениям?

— Партийные круги — явление и понятие не однозначное. Если речь идет о партийных верхах — у меня после чтения в 2006 г. книги «негласного помощника Суслова» А. Байгушева «Русский орден внутри КПСС» сложилось впечатление, что значительную роль в возрождении религии, прежде всего православия, в СССР сыграла целенаправленная политика влиятельного течения внутри верхушки КПСС, начиная с середины 60-х гг. И хотя далеко не всем суждениям Байгушева стоит доверять (например его утверждению, что «Брежнев не скрывал, что был православным»), однако, в его описании настроений части интеллигенции страны, а также отдельных представителей партийных верхов можно уловить одну из тенденций духовной жизни, которая имела место уже с середины 60-х гг. Полагаю, что постперестроечные работы Байгушева должны быть внимательно изучены специалистами-религиоведами, занимающимися проблемой трансформаций религиозного сознания в России XX – нач. XXI вв.

— Велика ли роль в этих изменениях представителей церковных структур? Или же это было спонтанное, массовое явление, с официальной церковью слабо связанное?

— Роль церковных структур, несомненно, была велика. Здесь надо иметь в виду, что Церковь оказывала помощь государству в укреплении международных позиций. Соответственно, Совет по делам религий, и прежде всего Совет по делам РПЦ, были тесно связаны с руководителями религиозных организаций. Уже в начале перестройки я на себе ощутила наступление церкви через уполномоченного по делам РПЦ. Во Владимире я должна была читать лекцию по теме «Культура и религия». Но меня предупредили, что сначала выступит уполномоченный. Он долго говорил о том, что именно передало государство церкви в последнее время (мощи, помещения...); начал объяснять, что «наше православие необходимо как прививка от сектантства», выразительно показав на себе, как это делается, вкалывая в плечо виртуальную иглу с виртуальным же православным лекарством.

— *Насколько «перестройка» и распад СССР усилили/скорректировали эту тенденцию к росту религиозности? Появились ли новые наблюдения/обнаружились ли новые факты?*

— Насчет усиления тенденции можно ответить одним словом: намного. Помимо резкого ухудшения жизни, повлекшего за собой стремление многих укрыться в нише религиозности, сыграла роль политика Горбачева, направленная на разрушение партийных организаций в стране посредством замены партийных секретарей на разных уровнях (около 40 тысяч!), что сказывалось на мировоззрении как рядовых коммунистов, так и беспартийных. Тем более, что Горбачев поощрял деятельность религиозных организаций в РФ, например секты Муна. Страну завалили религиозной литературой и отечественного, и переводного характера. К нам хлынули миссионеры из-за рубежа, кто-то из них читал лекции и на нашей кафедре. Кстати, интересный момент: мой бывший студент, а ныне доктор философских наук Вильям

Шмидт, добился замены лекций американского профессора-протестанта спецкурсом по истории атеизма в СССР. И это тоже было...

— *Привел ли возросший интерес к религии к «религиозному возрождению» в нашей стране? Каковы Ваши прогнозы на будущее?*

— Что касается «религиозного возрождения», то, наверное, оно имело место. Ведь речь идет не только о православии, но и о других религиях. В те времена усилилось влечение многих людей в различного рода секты; иллюзорно-компенсаторная функция религии неизбежно должна была обнаружиться в процессе усиливавшегося неблагополучия жизни общества. Возрождались антагонистические отношения в обществе — закономерно возрождалась религия. Другое дело, какие формы она приобретает. В православии, например. Социологи, кажется, констатируют относительно небольшое число воцерковленных людей из тех 70% (?), которые назвали себя православными, но среди них много таких, кто не особенно тянется к освоению самого учения, без энтузиазма отправляет религиозные обряды, и т.д. Но нынешняя политика государственной и церковной властей, направленная на расширенное воспроизводство религии, представляется им естественной, вполне приемлемой, патриотичной.

Что касается будущего, то, как мне кажется, наметилась тенденция к «полевению» общества — многие начинают понимать преимущества социализма и советской власти. Недавно на двух сайтах обратились с вопросами: «Согласны ли Вы переименовать Волгоград в Сталинград? Согласны ли Вы назвать одну из улиц Вашего города улицей Сталина?». Большинство принявших участие в голосовании высказалось «за» (на одном сайте 70% с лиш-

ним, на другом — 60%). Преимущества социализма в области экономики и культуры, фрагментарные сведения о которых все чаще проскальзывают в СМИ (в частности на ТВ), воздействуют и будут воздействовать на сознание граждан по мере ухудшения жизни большинства населения и осознания необходимости изменения общественного строя. Даже такая мелочь, как в недавней передаче о свойствах мороженого: специалист по этому делу, разоблачая жульничество современных производителей, воспел советское мороженое, почитаемое-де иностранцами как лучшее в мире, так как «у нас тогда все было натуральным». Не исключено, что постепенно в массовом сознании станет возрождаться и социалистическая идеология в ее советском варианте.

ОТ РЕДАКЦИИ

Несмотря на утверждения некоторых социологов¹ о том, что религия занимает неизменно прочные позиции в общественной жизни США, многие авторы отмечают, что влияние религии на американское общество в последние годы заметно снижается. Это дает повод для довольно жарких дебатов о «конце христианской Америки», которые разворачиваются как в СМИ, так и в специализированных научных изданиях. Далее мы публикуем две заметки на эту тему: одна («Конец христианской Америки») принадлежит Д. Митчеллу, журналисту и редактору «Newsweek»; другая («Упадок белой христианской Америки») — Р. П. Джонсу, профессору Государственного университета Миссури и президенту Института исследований общественной религии (Public Religion Research Institute). Первая из этих заметок была написана в 2009 г. по следам нашумевшего отчета ARIS (American Religious Identification Survey)², вторая — в 2016 г.

¹ Так, например, П. Бергер утверждал в интервью 2013 г.: «Никаких существенных изменений [религиозности] в США я не наблюдаю» (A Conversation with Peter L. Berger «How My Views Have Changed» [Электронный ресурс] URL: http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html (дата обращения: 17.10.2016)).

² Исследование религиозной идентификации американцев — длительный научный проект, осуществляемый силами социологов из Тринити Колледж в Хартфорде, Коннектикут.

Д. Митчэм

Конец христианской Америки¹

Это была всего лишь маленькая деталь, краткое сравнение из пятого абзаца семнадцатой страницы 24-х страничного отчета ARIS, опубликованного в 2009 г. Но когда Р. А. Молер-младший (президент Южной баптистской богословской семинарии, одной из крупнейших семинарий в мире) ознакомился с документом после его публикации в марте, его поразила одна фраза. Для такого верующего, как Молер, — сурового, негиблемо консервативного христианина, погруженного в богословие своей конфессии, посвятившего себя воспитанию служителей, которые будут проповедовать непогрешимость Библии и Евангелия Иисуса Христа как единственного пути к жизни вечной, — главная новость исследования была весьма тревожной: число американцев, которые не имеют религиозной принадлежности почти удвоилось с 1990 г., увеличившись с 8% до 15%. Но затем он прочел то, что уже не мог выбросить из головы: если исторически американцы, не имеющие религиозной принадлежности, проживали в основном на тихоокеанском Северо-Западе, то теперь, как говорится в отчете, «эта модель изменилась, и в 2008 г. новым оплотом для них стал Северо-Восток». Для Молера это означало, что исторический фундамент религиозной культуры Америки дал трещину.

¹ Оригинал статьи размещен по адресу: [Электронный ресурс] URL: <http://europe.newsweek.com/meacham-end-christian-america-77125?rm=eu> (дата обращения: 17.10.2016).

«Это шокировало меня» — сказал он мне на прошлой неделе. «Северо-Запад никогда не был религиозным, никогда не был воцерковленным так, как Северо-Восток, который всегда был основой, домом американской религии. Потеря Новой Англии потрясла меня как знаковое событие». Перелистывая отчет ARIS в уме, Молер написал в преддверии Страстной недели отчаянную журнальную колонку, в которой оплакивал упадок и, соответственно, скорую гибель той Америки, которая была сформирована и пронизана христианством. «Мы являемся свидетелями серьезнейшего культурного сдвига» — пишет Молер. «Основные контуры американской культуры были радикально изменены. Так называемый иудео-христианский консенсус прошлого тысячелетия уступил место постмодернистскому, постхристианскому, пост-западному культурному кризису, который угрожает самому сердцу нашей культуры». После того как Молер написал эту колонку, я переговорил с ним по телефону, и мне показалось, что его мысли стали еще более мрачными. «Очевидно, мы имеем дело с новым нарративом, постхристианским нарративом, который воодушевляет значительную часть нашего общества» — сказал он мне из своего офиса в университетском кампусе в Луисвилле, Кентукки.

Итак, этот старый термин, «постхристианский», вновь обрел актуальность. Это не означает, что христианский Бог мертв, но это подразумевает, что Он влияет на американскую политику и культуру куда меньше, чем в любое другое время в обозримом прошлом. К удивлению либералов, которые опасаются возникновения евангельской теократии, и к ужасу религиозных консерваторов, которые питают надежду на то, что их вера будет более полно представлена в общественной жизни, в настоящее время процент христиан в населении США снижается.

Согласно отчету ARIS, который привлек внимание Молера, процент тех, кто называет себя христианами, с 1990 г. снизился на 10 пунктов: с 86% до 76%. Иудеи составляют 1,2% процента; мусульмане — 0,6%. Независимый опрос «Pew Forum» подтвердил выводы ARIS о том, что процент людей, которые не исповедуют никакой конкретной веры, удвоился за последние годы до 16%; если рассматривать эту группу с электоральной точки зрения, то она выросла с 5% в 1988 г. до 12% процентов в 2008 г., составив приблизительно такой же процент избирателей, что и афроамериканцы (75% избирателей, не имеющих религиозной принадлежности, проголосовало за христианина Барака Обаму). В то же время число людей, описывающих себя как атеистов или агностиков, увеличилось почти в четыре раза в период с 1990 по 2009 гг., с 1 млн. до примерно 3,6 млн. (это почти вдвое больше, чем прихожан епископальной церкви США).

В то время как мы остаемся нацией, которая была сформирована прежде всего верой, наша политика и наша культура, в общем и целом, подвержены влиянию движений и принципов отчетливо христианского характера меньше, чем даже пять лет назад. И я думаю, что это хорошо — хорошо для нашей политической культуры, которая, как это понимали Отцы-основатели, является достаточно сложной и насыщенной и без того, чтобы пытаться в принудительном порядке навязывать религиозные убеждения или нормы. Это хорошо и для христианства — постольку, поскольку многие христиане вновь открывают для себя достоинства отделения церкви от государства, которое, по словам Роджера Уильямса, основавшего Род-Айленд в качестве убежища для религиозных диссидентов, защищает «сад церкви» от «пус-

тыни мира». Сколь бы важной ни была (и оставалась) религия в жизни нации, объединяющей силой Америки всегда была не конкретная вера, но стремление к свободе, причем не в последнюю очередь — к свободе совести. Мы поступаем лучше всего тогда, когда в ходе общественно-политических дискуссий и при принятии решений в политической сфере не приписываем религии ни особого вреда, ни особой пользы, но рассматриваем аргументы, основанные на вере, исторически, как один из многих элементов. Крах идеи нынешних религиозных правых о христианской Америке создает более спокойную политическую обстановку, а также может помочь многим верующим найти дорогу к более глубокой — в теологическом смысле — религиозной жизни.

Давайте проясним вопрос: хотя процент христиан, может быть, и уменьшается, но слухи о смерти христианства сильно преувеличены. То, что Америка является менее христианской, вовсе не значит, что она стала постхристианской. Третью американцев говорят о том, что они «рождены свыше»; эта цифра, наряду с упадком традиционных, политически умеренных либеральных протестантских конфессий, привела авторов ARIS к заключению, что «эти тенденции... предполагают движение в сторону более консервативных убеждений и, в частности, к более «евангелическим» взглядам в христианской среде». Принимая во внимание рост числа испаноязычных иммигрантов, укрепление римско-католической церкви в США, а также популярность пятидесятничества (быстрорастущей христианской конфессии в Соединенных Штатах и во всем мире), едва ли можно сомневаться в том, что религия по-прежнему жива в стране — в гораздо большей степени, чем, например, в Европе.

Тем не менее, согласно новому опросу «Newsweek», сегодня США считают «христианской нацией» меньше людей, чем во времена президентства Джорджа Буша (62% в 2009 г. сравнительно с 69% в 2008 г.). Две трети населения (68%) придерживается мнения, что религия «теряет влияние» в американском обществе, тогда как только 19% согласились с тем, что влияние религии увеличивается. Доля американцев, полагающих, что религия «может дать ответ на все или на большинство современных проблем» сейчас находится на историческом минимуме в 48%. В эпоху Буша-младшего и У. Клинтона эта цифра не опускалась ниже 58%.

Многие консервативные христиане полагают, что они проиграли сражения по таким вопросам, как аборт, школьная молитва и однополые браки, и что страна уже вступила в постхристианскую эпоху. К. Хитченс — друг и, возможно, самый очаровательный провокатор, которого только можно встретить — несколько лет назад написал чрезвычайно популярный атеистический трактат «Бог не велик». Как прихожанин епископальной церкви (хоть и далеко не самый лучший), я не согласен со многими аргументами Хитченса (я не считаю, что это продуктивно — отметить религиозные убеждения как суеверия и ложь), но он, человек, в чьей интеллектуальной честности я уверен, по возвращении из недавней поездки в Техас, сообщил, что постоянно слышал от евангеликов жалобы о наступлении «постхристианской» Америки.

Термин «постхристианский» обозначал разные вещи в разное время. В 1886 г. «The Atlantic Monthly» охарактеризовал Дж. Элиот как «постхристианского» автора, используя этот термин как синоним атеиста или агностика. В более широком

(и более подходящем для наших целей) смысле этот термин употребляется для обозначения эпохи, которая следует за снижением влияния христианства в том или ином регионе или обществе. В таком значении термин был впервые употреблен в 1929 г. в книге «Америка освободила» немецкого философа Г. Кейзерлинга.

Этот термин был популяризирован движением, которое исследователи называют «теологией смерти Бога»; движением, возникшем в середине 1960-х гг. и в определенном смысле все еще сохраняющем влияние. Исходя из слов Ницше о том, что «Бог умер», группа протестантских богословов сочла, что христианство в основе своей могло бы выжить без ортодоксального представления о Боге. Т. Альцитер, профессор религии в Университете Эмори, который был ключевой фигурой в движении безбожного христианства, возводил истоки своего творчества сперва к Кьеркегору, а затем к Ницше. Для Альцитера постхристианской эпохой является та, в которой «как христианство, так и сама религия освобождаются от своих исторически обусловленных оков». В 1992 г. критик Г. Блум опубликовал книгу под названием «Американская Религия: Появление постхристианской нации». В ней он цитирует определение религии, которое дал Уильям Джеймс в «Многообразии религиозного опыта»: «Религия... означает для нас чувства, поступки и переживания отдельных людей в их одиночестве, постольку, поскольку они воспринимают себя находящимися в отношении с тем, что они считают божественным».

Именно это и беспокоило Молера в первую очередь. «Постхристианский нарратив радикально другой: он предлагает духовность, как бы ее ни определять, без выстраивания авторитета», — сказал он мне. «Он основан на таком понимании истории, которое

предполагает менее толерантное прошлое и более толерантное будущее, с настоящим в качестве важного переходного этапа». В этом смысле настоящее — не столько о смерти Бога, сколько о рождении многих богов. Рост числа американцев, не имеющих религиозной принадлежности, — это рост числа людей, которые склонны называть себя скорее «духовными», а не «религиозными» (в новом опросе «Newsweek» так описывают себя 30% сравнительно с 24% в 2005 г.).

Грубо говоря, христианский нарратив — это история человечества в том виде, в каком ее представляет еврейская Библия и Новый Завет, это драма сотворения, падения и искупления. Ортодоксальные христиане, как правило, пытаются жить в соответствии с общими поведенческими принципами Библии (или, по крайней мере, с принципами, которые они в ней обнаруживают и одобряют) и предвосхитить окончательный суд Божий — суд, который определит, проведут они вечность в раю или в аду.

Что же тогда я имею в виду, говоря о «христианской Америке»? Христиане-евангелисты долгое время считали, что США должны быть нацией, чья политическая жизнь основана на их интерпретации библейских и богословских принципов и управляется ею. Например, если церковь считает употребление алкоголя грехом, то законы государства должны запрещать алкоголь. Если церковь считает, что теория эволюции конфликтует с буквальным прочтением Книги Бытия, то государственные школы должны выстраивать свои учебные программы соответствующим образом. Если церковь считает, что аборт следует законодательно запретить, то законодательные и судебные власти страны должны прислушаться к ней. Со времен основания Джеймстауна накал желания создать настоящую христианскую нацию то уга-

сал, то усиливался; как говорится в Библии, нет ничего нового под солнцем. Более чем сорокалетние дебаты (которые начались с решения Верховного суда об отмене обязательной школьной молитвы в 1962 г. интенсифицировались с решением по делу Роу против Уэйда², вынесенным 11 лет спустя), возможно, не были чем-то новым, но они носили ожесточенный характер. Опасаясь возникновения светского государства в европейском духе, правые жаждали возвращения к тому, что, по их мнению, в далеком прошлом представляла из себя христианская Америка.

Но этот проект провалился, по крайней мере, на сей день. В дискуссии о преподавании теории эволюции техасские власти заняли сторону науки, а не богословия. Ужасный экономический спад не привел к увеличению посещаемости церквей. В Айове в прошлую пятницу Верховный суд штата вынес решение об отмене запрета на однополые браки — это поражение для религиозных консерваторов. По мнению верующих, все эти свидетельства являются основанием для беспокойства по поводу наступления эпохи, в которой будет господствовать новый мощный секуляризм. «Нравственное учение христианства оказало определяющее влияние на западную цивилизацию», — говорит Молер. «Когда это нравственное учение становится не более чем культурной памятью, его место занимает секуляризованная мораль. После того, как значительная часть населения отказывается от христианства, нравственный ландшафт неизбежно меняется. Большую часть XX в. народы Западной Европы возглавляли движение в сторону от христианских убеждений. Христианские

² Решением по делу Роу против Уэйда (Roe vs. Wade) Верховный суд США легализовал аборт на раннем сроке беременности (прим. перев.).

нравственные рефлексы и принципы уступали место слабым образам христианской памяти. Теперь у миллионов людей отсутствует даже христианская память».

Религиозные сомнения и религиозное разнообразие, тем не менее, всегда были сутью Америки. А. де Токвиль писал, что «религиозная атмосфера страны была тем, что в первую очередь поразило меня по прибытии в Соединенные Штаты»; но он также обнаружил «глубокие сомнения и безразличие» к вере. Еще раньше Джефферсон ухватил самую суть американского духа в его отношении к религии, когда заметил, что его билль о религиозной свободе в Вирджинии был «призван распространять свою защиту на иудеев и язычников, христиан и магометан, индуистов и неверных любых убеждений» — и тех, кто не имеет вообще никакой веры. Американская культура религиозной свободы помогла создать насыщенный свободный рынок веры: отделив церковь от государства, нация сделала религию более, а не менее популярной.

Америка, таким образом, не пострелигиозное общество; и она не может быть таковым до тех пор, пока в ней живут люди, ибо вера является внутренним человеческим импульсом. Вера в порядок или в реальность, пребывающие вне времени и пространства, является древней и устойчивой. «Все люди» — говорил Гомер, — «нуждаются в богах». Принципиальный политический и культурный вопрос заключается в том, насколько эти боги или, вернее, насколько восприятие этих богов со стороны каждого конкретного поколения, должно определять характер жизни в данное конкретное время и в данном конкретном месте.

Если мы применим к себе определение нации, данное Августином, мы обнаружим, что именно свобода, а не религия есть то, что нас объединяет. В «Граде Божиим» Августин, обращенный грешник и епископ Гиппона, писал, что нация должна определяться как «совокупность разумных существ, пребывающих в согласии относительно объекта их любви». То, что мы ценим наиболее высоко, то, что мы все вместе больше всего любим, таким образом, является центральным пунктом общественного договора.

Рассматривая вопрос в широкой перспективе американской жизни первого десятилетия XXI в., больше всего мы ценим индивидуальную свободу и свободное (или преимущественно свободное) предпринимательство, и, как правило, склоняемся к либертарианству в вопросах личной нравственности. Основопологающие документы для нас — Декларация независимости и Конституция, а не еврейская Библия и Новый Завет (хотя между ними и существует несомненная связь). Такой образ жизни сильно отличается от того, что понравится многим крайне консервативным христианам. Но таков режим работы республиканской системы, спроектированной Д. Мэдисоном в конце XVIII в.: выживание Америки находится в прямой зависимости от ее способности выявлять экстремизм и сохранять максимальную личную свободу. Верующие должны приветствовать это; свобода для одной секты означает свободу для всех сект. Как сказал Д. Ф. Кеннеди в своем обращении к Пастырской ассоциации Большого Хьюстона в 1960 г., «сегодня под подозрением может оказаться католик, завтра (как это уже было, и может случиться снова) под подозрением окажется иудей, или квакер, или унитарий, или баптист... Сегодня жертвой могу быть я, а зав-

тра — вы, пока вся ткань нашего гармоничного общества не разойдется по швам».

Религия изначально была немаловажным фактором в американской жизни и политике. Англиканское вероисповедание было обязательным в Джеймстауне, а пуритане Новой Англии явно надеялись основать Новый Иерусалим. Но вера, к которой принуждают — это не вера, а тирания. «Я уважаю того человека, будь он иудей, или турок, или папист, или кто угодно другой, который поступает в соответствии со своей совестью» — говорил Р. Уильямс.

В эпоху основания нашего государства такие люди, как Джефферсон и Мэдисон, считали обеспечение свободы совести добродетелью, а одним из знаковых достижений молодой республики было создание контекста, в котором религия и политика находилась в смешении, но церковь и государство — нет. Идея Отцов-основателей заключалась в том, что пытаться возвести стену между религией и политикой — это все равно что пытаться возвести стену между экономикой и политикой, поскольку обе они относятся к тому, как люди чувствуют и как они видят мир. Пусть религиозные люди занимают место на политической и идеологической аренах и борются за свои взгляды на равных со всеми другими условиями. Американская общественная жизнь не является ни полностью светской, ни полностью религиозной, но довольно аморфной смесью светскости и религиозности. История показывает, что проблемы, как правило, возникают тогда, когда одна из этих сил начинает слишком явно господствовать над другой.

Политические победы, поэтому, по своей природе преходящи. В середине XIX в. евангелик Ч. Ф. Грандисон писал, что «великое дело церкви заключается в реформировании мира — в том, чтобы устранить из него все виды греха»; христиане, по его словам, «обязаны использовать все свое влияние, чтобы обеспечить законодательство, находящееся в соответствии с законом Божиим».

Мирской успех обычно является признаком начала политического конца тех, кто слишком привержен религии. «Сухой закон» сначала рассматривался как большая нравственная победа, но его нежизнеспособность и последующая отмена показывают, что любое движение всегда должно быть осторожным в своих желаниях: в Америке воля широких масс имеет тенденцию брать верх над даже самыми благочестивыми, но более узкими интересами.

По ходу развития дальнейших событий христиане оказались в относительно беспроблемном положении противников «безбожного коммунизма», и рвение эпохи «сухого закона» и «обезьяньего процесса», казалось, немного ослабело. Вопросы личной нравственности, а не международная политика, стали основой для кампании за христианскую Америку, которую мы знаем как подъем религиозных правых. Разрешение разводов по взаимному согласию в 1960-х гг. и решение по делу Роу в 1973 г. были критическими моментами, а вера «рожденного свыше» Д. Картера сделала евангелическое христианство мейнстримом в 1976 г.

Д. Скарборо, комментатор и бывший конгрессмен-республиканец, который рос в Атланта 60–70-х гг., понимал опасения своих родителей и их друзей-евангеликов — страхи, которые по-

могли обеспечить поддержку консервативному в политическом отношении движению Христианская Америка. «Среднюю Америку сильно нервировало то, что мы находились в осаде: мои родители, идя по улице, могли видеть детей, которые три года назад были бойскаутами, а теперь вдруг стали выглядеть как хиппи, и они испугались» — говорит Скарборо. «В культурном отношении, это был октябрь 2001 г., растянувшийся на десятилетие. На десятилетие! Но как только наши родители поняли, что мы не собираемся сгнуться в наркотиках и радикализме, давление было снято. Таков мир, в котором мы сейчас живем: родители эпохи послевоенного демографического взрыва, которые 30 лет назад не выпили бы даже бокал вина, сейчас могут хватить водки. В некотором смысле, они были освобождены».

И они поняли также, что политика не дает ответы на все вопросы — урок, который, наряду с избавлением от некоторых переживаний по поводу культурных потрясений 60–70-х гг., способствует обузданию вдохновленного религией политического рвения. «Самая большая политическая ошибка евангеликов за последние 30 лет заключалась в их невероятно наивном отношении к политике, политикам и партиям» — говорит Молер. «Они возлагали слишком большие надежды на политическое решение вопросов и проблем, выходящих за пределы сферы политики. Если бы мы были в ситуации, более близкой к ситуации в Европе, где партии расходятся друг с другом в основном по традиционным политическим, а не по нравственным вопросам, или если бы у нас было больше партий, то тогда мы, наверное, наблюдали бы совсем другую картину. Но когда аборты и нравственное понимание человеческого блага стали ассоциироваться с одной из

двух партий, у христиан оказалось очень мало возможностей для политического выбора».

Когда эта партия, как показало время, не смогла провести соответствующие решения, некоторые члены движения отреагировали уходом в радикализм, убедившись в порочности и продажности политикума, который приносил им поражение за поражением (то же самое случилось и со многими либералами после 1968 г.: левые, в бешенстве от консервативных настроений страны, отреагировали тем, что стали еще левее).

Колумнист К. Томас был одним из первых представителей «Морального большинства», которые поняли, что движение американских христиан глубоко заблуждалось с теологической точки зрения. «Ни одна страна не может быть по-настоящему “христианской”» — говорит Томас. «Христианами могут быть только люди. Бог выше всех народов, и как говорит Исаия, “пред Ним народы — как капля из ведра и как ничто”». Вспоминая прошлые десятилетия, Томас вспоминает надежду — и неудачи. «Мы намеревались, создав организацию единомышленников, “вернуть” Америку в более нравственную эпоху. И мы хотели сделать это через политиков, которым было трудно применить нравственные принципы к самим себе!».

Опыт показывает, что религиозные авторитеты сами могут подвергнуться коррупции из-за близости к политической власти. Четверть века назад трое ученых, которые были также христианами-евангеликами, М. А. Нолл, Н. О. Хатч и Д. М. Марсден, опубликовали важную, но малоизвестную книгу «В поисках христианской Америки». В ней они утверждали, что претензии христианства выходят за пределы любого политического порядка.

«Христиане», писали они, «не должны питать иллюзий по поводу природы человеческих правительств. В конце концов, они принадлежат к тому, что Августин называл “градом земным”, в котором правит корысть... любое правительство может быть безжалостным убийцей».

Их видение совпадает с видением псалмопевца, который сказал: «Не надейтесь на князей». И в Новом Завете мы также обнаруживаем много свидетельств, подтверждающих такое понимание отношений между верой и политикой: Церковь тем ближе к своей основной миссии, чем дальше она находится от хитросплетений власти. Иисус Евангелия решительно отказывается от использования в своих целях средств этого мира, от оружия до политических игр. После того как Он совершил чудо хлебов и рыб, ослепленная толпа решила, что нашла своего земного мессию. «Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один». Когда один из Его последователей отсек ухо рабу первосвященника в Гефсимании, Иисус сказал: «Вложи меч в ножны». Позже, перед Пилатом, Он говорит: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня». Главный урок Евангелий и остального Нового Завета заключается о том, что земная власть преходяща и развращает, и что последователи Иисуса должны интересоваться больше духовными, нежели политическими вопросами.

Но, как всегда бывает с Библией, есть пассажи, которые усложняют картину. Автор Послания к Евреям говорит, что верующие суть «странники и пришельцы на земле», ибо «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего». В Послании к Рим-

лянам апостол Павел советует: «Не сообразуйтесь с веком сим». Второй Ватиканский собор цитировал следующие слова Пия XII: «Божественный основатель католической церкви, Иисус Христос, не дал ей никакой задачи или определенной цели культурного порядка. Цель, которую ей указывает Христос, сугубо религиозна... Церковь ни на мгновение не может забывать о своей сугубо религиозной, сверхъестественной цели».

Однако архиепископ Кентерберийский сказал как-то, что ошибочно думать, будто Бог прежде всего или даже в значительной степени связан с религией. «Я ненавижу звук торжественных собраний ваших» — говорит Господь в Книге Амоса. В конце концов, религия заключается не только в поклонении Богу, но и в совершении богоугодных дел; а главное послание Евангелия состоит в том, что обязанностью христианина является, насколько это для него возможно, преобразование мира делами любви. «Быть в мире, но не быть от мира — вот наша задача» — говорит Молер. «Церковь есть присутствие вечного в нашем падшем временном мире, но мы должны иметь влияние. Нагорная проповедь повествует о том, что мы должны делать, но она не является политическим руководством».

Как сочетать заботу о «саде церкви» с моральными императивами, предписывающими улучшать окружающий мир — один из самых трудных вопросов, стоящих перед церковью. «Мы обязаны делать все, что мы можем, в том числе используя политические средства, чтобы помогать своим соседям — обеспечивать справедливые законы, должный порядок, мир, образование и возможности» — пишут Нолл, Хатч и Марсен. «Тем не менее, мы должны признать: поскольку мы способны лишь к относительно-

му улучшению “земного града”, постольку относительными будут и наши успехи. В конечном счете церковь утверждает, что решения, предлагаемые народами мира, всегда являются преходящими и сами нуждаются в реформах».

Вернемся в Луисвилль. Готовясь к Пасхе, Эл Молер размышляет о культуре. На прошлой неделе он опубликовал колонку под названием «Верит ли Ваш пастор в Бога?», об абортах и эвтаназии, а затем еще одну — о новом поколении пасторов. «Иисус Христос обещал, что даже врата ада не одолеют его церкви» — писал Молер. «Это новое поколение молодых пасторов готово побороть ад своим смелым и деятельным служением. Вы еще увидите, как полетят искры». В телефонном разговоре со мной он добавил: «То, что мы видим сейчас — проявление уже давно складывающейся конфигурации интеллектуальных, культурных и политических изменений в мышлении и сознании. Условия изменились. Трудно точно обозначить рамки, но все то, что пришло после эпохи Просвещения, радикально отличалось от того, что было раньше». И то, что приходит теперь, когда многие заявляют об упадке христианства, будет отличаться не в меньшей степени.

Р. П. Джонс

УПАДОК БЕЛОЙ ХРИСТИАНСКОЙ АМЕРИКИ¹

На протяжении большей части XX в. для белой христианской Америки слова «христианин» и «протестант» были практически синонимами. Вопросы типа «Какую церковь ты посещаешь?» были уместными при обыденных социальных взаимодействиях и даже при деловых переговорах. Белая христианская Америка была местом, где немногие задумывались перед тем, как поздравить с Рождеством незнакомого человека на улице. Это был мир общих ритмов, которые размечали неделю: по средам — ужин со спагетти и молитвенные собрания; вечером по пятницам — проповеди местных пасторов перед школьными футбольными матчами; по воскресеньям — действие пуританских законов выходного дня, которые прекращали деловую активность Мэйн Стрит.

В период своего расцвета множество связанных между собой институтов на протяжении жизни поколений укрепляло мировоззрение белой христианской Америки: Юношеская христианская ассоциация (YMCA), бойскауты, масонские ложи, местные загородные клубы, ограничивавшие или даже исключавшие членство для католиков, евреев и этнических меньшинств. Белая христианская Америка переживала свой золотой век в 1950-х гг., после

¹ Оригинал статьи размещен по адресу: [Электронный ресурс] URL: <http://religionandpolitics.org/2016/07/15/the-decline-of-white-christian-america> (дата обращения: 17.10.2016).

всех тягот и побед Второй мировой войны и вплоть до культурных потрясений 1960-х гг. Джун Кливер была ее матерью, Энди Гриффит был ее шерифом, Норман Роквелл был ее художником, а Билли Грэм и Норман Винсент Пил — ее пасторами.

Конечно, этот цельный на вид мир никогда не был всеобъемлющим, как ему хотелось бы о себе думать. Он всегда функционировал параллельно с богатой в религиозном и культурном отношении пространством афроамериканского протестантизма. Он молчаливо разделял представление о «тройственном плавильном котле», которое было выражено в 1955 г. социологом У. Хербергом в его знаковом анализе американского религиозного полотна (протестанты, католики, иудеи); но он никогда не считал это представление чем-то большим, чем теоретической уступкой. На протяжении почти всей жизни нации белая христианская Америка была достаточно большой, достаточно сплоченной и влиятельной, чтобы поддерживать иллюзию того, что она является культурным стержнем, на котором крепится вся страна — по крайней мере для тех, кто благополучно существовал в пределах ее обширных границ. Но эта иллюзия ослабевала по мере того, как белая христианская Америка сокращалась в размерах, а сила ее институтов ослабевала.

Следы белой христианской Америки до сих пор можно обнаружить на площадях провинциальных городов Юга и Среднего Запада. Они заметны также в наших старейших городах, где протестантские церкви с высокими шпилями были возведены несколько столетий назад, чтобы внимательно следить за центрами общественной и деловой активности. Многие из этих церквей до сих пор сохраняют свои основные функции: проведение еженедельных богослужений, содержание воскресных школ для детей, а также поддержка нуждающихся посредством благотворитель-

ности. Но даже несмотря на то, что их физические структуры отбрасывают точно такие же тени, какие они отбрасывали в прошлом, их культурное значение сильно уменьшилось. В стране, конечно, существуют такие уголки, где дух белой христианской Америки все еще кажется живым и бодрым — например, пригороды Юга и Среднего Запада, где процветающие мегацеркви следовали за эмиграцией белых из городов и сельских общин, и где церкви и пасторы продолжают играть жизненно важные социальные роли. Но даже на этих островках покоя больше нет уверенности в том, что белая христианская Америка (БХА) задает тон для культуры страны в целом. И осознание этой ситуации — как теми, кто пребывает внутри БХА, так и тем, кто находится вне ее — знаменует собой что-то совершенно новое в американской жизни.

Сегодня многие белые американцы-христиане ощущают сильное беспокойство. Как это часто бывает в больших сообществах, две основные ветви БХА — белые протестанты из традиционных церквей и белые протестанты-евангелики — имеют конкурирующие представления об упадке БХА. Белые протестанты из традиционных церквей обвиняют евангеликов в том, что те отвращают молодое поколение своей антигейской риторикой и склонностью к отождествлению христианства с консервативной, националистической политикой. Белые протестанты-евангелики, в свою очередь, обвиняют представителей традиционных церквей в подрыве устоев христианства из-за их готовности отказаться от традиционных верований ради приспособления к современной культуре.

В своей новой книге «Конец белой христианской Америки», я, исследуя белую христианскую Америку как некое единое явление, рассказываю историю, которая возвышается над внутри-

общинной враждой. Ключевым для меня является вопрос не о том, почему одна группа белых протестантов делает что-то хуже, чем другая, но о том, почему белый протестантизм как целое — будучи в свое время, вероятно, самой мощной культурной силой в истории нашей страны — пришел в упадок. Это история богословия и культуры, но это также история радикальных демографических изменений.

Эти изменения являются как глубинными, так и символическими, затрагивая как повседневную жизнь религиозных общин, так и самые возвышенные американские идеалы. Изменения, коснувшиеся знаковых религиозных строений, о которых говорилось выше, являются символом глубинных сдвигов в религиозном мире. Но есть еще и поразительные признаки изменений, происходящих в нашем национальном правительстве. Например, ни в коем случае нельзя недооценивать влияние нашего первого афроамериканского президента, занимающего сейчас Белый дом. Ярко выраженная негативная реакция некоторых белых на его президентство (в частности, ряд выпадов по поводу подлинности его гражданства и его веры) конечно, подпитывалась осознанием того факта, что он не происходит из мира БХА. Что же касается судебной ветви федерального правительства, то нельзя не отметить, что после выхода на пенсию в 2010 г. протестанта Д. П. Стивенса и последующего назначения на его место иудейки Е. Каган, Верховный суд США впервые в своей истории не имеет судей из числа протестантов. В настоящее время судьями Верховного суда США являются шесть католиков и три иудея. Чтобы понять ситуацию в перспективе, следует вспомнить о том, что за всю 225-летнюю историю суда в нем заседали только двенадцать католиков, причем шесть из них занимают свои должности в настоящий момент. Точно так же, только восемь иудеев когда-либо были судьями Верховного суда, причем трое из них — сейчас.

Равным образом радикальные изменения затронули и население страны в целом. В 2004 г. — в том же году, когда американцы переизбрали Джорджа Буша на пост президента — Бюро переписи населения США сделало свой нашумевший прогноз, согласно которому к 2050 г. белые станут этническим меньшинством. Четыре года спустя, когда американцы избрали Барака Обаму в качестве своего первого афроамериканского президента, Бюро переписи населения сдвинуло эту дату на 2042 г. Когда Обама был переизбран в 2012 году, эксперты прогнозировали, что к 2060 г. белые американцы впервые в истории страны столкнутся со снижением своей численности, тогда как число людей, которые имеют мультирасовое происхождение, почти утроится, а число латиноамериканцев и выходцев из Азии — удвоится. Марк Мазер, демограф из Бюро информации по проблемам народонаселения, подытожил масштаб этих сдвигов для «The New York Times»: «Ни одна другая страна не претерпевала таких быстрых расовых и этнических изменений».

Эти расовые и этнические изменения являются существенными, но они лишь частично объясняют то чувство дезориентации, которое испытывают многие белые. Для того чтобы понять масштаб произошедшего сдвига, мы должны также оценить снижение культурного влияния белой христианской Америки. Хотя уменьшение численности белых протестантов отчасти можно объяснить иммиграцией и понижением уровня рождаемости в их среде, другим решающим фактором в падении влияния БХА является религиозный — в первую очередь, отказ многих более молодых белых американцев от членства в религиозных общинах. Невозможно понять глубину тревог и страхов многих белых

граждан США (или объяснить некоторые недавние явления, такие как подъем Чайной партии в американской политике, фундаменталистские нотки, звучавшие в ходе последних сражений по поводу прав геев, или расовую напряженность, резко проявившуюся в последние несколько лет), не понимая, что в настоящее время радикально поменялся не только демографический, но и религиозный и культурный ландшафт США.

Одной из причин, почему обсуждение демографических изменений не особенно касалось религиозной проблематики, является то, что с 1946 г. Бюро переписи населения США не задает вопрос о религиозной принадлежности; фактически, действующее законодательство запрещает Бюро спрашивать американцев об их религиозных убеждениях. К счастью, в течение последних четырех десятилетий, то есть в период наиболее масштабных сдвигов, социальные науки начали более системно изучать религиозную принадлежность и изменения в ней. Мой анализ основан на двух наиболее полных из имеющихся у нас собраний научно-исследовательских данных в области социологии: на долговременном «Общем социальном исследовании», проводившемся в период с 1972 по 2014 гг. Национальным исследовательским центром общественного мнения при Университете Чикаго; и на собрании более чем 150 000 телефонных интервью, проведенных Институтом исследований общественной религии (PRRI) в период между 2013 и 2015 гг. среди случайно выбранных взрослых граждан США. При рассмотрении переходного этапа, в котором мы живем, я, документируя упадок белой христианской Америки, опираюсь на эти данные, а также на данные из некоторых других источников.

Некоторые недавние события показывают, что нам нужно смириться с исчезновением христианской белой Америки. В 2014 и 2015 гг. города Фергюсон, Нью-Йорк и Балтимор стали очагами протестов после того как белые сотрудники полиции убили безоружных чернокожих мужчин. Эти события вновь выдвинули расовые проблемы на передний план американского сознания. Небелые американцы в большинстве своем отреагировали на эти события с возмущением и увидели в них очевидные примеры расово обусловленных форм насилия и дискриминации по отношению к меньшинствам. Многие белые, напротив, рассматривали случаи убийств безоружных чернокожих мужчин полицией как отдельные случайные инциденты. Национальный кризис, вызванный этими событиями, послал сигнал белым протестантам, что им придется иметь дело с наследием рабства и сегрегации и жить вместе со всей страной вне сокращающихся границ белой христианской Америки.

В июне 2015 г. Верховный суд США объявил о своем решении легализовать однополые браки по всей стране. Для тех выходцев из белой христианской Америки, которые представляют консервативный евангелический протестантизм, это стало еще одним изолирующим моментом. В то время как большинство белых протестантов традиционных деноминаций поддержало решение суда вместе с большинством католиков и иудеев, протестанты-евангелики продолжают быть непримиримыми его оппонентами. Практически все основные белые евангелические организации — от Национальной ассоциации евангелистов до Южной баптистской конвенции — еще до решения суда поставили все на противостояние однополым бракам и вновь подтвер-

дили свою позицию «никакого компромисса» после этого решения. Белые евангелисты, в качестве одной из немногих крупных религиозных групп, которые по-прежнему решительно выступают против однополых браков (особенно если они будут продолжать яростную борьбу в судах, несмотря на проигранную войну), будут задавать этим тон будущим отношениям со своими молодыми членами и широкой общественностью, не говоря уже о миллионах американских геев и лесбиянок.

Независимо от того, насколько мы симпатизируем или не симпатизируем положению белых христиан в этот критический момент американской истории, факт остается фактом: значительное число детей белой христианской Америки переживут ее. И для страны крайне важно, удалятся ли эти выжившие в закрытые анклавов, чтобы объединиться и начать новый раунд того, что социолог Н. Глейзер назвал «оборонительными наступлениями» (в ходе которых некогда обладавшее властью большинство становится осажденным меньшинством, пытаясь сохранить свои особые социальные ценности); или же они найдут способ интегрироваться в новый американский культурный ландшафт.

И. П. Давыдов
ФИЛОСОФИЯ АРХИТЕКТУРЫ
РОЛАНА РЕХТА

Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков / Перев. с франц. и науч. ред. О. С. Воскобойникова; перев. с франц. прилож. О. С. Воскобойникова и Л. Ю. Мартышевой. — М.: ИД ВШЭ, 2014. — 352 с.

Современный французский медиевист Ролан Рехт недавно стал широко известен отечественному читателю благодаря переводу на русский язык его монографии «Верить и видеть» (1999 г.), блестяще выполненному лауреатом премии Мориса Ваксмахера О. С. Воскобойниковым¹.

Книга имеет вполне традиционную компоновку: открывается введением и состоит из двух неравнообъемных частей, включающих одна — две первые главы, а вторая — четыре последующих. В заключительной, седьмой главе «Собор как визуальная система» подводятся итоги всего сочинения. В качестве приложения российскими издателями публикуется программная статья Р. Рехта «Предмет истории искусства» (2002 г.), в которой Рехт уточняет сделанные им в монографии выводы. В конце монографии, замысел которой самим автором датируется 1989 го-

¹ Далее везде в тексте в круглых скобках (с. 000) даются ссылки на это издание.

дом, помещена весьма обширная (насчитывающая около 340 наименований фундаментальных источников преимущественно на французском, немецком и английском языках), тщательно подобранная и рубрифицированная по темам глав библиография.

Первая часть рецензируемой монографии, озаглавленная «От романа о механике к собору света», в двух своих главах содержит материал по, во-первых, техническим и символическим аспектам готической архитектуры и, во-вторых, по орнаментике и стилистике западноевропейского христианского искусства. Часть вторая «Введение в искусство соборов» значительно более пространная, включает в себя вдвое больше глав, повествующих о христианской метафизической дихотомии «видимого—невидимого» — раз; об архитектуре, иконологии и круге средневековых заказчиков и «ценителей» монументальных произведений зодчества — два; о многочисленных специфических «функциях» готической скульптуры — три; и о развитии зодческой профессии, совершенствовании приемов и методов работы, конкуренции каменотесов и резчиков по дереву — четыре. Наконец, в обобщающей седьмой главе, пожалуй, самой информативной, интегрируются все ранее перечисленные аспекты западнохристианской традиции храмовой архитектуры и скульптуры в единую грандиозную картину «визуальной системы» готической базилики.

В этой книге не все бесспорно, а именно:

(а) с содержательной стороны вызывают удивление пренебрежительные высказывания Р. Рехта в адрес Виллара де Оннекура, Эмиля Маля (напр., на с. 61, 219, 311), а также отсутствие строгих и исчерпывающих финальных выводов (с. 312), ведь вся заключительная глава трехсотстраничного произведения вряд ли может считаться выводом;

(б) а с формальной — книгой Р. Рехта неудобно пользоваться, поскольку в ней нет привычного для научно-исследовательской литературы аппарата сносок, даже заковыченные цитаты не имеют библиографических ссылок (см., напр., с. 250, 256 и др.). Автор не снабдил свой труд предметным и именным указателями. К положительным моментам можно отнести сопровождение списка иностранной литературы, — а для русскоязычного читателя это вся, помещенная в оригинале, — переводными изданиями (если они имеются). Но это заслуга российских участников проекта.

Хотелось бы сосредоточить внимание читателя на результатах функционального анализа памятников западноевропейской готики XII–XV вв., осуществленного Р. Рехтом как бы между прочим, поскольку даже свой фундаментальный тезис о тотальной функциональности архитектуры Рехт помещает в середину текста — он артикулирует его только в четвертой главе (из семи) вместе с *репрезентативной функцией* любой символической системы, в т.ч. готического изобразительного искусства и зодчества (с. 143)².

Рехт заимствует некоторые наблюдения своих предшественников и не уделяет должного внимания определению понятия функции, полагая, что достаточно будет его интуитивного схватывания³.

² Обилие функций различных элементов экстерьера и интерьера западноевропейских культовых средневековых построек, вычленяемых Рехтом, и полное отсутствие в книге справочного аппарата предметного указателя и постраничных библиографических ссылок делает нашу работу небесмысленной.

³ Это приводит к разночтениям. Скажем, интерпретация Анри Фосийоном критического подхода Анри Бергсона к кантовской трактовке разума «как особой *функции* <выделено нами. — И. Д.> духа» (с. 63) по смыслу термина «функция» не тождественна «научной функции» центрического взгляда у итальянских мастеров эпохи Ренессанса в интерпретации Эрвина Панофского (с. 71). Остается загадкой «основная функция реликвария» (с. 101) — это может быть как *демонстрационная*, так и *консервирующая* святыню функция ковчежца. Здесь Рехт критикует «театральность» средневековых реликвариев, заглушающую их основное предназначение (функция = *предназначению*). Театральности («оптической игре») он противопоставляет простую «передачу

Свой несколько разрозненный и отрывочный, но не бессистемный *функциональный анализ* готической архитектуры и скульптуры Р. Рехт начинает с пластики, витражей и архитектоники масс. Попробуем проследить логику его рассуждения. Пластика имеет в готике *иллюзионистическую* функцию (согласно Анри Фосийону, с. 28). Далее Рехт вспоминает, что немецкий и американский архитектор-модернист «интернационального стиля» небоскребов и философ-неотомист Людвиг Мис ван дер Роэ († 1969 г.) акцентировал символическую функцию витражей (с. 30). Подчеркнутая гармоничность готической архитектоники масс архитекторами-сторонниками социальной утопии наделяется *социальной* функцией (с. 32), трактуемой французским медиевистом как *контрфункция* (термин наш. — И. Д.), т.е. как реакция на дисгармонию общественной жизни, вызванную войнами.

В этом контексте Р. Рехт критикует австрийского искусствоведа Ханса Зёдльмайра († 1984 г.) за утопизм идей, отраженных в его программном сочинении послевоенной поры «Возникновение собора» [*H. Sedlmayr, 1950*], и указывает на *утопическую* функцию собора. Из контекста не ясно: только лишь духовной *идеи* собора или его материального «тела». Однако из последующих рассуждений можно предположить, что все же имеется в виду воплощенность храма во всей своей архитектурной мощи, поскольку для Средневековья плотность была одним из конституирующих элементов восприятия. (Как сказал Август Шмарзов: «Тело — центр, вокруг которого организуется система пластической репрезентации. Оно диктует три основных закона

< = (ре)трансляцию — И. Д.> ученой догматической программы» (с. 117). Не была выявлена им и «основная функция витражей» (с. 128). Было лишь отмечено, что она удачно подчеркивается венцом капелл и двоянными рядами узких колонн. Далее по тексту всплывает еще одно значение функции. Теперь это юридические и профессиональные *компетенции* заказчика и архитектора (с. 147).

творчества: симметрию, пропорцию и ритм» (с. 56–57) [См. подр.: А. Schmarsow, 1905, S. 55–100]. На наш взгляд, это справедливо и в отношении теменологии [Ш. М. Шукуров, 2014; Ш. М. Шукуров, 1999; Ш. М. Шукуров, 2009, с. 243–270; Ш. М. Шукуров, 2002; Ш. М. Шукуров, 2004; Ш. М. Шукуров, 2004 (2), с. 311–380)].

Готика по мысли французского медиевиста насквозь литургична и теменологична. И благодаря своей визуалистичности⁴ она смогла завоевать значительно большую аудиторию, нежели романика, по-августиниански ориентированная на текст. По его убеждению, готика вообще бы не состоялась без развития литургического богословия, теологии таинства евхаристии, в контексте которой разворачивается мистерия Страстей с ее мистикой сопереживания страдающему Спасителю. Вдохновителями этого движения называются им Бернард из Клерво и Франциск из Ассизи (с. 84 и 300). Рехт отмечает *мнемотехническую функцию* симметричного расположения литургических предметов и реликвариев на алтаре (с. 98 и 107). Помимо этого, реликварий удостоверяет подлинность содержащейся в нем реликвии догматической программой своей иконографии. Реликварий, таким образом, выполняет роль свидетеля, дающего показание дейктическим (жестовым) методом указующего перста (с. 105 и 98). Здесь Рехт упоминает двойную функцию реликвариев — замещения дарохранительницы (*дарохранительную, монстрационную*) и собственное сбережения (*консервации*) любой церковной святыни (с. 105).

Неожиданно возвращаясь к разговору о способах иллюминации храмовых интерьеров, Р. Рехт отмечает, что человеческие глаза как орган зрения играли и метафизическую, и психологи-

⁴ «Готическое искусство» — это прежде всего обилие изображений, рамой для которых стала архитектура» (с. 300).

ческую роль (с. 108 и 309). Они наделялись средневековыми теологами метафорической функцией, — оптика стала благодаря Роджеру Бэкону «частью богословской мысли», поскольку могла наглядно репрезентировать распространение божественной благодати подобно видимому лучу⁵. К тому же Витело из Силезии специально ввел «*функцию различения*» (*virtus distinctiva*), присущую «зрительному духу» глаза (с. 111). Светоносность соборов в Шартре и Бурже особенно интересовала Р. Рехта, поэтому он обращает внимание на *посредническую* функцию боковых нефов — через широкие витражи лить потоки света в наос, на главный алтарь (с. 162); и на *нарративную* функцию витражей (с. 189). Специфической же функцией медальонов оконных переплетов соборов Шартра и Бурже оказывается *структурирующая* иконографический нарратив: «Разделение окна на медальоны было вызвано не только формальными соображениями, но и желанием структурировать рассказ. <...> Независимо от иконографического содержания эти секции делили пространство окна на плоские формы, построенные симметрично относительно центральной оси» (с. 181).

Симметрия, таким образом, наблюдается Рехтом в готике не только в горизонтальном топосе алтарного литургического убранства, но и в вертикальной плоскости стен — в чередовании узких простенков и деталей оконных переплетов. Какая это симметрия: только лишь объективно-геометрическая (зеркальная, осевая, вращательная, скользящая и проч.), или же и субъективная, например смысловая (эвритмия гештальт-групп) и социальная (симпатии, эмпатии, адекватности реакции реципиента) — вопрос остается открытым⁶.

⁵ Что, разумеется, было весьма узнаваемым пассажем в свете новозаветного провозвестия: «...et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt» (John. 1:5) и Символа веры: «...Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero...» (Credo).

⁶ Получается, что Р. Рехт на поверку сказал больше, нежели хотел сказать. Анри Лефевр, рассуждая о симметрии как гармонии пропорций, пользуется

В отличие от Рехта, мы склонны трактовать симметрию расширительно, включая в нее и эвритмию модулей — субъективно-психологически комфортно воспринимаемую соразмерность последовательностей, и *катаморфизм* («свертку» прогрессии возрастания какого-либо заметного признака или их совокупности). Катаморфизм интересно преломлялся в монохромной росписи стен и скульптур, получающих наибольшую смысловую нагрузку спорадически, например в дни Великого поста: так, гризайль и полугризайль Р. Рехт наделяет *литургической функцией* (с. 244–245), ибо своей «смиренностью стиля» они способствовали пробуждению покаянного умонастроения паствы. Помимо прочего, это был способ сближения до неразличимости архитектуры и скульптуры, так как техникой гризайли можно было умело имитировать лепнину и барельефы на плоскости стен и потолочных перекрытий.

По замечанию Рехта, еще аббат Сугерий башенным зубцам фортификационных сооружений архитектурного ансамбля Сен-Дени [на рус. яз. см. краткий очерк: Э. Панофский, 1992, с. 80–117] отвел *эстетическую* и *военную* функцию (с. 119), а колоннам перестроенных нефов — помимо очевидной конструктивной *несущей функции* — приписал еще и *мемориализационную* (с. 122). То же самое говорится Рехтом в отношении несущих конструкций шартрского собора (с. 156–157) и собора в Бурже (с. 160). Это существенный момент еще и потому, что в готике, по мысли Р. Рехта, происходит отказ от прямого соответствия формы и функции, еще наблюдаемого в романике

лекциями известного немецкого математика Германа Вейля († 1955 г.). У Г. Вейля нам может оказаться полезным богатый иллюстративный материал всей книги и теория зеркальной и орнаментальной симметрии (первая и третья лекции) [см. на рус. яз.: Г. Вейль, 1968].

[см. Романское искусство, 2001]⁷ (с. 138). Стенам же, как пластическому целому, усваивались им экспрессивная и структурная (скорее, структурирующая пространство, так как, вероятнее всего, имеется в виду эффект «перелистывания стены», особенно заметный в интерьере Санса) *функции* (с. 128).

Портики северного и южного фасадов трансепта шартрского собора Рехт, не объясняя тонкостей, наделил сразу четырьмя *функциями*: *паломнической, литургической, юридической, символической* (с. 155). Здесь функция понимается им как сервильное пред-/назначение (способность выполнять порученное). Но тогда не понятно — обладают ли любые порталы/портики любого собора этими функциями, или же это прерогатива исключительно Шартра. При внимательном ознакомлении с особенностями перспективных порталов трансепта и главного входа в центральный неф (западного фасада) шартрского собора, становится ясным, почему Рехт не всегда использует слово «портал» (невольно отсылая читателя к «Толковому словарю французской архитектуры XI–XVI века» [Portail. Porte. Portigue // Dictionnaire raisonné de l'architecture française, 1864, p. 313–471]⁸): портал западного входа меньше заглублен в плоскость стены, нежели северные и южные врата, дополнительно обрамленные колоннадой.

⁷ Ср. заявление Э. Э. Виолле-ле-Дюка: «Клюнийская архитектура — продукт христианского мировоззрения... Отбросить всякую ложь, рассматривать форму лишь как логическое внешнее проявление материальной потребности, это значит быть последовательным в духе христианства. Христианин рассматривает каждый предмет в зависимости от ценности идеи, вложенной в этот предмет. Все для него должно выполнять необходимую функцию, я бы сказал, исполнять свой долг, достигать совершенства...» [Э. Э. Виолле-ле-Дюк, 1937, с. 252].

⁸ Полный текст всех десяти томов толкового словаря на языке оригинала доступен по запросу: [Электронный ресурс] URL: https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_raisonn%C3%A9_de_l%27architecture_ran%C3%A7aise_du_XIe_au_XVIe_si%C3%A8cle (дата обращения 12.02.2016).

На наш взгляд, проведя сравнительный анализ экстерьеров излюбленных Р. Рехтом памятников архитектуры в Шартре и Бурже, можно сделать осторожное заключение, что по полноте своей функциональности базилика Бурже ничуть не уступает шартрской [Э. Э. Виолле-ле-Дюк, 2013, с. 406]. Это следует и из простого сопоставления визуального ряда [Готика, 2000], и из горизонта смыслов, придававшихся постройкам «королевского» масштаба и предназначения [Э. Э. Виолле-ле-Дюк, 2013, с. 414–415].

Трансепту Р. Рехт отказал в функции *акцентуации* перехода от нефа к хору (с. 131), но он подчеркнул сходство германской и английской готики и их отличие от французской в том, что во Франции сохранялась верность центрально-осевой точки зрения при проектировании прямой пространственной перспективы нефа, а в Германии и Англии предпочтение отдавалось боковым перекрещивающимся осям зрения (из «рукавов» трансепта, например; с. 132), что требовало активной позиции участника ритуального действия, перемещающегося в универсуме храма: «Эта архитектура создана не просто для внимательного взгляда, но и для движущегося тела, ее экспрессивные возможности бесконечны» (с. 140).

Отсюда Р. Рехтом постулируется наличие у готической архитектуры в целом *кинетической* функции, проявляющейся даже в малых элементах, например, архитектурных обломах карнизов аркатурно-колончатых поясов, профилях баз и капителей колонн и проч. (с. 140, 132, 156). Интуитивно Р. Рехт пытается развести раннюю (1140-х гг. в аббатстве Сен-Дени) и позднюю (1220-х гг. соборов в Реймсе и Амьене) *конструктивную* (?) функцию стрельчатой арки. Как-то им это увязывается со способами «классической стереотомии» и навыками строительства собора «вертикальными срезами, травея за травеей» (с. 150), свидетельство-

вавшими о возросшем мастерстве каменщиков. Но эта тема остается недосказанной. Можно с осторожностью предположить, что речь здесь ведется об эволюции стрельчатой арки — сначала ломаная арка, будучи подпружной, несла лишь утилитарную нагрузку, а позже стала выполнять и *декоративную*, особенно в растесах окон трифория и т.п.⁹

Помимо прочего, Р. Рехт подмечает оригинальную функцию чертежа, появившуюся ок. 1275 г., — *контрактную* (с. 151), стоящую, на наш взгляд, несколько особняком в череде вышеперечисленных функций. Отныне наличие чертежа имело не только прагматическое значение технической документации (этакого аналога современного НИОКРа), но и служило официальным документом, подтверждающим заключение договора строительного подряда иждивением заказчика между всеми заинтересованными сторонами: городом-заказчиком в лице его мэра или бургомистра, вельможами-донаторами, главным архитектором и артелью каменотесов.

С обсуждения архитектуры масс собора и витражных композиций Рехт переводит разговор на скульптурное оформление экстерьеров и интерьеров базилик и зачем-то дает достаточно тривиальное определение «почитаемого образа», который «...представляет собой живописное или скульптурное изображение божества, перед которым верующий молится, причем созерцание изображения является частью молитвы, а содержание и форма образа определяются его функцией» (с. 191).

⁹ Обсуждая вклад придворного архитектора короля Чехии и Германии Карла IV Люксембургского († 1378 г.) Петра Парлержа († 1399 г.), возводившего для своего августейшего заказчика собор св. Вита в Праге во 2-й пол. XIV в., [см. подр., напр.: Всеобщая история архитектуры, 1966, с. 522–526] Р. Рехт подчеркнул использование пражским мастером полуциркульной арки наряду со стрельчатой, что интерпретируется им как «возвращение к старым формам» французской романики XII–XIII вв. (с. 171).

Самое пристальное внимание Р. Рехт уделяет *функциям скульптурного образа* как наиболее фигуративного, отводя этой теме всю пятую главу своего сочинения. Он формулирует задачу: «...выделить несколько типов скульптурных образов, в зависимости от их положения в священном здании — положения, которое, в свою очередь, определялось их функцией» (с. 190).

Ярким примером аскетизма и изобразительного минимализма Рехт считает абеляровские рекомендации Элоизе по устройству алтаря женской бенедиктинской обители и называет наидревнейший христианский почитаемый образ — простой *крест*, быстро наполняющийся конкретикой «страдающего Распятия» (*scucifixi dolorosi*) с бессильно повисшим на Y-образном (ассоциирующемся с *Arbor Mundi*) — или, наоборот, растянутым как струна в напряженных муках на T-образном — кресте телом Иисуса Христа, и эволюционирующий в сторону многофигурных композиций, одной из которых на Западе становится «Снятие со креста» (с. 192), так же выделяемое в самостоятельный иконографический тип (со своими подтипами). К мучению и смерти Сына в сюжете «Пьеты» добавляется распятие и покаяние благоразумного разбойника (на заднем плане композиции) и страдание Матери, что отвечает запросам идеационального (в терминах Питирима Сорокина [см. на рус. яз.: П. А. Сорокин, 2000; особ. с. 40–126]) средневекового общества в эпоху популярности католического культа Страстей Господних. Распятие, по замечанию Рехта, обладало космической *функцией* (с. 301), поскольку, во-первых, коннотировало с символом Мирового древа, а во-вторых, трехнефная базилика с трансептом по законам планиметрии образовывала в плане латинский крест. Поэтому и евхаристическая сценография разворачивалась в универсуме креста (с. 302). Это самый сильный «интегрон» (в терминах Анри Лефевра, заимствованных им у микробиолога

и генетика Франсуа Жакоба [А. Лефевр, 2015, с. 175]), и, наверное, как можно предположить, одновременно самый сильный «дезинтегрон» (термин наш. — И. Д.).

Мистический опыт верующих требовал специфических изображений, способствовавших достижению экстатических состояний психики. Это достигалось визуализацией натуралистично выполненных статуй Христа, апостолов, мучеников и орудий их пыток и казней. Для молитвы-медитации католики, по замечанию Р. Рехта, предпочитали выбирать, в первую очередь, агма Christi — крест, плети, терновый венец, оковы, гвозди, копье Лонгина и т.д. (с. 198–200). Натурализм предметов мелкой пластики, книжной миниатюры или шедевров декоративно-прикладного искусства на евангельскую тему, согласно взглядам Р. Рехта, преследовал цель сделать почитаемый образ постоянным напоминанием «о необходимости благочестивого религиозного поведения» (с. 201) пред ликом страдающего за нас Христа. Это можно было бы обозначить как воспитательную, *педагогическую* функцию церковных артефактов. А *анагогическая* функция, в таком случае, отводилась бы возвышенному «возлюбленному образу Иисуса Христа» (в категориях эротизированной экспрессии «Жизнеописания Генриха Сузо»; с. 200–201).

Сам Рехт, подводя промежуточные итоги своего сочинения, отмечает общедоступность благочестивого образа, его широкое бытование в домашней среде городских и сельских обывателей, его недетерминированность литургическим соборным ритуалом, слабую зависимость от календарных циклов, и акцентирует внимание читателя на трех функциях почитаемого образа (Христа по преимуществу или христоцентричных композиций), который «...способствует мысленному сосредоточению на различных этапах мистического восхождения и одновременно помогает работе

памяти <это *суггестивная и миметическая* функции, по логике рассуждения Р. Рехта. — И. Д.>. <...> Была и третья функция, которую мы назовем *эмпатической*, так как она напрямую связана с “подражанием скорби”, *imitatio pietatis*» (с. 202), сопереживанием Христу.

Внехрамовая (но все же сакральная, а не профанная; т.е. теменотичная, в нашей терминологии [И. П. Давыдов, 2004, с. 91, примеч. 8]) скульптура противопоставляется Р. Рехтом сугубо *храмовой (темениотической)*. Ее описание он начинает с пасхального страстного литургического цикла, в котором — на Страстной Пятнице — присутствует уже названная нами многофигурная композиция «Снятие со креста» с предстоящими Никодимом, Иосифом Аримафейским, Девой Марией, апостолом Иоанном. Рехт подчеркивает ее связь с паралитургической драмой, разыгрывавшейся клириками в трансепте базилики, в ходе которой, используя анимационные приемы любимого простонародьем театра марионеток, деревянную куклу с шарнирными креплениями конечностей, изображающую тело Христово, снимали с креста, оплакивали и укладывали во гроб (с. 304). Для сакрализации драматического действия, дабы придать мистическое сходство паралитургии с литургией, в теле такого «кукольного» Христа¹⁰ делалось углубление для гостии, что на время Страстной седмицы превращало марионетку в дарохранильницу со всеми ее функциями (кроме монстрационной), а гроб — в ковчег-реликварий (с. 205). Однако, использовались и стационарные резные каменные дарохранильницы в виде тела Христа, в т.ч. лежащего

¹⁰ В свете сказанного уже не столь эпатажным выглядит представление Христа Арлекином [см. подр.: М. М. Шахнович, 2006, с. 262–270]. Священника Рехт прямо называет актером (с. 233), а телу «кукольного» Христа придает *трансформационную функцию* (с. 304), хотя правильнее было бы говорить, на наш взгляд, о *свойствах* трансформации.

во гробе (с. 209). Причем это были постоянно открытые публике почитаемые образы, а не временные вместилища Св. Даров.

«Матрешечная» конструкция применялась также при изготовлении полых внутри деревянных разборных статуй Богородицы, содержащих в себе фигурки Спаса-Эммануила с крестом в деснице (с. 207). Имеются примеры и распятия с гостией (с. 206), при этом на наличие гостии указывал «нулевой знак» особого благоговения, оказываемого клиром и причтом привычному атрибуту. В таком случае после торжественного акта поклонения прихожан распятию оно уносилось дьяконами в алтарь и помещалось в *serulchgrim* — специальную крестообразную нишу на престоле (?). Все эти не известные на православном Востоке театральные инсталляции, кукольные анимации и перформансы выполняли, по мысли Р. Рехта, *паралитургическую* функцию:

«Паломники, находясь в хоре церкви, через узкий проход на коленях могли пройти под гробом и оказаться под монументальным мавзолеем. Этим актом благочестия паломник лично участвовал в «театрализации», инсценированной скульптурой внутри мавзолея» (с. 210).

И Рехт справедливо выделяет их в отдельный тип изображений евангельских персонажей. Его классификация представляет для нас самостоятельный исследовательский интерес, поскольку целесообразно было бы выявить корреляцию типологий католических и православных «моленных» икон, выполненных в различной технике (о последних мы уже писали [И. П. Давыдов, 2012, с. 71–105]).

Согласно взглядам Р. Рехта, в позднем средневековье существовал класс предметов церковных интерьеров, генетически связанных с алтарем, но не с евхаристией. Так, заалтарным образам и ракам-мошевикам французский медиевист приписывает исклю-

чительно паралитургическую функцию. Конкретнее — с XIII века заалтарный триптих (во Франции и Испании *ретабло* — от позднелат. *retrotabulum* — «доска за <престолом>») «...получил функцию поминовения святых покровителей храма и разъяснения для публики нарративных циклов, взятых из Священного писания или апокрифических текстов» (с. 212–213). Отсюда следует наличие двух функций¹¹ ретабля: *коммеморации* и *экзегезы*, причем степень разведения распашных створок в стороны прямо указывала на значимость праздника — полностью триптих открывался только на Рождество Христово, а его подвижные боковые регистры, пусть редко (и в основном, в польских землях), но все же иногда украшались сюжетами из детства Эммануила — «Сретение» Симеоном Богоприимцем Святого семейства и «отрок Иисус», учащий мудрецов в синагоге (намек на схоластическую экзегетику; с. 216).

Три близкие по сути функции церковной памяти, реализуемые посредством артефактов религиозной скульптуры и архитектуры, а именно: коммеморация, мнемотехника и мемориализация — во всей полноте проявляют себя в «синтезе искусств» (говоря словами П. А. Флоренского [П. А. Флоренский, 1996, с. 201]), т.е. в храме как «театре памяти» (с. 219). Они лишь отчасти дублируют друг друга: *коммеморация* — это функция со-воспоминания (поминовения); *мнемотехника* — это способ за-поминания последовательности фрагментов «большого нарратива» (против которого выступали постмодернисты с Жаном-Франсуа Лиотаром во главе [Ж.-Ф. Лиотар, 1998]), а *мемориализация*

¹¹ Не все случаи употребления французским медиевистом слова «функция» содержательно пертинентны (релевантны контексту). К примеру, мы игнорируем «функцию» превосходства живописи над барельефом или же наоборот, скульптуры над живописью в иконографических программах алтарных преград и заалтарных триптихов, о чем речь идет на с. 217–218 анализируемой монографии Р. Рехта.

здесь — это фиксация памятных мест и событий с помощью хронографических и топографических реперных точек сакрального универсума. Интегрирующей метафункцией для них становится, по Рехту, *мнемоническая функция* запоминания (с. 225–226), и ярким примером тому он считает фасады реймского собора, названные им «иконостасами памяти» (с. 225). Другие многочисленные иллюстрации, подтверждающие в т.ч. и высказанные нами ранее наблюдения [см.: *И. П. Давыдов*, 2015, с. 3–45], Рехт приводит на с. 219–232 своего труда.

Совершенно справедливо Р. Рехт акцентирует внимание на проблеме формы, указывая на «память форм» (с. 227). Топология расположения готических скульптур, к примеру, в аркатурно-колончатом поясе фасада базилики также была подчинена принципам иерархии и герменевтической «читаемости» композиций в трех ключах-регистрах: буквальном, аллегорическом и тропологическом. Знатоки экзегезы могли происходить как из духовного сословия, так и из мирян, поэтому дифференциация грамотеев/простецов проходила не по сословной линии, а пересекала «двойной сплошной» все сословия, благодаря эксплуатации экспрессивной «визуальности» (с. 232).

В условиях повышенного интереса французских интеллектуалов эпохи постмодернизма к *жесту*¹² существенным представ-

¹² Проблема эта не нова — достаточно упомянуть исследования Карла фон Амиры и Эрнста Гомбриха, о которых пишет о. Стефан Ванеян, касаясь средневековой юридической практики условных жестов «выражения почтения, поклонения, несогласия, возражения...» [С. С. Ванеян, 2015, с. 26]. Анри Лефевр тоже обращает внимание на роль *руки* в процессе жестикуляции и артикуляции невербальных сообщений (кодов). Позволим себе пространную цитату: «Каждый человек располагает свое тело в своем пространстве и воспринимает пространство вокруг своего тела. <...> Каждый действует в соответствии со своей принадлежностью к разнообразным множествам и с изначально двойственным сложением: в соответствии с осями и плоскостями симметрии, которым подчиняются движения рук... Жесты, исходящие из этого материала, предполагают принадлежность к группам (семье, племени, деревни, городу

ляется следующее замечание Р. Рехта, необычайно близко подводящее нас к лингвистической (изначально) и семиотической проблеме пустого знака и «нулевой степени письма» декора, адекватно прочитываемого средневековыми церковными грамотеями в трех вышеназванных ключах-регистрах: «на некоторые жесты была возложена совершенно особая функция: они указывали не на присутствующего индивида или на предмет, но на отсутствующую реальность, и сам жест удостоверял ее существование. Таковую задачу мог выполнить только жест руки» (с. 233). То есть зримое отсутствие *означаемого* у застывшего указующего перста готической скульптуры на языке жестов однозначно, по мысли средневековых теологов, маркировало незримое присутствие Всевышнего, что было сродни остенсивному определению Бога.

Когда означающий жест статуарной статики сменился дескриптивным жестом игровой динамики, апофатический эффект «красноречивого молчания» уступил место сценическому мимесису. Но и в этом случае «... всякий участник литургической драмы замеща<л> или обознача<л> отсутствующую фигуру» (с. 233). Здесь же Р. Рехт сближает функцию с символом, разводя кодифицированные жесты по двум категориям: субъективные детерминированы чувствами и страстями, а объективные — статусом либо функцией, символом (с. 234). Тем самым он

и т.д.) и разного рода деятельность, а также определенные орудия: доступные предметы... <...> ... основным инструментом социальных жестов является *связность* <курсив оригинала. — И. Д.> движений. <...> Наиболее утонченная жестикуляция — танцевальные жесты в азиатских странах — приводит в движение все участки тела (вплоть до кончиков пальцев), наделяя их (космической) символикой. <...> Жестикуляция связывает репрезентации пространства с пространствами репрезентации. <...> Организованные, то есть ритуализованные и кодифицированные, жесты не только совершаются в «физическом», телесном пространстве, но и порождают пространства, произведенные жестами и для жестов. <...> При соприкосновении жестикуляторного пространства и представления о мире с его символикой возникает великое творение [А. Лефевр, 2015, с. 211–215].

фактически подчеркивает символическую нагруженность жеста дополнительными аллегорическими коннотациями. (К примеру, необходимо было знать условный язык жестов куртуазной эпохи, чтобы распознать во вполне невинном и внешне благопристойном поведении благородных дам осуждаемую церковью «кокетливость», «жеманность» и т.п.¹³). А наличие в руках свитка побуждало участника паралитургического действия его развернуть и продекламировать написанное. Таким образом, по замечанию Р. Рехта, филактерий выполнял *выразительную функцию* (с. 242; он выражал намерение чтения, но не обязывал к таковому).

Средневековую антропологию Ролан Рехт вполне резонно связывает с танатологией, выявляя разнообразные функции крипт и погребений: «*Функция поминовения* <здесь везде курсив наш. — И. Д.> была ярко выражена в погребальном памятнике. Кроме того, расположение могил было частью настоящей исторической топографии... <Оно> ...обладало ... *мнемотехнической функцией*, облегчая запоминание генеалогий и династий» (с. 256–257)¹⁴.

А эвисцерация останков августейших особ (захоронение тела и внутренних органов по отдельности в различных саркофагах) расширяла «поле присутствия» тела короля¹⁵ после его кончины во всем его домене. Конечно, наличие нескольких гробниц сакрализованных персон, например, королей-целителей, которых Р. Рехт наделяет особой священной *терапевтической функцией*

¹³ Наглядные иллюстрации сказанному можно найти в трудах Э. Э. Виолле-ле-Дюка [см. на рус. яз.: Э. Э. Виолле-ле-Дюк, 2014].

¹⁴ Насколько это было важно для средневековой культуры памяти становится понятно, если обратиться к источникам, перечисленным в библиографии к статье П. Гири «Память» [См.: Словарь средневековой культуры, 2003, с. 348].

¹⁵ Ограничимся упоминанием классической работы Эрнста Канторовича [см. на рус. яз.: Э. Х. Канторович, 2014].

(с. 263)¹⁶, никогда не было редкостью в христианстве, достаточно вспомнить раки с частицами мощей святых угодников и мучеников. Этот прием, наряду с возведением кенотафов (символических заведомо пустых могил = могил «нулевой степени»), позволял «заменить физическое тело репрезентативной функцией» (с. 257). Сакральная диссекция сообщала при этом свой символизм соответствующей части тела, в первую очередь, разумеется, голове и деснице, которым придавалась *символическая функция* ознаменования суверенной «автокефальности» и «державности», что прямо находило свое отражение как в рыцарской геральдике (закованная в доспехи рука с мечом в верхнем поле гербового щита; коронованный шлем с пышным плюмажем и инсигниями на эмблеме, и проч.), так и в идеализированных формах «криптопортретной» живописи (с. 261). Безусловно, посмертным маскам и надгробным памятникам следует усвоить *эпиграфическую функцию* (с. 262), отчасти преодолеваемую натурализмом изображения прижизненных черт почившего.

Далее французский медиевист ставит вопрос об общекультурной (*религиозной и исторической*) функции изображения (с. 277 и 296) как результата и как процесса воплощения творческого замысла мастера (причем конкурентноспособного на рынке церковных прикладных искусств). Поэтому Рехту приходится дробить свой вопрос на несколько самостоятельных тем, касающихся: *орнаментальной функции* одежды (с. 278); формопродуцирующей («функции генератора») и гносеологической функций рисунка (с. 283–284); *юридическо-контрактной (доказатель-*

¹⁶ Тема вполне самостоятельная и уже довольно хорошо изученная медиевистами-агиологами с подачи Марка Блока [См. на рус. яз.: М. Блок, 1998].

ственной) функции портрета в случае коллективной работы артели подрядчиков (столяров, краснодеревщиков, драпировщиков, художников, ювелиров и т.п.) над одним сложносоставным «полотном» (таким как ретабль; с. 291).

Свои пространственные рассуждения Ролан Рехт удачно подытоживает в финальной части монографии — «Собор как визуальная система». Российский читатель, знакомый с трудами о Павла Флоренского, найдет много общего во взглядах этих двух авторов (разумеется, с учетом поправки на конфессиональную принадлежность; разве что в подходе к музейному делу они стоят на противоположных позициях¹⁷). Так, П. А. Флоренский еще в своем знаменитом докладе 1918 г. в комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры подчеркивал синтетичность и функциональность церковного искусства, целесообразность применения к нему инструментария функционального анализа¹⁸. А Рехта восхищает готика как «аккумулятирующее искусство» (читай: синтетическое. — И. Д.; с. 299), способное трансгрессировать¹⁹ за пределы своей утилитарной функциональности, «“предавать” функцию за счет формы» (с. 300 и 327–330).

¹⁷ В этой связи показательна статья Р. Рехта «Предмет истории искусства»: «Памятник и музейная коллекция обретают в связи с этим *двоякую функцию*: с одной стороны, как эстетическая референция замкнутого, завершенного, а значит, постигаемого мира, с другой — они сжимают всякий опыт искусства до <настроения>, без намека на историзм и какое-либо познание...» (с. 321).

¹⁸ «...в проблеме церковного искусства как высшего синтеза разнородных художественных деятельностей, теоретические вопросы искусства приходится признать почти еще не затронутыми. <...> Чем выше человеческая деятельность, чем определеннее выступает в ней момент ценности, тем более выдвигается функциональный метод постижения и изучения и тем бесплоднее делается доморощенное коллекционирование раритетов и монстров» (Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств... С. 201 и 203).

¹⁹ Кстати, о трансгрессии безо всякого ехидства писал неомарксист Анри Лефевр [А. Лефевр, 2015, С. 179].

Резюмируя сказанное выше, можно выстроить непротиворечивую логику дискурса Ролана Рехта: сначала в поле зрения французского медиевиста попадает базиликальный храм как религиозно-культурное целое. Неохватность материала требует от исследователя разделить предметное поле на сегменты. Первый сегмент вобрал в себя блок сугубо храмовых литургических объектов, напрямую связанных с евхаристией (престол и его ритуальные принадлежности), второй — храмовых литургических объектов, связанных с алтарем, но не с евхаристией (*темениотических* — в нашей терминологии), третий — паралитургических объектов, скульптурных композиций, выносных икон и реликвариев, бытующих как в храме, так и вне его (*теменотичных*). Четвертый сегмент к теменологии непосредственного отношения не имеет, так как охватывает объекты десакрализованной домашней утвари, используемой благочестивыми прихожанами в мирском обрядовом обиходе (подсвечники, кадила, лампы, настольные аналои для чтения Св. Писания и т.п.).

Такое пространственное членение по системе кругов Эйлера, зависящих от степени напряженности «поля сакрального», легко объяснимо в свете теорий проксемики, иеротопии, иеротопики и урбанистики [см. подр.: *И. П. Давыдов*, 2013, с. 125–165]. В средневековой дихотомийной иерархии «сакрального—профанного» элементы располагались концентрически: чем ближе к *loci* (местам паломничества, храмам) и *loculi* (реликвариям), т.е. центрам преимущественной концентрации нуминозного, — тем пространство священнее; чем от них дальше, тем пространство профаннее [*Ж. К. Шмитт*, 1996, с. 79]. Современный исследователь эволюции понятия сакрального Жан-Клод Шмитт подчеркивает, что: «...с каждым кругом интенсивность сакральности увеличи-

валась. Это обнаруживается как в предметах (*Libri carolini* IX в. устанавливали иерархию между литургическими чашами, мощами, крестом и, наконец, евхаристией), так и в лицах (в иерархии служителей церкви от низших категорий к высшим с их все возрастающей приобщенностью к таинствам культа...)» [там же].

Следует иметь в виду, что с приближением субъекта к центру этих концентрических кругов, происходит «сворачивание» их смыслов и значений, поскольку, в случае урбанистики, представления о Вселенной, государстве, городе, крепости последовательно переносятся на храм, алтарь, киворий, престол, дарохранительницу... В то же время «пилигрим» постоянно остается в неосознанной ситуации поиска ускользающего от него «ядра» храма, так как самый образ храма предстает перед ним в калейдоскопе различных манифестаций: алтаря, престола с сенью-киворием, дискаса-«иерусалима», дарохранительницы. В результате возникает эффект «разочарования» как следствие недостижимости «Небесного Иерусалима» здесь и сейчас путем простого преодоления (трангрессии) сакральных, но имманентных физическому мирозданию топосов. Это первичное разочарование «снимается» в таинстве причастия — в момент слияния макро- и микрокосмосов, когда (для верующего) исчезают все противоречия [см. подр.: *И. П. Давыдов*, 2013, с. 156]. Здесь и происходит искомый ритуальный синтез ортотопии (иеротопии), ортоскопии, ортодоксии и ортопраксии.

Достигнутый французским медиевистом результат обладает, на наш взгляд, бесспорной эвристической значимостью, поскольку, по нашему убеждению, любой грамотно составленный паттерн узкоспециализированных функций, не специфичных исключительно для изучаемого явления (скажем, для готической

архитектуры, как в нашем случае), в свою очередь, оказывается уникальным (подобно фраунhoferовой спектрограмме свечения). То есть комбинация функциональных признаков в паттерне конституирует наше понятие и представление о явлении [см. подр., напр.: *И. П. Давыдов*, 2015 (2), с. 121–127].

Хочется надеяться, что информативная книга современного французского ученого-энциклопедиста Ролана Рехта обретет своего заинтересованного читателя теперь и в России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Блок М.* Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Перев. с франц. В. А. Мильчиной. Предисл. Ж. Ле Гоффа. Науч. ред. и послесл. А. Я. Гуревича. — М.: Языки русской культуры, 1998.

2. *Ванеян С. С.* Гомбрих, или наука и иллюзия. Очерки текстуальной прагматики. — М.: ВШЭ, 2015.

3. *Вейль Г.* Симметрия / Перев. с англ. под ред. Б.А. Розенфельда. — М.: Наука, 1968.

4. *Виолле-ле-Дюк Э. Э.* Беседы об архитектуре. В 2 т. Т.1 / Перев. с франц. А. А. Сапожниковой под ред. А. Г. Габричевского. — М.: Изд-во Всесоюз. акад. архитект., 1937.

5. *Виолле-ле-Дюк Э. Э.* Энциклопедия готической архитектуры / Перев. с франц. С. Баталина. — М.: Эксмо, 2013.

6. *Виолле-ле-Дюк Э. Э.* Жизнь и развлечения в Средние века / Перев. с франц. М. Ю. Некрасова. — СПб.: Евразия, 2014.

7. Всеобщая история архитектуры: Энци. в 12 т. Т. 4: Архитектура Западной Европы. Средние века / Под ред. А. А. Губера, Г. А. Саркисяна и др. — Л.— М.: Стройиздат, 1966.

8. Готика: Архитектура. Скульптура. Живопись / Под ред. Рольфа Томана. Изд. на рус. яз. — Кёльн: Кёнеманн, 2000.

9. *Давыдов И. П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). — Благовещенск, 2004.

10. *Давыдов И. П.* Типологизация средневековых изводов икон Иисуса Христа и Божией Матери // Апполонов А. В., Винокуров В. В., Давыдов И. П., Осипова О. В., Фадеев И. А. MAGNUM IGNOTUM: Алхимия. Иконология. Схоластика / Под общ. ред. и с предисл. И. П. Давыдова. — М.: Либроком, 2012.

11. *Давыдов И. П.* Иконологические аспекты восточнохристианской иконографии и храмового зодчества. — М.: МАКС Пресс, 2013.

12. *Давыдов И. П.* От «мест памяти» — к религиозной идентичности (вместо Предисловия) // Вевюрко И. С., Винокуров В. В., Давыдов И. П., Осипова О. В., Панин С. А., Фадеев И. А. Magnum Ignotum: Магия. Герменевтика. Экклесиология / Под общ. ред. И. П. Давыдова. — М.: Маска, 2015.

13. *Давыдов И. П.* «Ассоциология» религии Никласа Лумана // СВЕЧА—2015. Т. 28: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении / Сборник материалов Международной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении — III» (7–9.10.2015, Владимир, ВлГУ). — Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015 (2).

14. *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Перев. с англ. М. А. Бойцо-

ва и А. Ю. Серegiной. — М.: Изд-во ин-та Гайдара, 2014.

15. *Лефевр А.* Производство пространства / Перев. с франц. Ирины Стаф. — М.: Strelka Press, 2015.

16. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Перев. с франц. Н. А. Шматко. — М.: Ин-т эксперимент. соц.; СПб.: Алетейя, 1998.

17. *Панофский Э.* Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре Средневековья — К.: Путь к истине, 1992.

18. Романское искусство: Архитектура. Скульптура. Живопись / Под ред. Рольфа Томана. Изд. на рус. яз. — Кёльн: Кёнеманн, 2001.

19. Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. — М.: РОССПЭН.

20. *Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Перев. с англ. и коммент. В. В. Сапова. — СПб.: РХГИ, 2000.

21. *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский Павел, свящ. Избранные труды по искусству / Под ред. игумена Андроника (Трубачева). — М.: Изобр. иск-во, 1996.

22. *Шахнович М. М.* Христос-Арлекин. «Комическая теология» Х. Кокса // Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб.: СПбГУ, 2006.

23. *Шмитт Ж. К.* Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // Arbor Mundi — Мировое Древо. Вып. 4. — М., 1996.

24. *Шукуров Ш. М.* Искусство и тайна. — М.: Алетейя, 1999.
25. *Шукуров Ш. М.* Образ Храма. — М.: Прогресс–Традиция, 2002.
26. *Шукуров Ш. М.* Образ человека в искусстве ислама. — М.: Едиториал УРСС, 2004.
27. *Шукуров Ш. М.* Св. София Константинопольская // Храм земной и небесный / Сост. и автор предисл. Ш. М. Шукуров. Вып. 1. — М.: Прогресс–Традиция, 2004 (2).
28. *Шукуров Ш. М.* Новые горизонты иконографии современной мечети // Храм земной и небесный / Сост. и автор предисл. Ш. М. Шукуров. Вып. 2. — М.: Прогресс–Традиция, 2009.
29. *Шукуров Ш. М.* Архитектура современной мечети. Истоки. — М.: Прогресс–Традиция, 2014.
30. *Hall E. T.* The Hidden Dimension. — NY.: Anchor Books; Doubleday, 1966.
31. Portail. Porte. Portique // Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle par E. Viollet-le-Duc, architecte. Tome septième. — Paris, Édition Bance — Morel, 1864.
32. *Schmarsow A.* Grundbegriffe der Kunstwissenschaft. Am Uebergang vom Altertum zum Mittelalter kritisch erörtert und in systematischem Zusammenhange dargestellt. — Leipzig u. Berlin: Druck u. Verlag von B.G. Teubner, 1905.
33. *Sedlmayr H.* Die Entstehung der Kathedrale. — Zürich, 1950.

А. В. Апполонов

«ЗДЕСЬ ВИЖУ, ЗДЕСЬ НЕ ВИЖУ»:
РОЛАН РЕХТ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ
ТЕОРИИ ЗРЕНИЯ

Рехт Р. Видимое и невидимое // Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков / Перев. с франц. и науч. ред. О. С. Воскобойникова; перев. с франц. прилож. О. С. Воскобойникова и Л. Ю. Мартышевой. — М.: ИД ВШЭ, 2014. — 352 с.

Сочинение Р. Рехта являет собой образец постмодернистской литературы — автор уверенно говорит о том, в чем слабо разбирается, компенсируя свою некомпетентность ложной эрудицией, заключающейся в непоследовательном и некритичном употреблении массы специальных терминов и понятий, заимствованных из разных областей знания, а также в обильном цитировании фрагментов из исторических источников, которые подаются вне контекста и зачастую сознательно искажаются.

Например, в главе «Видимое и невидимое» автор занимается доказательством того, что Средние века уделяли «большое внимание» «проблемам, связанным со зрением, начиная с азов — оптики, и заканчивая высшим выражением — мистическим видением» (с. 107–108); при этом «обе формы должны рассматриваться как деятельность интеллекта, ищущего путь к невидимому через видимый мир» (с. 108). Далее этот тезис разъясняется и до-

полняется следующим образом: «В средневековой мысли всякая вещь отсылала к сверхъестественному, и взгляд был призван к тому, чтобы пересечь видимую непрозрачность материальных вещей. Но сама эта материя необходима». В итоге, согласно Рехту, «в средневековой мысли» восхождение к мистическому лицезрению Бога осуществлялось через созерцание чувственным зрением предметов религиозного искусства (и прекрасного вообще) и поэтому «изучающая природные свойства света оптика стала частью богословской мысли» (с. 109).

Попытка доказать этот тезис начинается с утверждения, что «Роберт Гроссетест считал, что зрачок является предметом исследования двух областей знания — оптики и науки о природе: “Зрачок должен изучать и оптик, и физик” (Et perspectivi et physici est speculation de iride)» (с. 108). Латинская фраза взята из сочинения Гроссетеста «О радуге» и переводится следующим образом: «Рассмотрение *радуги* является делом физика и оптика»; потому что «iris» (абл. «iride») — это не зрачок, а радуга (зрачок по-латыни — «pupilla»). Как Рехт мог спутать радугу со зрачком — я не знаю; тем более, что для «радуги» во французском языке также есть слово «iris».

На этом в общем-то можно было бы закончить рецензию, поскольку некомпетентность автора в обсуждаемых им вопросах очевидна, но я все-таки продолжу. Прочитывая Гроссетеста (XIII в.) Рехт неожиданно (неожиданно — потому что непонятно, какое отношение исследование оптикой и физикой хоть радуги, хоть зрачка имеет к дальнейшему тексту абзаца) переходит к Плотину (III в.). Рассуждение Рехта в целом выглядит следующим образом (я привожу его полностью, исключив только цитату из Плотина):

- 1) Гроссетест считал, что оптика и физика изучают зрачок (на самом деле — радугу).
 - 2) «Уже для Плотина произведение искусства было зримым “образом вещи”, влияние которой оно испытывает “подобно зеркалу”».
 - 3) «Оптическое восприятие приобретает при этом особую значимость, поскольку, согласно этой идее сам орган зрения играет и метафизическую, и психологическую роль».
 - 4) «Расстояние между глазом и объектом может привести к неправильному восприятию в силу “сокращения, которое уничтожает цвет и уменьшает размер”».
 - 5) Поэтому «в изображении первый план должен быть отдан предметам и созерцанию».
 - 6) «Чтобы правильно увидеть образ, “глаз должен уподобиться видимому предмету”, а зритель — прибегнуть к помощи “внутреннего ока”».
 - 7) «Благодаря “умному зрению” человек может абстрагироваться от пространственной протяженности, окружающей его физический глаз. Уничтожение этой преграды — неременное условие для такой потери сознания, которая в буквальном смысле позволяет нам раствориться в едином».
 - 8) Вывод: «Поставленная таким образом проблема зрения стала отправной точкой всякого описания мистического опыта на протяжении всего средневековья начиная с Бернарда Клервоского: зрение как излучение есть прототип мистического видения».
- Несложно заметить, что, вполне в духе постмодернистского *пастиша*, здесь все свалено в кучу: зрачок (радуга), глаз, чув-

ственное восприятие, «умное зрение», «мистическое видение», «зрение как излучение», физика, метафизика и психология, а также искусство.

Но попробуем разобраться. Во-первых, пункт (3) никоим образом не следует ни из того, что сказано выше, ни из того, что говорится ниже. Орган зрения вообще не может играть «метафизической роли», особенно у Плотина. Плотин четко различает зрение как чувство (ощущение) и *умозрение* как интеллектуальную активность: «Зрение и, вообще, ощущение возникает благодаря телу, ибо без тела душа находится всецело в умопостигаемом... ощущение есть схватывание не умопостигаемого, но только чувственного предмета» [Плотин, 2004 (2), с. 268]. Говоря проще, орган зрения воспринимает *тела*, и никакого *прямого* выхода от зрения к «метафизике» и, тем более, к мистическому видению (которое вообще-то не тождественно метафизике, хотя Рехт, судя по всему, этого не знает) быть не может. Метафизическое умозрение — это именно *умозрение*, и глаз как физический орган в нем не задействован: «Каждую вещь следует воспринимать предназначенным для этого органом, одну — глазом, другую — ухом и т. д.; должно верить, что некоторые вещи видятся умом, и не думать, что понимание [τὸ νοεῖν, строго говоря, «мышление», «постижение умом» — А. А.] *есть видение или слышание* [курсив мой — А. А.]» [Плотин, 2005, с. 157].

Если же говорить о мистическом видении, то физическое зрение и физический свет, воспринимаемый глазом, могут быть некоей *аналогией* для *разъяснения* его механизма, но само по себе мистическое видение — явление *sui generis*, с физическим зрением не связанное. Плотин описывает мистический опыт (явление Ума, которое Рехт назвал «потерей сознания», что в корне

неверно) так: «Он [Ум] является внезапно, так что не знаешь, откуда он является — извне или изнутри, — и когда он уйдет, говоришь: он был внутри, и в то же время не-внутри. Не должно искать: откуда он, ибо он ниоткуда; он ниоткуда не приходит и никуда не уходит, но является [тебе] или не является; не нужно преследовать его, но должно пребывать в тишине, пока он не явится, приготовляя себя видеть его» [там же, с. 152]. Никакое созерцание чувственного зрения не может привести человека к мистическому опыту — к нему вообще не может привести ничего; он приходит сам по себе, независимо от усилий человека или от отсутствия оных (хотя отсутствие предпочтительнее — «должно пребывать в тишине»). Плотин никоим образом не «ищет путь к невидимому через видимый мир»; как и любой другой *платоник*, он надеется получить знание о «невидимом» от самого этого «невидимого» через свой разум, который также принадлежит к «невидимому» духовному миру.

Поэтому попытка Рехта возвести к Плотину и, по сути дела, к античному *платонизму* идею о том, что «материя необходима» для созерцания Бога, есть свидетельство полной некомпетентности французского писателя в предметах, о которых он пытается рассуждать. Согласно Плотину, «материя... есть зло, не имеющее в себе никакой части блага. Только по омонимии [т.е. называя одним и тем же словом разные вещи] мы говорим о бытии материи, ибо она не имеет его, иначе она оказалась бы причастной благу; говоря истинно: материя не есть» [Плотин, 2004, с. 276]. Сама мысль о том, что через не-сущее и чистое зло можно как-то добраться до высшего блага и абсолютного сущего, показалась бы *платонику* Плотину чудовищной нелепостью.

Естественно, все это касается и понимания Платином прекрасного и произведений искусства как частного случая прекрасного. Во-первых, прекрасное-в-материи ущербнее чем прекрасное-вне-материи: «Насколько красота в своем движении в материю распространяется, настолько ослабевает она сравнительно с той красотой, которая пребывает в единстве» [Платин, 2005, с. 211]. Поэтому скульптор создает прекрасную статую не благодаря тому, что в материи камня, из которого сделана статуя, имеется нечто прекрасное, и не благодаря тому, что он посредством телесного зрения наблюдает вокруг себя прекрасные вещи и в своем творчестве подражает им. Напротив, скульптор обнаруживает подлинно прекрасное только в своем уме, а в его ум это подлинно прекрасное «приходит свыше» (как именно оно там оказывается — вопрос совершенно другой; важно — что не в результате созерцания *телесным* зрением некоего *телесного* прекрасного вне души): «Итак, материя не имеет красивого эйдоса, но он был в человеке, в уме [скульптора], и был прежде, чем пришел в камень; он был в демиурге [т.е. в скульпторе] *не поскольку он обладал глазами или руками* [курсив здесь и далее мой — А. А.], но поскольку он был причастен искусству... Если же кто-то бесчестит искусства [говоря, что] они творят, подражая природе, то ему должно прежде всего сказать, что и природные вещи тоже подражают. Кроме того, он должен знать, что *искусства не просто подражают видимому, но возводят свой взгляд к логосам, из которых происходит природа...* Ибо и Фидий сотворил Зевса, *взирая отнюдь не на чувственное, но постигая [умом]*, как выглядел бы Зевс, если бы пожелал явиться нашим очам» [там же, с. 211–212].

Таким образом, Плотин сказал бы, что Рехт «бесчестит искусства» своими утверждениями о том, что «оптическое восприятие» имеет для них особую значимость. У Плотина «особую значимость» для искусств имеет, наоборот, умозрение, способное подняться над вещами чувственно воспринимаемого материального мира к тому прекрасному, которое пребывает в духовном единстве, а не в материи.

Все это настолько элементарно, что не знать этого человеку, претендующему на сочинение исторических трудов о Средних веках, просто стыдно. Однако еще хуже то, что Рехт принципиально отказывается понимать разницу между физикой, метафизикой, богословием и мистическим опытом. Теоретически, даже приведенные им самим слова Гроссетеста о том, что зрением (хотя на самом деле — радугой, но и для зрения это тоже верно) занимается физика, должны были бы подсказать ему, что зрение, относясь к области *физики*, не может играть *метафизическую* роль. Но для этого Рехт должен был бы знать, как средневековые мыслители представляли себе методы и области приложения физики, метафизики и богословия. Однако, как мы видим, автор несколько не интересовался подобного рода вопросами, а просто свалил все в кучу без разбора.

Одним из примеров такой интеллектуальной неразборчивости может служить тот факт, что Рехт пытается обосновать идею о том, что «взгляд был призван к тому, чтобы пересечь видимую непрозрачность материальных вещей», следующей цитатой из Дионисия Ареопагита: «Совершенно невозможно, чтобы наш человеческий ум смог материально уподобиться небесной иерархии и созерцать ее, не опираясь на материальное, способное вести нас, уподобляясь нашей природе» (с. 108–109).

Но, во-первых, Дионисий говорит про «ум», а не про «взгляд» — для Рехта, наверное, разницы между «умом» и «взглядом» нет, но на самом деле разница очевидна. Во-вторых, чем является то «материальное», на которое надлежит «опираться» уму? Сам Дионисий пишет:

«Мне кажется, должно... сказать, под какими священными изображениями Св. Писание представляет стройный порядок небесных чинов, и указать ту степень простоты, которой надобно достигать посредством сих изображений. Последнее нужно для того, чтобы мы не представляли грубо, подобно невеждам, небесных и Богоподобных умных сил, имеющими много ног и лиц, носящими скотский образ волов или звериный вид львов, с изогнутым клювом орлов, или с птичьими перьями; равно не воображали бы и того, будто на небе находятся огневидные колесницы, вещественные троны, нужные для восседания на них Божества, многоцветные кони, военачальники, вооруженные копьями, и многое тому подобное, показанное нам Св. Писанием под многоразличными таинственными символами (Иез. I, 7. Дан. VII, 9. Захар. I, 8.2 Макк. III, 25. Ис. Нав. V, 13). Ибо явно, что Богословие употребило священные пиитические изображения для описания, умных Сил, не изменяющих образа, имея в виду, как выше сказано, наш разум, заботясь о свойственной и ему сродной способности возвышаться от дольного к горнему, и приспособляя к его понятиям свои таинственные священные изображения» [De cael. hier., 2, § 3].

Ясно, таким образом, что «материальные» «священные изображения» — это телесные образы, которые использует Библия, а вовсе не визуальное религиозное искусство и не созерцаемая чувствами красота (материальных) природных вещей, как то хочет представить Рехт. Да, для того чтобы читать Библию нуж-

ны глаза. Но это — единственная роль, которую может играть в данной схеме телесное зрение. Всем остальным занимается разум, и именно он «восходит от дольного к горнему».

Перейду от Плотина и Дионисия к Средневековью. Для Рехта с его идеей о том, что средневековые люди приходили к Богу только («материя необходима») через телесное зрение, серьезную проблему представляет «Апология» Бернарда Клервосского, который весьма резко и уничижительно отзывался о религиозном искусстве. Пытаясь обойти этот неприятный момент, Рехт голословно утверждает, что Бернард «не отрицает необходимость искусства в религиозной жизни» и что «отрицать значение зрения» (как пути приводящего к Богу) «он в принципе не мог».

Почитаем, однако, самого Бернарда:

«Умолчу об ораториях, огромной высоте их, непомерной длине их, чрезвычайной ширине их, о блистательных стенах, занимательных сценах. Это все, отвлекая зрение, ослабляет рвение молящихся и напоминает мне ветхозаветный обряд иудеев. Впрочем пусть! Лишь бы совершалось сие во славу божию... Но мы, [монахи — А. А.], ушедшие от людей, ради Христа покинувшие все в мире манящее и все блестящее, для ока светлое, для слуха милое, все ароматное, сладко-приятное, на ощупь нежное, — все наслаждения плоти отринули мы, как грязь, чтобы достигнуть Христа. Ведь в ком, скажите, стремимся мы вызвать благоговение? Какого плода от этого ждем? От глупцов ли удивления, или от простых приношения? Или, быть может, смешавшись с язычниками, научились мы делам их и продолжаем служить боже-ствам их? ... А лики святых, ужели почтим мы, когда ими покрыт пол, стопами попираемый? Нередко плевков попадает на уста ангела, нередко пята проходящего топчет лицо святого. Коли не думают о тех священных изображениях, почему хоть красок не

шадят? Зачем украшают то, чему так скоро суждено погибнуть? Зачем расписывать то, что неизбежно затопчут? Какая цена красивому образу там, где его постоянно покрывает пыль? Что, наконец, до этого беднякам, монахам, людям духовным? ... Согласен, будем даже это терпеть в церкви, ибо, хоть и есть тут вред для алчных и жадных, но нет его для простодушных и набожных. Но для чего же в монастырях, перед взорами читающих братьев, эта смехотворная диковинность, эти странно-безобразные образы, эти образы безобразного? ... Столь велика, в конце концов, столь удивительна повсюду пестрота самых различных образов, что люди предпочтут читать по мрамору, чем по книге, и целый день разглядывать их, поражаясь, а не размышлять о законе божьем, поучаясь. О господи! — если они не стыдятся своей глупости, то ужели о расходах не сокрушатся?» [Бернард Клервосский, 1962, с. 281–282].

Но и более того. Говоря о том, какую роль может играть религиозное искусство для тех, кто ему покровительствует, Бернард занимает явно материалистическую, едва ли не (уж простите за анахронизм) марксистскую политэкономическую позицию:

«Один лишь вид расточительной, но разительной роскоши зовет людей к приношениям больше, чем к молитве. Так богатством добывают богатство, так деньги влекут к себе деньги, ибо, не знаю почему, но охотнее жертвуют туда, где видят больше сокровищ. Когда реликвии закрыты золотом, очи наслаждаются, а кубышки отверзаются. Изображают святого или святую как можно краше, и считают их святыми тем более, чем более положено красок. Люди приходят лобызать, а им предлагают давать. И больше удивляются красоте, чем поклоняются чистоте. И к тому же помещают в церкви не венцы, убранные драгоценными камнями, а целые колеса, усеянные лампадами, но не менее лампад сверкающие вделанными в них камнями. Вместо паникадил высятся

перед глазами нашими какие-то деревья, созданные дивным искусством художника из тяжелой меди, блистающие поставленными на них лампадами не меньше, чем драгоценностями своими. Чего, по-твоему, добиваются всем этим? Сокрушения ли при покаянии или удивления при созерцании? О суета сует, столь же суетная, сколь безумная! Сияет стенами церковь, а на бедных нет у нее. Камни свои одевает в золото, а сынов своих оставляет нагими. Обиравя неимущих, служат взорам богатых. Найдут там потеху любопытные, но не найдут утеху несчастные» [там же].

Что к этому можно добавить? Рехт утверждает, что, по мнению Бернарда, из искусства плохо только то, «что пахнет язычеством», а «то, что привлекает паству — благотворно» (с. 111). Однако, на мой взгляд, в свете приведенных выше цитат эти слова Рехта отдают крайним цинизмом (или являются примером сознательного искажения источника, или и то и другое одновременно): «суета сует, столь же суетная, сколь безумная», «обиравя неимущих, служат взорам богатых» — какая уж тут *благотворность*. Бернард вовсе не утверждал, что «искусство необходимо для религиозной жизни». Напротив, он говорил, что религиозное искусство можно только «терпеть», причем терпеть его можно только в церквях, но не в монастырях; в монастырях религиозное визуальное искусство непозволительно, поскольку «люди предпочитают читать по мрамору, чем по книге... а не размышлять о законе божьем, поучаясь». При этом совершенно очевидно, что сам Бернард (и, надо полагать, другие монахи его монастыря) каким-то образом «находили путь к Богу» и без визуального религиозного искусства. Что же касается утверждения Рехта о том, что Бернард «в принципе не мог отрицать значение зрения», то, как и в случае с Ареопагитом, надо сказать, что Бернард, несомненно, признал бы, что человеку нужны глаза, чтобы читать Библию — в той же мере, в какой ему нужны, например, уши,

чтобы слушать проповеди. Однако едва ли мы можем добавить к этой банальности что-то еще.

Здесь я хочу сделать небольшое отступление. У Рехта прочитывается идея о том, что в Средние века не только визуальное искусство, но и видимая красота мира могла каким-либо образом приводить людей к знанию о Боге. И действительно, средневековые мыслители обсуждали нечто подобное. Однако эта идея никогда не была магистральной и даже вообще сколь-нибудь важной. Например, в классических «пяти путях» Фомы Аквинского о красоте творения не сказано ничего. И это отнюдь не случайно — Средние века не знали ничего подобного современной эстетике, а все реконструкции (типа «эстетики Августина») носят, как правило, анахронический характер и больше искажают, чем проясняют средневековую мысль.

Далее, даже если красота творения и могла сказать нечто о Боге, то из этого вовсе не следует, что физическое зрение и оптика как наука о нем стали «частью богословской мысли». Оптика считалась частью физики¹, а физика трактовалась в аристотелевском духе как наука о вещах, зависящих в своем бытии от материи². Напротив, теология (как естественная (метафизика), так и библейская) рассматривала те вещи, которые полностью отделены от материи. Сообразно этому различию объектов различались и методы этих наук. Как пишет Фома Аквинский, «метод физики берется от рассудка, сообразно тому, что он получает свой объект от чувств, а метод божественной науки — от разума,

¹ Как пишет Роджер Бэкон, «поскольку оптика повествует о зрении, которое является природной вещью, надлежит, чтобы она была физической наукой» [Comm. naturalium, I, 2].

² По словам Фомы Аквинского, «Некоторые вещи (те, в определение которых включена чувственно воспринимаемая материя) зависят от материи и в том, что касается бытия, и в том, что касается познания, в связи с чем они не могут мыслиться без чувственно воспринимаемой материи (так, в определение человека необходимо включают плоть и кости), и о таковом повествует физика, или естествознание» [Фома Аквинский, 2014, с. 213].

сообразно тому, что он исследует нечто о Боге» [*Фома Аквинский*, 2014, с. 285]. Зрение, и вообще чувства, поэтому не могут играть никакой непосредственной роли ни в метафизике, ни, тем более, в библейском богословии (про мистический опыт я вообще умолчу, поскольку мистический опыт рассматривался как высшее состояние души, обусловливаемое божественным вмешательством, а не собственными силами человека, тем более, какими-то его действиями, в которых участвует телесное зрение).

Как же тогда следует тогда понимать частые (и, естественно, обильно цитируемые Рехтом) замечания средневековых мыслителей о большом значении зрения для человеческого познания? Так же, как мы понимаем утверждения современных ученых о том, что от 80% до более 90% информации человек получает с помощью зрения. Бэкон, например, писал, что «Аристотель говорит в I книге “Метафизики”, что только зрение показывает нам отличительные признаки вещей, ведь благодаря ему мы обретаем достоверный опыт обо всем, что имеет место на земле и в небе. Ибо небесные явления... изучаются с помощью зрительных инструментов... И то, что находится на земле, мы познаем с помощью зрения, ибо слепец не может постигнуть на опыте ничего достойного, относящегося к этому миру. Слух может помочь нам поверить, ибо мы доверяем учителям, но то, что мы получили от них, мы можем проверить опытным путем только при помощи зрения» [*Роджер Бэкон*, 2005, с. 299].

В этой связи необходимо также рассмотреть вопрос о том, как, по мнению мыслителей Высокого Средневековья, человеческий разум (именно разум, а не телесное зрение) может восходить от познания телесных (материальных) вещей к познанию

Бога. Основополагающим моментом здесь является известная максима «*Nihil est in intellectu quod prius in sensu non erat*» («В разуме нет ничего, кроме того, что было прежде дано в чувстве»). Любое познание начинается с чувства, а поскольку важнейшим из чувств, сообразно сказанному выше, является зрение, то, естественно, на низших этапах богопознания именно оно будет играть основную роль. Но что это за «низший этап»? Например, Фома Аквинский начинает доказательство существования Бога со следующей посылки: «Несомненно и подтверждено чувством (*sensu constat*), что в этом мире нечто движется». Разумеется, если бы люди не обладали зрением, то им было бы трудно установить, что в мире имеется движение (под «движением» здесь понимается любое изменение, имеющее место в природных вещах). Но на этом — *все*. На этом роль чувства, включая зрение, заканчивается; дальнейший процесс — это метафизические спекуляции, которые выходят за пределы чувственного восприятия и чувственно воспринимаемых вещей — постольку, поскольку (для Рехта, возможно, это будет откровением) Бог чувствами (включая зрение) не воспринимается.

Однако — и это момент даже более важный, чем то, что было сказано выше — метафизическое познание Бога оставалось уделом немногих интеллектуалов. Фома Аквинский так описывал эту ситуацию: «Истина о Боге, обретенная в результате рационального исследования, была бы известна немногим, к тому же по прошествии длительного времени и с примесью многочисленных заблуждений... следовательно, для того чтобы спасение людей осуществлялось более подобающим и надежным образом, было необходимо, чтобы они были наставлены в божественном

посредством божественного откровения» [Summa th., I, q. 1, a. 1]. Но в этом «наставлении посредством божественного откровения» зрение играло — если вообще играло — весьма незначительную роль. Важнейшим элементом «наставления» была благодать, дар Божий, благодаря которому человек склоняется к вере, а вторым по значимости — «слышание», согласно этим словам апостола: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим 10, 17). Фома Аквинский так комментировал эти слова: «Когда апостол говорит: “Вера от слышания и т.д.”, он делает вывод из сказанного ранее, говоря: поскольку никто не может поверить, если не услышит, то вера от слышания; “По одному слуху о мне повинуются мне” (Пс 17, 46). Но на это возражают: вера есть добродетель, влияющая свыше: “Вам дано, чтобы вы веровали в Него” (Флп 1, 29). На это надлежит ответить: для веры требуются две [вещи]: во-первых, склонность сердца к вере, которое происходит не от слышания, но от дара благодати; во-вторых, определенность в вероучении (*determinatio de credibili*) — и она происходит от слышания» [Super Epist. ad Rom., 10, lec. 2].

Я хотел бы обратить особое внимание на слова Фомы про «определенность в вероучении». К вероучению и его определенности в Средние века относились крайне серьезно, и отклонение от ортодоксии каралось иногда весьма жестоко. Поэтому едва ли кто-то всерьез мог подумать о том, чтобы приводить людей к Богу через телесное зрение и созерцание визуального религиозного искусства — слишком велики могли оказаться возможные издержки подобной «миссии через изобразительное искусство» (желающие могут поразмыслить над тем, как можно визуально

представить католический символ веры таким образом, чтобы среднестатистический средневековый «простец», человек не только необразованный, но и вообще неграмотный, мог «считать» его сообразно требованиям ортодоксии). Наоборот, наиболее действенными средствами распространения ортодоксального учения были средства, ориентированные на слух: проповедь, беседа и литургические чтения. Именно поэтому Фома, сам, кстати, принадлежавший к ордену братьев-проповедников, акцентирует внимание на «слышании», через которое достигается «определенность вероучения». В конце концов, очевидно, что *слово* Божие все-таки слушают, а не созерцают телесным зрением (желающие опять-таки могут поразмыслить над тем, почему все известные средневековые миссионеры — от св. Колумбана до св. Франциска Ассизского и св. Доминика — известны именно как проповедники, а не как художники или покровители изобразительного искусства; можно также, приняв во внимание приведенные выше слова Бернарда Клервосского о малой ценности (и даже вреде) религиозного искусства, задуматься над тем, почему церковные реформаторы — от того же Бернарда и до Лютера — видели в религиозном искусстве главным образом неоправданное расточительство и призывали к «дешевой церкви»).

Наконец, необходимо опровергнуть еще одно заблуждение, которое пропагандирует Рехт. В своей книге он утверждает, что XIII в. — это «эпоха, когда центральное значение придается оптике, или перспективе» (с. 109) и «оптика (перспектива) представляет собой основную главу в истории философской, богословской и научной мысли XIII в.» (там же). Однако, во-первых, это утверждение абсолютно голословно и ничем не подтвержда-

ется. Число мыслителей, писавших в XIII в. сочинения по оптике, было не слишком велико: это всего десяток человек — по сравнению с сотнями авторов, которые оптикой не интересовались вовсе. С какой стороны ни посмотреть, XIII в. был веком теологов, таких как Фома Аквинский, Бонавентура, Альберт Великий, Генрих Гентский. Именно они возглавляли орденские школы и университеты, и именно они задавали тон в философских и теологических дискуссиях. И для того чтобы понять, насколько важной для них была оптика как наука о зрении, достаточно просто посмотреть на тематику их работ, на обсуждаемые в этих работах проблемы и используемую лексику. Так вот, у Фомы Аквинского, который, несомненно, является образцовым представителем своей эпохи (можно сказать даже, что эпоха воплотилась в нем), мы не обнаружим сочинений по оптике; более того, в его трудах само слово «perspectiva» встречается только 42 раза (для сравнения: слово «musica» — 350 раз, а слово «religio» — более 2000 раз).

Во-вторых, Рехт скромно умалчивает о том, что средневековая оптика — не просто оптика, но *геометрическая* оптика (хотя, скорее всего, он просто об этом не знает). Поэтому даже когда мы обнаруживаем у средневековых ученых отдельные оптические теории и идеи, нам не следует сразу же утверждать, что мы имеем дело с самостоятельной «основной главой в истории философской, богословской и научной мысли XIII в.» и, тем более, с чем-то таким, что относится исключительно к телесному зрению и религиозному искусству: в большинстве случаев эти теории и идеи следует рассматривать *в контексте средневекового математического знания*.

Скажем, Рехт пишет: «У Роджера Бэкона можно найти различные способы применения оптики, точнее говоря, он различает три типа зрения: прямое отраженное и преломленное. Подобно лучам естественного света, свет истины падает прямо на совершенные души, преломляется на несовершенных душах и отражается от душ неправедных» (с. 109–110).

Почитаем, однако, самого Бэкона. «После этого я обращаюсь к пятому способу, которым *математика* [курсив здесь и далее мой — А. А.] оказывает помощь теологии, и это — *геометрические фигуры* (*figuratio geometrica*)... я сравниваю распространение форм (*species*) *сообразно геометрическим фигурам* с истинами благодати и греха, а также с истинами славы и наказания проклятых. Ведь благодать нисходит на совершенных людей прямо, на несовершенных — с преломлением, а от дурных людей отражается. При этом от лицемеров она отражается как от гладких зеркал — от внешнего их благочестия, а от открыто дурных людей — как от шероховатых тел, которые уничтожают свет и делают его невоспринимаемым (ведь явно дурные люди точно так же разрушают церковь в себе самих и перед лицом остальных людей). И так я вкратце затрагиваю многие прекрасные *геометрические подобия*» [Opus Tertium, cap. LVIII].

Если иметь хотя бы какое-то уважение к источнику, надо сказать: Бэкон уподобляет нисхождение благодати не типам зрения, но законам геометрии, как он их понимает, и, соответственно, у него не «оптика становится частью богословской мысли», а математика (геометрия), причем не частью, все-таки, а вспомогательной дисциплиной — в полном соответствии с известной средневековой максимой о том, что философия (наука) является

служанкой богословия. Но эта вспомогательная наука, тем не менее, необходима для теологии: «Невозможно познать вещи этого мира, не зная *математики* [курсив здесь и далее мой — А. А.]... и поскольку нельзя знать философию, не зная *математики*, а теологию нельзя знать, не зная философии, то теологу необходимо знать *математику*» [Роджер Бэкон, 2005, с. 198; 231].

Какое же отношение к этому имеет оптика, которая, как уже отмечалось выше, является разделом физики? Суть в том, что здесь мы имеем дело с ранними попытками математизации естествознания: универсальные законы геометрии прилагаются ко всем физическим явлениям (и не только физическим, как видно из приведенной выше цитаты из «Третьего сочинения» Бэкона, хотя это, в общем-то, маргинальный случай³). Как возможно такое, чтобы оптика одновременно относилась и к физике, и к математике, разъясняет Фома Аквинский: «Иногда, тем не менее, нечто считается видом некоего рода потому, что обладает чем-то внешним, к чему прилагается смысловое содержание рода: так уголь и пламя называются видами огня — из-за приложения природы огня к чуждой материи. И точно так же астрономия и оптика называются видами математики — постольку, поскольку принципы математики прилагаются к природной материи (*ad materiam naturalem*)» [Summa Theologiae I–II, q. 35, a. 8].

³ К подобным курьезам можно отнести также попытки «оксфордских калькуляторов» математически рассчитать возрастание благодати в верующих или объем загробного блаженства праведников. Тем не менее, такие случаи приложения математики к теологическим проблемам были довольно редкими и не получили широкого признания в собственно теологической и — шире — университетской среде. Свидетельством этого могут служить хотя бы lamentации Бэкона по поводу того, что, несмотря на всю пользу математики для теологии, «пренебрежение этой наукой за последние тридцать или сорок лет уничтожило все образование латинян» [Роджер Бэкон, 2005, с. 178].

Таким образом, *даже если* считать, что оптика являет собой «основную главу в истории философской, богословской и научной мысли XIII в.» (чего делать, впрочем, не стоит, как уже говорилось выше), то следует признать: она занимает такое положение не сама по себе (в связи с тем, что исследует природу зрения), но благодаря математике, поскольку именно она, а вовсе не оптика, формулирует универсальные законы и устанавливает, что любое действующее (природные вещи, человек и даже Бог) осуществляет свое действие «сообразно линиям, углам или фигурам» [Роджер Бэкон, 2005, с. 205].

На этом позволю себе закончить, так как остальной текст Рехта нисколько не отличается от того, что было проанализировано выше. Остается только сожалеть, что уважаемые издательства переводят на русский язык подобную литературу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бернард Клервосский*. Апология к Гвиллельму, аббату монастыря св. Теодорика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т.1. — М.: Искусство, 1962.
2. *Плотин*. Пятая эннеада / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
3. *Плотин*. Четвертая эннеада / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004.

4. *Плотин*. Четвертая эннеада / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004 (2).

5. *Роджер Бэкон*. Избранное. — М.: Издательство францисканцев, 2005.

6. *Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. — М.: ЛЕНАНД, 2015.

CONTENTS

EDITORIAL NOTE	4
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	
APPOLONOV A. V. THE IDEA OF THE «SECULAR» IN THE MIDDLE AGES	5
VINOKUROV V. V. PSYCHOLOGY AND MYSTICISM IN K. G. JUNG'S «SEPTEM SERMONES AD MORTUOS»	23
DAVYDOV I. P. ROLAND BARTHES' PHILOSOPHY OF MYTH	33
CLASSICA	
ARISTOBULUS OF ALEXANDRIA. PHILOSOPHICAL FRAGMENTS	42
OPINIONS	
FORECAST FROM Z. A. TAZHURIZINA (JUNE 1985).	74
INTERVIEW WITH Z. A. TAZHURIZINA (AUGUST 2016)	81
MEACHAM J. THE END OF CHRISTIAN AMERICA.	89
JONES R. P. THE DECLINE OF WHITE CHRISTIAN AMERICA	106
REVIEWS	
DAVYDOV I. P. PHILOSOPHY OF ARCHITECTURE OF ROLAND RECHT	114
APPOLONOV A. V. ROLAND RECHT AND MEDIEVAL THEORIES OF SIGHT	140

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК