

ISSN 2500-1981



РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

№ 1 (3) 2017

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

Религиоведческий альманах

№ 1 (3) 2017



ISSN 2500–1981

УДК 2-1

ББК 86.2

Р 36

Религиоведческий альманах. 2017: №1(3). — М.: Издатель Воробьев А. В., 2017. — 140 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.

Карпов К. В.

Осипова О. В. (заместитель главного редактора)

Панин С. А.

Шмидт В. В.

Элбакян Е. С.

Яблоков И. Н.

УДК 2-1

ББК 86.2

© Религиоведческий альманах, 2017

© Коллектив авторов, 2017

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

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

А. В. Апполонов. Тертуллиан о языческой религии	4
В. В. Винокуров. Психология и мистицизм в «СЕРТЕМ SERMONES AD MORTUOS» К. Г. ЮНГА, часть 2. ДВА ЛИКА ЯНУСА	26
И. П. Давыдов. Миф, мифема и мифологема — СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИФОГРАФИИ (НА ПРИМЕРЕ ОДНОГО СТИХОТВОРЕНИЯ ИОСИФА БРОДСКОГО)	44
Д. С. Педенко. Идеи христианских каббалистов К. Кнорра фон Розенрота и Ф. М. ван Гельмонта в рукописях Дж. Локка	69
З. П. Трофимова. Метатеория современного англо-американского свободомыслия.	96
Н. О. Цыбуняев. Космологический «аргумент от калама» У. Крейга	120



ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

*А. В. Апполонов**

ТЕРТУЛЛИАН О ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ

В статье исследуется вопрос о том, как трактовал происхождение языческой религии (религий) христианский апологет Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (ок. 160 – после 220). Автор показывает, что подход Тертуллиана критически зависит от идей дохристианских мыслителей (Эвгемера, Продика, Варрона и др.). При этом подобная преемственность взглядов характерна не только для Тертуллиана, но и для авторов более позднего периода; более того, можно сказать, что отдельные идеи античных философов в измененном виде продолжают использоваться даже в современной науке о религии.

Ключевые слова: Тертуллиан, религия, философия религии, римское язычество, христианская теология.

* *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.

В отечественной научной и околонучной литературе усилиями некоторых авторов уже довольно давно (хотя и без особого успеха) распространяется идея о том, что религия — это не универсальное явление, характерное для всех культур и обществ, но «интеллектуальный конструкт», «сфабрикованный» группой европейских мыслителей не ранее XVII в., а потому термин «религия» должен быть исключен из научного дискурса как «вносящий путаницу, искажающий и избыточный» [см. *W. C. Smith*, 1991, p. 49]. Поскольку данная концепция не получила до сих пор однозначной (будь то положительной или отрицательной) оценки научного сообщества, мне приходится начинать эту статью с некоторых предварительных замечаний и оговорок методологического и терминологического характера, которые имеют лишь косвенное отношение к основной теме, но присутствие которых оказывается необходимым в связи с наличием слова «религия» в заголовке.

Идея о «несуществовании религии» легко вписывается в общую канву постмодернистского негативизма, который отрицает общезначимый характер научного знания, оперируя различными радикальными вариантами концепции «социального конструирования», в рамках которых любое научное знание (равно как и научная методология, научный инструментарий, базовая научная терминология и т.д.) являются социально и культурно обусловленными фикциями, не отражающими никакой «объективной реальности»¹. Отрицая феномен

¹ В своих радикальных вариантах концепция «социального конструирования» предполагает, что ученые не занимаются исследованием «объективной реальности», а фабрикуют «научные факты» приблизительно так же, как писатели пишут романы; однако затем они, движимые волей к власти (а вовсе не стремлением к познанию), навязывают обществу эти «конструкты» как нечто в той или иной мере отражающее «объективную реальность». Например, по мнению О. В. Хархордина микробы появились как «элемент реальности» только после того, как Пастер и другие биологи убедили общественность в их существовании, а «поначалу микробы и электричество мало что собой представляли» [см. *Б. Латур*, 2006, с. 33–34]. Весьма вероятно, многие постмодернисты станут утверждать, например, что никакого азота, кислорода и вообще никакого газа не существовало до тех пор, пока их не «придумали», дав соответствующие наименования неким «интеллектуальным конструктам», европейские ученые. Во всяком случае, по мнению Д. А. Узланера, «чего не существует в языке, не существует в действительности», поскольку «слова и язык — это, как известно, “дом бытия”» [Д. А. Узланер, 2013, с. 185].

религии, писатели-постмодернисты как правило прибегают к традиционному для негативизма стилю аргументации, заключающемуся в произвольном и предвзятом толковании критикуемой научной концепции или научного понятия (в данном случае — понятия «религия»). Например, Б. Нонгбри в начале своего сочинения «До религии» заявляет, что «религия — это все то, что достаточным образом отражает современное протестантское христианство» [B. Nongbri, 2013, p. 18]. После этого он, пройдясь по религиозным традициям древности, вполне предсказуемо обнаруживает, что все они сильно отличались от современного протестантизма, из чего делается вывод, что до появления протестантизма никакой религии нигде в мире не существовало. Сходным образом Д. А. Узланер принимает как несомненную и разделяемую всем учеными истину, что религия — это «набор убеждений, являющихся личным делом человека и существующих отдельно от лояльности государству», после чего вполне предсказуемо обнаруживает, что *такой* религии в средневековой Европе не было: «Может возникнуть некоторое непонимание: а разве в Средние века не было религии? Нет, религии в ее современном понимании... действительно, не существовало» [Д. А. Узланер, 2008, с. 145]. Далее, однако, выясняется, что в Средние века не существовало не только религии «в ее современном понимании», но и любой другой: по мнению Д. А. Узланера, тогда место религии занимал некий всеобъемлющий «католицизм»², который впоследствии «стал религией» благодаря деятельности группы заговорщиков из числа юристов и политических философов, таких как Гуго Гроций и Томас Гоббс³.

² Мне решительно непонятно, как максима Д. А. Узланера, согласно которой «чего не существует в языке, не существует в действительности», сочетается с его же утверждением о том, что *никакой* религии в Средние века не было, а был некий «католицизм». Дело в том, что если слово «religio» в Средние века употреблялось весьма активно (в том числе в таких словосочетаниях, как «religio Christiana» или «religio Iudaeorum»), то термин «католицизм» этой эпохе неизвестен.

³ См. главу «Как католицизм стал религией?» из упомянутой выше статьи [Д. А. Узланер, 2008, с. 145–149].

Нетрудно заметить, что все подобные «доказательства» основаны на известном софизме «*Petitio principii*» («Предвосхищение обоснования»), суть которого заключается в том, что произвольно взятые положения выдаются за несомненные и всеми признанные истины, безусловно доказывающие выдвигаемый тезис. Д. А. Узланер, например, осведомлен о том, что у религии «есть тысячи определений» [там же, с. 141], однако это не мешает ему, оставив без внимания если не тысячи, то по крайней мере десятки известных научных определений религии⁴, использовать именно такое определение, которое трудно вообще считать определением религии⁵, но которое заведомо подтверждает выдвинутый им тезис. То же самое касается и Б. Нонгбри. Показав, что он в принципе слышал о научных определениях религии⁶, Нонгбри сразу же оставляет эту неудобную для себя тему и переходит к тому, что некие «мы» (вероятно, сам писатель, а также его друзья и соседи) «интуитивно знаем, что такое религия еще до того, как начинаем определять ее» [B. Nongbri, 2013, p. 18]; и поскольку «мы» не знаем никакой другой религии, кроме современного протестантизма (Нонгбри живет в Австралии), постольку «религия вообще» — это тоже современный протестантизм (или что-то подобное ему). Нонгбри подозревает, конечно, что «это определение может показаться примитивным, упрощенным, этноцентричным, христианоцентричным и даже несерьезным; все это

⁴ От классического определения Э. Дюркгейма («Религия — это единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным, запретным, вещам; верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен») до вполне современного определения из «*Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*» («Религия — сложный комплекс традиций и практик, при помощи которых люди всех культур вступают в отношение с тем, что считается ими божественным или священным и при этом имеет отношение к их существованию, а также к миро- и самопониманию»).

⁵ На мой взгляд, достаточно очевидно, что «набором убеждений, являющихся личным делом человека и существующих отдельно от лояльности государству» может быть не только религия, но и атеизм или, скажем, какая-нибудь молодежная субкультура.

⁶ В частности, он упоминает «одну из наиболее изощренных (*sophisticated*) попыток определить [религию], предпринятую Брюсом Линкольном, профессором истории религии», а также определение К. Гирца [B. Nongbri, 2013, p. 16–17].

так» [ibid.]; однако данное обстоятельство нисколько его не смущает: если уж «мы» «интуитивно знаем», что такое религия, то какое «нам» дело до того, что думают по поводу религии все те, кто не попадает в категорию «мы»? Как мне кажется, этот образчик постмодернистской логики не нуждается в каких-либо дополнительных комментариях.

Впрочем, некоторые аргументы, используемые для доказательства отсутствия религии в до-модерновых обществах, носят более оригинальный характер. Таков, например, аргумент А. Кырлежева, который выглядит следующим образом: «В досекулярной культуре — в отличие от современного секулярного религиоведения — нет представления о “религии вообще”, а есть истинное богопочтение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочтение или исполнение чужих ритуалов — это вообще не “религия”, а отказ от религии, религиозное предательство» [А. Кырлежев, 2012, с. 58].

Нетрудно заметить, во-первых, что автор этого аргумента некритически экстраполирует близкий ему христианский монотеистический эксклюзивизм (который, впрочем, был характерен, отнюдь не для всех христиан, живших в «досекулярной культуре»⁷) на все времена и народы. Между тем, например, в эпоху классической греческой античности почитание «чужих» богов наряду со «своими» было скорее правилом, нежели исключением (достаточно вспомнить платоновского Сократа, который, если верить «Государству», участвовал в празднествах в честь фригийской (то есть «чужой» для афинян) богини Бендиды и молился ей [см. Платон, 1994, с. 79]). Конечно, боги того или иного полиса были «главными» для его граждан,

⁷ Например, кардинал Николай Кузанский (1401–1464) в сочинении «О мире веры» (*De pace fidei*) писал, что у всех народов «одна религия, представленная в многообразии обрядов» (*non est nisi religio una in rituum varietate*). В связи с этим достаточно очевидно, что «своя» (христианская) религия не является для Кузанца исключительной в том смысле, что все остальные религии оказываются безусловно и окончательно ложными.

и граждане были обязаны им поклоняться. Однако вне обязательно-го полисного культа житель греческого города-государства обладал весьма широкой свободой вероисповедания⁸, а потому разделение на «своих» и «чужих» божеств было для него весьма условным: сегодня некое божество было «чужим», а завтра вполне могло оказаться «своим»⁹. Если же говорить об эллинистических царствах и, тем более, о римском государстве периода экспансии, то здесь вообще трудно обнаружить какой-либо религиозный эксклюзивизм: римляне, например, часто описывали себя как «исключительно религиозный» (*religiosissimus*) народ — не потому, что они преданно служили какому-то особому божеству или группе божеств, но потому, что ста-

⁸ Несколько эмоционально и предвзято, но верно по существу об этом писал Ф. Ф. Зелинский: «До некоторой степени и частная религиозность граждан составляла предмет заботы государства, но лишь постольку, поскольку она касалась соблюдения установленной отцами по указанию богов обрядности — дела совести государство не касалось. Правда, многих смущают некоторые случаи, указывающие на то, что эллинам, и специально афинянам, не была чужда некоторая религиозная нетерпимость: самый знаменитый — это, конечно, осуждение Сократа... Все же это — недоразумение. Ни в Афинах, ни где-либо не имелось закона, под который можно было бы подвести то, что вменялось в вину Сократу; это одно принципиально отличает отношение к религии Афин и Эллады от *узаконенной* нетерпимости новейших государств... Скорее можно упрекнуть эллинов в противоположном — в чрезмерной терпимости к низкопробным религиозным формам чужеземных народностей, пользовавшихся доступом в страну этого гостеприимнейшего в мире народа» [Ф. Ф. Зелинский, 2003, с. 90].

⁹ В. Буркерт исчерпывающим образом описал эту ситуацию: «Политеизм — открытая система. Однако, традиция, устанавливающая культы богов, действует только внутри закрытой группы, и любой контакт с чуждым восприятием ставит ее под сомнение. Выход — предположить, что повсюду властвуют одни и те же боги... соответственно этому, имена богов считались, подобно прочим словам, переводимыми на другие языки; в то же время, параллельно, как результат осознания непохожести, возникла догадка, что некоторые боги обладают силой и почитаются исключительно в определенных землях, среди своих народов. Так что, находясь в чужой стране, человек оказывал почтение местным богам, не забывая при этом соотносить каждого из них со своим собственным; житель Аркадии и в Малой Азии праздновал ликей. Но такое параллельное сосуществование при сколько-нибудь интенсивных контактах неизбежно вело к взаимному влиянию, когда могли вкрадываться разнообразные продуктивные случаи неправильного понимания. Осознанное принятие чужеземного бога могло стать следствием успеха, связанного с каким-нибудь обетом; тот же путь ассимиляции чужих культов был актуален и для городов — свою роль здесь играл Дельфийский оракул. Кроме того, существовали религиозные формы, приверженцы которых занимались «миссионерством»; грекам такая практика казалась чуждой и подозрительной; и все же подобные движения были в состоянии легко преодолевать государственные и языковые границы» [В. Буркерт, 2004, с. 307–308].

рались угодить всем известным (и неизвестным) богам¹⁰. Тема «единственно истинной религии» становится важной для греко-римской ойкумены только одновременно с распространением христианства (и в значительной мере благодаря его распространению), а вплоть до этого времени отделением «истинного богочитания» от «ложного» едва ли кто-то занимался всерьез; скорее наоборот, религиозно-теологическая мысль искала и находила параллели между богами различных племен и народов¹¹.

Яркой иллюстрацией религиозного климата, который преобладал в Римской Империи до того, как христианство стало государственной религией, может быть Миланский эдикт 313 г. Августы Константин и Лициний сочли возможным «даровать и христианам, и всем

¹⁰ Например, у Минуция Феликса мы читаем: «Мы видим, что во всех государствах, провинциях, городах народы имеют свои собственные священные обряды (*sacrorum ritus*), и почитают своих местных богов, например, элевсинцы — Цереру, фригийцы — Кибелу, эпидавряне — Эскулапа, халдеи — Баала, сирийцы — Астарту, тавры — Диану, галлы — Меркурия, а римляне — всех этих богов. Ведь власть и могущество римлян объемлет весь мир... ибо они на войне демонстрируют религиозную добродетель (*virtutem religiosam*) и укрепляют свой город религиозными священнодействиями (*sacrorum religionibus*), непорочными девами и множеством почестей и должностей для жрецов; ... в захваченных городах, даже в первые минуты после победы, они поклоняются побежденным божествами, ищут повсюду чужестранных богов и делают их своими, строят жертвенники даже неизвестным божествам и богам-манам. Таким образом, перенося к себе священные обычаи (*sacra*) всех народов, Рим по праву получает и их царства» [*Tertullian, Minucius Felix*, 1931, p. 326–328].

¹¹ См. прим. 9. В качестве конкретного примера можно привести Геродота (ок. 484– ок. 425), который писал о том, что египетский Осирис «есть наш Дионис», что «в Египте Зевса называют Аммоном», что «Геракл — древний египетский бог», и «вообще почти все имена эллинских богов происходят из Египта; а прочие боги, имена которых, по словам египтян, им неизвестны, получили свои имена, как я думаю, от пеласгов, кроме Посейдона, который происходит из Ливии» [*Геродот*, 1972, с. 93– 94; 96]. Сходным образом о скифах он писал, что они «почитают только следующих богов: прежде всего — Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); после них — Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса. Этих богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по-моему, совершенно правильно) — Папей, Гея — Апи, Аполлон — Гойтосир, Афродита Небесная — Аргимпаса, Посейдон — Фагимаса» [там же, с. 201]. В общем и целом, в представлении Геродота все народы поклоняются одним и тем же богам, только называют их по-разному. На мой взгляд, в этих условиях едва ли возможно говорить о «единственной истинной религии» или о «единственно истинном богочитании», равно как и о некоем «религиозном предательстве», которое им противопоставляется.

[людям вообще] возможность свободно следовать той религии (*religio*), какой кто пожелает, дабы пребывающее на небесах божество, каким бы они ни было, благосклонно и милостиво относилось бы к нам и ко всем тем, кто находится под нашей властью»¹². При желании (если, конечно, это кому-нибудь потребуется) здесь можно увидеть даже «современную религию», как ее понимает Д. А. Узланер, поскольку в эдикте речь идет фактически о том, что августы в государственных интересах («ради спокойствия нашего времени») предоставили своим подданным возможность поклоняться любому божеству в соответствии с личным «набором убеждений» каждого¹³; можно сказать, что идея свободы вероисповедания (и равенства всех религий перед законом) выражена в этом документе едва ли не столь же отчетливо, как в конституциях современных секулярных государств. С другой стороны, трудно не признать, что в силу этого обстоятельства эдикт исключает — на государственном уровне — тему «единственно истинного богопоклонения», равно как и тему противоположного ему «религиозного предательства». В условиях, когда августы говорят о боге (или богах) весьма уклончиво («пребывающее на небесах божество, каким бы они ни было»), предполагать наличие единственно правильной религии, исключающей все прочие, крайне затруднительно. Соответственно, даже в рамках логики А. Кырлежева необходимо признать, что «досекулярные» Константин

¹² «...daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere» [*Lactantius*, 1844, p. 268].

¹³ «Теперь каждый из желающих соблюдать религию христиан (*religio Christianorum*) может делать это свободно и беспрепятственно, без всякого для себя стеснения и затруднения... Видя же, что им это позволено нами, твоя честь поймет, что и другим также предоставлена, ради спокойствия нашего времени (*pro quiete temporis nostri*), подобная же полная свобода в соблюдении своей религии или культа (*religionis suae vel observantiae*), так что каждый имеет право свободно избрать и почитать то, что ему угодно; это нами постановлено с тою целью, чтобы не казалось, что нами нанесен какой либо ущерб какому бы то ни было культу или религии (*neque cuiquam honori neque cuiquam religioni*)» [*ibid.*].

и Лициний знали, что такое «религия вообще»: в противном случае они просто не смогли бы разрешить своим подданным исповедовать *любую* религию.

Однако, во-вторых, необходимо заметить, что имеются серьезные сомнения в правильности этой логики. *Традиционная* логика подсказывает, что если человек задается вопросами, связанными с выбором религии или культа, то он должен знать, что такое «религия вообще» или «культ вообще». Однако значительное число жителей греко-римского мира I–V вв. находилось в религиозном поиске и в течение жизни меняло свои религиозные убеждения (иногда — неоднократно). При этом даже если человек искал *единственно* истинную религию, он должен был понять сначала, что такое «религия вообще», и лишь затем, найдя то, что считает окончательной истинной, объявить все прочие религии суеверием или дьявольским искушением. Августин довольно ясно и логично описывает этот процесс: «Никто не усомниться, что тот, кто *ищет* [курсив здесь и далее мой — А. А.] истинную религию, либо уже верит, что обладает бессмертной душой, которой пойдет на пользу эта религия, либо надеется найти эту [веру] в данной религии. Ведь *любая* религия существует ради души... И, следовательно, ради души, единственно или главным образом, *должна быть обнаружена* истинная религия, *если таковая имеется*» [Augustinus (16), 1865, p. 75]. А теперь представим, что Августин (который, специально отмечу, писал, что «в мире существуют три религии... а именно, иудейская, христианская и языческая» [Augustinus (15), 1865, p. 496]), не знает, что такое «религия вообще». Как бы тогда он мог утверждать, что «любая религия существует ради души», и как бы он мог предложить своему читателю выбирать между религиями в надежде обнаружить одну истинную («если таковая имеется») — в ситуации, когда заведомо известно, что все религии, кроме истинной — «религиозное предательство», а не религии, хотя при этом еще не до конца ясно,

что такое «истинная религия» и есть ли она вообще, так как человек только приступает к ее поискам? Если совсем упростить ситуацию, то можно сказать, что заниматься поисками некоего $уX$, где $у$ — «истинное», а X — «религия», можно только зная, что такое X , в противном случае предприятие изначально обречено на провал. Таким образом, на мой взгляд, предположение А. Кырлежева о том, что до появления секулярного религиоведения никто не мог знать, что такое «религия вообще», логически несостоятельно.

Переходя наконец к Квинту Септимию Флоренсу Тертуллиану (ок. 160 – после 220), я не могу не отметить, что он, несомненно, знал о том, что такое «религия вообще». Во всяком случае, он вполне допускал существование других, нехристианских, религий и придерживался идеи о допустимости (и даже желательности) религиозного плюрализма. Так, обращаясь к проконсулу Скапуле он писал: «Мы чтим единого Бога, которого все вы знаете по природе... Но вы думаете, что есть и другие боги, о которых мы знаем, что они суть демоны. Однако по человеческому праву и естественной власти (*humani iuris et naturalis potestatis*) каждый может поклоняться тому, чему он хочет, и религия (*religio*) одного не приносит ни вреда, ни пользы другому. Поэтому религия не должна принуждать религию, ведь религия должна приниматься добровольно, а не через насилие» [*Tertullianus* (24), 1844, р. 699]¹⁴. Из этого фрагмента очевидно, что Тертуллиан, считая языческих богов демонами (а языческую религию, соответственно, ложным суеверием¹⁵), принимает во внимание

¹⁴ В «Апологии» Тертуллиан высказывается еще более конкретно, обвиняя римлян в «безрелигиозности» на том основании, что они лишают христиан возможности свободно исповедовать свою религию: «Смотрите, чтобы и это не стало [для вас] обвинением в безрелигиозности (*irreligiositas*) — то что вы отнимаете свободу религии (*libertatem religionis*) и запрещаете выбирать божество (*optionem divinitatis*), так, что мне не позволяют поклоняться тому, кому я хочу, но вынуждают меня поклоняться тому, кому я не хочу. Никто, даже человек, не захочет, чтобы ему поклонялись против воли» [*Tertullian, Minucius Felix*, 1931, р. 132].

¹⁵ Вполне исчерпывающим является следующее его высказывание: «Все исповедание их [т.е. христиан — А. А.], которым они отрицают существование богов и утверждают, что нет другого Бога, кроме того единственного, которому мы предали себя, достаточным образом опровергает обвинение в преступлении против

наличие «человеческого права» и «естественной власти», для которых (и в силу которых) поклонение демонам может быть поклонением богам, а суеверие — религией. Именно потому Тертуллиан мог писать, например, о «*religio castrensis Romanorum*» («римской воинской религии»): сам он, конечно, не считал ее «божественным культом» (смысл, который латиноязычные авторы традиционно вкладывали в термин «*religio*»¹⁶), но вполне был способен понять, что римляне воспринимают и квалифицируют ее именно как религию, то есть как почитание богов или священных объектов со всеми сопутствующими элементами (верованиями, обрядами, жертвоприношениями и т.д.)¹⁷. Поэтому заклеив подобные религии как суеверие или

римской религии (*Romana religio*). Ибо если в действительности не существует богов, то в действительности не существует и религии. А если нет религии, потому что в действительности нет богов, то мы на самом деле не виновны в преступлении против религии. Напротив, обвинение переходит на вас: вы поклоняетесь лжи, а истинную религию истинного Бога не только презираете, но даже и преследуете, и потому как раз вы совершаете преступление подлинной безрелигиозности (*crimen verae inreligiositatis*) [ibid., p. 130]. Такая эксклюзивистская позиция, характерная, конечно, не только для Тертуллиана, но и для подавляющего большинства христиан, была непонятна многим язычникам как раз потому, что сами они не были эксклюзивистами. Так, например, Цельс (вторая половина II в.) удивлялся: «Бог, конечно, — общий для всех, благой, ни в чем не нуждается и чужд зависти; что же, следовательно, мешает наиболее преданным ему участвовать в публичных празднествах? Если эти изображения [языческих богов] — ничто, то что страшного в том, чтобы участвовать в общем пиру? А если какие-нибудь демоны есть, то они, очевидно, тоже от бога и им следует верить, принести согласно законам жертвы при благоприятных предзнаменованиях и молиться им, чтобы они были милостивы» [Цельс, 1990, с. 325].

¹⁶ Согласно Цицерону (106–43 до н.э.), «религия есть поклонение богам (*cultus deorum*)» (*De natura deorum*, II, 8). Согласно Августину (354–430), «термин “религия” гораздо точнее обозначает не какое-либо вообще почитание, а именно богопочитание (*Dei cultus*)» [*Блаженный Августин*, 2000, с. 405].

¹⁷ Например, Тертуллиан вполне понимал, что «вся воинская религия римлян заключается в поклонении знаменам, в принесении клятв знаменам, в предпочтении их всем богам» [*Tertullian, Minucius Felix*, 1931, p. 82–84]. Более того, Тертуллиан разбирался даже в вопросах, связанных с историческим развитием римской религии: «Даже если ваша суеверная пытливость (*curiositas superstitiosa*) возникла благодаря Нуме, то в его время, как известно, вы не имели ни изображений, ни храмов для божеств: религия (*religio*) была простая, обряды (*ritus*) бедные; тогда Капитолий не состязался с небесами, а были только жертвенники, сделанные по случаю из дерна, да еще самосские глиняные сосуды с благовониями; самого же бога нигде не было» [ibid., p. 140]. Интересно, что здесь в одном предложении Тертуллиан одновременно использует термины «суеверие» и «религия»

поклонение демонам, он мог затем сказать своему собрату-христианину: «Чужда тебе эта *религия* (курсив мой — А. А.), одержимая столь многими дьявольскими духами» [*Tertullian, Minucius Felix, 1931, p. 252*].

В связи с этим последним высказыванием следует отметить, что в трактовке характера языческой религии (религий) Тертуллиан проявлял определенную двойственность, характерную, впрочем, для большинства христианских авторов этого периода. С одной стороны, он представлял язычество как поклонение демонам (в существовании которых, конечно, не сомневался), а с другой стороны, трактовал его как нелепые фантазии недалеких и темных людей или художественный вымысел поэтов. Хотя на первый взгляд эти две трактовки одного и того же явления объединить непросто¹⁸, у Тертуллиана (или, скажем у Климента Александрийского, писавшего о том же самом в своем «Протрептике») особых проблем с этим не возникало. Насколько я могу судить (при отсутствии эксплицитных объяснений самого Тертуллиана), предполагалось, что язычество

применительно к одному и тому же объекту; несомненно, это связано с тем, что, с одной стороны, ему требовалось подчеркнуть «ненастоящий» характер римской религии, а с другой — дать возможность понять адресатам своей «Апологии» (то есть римским язычникам) о чем вообще идет речь. В связи с последним обстоятельством нельзя не заметить также, что для подобной коммуникации обе ее стороны должны были иметь представление о том, что такое «религия вообще». Наконец, крайне показательным является следующее высказывание Тертуллиана: «Для любого человека ложь о своей религии есть нечестие: ведь тот, кто утверждает, что почитает не то, что он почитает на самом деле, отрицает то, что почитает, и переносит свое поклонение и почитание на нечто другое и, следовательно, уже не почитает то, от чего отрекся» [*ibid.*, p. 114]. Из этих слов достаточно очевидно, помимо прочего, что, вопреки мнению А. Кырлежева, для Тертуллиана «религиозным предательством» является отречение *любого* человека от *своих* религиозных убеждений, а не исповедание религии, отличной от христианства.

¹⁸ На второй взгляд, в общем-то, тоже; А. Ю. Братухин весьма подробно представляет все измерения этой проблемы следующим образом: «Надо сказать, что вообще все боги были в глазах Тертуллиана бесами. Однако это правильное в целом утверждение нуждается в некоторой корректировке. Учение Тертуллиана, как и его греческих предшественников, о происхождении богов и мифов о них нельзя уместить в одной фразе. При простом отождествлении богов с демонами, во-первых, не объясняется возникновение их культов и мифов; во-вторых, не используются популярные среди многих язычников идеи Евгемера; в-третьих, остаются невостребованными произведения “разоблачителей богов” поэтов; в-четвертых, игнорируется библейское отождествление богов с идолами» [*А. Ю. Братухин, 2005, с. 47*].

возникает отчасти «естественным образом» (из-за того, что падший человек утратил знание истинного Бога и потому в вопросах, связанных с религией, склонен к различным заблуждениям и фантазиям), а отчасти — благодаря деятельности демонов: «Сильнейшим из всех обольщений является то, что [демоны] обращают плененный и обманутый человеческий ум к этим богам, чтобы и себе обеспечить особое питание от курений и крови, предлагаемое их подобиям и изображениям; но что будет им лучшей пищей, чем отвращение человека от мысли об истинном Божестве ложными признаками?» [*Tertullian, Minucius Felix*, 1931, p. 118–120]. Таким образом, согласно Тертуллиану, демоны могли как подталкивать людей к созданию ложных культов (или, скажем, вдохновлять поэтов на создание мифов), так и становиться действительными их участниками в качестве объектов поклонения.

Оставив в стороне вопрос о демонах и об их роли в возникновении и функционировании языческих религиозных традиций как не нуждающийся в развернутом комментарии¹⁹, я остановлюсь на «естественном происхождении» язычества, как его представлял себе Тертуллиан. Наиболее глубоко и последовательно он рассматривает этот вопрос в трактате «К язычникам», причем, надо заметить, в основе его рассуждений лежит материал, почерпнутый из сочинений дохристианских авторов, прежде всего, Марка Теренция Варрона (116–27 до н. э.). Как пишет сам Тертуллиан, «стремясь к краткости, я избрал сочинения Варрона, который [в труде] “О делах божественных” (“*Rerum divinarum*”) пользовался всеми обзорами своих предшественников, а потому оказывается удобной для нас мишенью» [*Tertullianus* (23), 1844, p. 659].

¹⁹ Как представляется, для достижения ясности в этом вопросе достаточно привести следующие слова Тертуллиана: «Да, мы утверждаем, что существуют некие духовные субстанции; даже имя не ново. О демонах знают философы, ибо сам Сократ обращался к демону за советом... Все поэты знают о демонах; даже необразованный народ часто поминает их, когда бранится... Теперь достаточно будет сказать об их деятельности. Дело их — губить людей: так духовное зло с самого начала имело целью людскую погибель» [*Tertullian, Minucius Felix*, 1931, p. 116–118].

«*Rezum divinazum*» — часть трактата Варрона «Человеческие и божественные древности» («*Antiquitatum rezum humanazum et divinazum*»), посвященная главным образом религиозным традициям римлян. К сожалению, этот трактат был утрачен и теперь известен нам в основном по пересказам христианских авторов: кроме Тертуллиана его читал и комментировал, например, Августин. Надо полагать, интерес со стороны христианских теологов к сочинению Варрона был отнюдь не случаен. Во-первых, «Древности» были весьма популярны в среде образованных язычников и в некоторой степени определяли то, как они воспринимали свои религиозные традиции; соответственно для того, чтобы вести с ними полноценные дискуссии (в том числе, полемического характера), апологетам христианства было нужно знать содержание труда Варрона. Во-вторых, будучи рационалистом, близким по мировоззрению к стоикам, Варрон отличался известным скептицизмом по отношению к некоторым аспектам римской религии; в связи с этим отдельные его идеи и высказывания оказывались востребованными у христианских критиков язычества.

Насколько нам известно, Варрон писал о трех видах теологии, или трех видах постижения божественного. В изложении Тертуллиана эта концепция Варрона предстает как деление на три рода богов: «Варрон различает три рода богов: один — физический, о котором повествуют философы; другой — мифический, который обсуждается у поэтов; третий — народный, сообразный тому, какие боги были приняты тем или иным народом... Философы создают физических богов на основе своих догадок, поэты выводят мифических из басен, а народы [творят] своих богов так, как им заблагорассудится» [ibid.]. Таким образом, Тертуллиан с самого начала демонстрирует свою убежденность в том, что языческие боги являются творением человека. Далее он объясняет более подробно, что толкает людей на подобное творчество.

Философы, создавая образы «физических» богов, движимы идеей о божественности элементов («неба, земли, звезд и огня»). К этой идее их приводит, во-первых, предположение о том, что «небо и звезды суть живые существа». Это предположение в свою очередь основано на том, что элементы движутся, причем движутся сами по себе, без видимого воздействия некоего внешнего по отношению к ним двигателя. Иначе говоря, «философское» божество рождается в результате антропоморфизации неодушевленных объектов (наделения их душами (и, соответственно, волей и разумом) на основании их способности (реальной или кажущейся) к самостоятельному движению). Такое объяснение возникновения идеи бога (богов) можно условно назвать «пре-анимистической» гипотезой — постольку, поскольку она в некотором смысле предвосхищает анимистическую теорию, предложенную Э. Тайлором в XIX в. Я не утверждаю, конечно, что между концепциями Тертуллиана (Варрона) и Тайлора существует абсолютное тождество; тем не менее, в обоих случаях мы можем наблюдать похожие рассуждения по меньшей мере в следующем аспекте: предполагается, что человек, сформировав представление о душе на основании самонаблюдения, распространяет затем это представление на явления природы и неодушевленные предметы (постольку, поскольку обнаруживает в них некие особенности, сходные с теми, которые он наблюдает в самом себе).

Следует отметить, что представленный Тертуллианом (Варроном) вариант «пре-анимистической» гипотезы не был единственной концепцией подобного рода, известной греко-римскому миру. Вот, например, как выглядит в изложении Секста Эмпирика (II в. н. э.) мнение Аристотеля о причинах возникновения веры в богов (речь, вероятно, идет о мнении, выраженном в раннем, ныне утраченном диалоге «О философии», поскольку в известных нам сочинениях Аристотеля подобных суждений не обнаруживается): «Аристотель говорил, что мысль о богах возникла у людей от двух начал — от

того, что происходит с душою, и от небесных явлений. От происходящего с душою упомянутая мысль возникает через вдохновения, нисходящие на нее во сне, и через пророчества. Именно, говорит он, когда душа во сне становится сама собою, тогда, воспривавши свою собственную природу, она пророчествует и прорицает будущее. Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти. Он приводит поэта Гомера как заметившего это. Именно, поэт представил, как Патрокл в момент своей гибели предрекает гибель Гектора, а Гектор — кончину Ахилла. Отсюда, говорит он, и предположили люди существование чего-то божественного, что само по себе похоже на душу и всего более исполнено ума. Возникла эта мысль, [говорит Аристотель], и от небесных явлений. В самом деле, видя каждый день, как солнце обходит небесный свод, а ночью стройно движутся другие светила, они сочли, что существует некий бог, виновник этого движения и стройности» [*Секст Эмпирик*, 1976, с. 247]. Независимо от того, действительно ли Аристотель утверждал нечто подобное, достаточно очевидно, что уже ко II в. была, пусть и на самом общем уровне, сформулирована гипотеза о том, что представление о специфической («духовной») природе души формируется у человека благодаря самонаблюдению (включая размышление над образами, являющимися в сновидениях), после чего это представление переносится на некие внешние объекты, в том числе неодушевленные (причиной такого перенесения может быть, например, то что эти объекты кажутся самодвижущимися), в результате чего создаются образы божеств или духов (гениев, демонов и т.д.). Естественно, высказывания античных авторов по этому поводу не отличались последовательностью и, как правило, переплетались с религиозными представлениями (например, вполне допускалось, что человек действительно получает пророческое знание, когда спит), однако уже тогда имели хождение идеи, которые впоследствии благодаря Тайлору были оформлены в анимистическую теорию происхождения религии.

Возвращаясь к Тертуллиану: по его мнению, есть и вторая причина, почему элементы считаются божественными. Это так «потому, что без их поддержки не может ни родиться, ни питаться, ни расти ничто из того, что служит для поддержания человеческой жизни... Поэтому богами считают солнце (так как оно своим действием производит день, посредством своего тепла обеспечивает вызревание плодов, а посредством сезонов измеряет год), луну (утешение ночи, сменяющее месяцы), а также звезды (являющиеся для земледельцев знаками для определения времени [работ]), и, наконец, само небо, землю и пространство между ними со всем тем, что, будучи под небом, на земле и между ними, существует на благо человека. И элементы признаются божествами не только из-за благодеяний, но и из-за бедствий, которые происходят как бы от их гнева или раздражения (например, гром, град, зной, чумные ветры, наводнения, а также оползни и землетрясения). Ибо по праву признают богами тех, чью природу надлежит почитать при счастливых обстоятельствах и страшиться при несчастных, поскольку они управляют благодеяниями и вредом» [*Tertullianus* (23), 1844, р. 664].

В этом случае Тертуллиан следует традиции, восходящей к Продику (ок. 465 — ок. 395 до н. э.). Как пишет Секст Эмпирик, «Продик Кеосский говорит: “Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил”. И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу» [*Секст Эмпирик*, 1976, с. 246]. Эта гипотеза происхождения религии, которую можно условно назвать «натуралистической»²⁰, была хорошо известна в Античности, хотя и получала различные истолкова-

²⁰ Хотя, например, Н. П. Рубекас предпочитает термин «теория благодеяний» [см. *N. P. Roubekas*, 2017].

ния у разных авторов²¹. Впоследствии эта гипотеза частично (насколько она касалась небесных тел) вошла в астральную теорию происхождения религии; кроме того, на ее основе возникла натуралистическая теория происхождения сельскохозяйственных культов, разрабатывавшаяся, например, С. А. Токаревым.

Далее Тертуллиан рассматривает «мифический род богов» и утверждает, что боги поэтов возникли в результате обожествления умерших людей: «Что эти боги были людьми, видно уже из того, что вы не постоянно называете их богами, а называете их и героями» [*Tertullianus* (23), 1844, р. 666]. Здесь Тертуллиан следует традиции, у истоков которой стоял Эвгемер, греческий философ, живший в конце IV в. до н.э. Эвгемер был автором «Священного списка», или «Священной записи» («*Sacra historia*» в латинском переложении Энния), довольно популярного в свое время сочинения, которое ныне утрачено и известно нам в основном из пересказов более поздних авторов. Так, например, Секст Эмпирик писал: «Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: “Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов”» [*Секст Эмпирик*, 1976, с. 246].

Эта гипотеза, известная как эвгемеризм, была весьма популярна у христианских апологетов. Если многие языческие мыслители считали Эвгемера безбожником, то христиане видели в нем скорее критика ложной религии, а потому часто использовали его идеи в своих сочинениях. Помимо Тертуллиана, к концепции Эвгемера обращался, например, Киприан Карфагенский (ум. 258), который писал:

²¹ Например, Персей из Кития (ок. 306 – ок. 243 до н. э.) переинтерпретировал аргумент Продика в том духе, что древние люди наделяли полезные вещи именами богов потому, что через эти вещи им открывалось благое божественное провидение, которое устраивает все на пользу человека. Таким образом они как бы восходили от конкретных природных благ к их божественной первопричине.

«Не боги те, кого чтит чернь; все это видно из следующего. Были когда-то цари, которых близкие к ним по царственному воспоминанию стали потом чтить и после смерти: им учредили храмы и, чтобы удержать в изображении лики усопших, изваяли статуи, закаляли жертвы и торжественно праздновали дни, им посвященные. Впоследствии то, что ближайшими было сделано в свое утешение, для потомков сделалось священным» [*Киприанъ Карфагенский*, 1879, с. 5].

В XVIII в. эвгемеризм вновь оказался в центре внимания европейских мыслителей. Так, например, работы А. Банье «Мифология и баснословие, объясненные исторически» (1711) и Д. Брайанта «Новая система анализа древней мифологии» (1744) на долгое время определили подходы к трактовке происхождения античной мифологии и религии. Ближе к концу XIX в. Г. Спенсер использовал некоторые идеи эвгемеризма при разработке своей теории возникновения религии, в соответствии с которой религия возникает главным образом из традиции поклонения умершим предкам. В современном религиоведении гипотеза Эвгемера имеет весьма ограниченную область приложения, но, в общем и целом, идея о том, что некоторые исторические личности (предки, вожди, колдуны, цари и т.д.) действительно обожествлялись, сомнению не подвергается²².

Наименее интересной из идей Тертуллиана о происхождении языческой религии является, вероятно, его интерпретация «гражданской теологии» Варрона. Африканский апологет утверждает, что народы избирают своих богов «по произволу»; соответственно причины избрания могут быть самыми разными. Например, египетский культ Сераписа, по мнению Тертуллиана, возник по причине того, что египтяне обожествили библейского Иосифа; с другой стороны, он утверждает, что египтяне, «вознамерившись почитать как людей, так и животных», создали образ Анубиса, обожествив в нем «черты

²² В этой связи интересна попытка Т. Дэвид-Баррета и Д. Карни рассмотреть причины возникновения традиции обожествления предков с точки зрения эволюционной психологии [см. *T. David-Barrett, J. Carney*, 2015, p. 307–317].

своей природы и своих нравов», «весьма грубых и отвратительных» [Tertullianus, 1844 (23), p. 669] (можно сказать, что в этом случае Тертуллиан (следуя, возможно, за Варроном) в весьма специфической форме воспроизводит известную идею Ксенофана (ок. 570–475 до н. э.) о том, что все народы запечатлевают в своих богах свои собственные черты²³).

Суммируя сказанное выше, можно сделать следующие выводы. Уже в Античности были сформулированы определенные идеи о «естественном» (то есть имеющем место без непосредственного божественного откровения или вмешательства) происхождении религии. Христианские апологеты охотно использовали эти идеи для критики античного язычества, стремясь с их помощью показать, что языческие боги – творение рук человеческих (хотя допускалось, что к этому творчеству людей подталкивают демоны, чтобы отвратить их от истинного Бога). Эти концепции (среди которых в случае Тертуллиана можно выделить «пре-анимистическую», «натуралистическую» и «эвгемеровскую» гипотезы) составили своего рода «центры притяжения», философские и околофилософские дискуссии вокруг которых с разной степенью интенсивности продолжались вплоть до XIX в. Впоследствии наука о религии если не заимствовала эти гипотезы целиком, то по меньшей мере имела их в виду при разработке новых теорий о происхождении религии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Блаженный Августин*. Творения: в 4 т. Т. 3. — СПб.: Алетейя, 2000.
2. *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан — христианин в мире язычников / Тертуллиан Квинт Септимий

²³ «Черными мыслят богов и курносими все эфиопы // Голубоокими их же и русыми мыслят фракийцы» [Ксенофан, 1965, с. 85].

- Флоренс. Апологетик. К Скапуле. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
3. *Буркерт В.* Греческая религия. — СПб.: Алетейя, 2004.
4. *Геродот.* История. — Л.: Наука, 1972.
5. *Зелинский Ф. Ф.* Эллинская религия. — Мн.: Экономиресс, 2003.
6. *Киприанъ Карфагенскій* Свт. Творенія. Ч. 2. Киев, 1879.
7. *Ксенофан / Хрестоматия по античной литературе.* В 2 томах. Т. 1. М., 1965.
8. *Кырлежев А.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012.
9. *Латур Б.* Нового Времени не было. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.
10. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1994.
11. *Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
12. *Узланер Д. А.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013 (№1).
13. *Узланер Д. А.* Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени // Логос №4 (67), 2008.
14. *Цельс.* Правдивое слово / *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М.: Политиздат, 1990.
15. *Augustinus.* Contra Faustum Manicheum / *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina.* Vol. 42. Parisii, 1865.
16. *Augustinus.* De utilitate credendi / *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina.* Vol. 42. Parisii, 1865.
17. *Dávid-Barrett T. Carney J.* The deification of historical figures

and the emergence of priesthoods as a solution to a network coordination problem // *Religion, Brain and Behavior*. 6, 2015.

18. *Lactantius*. *De Mortibus Persecutorum* / *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 7. Parisii, 1844.

19. *Nongbri B.* *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven and London, 2013.

20. *Roubekas N. P.* *An Ancient Theory of Religion: Euhemerism from Antiquity to the Present*. N.Y., 2017.

21. *Smith W. C.* *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, 1991.

22. *Tertullian, Minucius Felix*. *Apology. De Spectaculis. Octavius*. Loeb Classical Library № 250. Cambridge MA; London, 1931.

23. *Tertullianus*. *Ad Nationes* / *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 1. Parisii, 1844.

24. *Tertullianus*. *Ad Scapulam* / *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 1. Parisii, 1844.

A. V. Appolonov. Tertullian on Pagan Religion

The article grapples with the question of how Christian apologist Quintus Septimius Florens Tertullian (c. 160 – after 220 AD) treated the problem of origins of pagan religion. The author shows that Tertullian's interpretation depends critically on the ideas of pre-Christian thinkers (Euhemerus, Prodicus, Varro and others). Moreover, this filiation of ideas characterizes not only Tertullian's work, but also thought of later authors; in fact, it can be said that in a modified form some hypotheses of ancient authors continue to be used even in the modern science of religion.

Key words: Tertullian, religion, philosophy of religion, Roman paganism, Christian theology.

*В. В. Винокуров**

ПСИХОЛОГИЯ И МИСТИЦИЗМ В «SEPTEM SERMONES AD MORTUOS» К. Г. ЮНГА. ЧАСТЬ 2: ДВА ЛИКА ЯНУСА

Во второй части работы, посвященной произведению К. Г. Юнга «Septem Sermones ad Mortuos» автор рассматривает проблемы активного воображения. Он обращает внимание на то, что работа написана в состоянии медитативного транса с помощью «автоматического письма». Сопоставляя погружение в медитацию с процессом индукции при гипнозе, он выделяет следующие моменты: оцепенение, фиксация, замещение, регрессия. Результатом этих процессов является появление в сознании фигуры из области бессознательного, что ставит проблему авторства текста.

Ключевые слова: аналитическая психология, К. Г. Юнг, Л. Витгенштейн, автоматическое письмо, регрессия.

* *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.

Странная работа «Семь наставлений мертвым» К. Г. Юнга была написана с помощью «автоматического письма». Последователи Юнга считают, что опыт, пережитый Юнгом во время написания «Красной книги», звеном которой является «Septem Sermones ad Mortuos», лег в основу формирования метода активного воображения. Мария Луиза фон Франц дает следующее схематичное описание основных моментов погружения в активное воображение.

«Активное воображение» «это особый диалектический способ прийти к соглашению с бессознательным. <...> Беседы с внутренними фигурами играют здесь особенно важную роль» [М.—Л. фон Франц, 2015, с. 287–288]. Активное воображение, которое Юнг называл так же «скрытым психозом» отличается от других форм фантазирования тем, что «человек *полностью* [курсив мой — В. В.] сознательно входит в событие» [там же, с. 288–289]. Иными словами, образы, данные в активном воображении, воспринимаются как абсолютно реальные и вызывают соответствующие реакции.

Активное воображение относится к трансовым состояниям, во многом основанным на медитативном погружении. Оно осуществляется в несколько этапов: опустошение сознания от внутренних образов; привлечение образов воображения и сосредоточение на них внимания; закрепление этих образов в «теле» (рисование, ваяние, танец); вовлечение в события реального Эго (преодоление сопротивления); применение в реальной жизни воспринятого в активном воображении (например, следование обязательствам, данным имажинативной фигуре) [там же, с. 287–288].

Медитативное погружение в транс анализируется современными авторами в сравнении с погружением в гипноз. Именно в состоянии гипноза в некоторых экспериментах сделана попытка использования «автоматического письма». Эксперименты, проведенные Ж. и Э. Хилгардами, состояли в следующем. Испытуемым под гипнозом внушалось состояние анестезии. При этом в процессе экспе-

римента они испытывали возрастающее болевое воздействие и должны были сообщать в устной форме о том, чувствуют ли они боль и оценивать ее силу по определенной шкале. Одновременно, им внушалось, что они должны фиксировать правой рукой силу боли письменно по той же шкале. Сознание испытуемого сосредоточено на устных ответах, рука фиксирует оценки бессознательно. В целом эксперимент показывает существенное расхождение в оценках. Расхождение хоть и колеблется от испытуемого к испытуемому, но показывает одну тенденцию. Рука всегда фиксирует большую силу боли, чем устная оценка боли пациентом. В случае введения больному химических анальгетиков возникает блокировка нервных окончаний, и боль не передается через них, но при гипнозе данный механизм не может действовать, поскольку нервные окончания остаются свободными и продолжают передавать боль органам тела. Эту боль и фиксирует рука пациента с помощью автоматического письма, но она никак не отражается в устных оценках болевого ощущения.

Рука фиксирует *боль*, а устная оценка сообщает о *страдании*, которое эта боль причиняет. Один испытуемый продемонстрировал «чистый эксперимент». Устно он не чувствовал никакой боли, в то время как рука продолжала писать все возрастающие цифры. *Ощущение боли* не проникало в сознание, он не чувствовал *страдания*. По окончании эксперимента испытуемого вводили в состояние гипноза и внушали, что он должен вспомнить боль, испытанную под гипнозом. *Воспоминание боли* и ее показатели совпадали с тем, что были зафиксированы автоматическим письмом [Л. Шертюк, 1982, с. 113].

Л. Шертюк, проводивший собственные эксперименты с анальгезией под гипнозом и внушением приходит к выводу о том, что в процессе гипноза мы имеем дело со *структурной регрессией*, ставшей

следствием частичной потери контроля и утраты связи с окружающей реальностью: «Речь идет о структурной регрессии к архаическому типу функционирования, где преобладает нерасчлененность, а личность как таковая еще не сформировалась. <...> Это не реальный возврат к детству, а повторное появление у взрослого такой формы психической деятельности, которая преобладала в период раннего детства и особенно на уровне отношения с другими людьми и с окружением» [там же, с. 265]. «Потеря сознания» при гипнозе осуществляется лишь частично, пациент не утрачивает навыков вербального общения и навыков письма, равно как, и развитую моторику рук, но он утрачивает контроль за своими ощущениями. При этом оказывается, что он сохранял *способность* контролировать и фиксировать ощущения. Это проявляется при повторном воспоминании о пережитой боли. Пациент утрачивает контроль со стороны сознания за болевыми ощущениями своего тела, но продолжает со стороны тела их контролировать, оценивать и фиксировать письменно. На локусе боли у него отсутствует эффект центрации, что аналогично тому, когда предмет находится в *поле зрения*, но выпадает из *поля внимания*. Регрессия выступает здесь очень специфичной *формой защиты* от боли. И, одновременно, субъект уходит в психологический мир, в котором нет ничего другого, инородного, поскольку, как отмечает Ф. Е. Василюк, «в психологическом мире время от времени обнаруживаются особые феномены (в первую очередь трудность и боль), которые хотя и являются полностью психологическими и принадлежат исключительно жизненной реальности, но в то же время как бы кивают в сторону чего-то непсихологического, источником чего данный жизненный мир быть не мог» [Ф. Е. Василюк, 1984, с. 91].

Регрессия означает, что дело обстоит так, будто уход пациента в память детства делает его ребенком, но этот ребенок находится во взрослом теле, которое обладает опытом, приобретенным взрослым.

«Ребенок» не сознает, что он умеет писать и считать, но порождает не каракули, а вполне осмысленный текст. Однако ребенок умеет кричать, а крик — проявление боли. Чем сильнее переживаемая боль, тем громче крик. Однако, в эксперименте голосовой канал остается под контролем взрослого пациента, поэтому крик он выражает автоматическим письмом. При повторном воспроизведении этого переживания под гипнозом, пациент интегрирует память «ребенка» в свой сознательный опыт. Будто бы в детстве он пережил это болевое ощущение. Он изменил свою индивидуальную историю, сформировав воспоминание о событии, которого в детстве не было. Он пережил состояние частичной потери контроля сознания над телом, делегировав управление частью его функций «ребенку». Он стал человеком «о двух головах» — Двудиким Янусом. Функция ощущений является ведущей в психике «ребенка», а функция мышления — ведущей в психике «взрослого», согласно юнгианской типологии. При этом функция ощущений у «ребенка» слита с функцией чувства, а функция мышления неразвита.

Исследуя феномен боли Витгенштейн замечал по этому поводу: «286. Но разве нелепо говорить о *теле*, что ему больно? — И почему это кажется нелепым? В каком смысле верно, что не моя рука чувствует боль, а я сам ощущаю ее в своей руке. Что за проблема: может ли *тело* испытывать боль? Что позволяет утверждать будто больно *не* телу? — Что ж, нечто вроде этого: если у кого-то болит рука, то рука не говорит об этом (разве, что пищет), и успокаивают не руку, а страдальца, изучая выражение его лица» [Л. Витгенштейн, 2011, с. 154]. Однако, стоит вспомнить распространенный непроизвольный жест, которым пытаются успокоить боль в руке, ее начинают «баюкать», успокаивать. К руке относятся как к «ребенку», который кричит, а его укачивают. О каком сознании в руке может идти речь? О несформированном «Я», о сознании, которое еще слито с телом.

Такое сознание Э. Нойман называет «ураборическим», «телесной самостью»: «Эта отдельная и уникальная совокупность личности, освободившаяся от заключения в теле матери; она появляется вместе с биопсихическим единством физического тела. <...> После рождения тесная связь ребенка с матерью ослабевает, но важность второй эмбриональной фазы, характерной только для человека, заключается как раз в том, что какое-то время после рождения ребенок остается в некотором эмбрионе, то есть частично пребывает в плену своей первичной эмбриональной связи с матерью» [Э. Нойман, 2015, с. 19]. Важно, что к этой стадии развития ребенка неприменим термин «аутизм», «означающий состояние, в котором объект полностью отсутствует, объясним лишь с точки зрения субъектно-объектных отношений, присущих взрослому эго» [там же, с. 19–20]. Если речь идет о регрессе к «ураборической стадии», то вместе с субъект — объектным отношением на этой стадии отсутствует и различие жизни и смерти, которое связано с индивидуальным существованием «Я». Сексуальный инстинкт, обеспечивающий продолжение рода, выступает как «любовь без влечения», как состояния «влюбленности при исключении чисто сексуальных стремлений» [З. Фрейд, 2014, с. 57], что, впрочем, исключал Фрейд.

Именно, фактор *частичной* потери контроля и утраты связи с окружающей реальностью, по мнению Шертока, отличает состояние гипноза от состояния бодрствования, сна и сновидения. Этот момент относится к внешним факторам, в которых состояние гипноза сравнивается с другими состояниями. Но есть четыре внутренних фактора различающие состояния гипнотического транса друг от друга. К ним относятся: внимание — сконцентрированное/рассеянное; место контроля — внешнее/внутреннее; уровень психической активности — активность/пассивность; уровень сопротивления — высокий/низкий) [Л. Шерток, 1982, с. 266]. Комбинация факторов = $2 \times 2 \times 2 \times 2 = 16$.

Если протестировать активное воображение, породившее у Юнга «Семь наставлений мертвым...» по этим факторам, то ему соответствует комбинация: внимание — сконцентрированное; место контроля — внутренний контроль; уровень психической активности — пассивность и активность, одновременно (относительно этого положения Юнг проявлял колебания, размышляя над тем, кто автор произведения, но, в конце концов, приписал его главному персонажу видений — Филемону); виды сопротивления — у Юнга появляется глубокое чувство дискомфорта, его постоянно преследует вопрос: не сошел ли он с ума? Следует заметить, что если бы уровень психической активности оказался положительным, то мы имели бы состояние, приближающееся к аутогипнозу. Относительно места контроля, следует заметить, что особое удивление вызывает тот факт, что инициатива развития гипнотической индукции может быть перехвачена, она может перейти от внешнего субъекта к внутреннему, от гипнотизера к образу или фигуре, появившейся в сознании пациента. В качестве такого «внутреннего гипнотизера» может выступать *религиозный символ* или *нуминозная фигура*.

Гипнотическая индукция запускается механизмом «сенсорной депривации», когда все внимание пациента концентрируется на чем то одном (например, на колебании маятника в руках гипнотизера), «происходит постепенная изоляция от всех источников возбуждения, за исключением стимулов, исходящих от гипнотизера. По достижении гипнотического состояния в собственном смысле слова связь с окружающей средой восстанавливается: гипнотизируемый вновь обретает способность говорить, двигаться, воспринимать стимулы от внешней среды (иными словами, он обретает способность к деятельности, которая не могла бы проявиться в процессе погружения в гипноз, не прервав его немедленно)» [там же, с. 108]. В процессе сенсорной депривации поле восприятия пациента сужается, что я представляю аналогией с погружением в колодец в раз-

гар солнечного дня. Когда достигается достаточная глубина погружения, при взгляде вверх мы увидим темное звездное небо. В наше восприятие прорвется невидимое при свете.

В качестве исторического литературного примера индукции, сенсорной депривации и видения (появления нуминозной фигуры) можно привести средневековую легенду о Парцифале. После поединка с Орилусом Парцифаль поехал «куда глаза глядят» и вновь очутился в глухой чаще, где его застала ночь. Проснувшись перед рассветом, и обнаружив, что выпал снег, он двинулся в путь. За ним последовал охотничий сокол, принадлежащий королю Артуру. Рыцарь выехал на поляну, на которой гоготала огромная стая диких гусей. Сокол бросился вниз и ранил одного из них. Из раны вытекло три капли крови. «При виде трех алых пятен на белом снегу он словно бы погрузился в дрему. Позабыв обо всем на свете, он вперился взглядом в эти пятна, и перед ним возник облик любимой Кондвирамур» [М. Лаурин, 2002, с. 136]. «Господин рассудок» покинул его. Видя три капли крови на снегу перед воображением Парцифала встает образ Кондвирамур, который приводит героя в *оцепенение*: «Все верно, Кондвирамур, — подумал Парцифаль, — твой облик и есть сочетание двух красок — белой и красной» [там же].

Однако, прежде чем двинуться дальше необходимо разобраться, что такое переживание боли. В современной литературе различаются понятия «боль» и «страдание», «sensory pain» и «suffering pain», соответственно. «Suffering pain» включает сознательное восприятие боли. Это — переживание боли. В процессе эксперимента рука пациента испытывает боль, но она не доводится до сознания, он ее не переживает.

Шерток и Хилгард предлагают два различных механизма ощущения боли. Шерток предлагает регрессию и действие психоаналитического механизма вытеснения. Пациент вытесняет боль из сознания посредством внушения гипнотизера. Механизм вытеснения

устраняет переживание боли. Хилгард прибегает к понятию диссоциации, введенному французским психологом Пьером Жане (1859–1947) [*Л. Шертюк*, 1982, с. 125]. Раздвоение сознания (диссоциация) отражается в постгипнотических эффектах. При структурной регрессии диссоциации не происходит, сознание не распадается, но задействуется его глубинная бессознательная структура, сформировавшаяся на постэмбриональной стадии (от 12 до 24 месяцев после рождения).

В психоанализе такое переживание известно как «контртрансферентный перенос», когда психотерапевт участвует в регрессии пациента, переживая его боль, образуется «симбиоз», врача и пациента. Доведенный до воображаемого телесного контакта (без физического контакта) «контртрансфер» определяется как «контртрансферентный психоз», основу которого составляет «эмпатия».

Шертюк описывает психоаналитические опыты «контртрансфера» работы с пациентами специалистами английской и американской школ. Представители обеих школ описывают опыт установления эмпатических отношений между пациентом и терапевтом в процессе контрпереноса. Обе школы настаивают на очень архаичном уровне этой коммуникации. Аффективная коммуникация (плач и страдания пациента вызывали плач и страдания терапевта) сопровождалась «телесной чувствительностью», когда тело пациента требовало внимания тела терапевта: «чуть только мое телесное внимание отвлекалось, больная тотчас замечала это... Ни в какой момент лечения не было физического контакта между ней и мной. Она требовала от меня именно такого соучастия... Когда мое телесное внимание ослабевало, больная просыпалась в особом искусственном психическом состоянии впадала в апатию» [там же, с. 220].

Регрессивной непосредственной формой выражения переживания боли является «стон» и «крик», а не описание этого состояния словами — «мне больно». «Но вот проблема, — замечает Витген-

штейн, — крик, который нельзя назвать описанием, который примитивнее любого описания, как бы служит описанием душевной жизни. Крик не есть описание. Но имеются переходы. И слова “Мне страшно” могут быть то дальше, то ближе к крику. Они могут приблизиться вплотную и отдалиться *совсем*» [Л. Витгенштейн, 2011, с. 274–275]. Запись пациента фиксирует его «стоны», а если бы рука умела «говорить», то мы бы их услышали. Он не описывает свое состояние, а выражает его. «Посттравматический синдром» предстает в этом смысле как переживание страдания, от ранее пережитой боли. Пациент, испытывая боль, не создает описания боли. Описать боль, согласно Л. Витгенштейну, значит создать ее образ, создать «картину своей боли». Следовательно, сознание переживает картину боли, в которой боль локализуется в определенном участке тела: «у нашей боли должно быть некое свойство, которое подсказывает местонахождение боли в теле, и что память должна иметь некое свойство, сообщающее, к какому моменту относится тот или иной образ» [там же, с. 270]. Образ должен иметь некое свойство фотографии. Фотография «выцветает», а образ «тускнеет».

«Стон» не является описанием боли. Он связан с моментом времени испытания боли. Для того, чтобы описать боль, создать ее образ на момент, когда она испытывалась, мы должны соединить описание боли с моментом испытания боли. Наше описание должно обладать свойством «яркости»: «Описание — представление распределения в пространстве (в пространстве времени, например)» [там же, с. 272]. Представление боли нашим пациентом при условии корреляции с болью, испытанной в эксперименте, должно осуществить регрессивное движение сознания вглубь памяти. Если образ представляет распределение боли не во времени, а в пространстве, то он предоставляет возможность его локализации в пространстве «другого человека». Если вспомнить о литературном типе дискурса боли, то этот «другой» даже необязательно реальный человек, но им может быть и воображаемый герой.

Этот «перенос» боли в пространстве и времени должен быть связан со способностью воображения. Начиная с работ Л. Витгенштейна, показано, что «боль другого» воспринимается не через образ, подобие и аналогию с собственной болью, а с воображением себя на месте другого. Иными словами, боль «другого» должна восприниматься как собственное страдание. Иначе ее восприятие, как показано С. Крипке, будет «механическим» [С. А. Крипке, 2010, с. 200]. Только переживающий страдание, вступает в мир, где есть боль, и только переживающий сострадание, чувствует боль другого, видя его страдания.

На образном понимании смысла построена и концепция субъекта у Витгенштейна. Концепция субъекта Витгенштейна, разработанная в «Трактате» рассматривает субъект как границу мира. Витгенштейн пишет: «Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница — а не часть мира» [Л. Витгенштейн, 1958, с. 83]; «Я есть мой мир (микрокосм)» [там же]. Так же и в «Дневниках» мы читаем: «Верно: Человек есть микрокосм» [Л. Витгенштейн, 2009, с. 139]. Однако, когда мы говорим не об образе, а о чувственном восприятии боли в момент времени, то границей ощущения боли является граница нашего тела, а не граница нашего сознания: «Человеческое тело — лучшая картина человеческой души» [Л. Витгенштейн, 2011, с. 262]. Картина, создается воображением, а картина боли — изображением соответствующей гримасы на лице или выразительной позой тела.

Если воспринять эту мысль Витгенштейна, то мы приходим действительно к архаичным представлениям о сновидении, в котором мы видим свое тело, воспринимая его как душу. Переживания сновидений и видений («сон наяву») воспринимались как эмпирические основания учения о душе и ее бессмертии. Сновидение, с одной стороны, выступало как продолжение повседневности, с другой сторо-

ны, как доступ в иные миры (мир мертвых, мир богов). Этими функциями Юнг наделил активную способность воображения. Погружение в активное воображение сопровождается регрессом психики к нерасчлененным, слитым в ее структуре функциям. Юнг, более не возвращался к своему главному произведению и не развивал концепцию типологических типов. Почему? Думаю, потому, что он уже дифференцировал их и, здесь его задача становилась практической и философской. В практическом приложении своей теории он развил метод терапии при помощи активного воображения, стремясь провести других по пути, который проходил сам.

Говоря о «крике» Витгенштейн замечает, что он не является «картиной» боли, он не является воображением боли, но он является «представлением» боли. На эту трудность различия «образа» (лучше «изображения») и «представления» в понимании Витгенштейном феномена боли, обращал внимание Сол Крипке [*С. А. Крипке*, 2010, с. 197]. «Представление» отличается от «картины» (образа, изображения), поскольку содержит что-то еще. И это «еще» привнесено в картину зрителем «боли». Крик проникает в картину извне. Он входит в картину. Он соединяет картину и зрителя. Он — «маг», который оживил картину «художника» и заставил на нее реагировать зрителя. Но эта иллюзия будет полной, если зритель увидит, что картина отреагировала на него.

В «Замечаниях по основаниям математики» Витгенштейн говорит: «Философ — тот, кто должен излечиться от многих недугов рассудка, прежде чем он сумеет прийти к понятиям здравого человеческого разумения. Если в жизни мы окружены смертью, то в здоровье разума мы окружены безумием» [*Л. Витгенштейн*, 1994, с. 166]. Рассудок создает картину (образ) отношений, формируя рациональную норму восприятия между наблюдаемым и наблюдателем как субъект — объектное отношение. Избавиться от «недугов рассудка» позволяет не безумие, а «неразумие ребенка». Дифференциация

разума, безумия и неразумия, намеченная Витгенштейном в цитированном фрагменте, позволяет нам осуществить вхождение в текст «Septem Sermones ad Mortuos». В шестом «наставлении» Филлимон говорит, что «мертвые» слишком разумны и умны и это удерживает их в «тени жизни». Он обращается к ним со словами: «Я освобождаю вас от того, что удерживает вас в тени жизни. Берите эту мудрость с собой, прибавьте эту глупость к своему уму, это неразумие к разуму, и найдете себя» [К. Г. Юнг, 2012, с. 341].

Регрессия является описательным понятием, как считал Фрейд, и его «недостаточно, для понимания того, каким именно образом субъект осуществляет возврат к прошлому. Некоторые поразительные психопатологические состояния подталкивают нас к реалистичному пониманию регрессии: иногда говорят, что шизофреник становится грудным младенцем...» [Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис, 2010, с. 484]. Следовательно, безумие (шизофрения) сближается с неразумием, с психическим миром ребенка. Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис предлагают связать регрессию с психоаналитическим понятием «фиксации»: «Если понимать фиксацию как “запись”, регрессию можно было бы истолковать как повторный ввод в действие того, что уже было “записано”» [там же]. Однако, как замечают те же авторы: «За рамками генетического подхода, внутри фрейдовской теории бессознательного фиксация выступает как способ записи некоторых содержаний (опыт, образы, фантазии), в неизменной форме присутствующих в бессознательном и служащих опорой влечениям. <...> Фиксация обычно сопоставляется с такими биологическими явлениями, при которых в организме взрослого человека сохраняются остатки предшествующих стадий онтофилогенетического развития» [там же, с. 614–616]. Однако, еще более важным является сравнение с социальными «пережитками», с анахронизмами, которые в неизменном образе воспроизводят что-то древнее. Эти анахронизмы, которые раз случившись, прочно записываются в бессознательном.

Они превращаются в объекты интересов и влечений. Они сами представляют фиксированную, превращенную, окаменевшую форму влечений. Они — мертвые, своеобразные «грампластинки» окаменевшей музыки. Знакомство Юнга с гностической литературой начинается в 1909 году, потом интерес пропадает и вновь возникает в период 1915–1916 гг. Первое появление «мертвых» произошло в 1914 г. «Мертвые» следовали в Иерусалим молиться на святых могилах, чтобы найти успокоение. Их возвращение открывает «Septem Sermones ad Mortuos» (1916).

Когда при шизофрении пациент вдруг запоет, а потом так же неожиданно закончит свое выступление, он не автор песни и не исполнитель, он — проигрыватель грамзаписи. К. Г. Юнг долго ломал голову над авторством «Septem Sermones ad Mortuos» и первоначально издал их за подписью гностика Василида из Александрии, затем появилась надпись «перевод с греческого на немецкий», а в изданной позже «Красной книге» он приписывает текст Филемону — персонажу видений. «Василид из Александрии» является реальной исторической фигурой и, очевидно, вымышленным автором — посредником между Юнгом и Филемоном. «Василид из Александрии» — легендарная личность. Он, с одной стороны, исторически существовал, но, с другой стороны, автором текста он не является.

Приводимая ниже схема пояснит сказанное. Она представляет развитие модели переживания, предложенной Ф. Е. Василюком. В части А схемы наблюдатель (субъект) и наблюдаемое (объект) выступают в двух модусах восприятия — активном и пассивном, субъективном и объективном. Тем самым отношение субъект — объект удваивается. Основу представляет свободное отношение рефлексии С – С, когда субъект не испытывает никакой боли. Он вступает в познавательные (рассудочные) отношения с реальностью: С – О. В отношении О – С боль осознается и принимает форму переживания. Если принимается анальгетик, то отношения погружаются в область

бессознательного, в котором воздействие объекта на рецепторы продолжается, но оно не осознается: $O - O$ (анестезия, оцепенение). «Рука» испытывает боль (фиксация, $O - C$), но не обладает сознанием и переживанием боли.

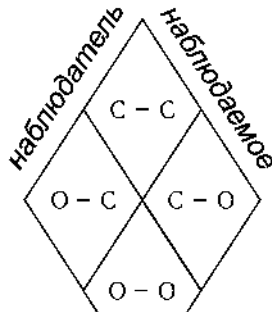
В части В схемы отношение $O - O$ соответствует индукции — оцепенению («заморозка») в процессе торможения реакций возбуждения, которые не достигают сознания. «Рука» только фиксирует боль: отношение $O - C$. В отношении $C - O$ появляется другой, *замещающий* субъект, воспринимающий все происходящее объективно, «со стороны», что соответствует появлению другого объекта (тело, образ тела, образ, «видение»). На последнем этапе происходит трансформация объекта в субъект либо со стороны отношения $C - O$, либо со стороны отношения $O - C$, либо с двух сторон одновременно. Каждое из этих вхождений должно обсуждаться отдельно, но здесь важно отметить одно: нижняя область фигуры В, соответствует верхней области фигуры А, но это уже не рефлексия, а диалог двух субъектов — Юнга и Филимона.

Почему текст, принадлежащий персонажу видений «Филимону», то есть спектральной, а не исторической сущности, Юнг приписывает историческому «Василиду из Александрии» (см. схему 1)? Юнг объяснил это в 1917 г. тем, что «оно [имя — В. В.] неожиданно упало к нему на колени как зрелый плод» [*С. Шимдасани*, 2012, с. 28]. Авторство — результат озарения, подобно озарению Ньютона от яблока, упавшего на голову. Суть представляется в том, что «Василид из Александрии» превращает видение Юнга в историческое свидетельство, и в отношениях $O - O$ происходит замещение объекта, образуется артефакт, «листок с отметками пережитой боли», «грампластинка», из которой предстоит извлечь мелодию. Без авторства Василида весь текст Юнга рисковал получить статус «бреда сумасшедшего».

Феномены психического

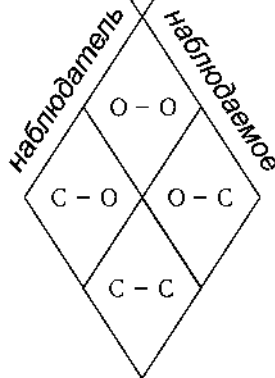
Фиг. А. Поле сознания

К. Г. Юнг



Василид из Александрии

Фиг. В. Поле бессознательного



Филемон

Схема 1. «С» — субъект, «О» — объект. Фиг. А. Типология режимов функционирования сознания, предложенная в работе Ф. Е. Василюка [Ф. Е. Василюк, 1984, с. 18]. С – С — в отношении входят два субъекта, обладающих сознанием (рефлексия); О – С — наблюдатель пассивен, на него воздействует активный объект (переживание); С – О познавательное рациональное отношение («рассудок»); О – О — структура бессознательного, анестезия. Фиг. В.). О – О — оцепенение (тело и боль); О – С — фиксация боли; С – О — замещение; С – С — регрессия (другое «Я»).

Окончательный вариант подписи под рукописью «Septem Sermones ad Mortuos» гласит: «Семь наставлений мертвым. Написаны Василидом из Александрии, города, где Восток соединяется с Западом. Переведено с оригинального греческого текста на немецкий язык». «Василид из Александрии» соединил видения и историю, сознательное и бессознательное. Такова его роль в «Septem Sermones ad Mortuos», роль «Двуликого Януса».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Василюк Ф. Е.* Психология переживания. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.
2. *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916 / Людвиг Витгенштейн. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
3. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
4. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. — М.: Аст: Астрель, 2011.
5. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. II. — М.: «Гнозис», 1994.
6. *Крикке С. А.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
7. *Лапланиш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.
8. *Лаурин М.* Парсифаль и путь к Граалю. — М.: Энигма, 2002.
9. *Нойман Э.* Ребенок. — М.: Касталия, 2015.
10. *Франц М.-Л. фон.* Активное воображение в психологии Карла Густава Юнга / *Ханна Б.* Встречи с душой. — М.: Клуб Касталия, 2015.

11. *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого «Я». — М.: Академический проект, 2014.
12. *Шерток Л.* Непознанное в психике человека. — М.: «Прогресс», 1982.
13. *Шимдасани С.* Liber novus. Красная книга Юнга / Юнг К. Г. Красная книга. Liber novus. Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. — М, 2012. С. 3 – 64.
14. *Юнг К. Г.* Красная книга. Liber novus. Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. — М, 2012.

V. V. Vinokurov Psychology and Mysticism in K. G. Jung's «Septem Sermones ad Mortuos». Part 2: Two Faces of Janus

In the second part of the work, devoted to the text of K.G. Jung «Septem Sermones ad Mortuos» the author considers the problems of active imagination. He draws attention to the fact that the work is written in a state of meditative trance with the help of «automatic writing». Comparing immersion in meditation with the process of induction with hypnosis, he distinguishes the following moments: numbness, fixation, replacement, regression. The result of these processes is the appearance in the mind of a figure from the unconscious area, which raises the problem of the authorship of the text.

Keywords: analytical psychology, K. G. Jung, L. Wittgenstein, automatic letter, regression.

И. П. Давыдов*

МИФ, МИФЕМА И МИФОЛОГЕМА — СТРУКТУРНО–ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИФОГРАФИИ (НА ПРИМЕРЕ ОДНОГО СТИХОТВОРЕНИЯ ИОСИФА БРОДСКОГО)

Объектом нашего исследования выступает текст стихотворения И. А. Бродского «Подсвечник» (1968 г.), а **предметом** — миф, мифемы и мифологемы этого мифопоэтического нарратива. **Цель** статьи — на частном примере антикизирующей лирики Бродского показать динамику обратимой трансформации исторического нарратива в миф и продемонстрировать амбивалентность отношений мифем и мифологем. Данная цель определила промежуточные **задачи**, осуществляемые с применением **методологии** структурного функционализма, поскольку было необходимо:

— выявить формальную структуру и композицию стихотворения И. А. Бродского «Подсвечник» (1968 г.), разведя хронотопы автора, лирического героя и мифологических персонажей;

— локализовать мифологическое ядро стиха и методом наложения функциональной матрицы выяснить степень достоверности полученных результатов (если сравнительно-функциональный анализ покажет высокий уровень соответствий эксплицированным нами в предыдущих работах функциям мифа, можно будет подтвердить мифичность поэтического нарратива И. А. Бродского формализованными средствами);

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

— изучить наиболее распространенную в отечественной гуманитаристике — филологическую — интерпретацию понятий «мифема» и «мифологема» и предложить их философско-религиоведческую коррекцию, выработанную в ходе компаративного сопоставления с уже имеющейся.

Новизна видится автору в применении к данному произведению И. А. Бродского методологии структурного функционализма и придании мифониму «Филомела» ключевой герменевтической роли.

Ключевые слова: миф, мифема, мифологема, мифология, мифоведение, мифокритика, мифография, мифопоэтический нарратив, хронотоп автора и хронотоп героя, лирика И. А. Бродского, Филомела, структурно-функциональный анализ.

Данная статья продолжает тематику, затронутую нами в предыдущих выступлениях и публикациях [И. П. Давыдов, 2015, с. 167–177], [И. П. Давыдов, 2016, с. 33–41]. Здесь речь пойдет именно о мифографии, а не о мифологии, в силу того, что хотелось бы подчеркнуть длящийся момент креации мифа. Для этого в качестве иллюстрации было выбрано знаменитое стихотворение И. А. Бродского «Подсвечник» (1968 г.) [И. А. Бродский, 1992, с. 91–92]:

- | | | |
|--|---|---|
| <p><u>1) Сатир, покинув бронзовый ручей,</u>
 <u>2) сжимает канделябр на шесть свечей,</u>
 <u>3) как вещь, принадлежащую ему.</u>
 <u>4) Но, как сурово утверждает опись,</u>
 <u>5) он сам принадлежит ему. Увы,</u>
 <u>6) все виды обладанья таковы.</u>
 <u>7) Сатир — не исключенье. Посему</u>
 <u>8) в его кошонке зеленеет окись.</u>
 <u>9) Фантазия подчеркивает явь.</u>
 <u>10) А было так: он перебрался вплавь</u>
 <u>11) через поток, в чьем зеркале давно</u>
 <u>12) шестью ветвями дерево шумело.</u>
 <u>13) Он обнял ствол. Но ствол принадлежал</u>
 <u>14) земле. А за спиной уничтожал</u>
 <u>15) следы поток. Просвечивало дно.</u>
 <u>16) И где-то щебетала Филомела.</u></p> | } | <p>1 реплика лирического героя (ЛГ)
 пропорция: 3/5
 1 реплика поэта (П)
 2 реплика ЛГ
 пропорция: 2/6
 миф (М)</p> |
|--|---|---|

- ¹⁷⁾ Еще один продлись все это миг,
¹⁸⁾ сатир бы одиночество постиг,
¹⁹⁾ ручьям свою ненужность и земле;
²⁰⁾ но в то мгновенье мысль его ослабла. } 3 реплика ЛГ
- ²¹⁾ Стемнело. Но из каждого угла
²²⁾ «Не умер» повторяли зеркала.
²³⁾ Подсвечник воцарился на столе,
²⁴⁾ пленяя завершенностью ансамбля. } 2 реплика П
пропорция «зеркальная»: 6/2
- ²⁵⁾ Нас ждет не смерть, а новая среда.
²⁶⁾ От фотографий бронзовых вреда
²⁷⁾ сатиру нет. Шагнув за Рубикон,
²⁸⁾ он затвердел от пейс до гениталий. } 4 реплика ЛГ
пропорция равная: 4/4
- ²⁹⁾ Наверно, тем искусство и берет,
³⁰⁾ что только уточняет, а не врет,
³¹⁾ поскольку основной его закон,
³²⁾ бесспорно, независимость деталей. } 3 реплика П
- ³³⁾ Зажжем же свечи. Полно говорить,
³⁴⁾ что нужно чей-то сумрак озарить.
³⁵⁾ Никто из нас другим не властелин,
³⁶⁾ хотя поползновения зловещи. } 5 реплика ЛГ
пропорция: 6/2
- ³⁷⁾ Не мне тебя, красавица, обнять.
³⁸⁾ И не тебе в слезах меня пенять;
³⁹⁾ поскольку заливает стеарин
⁴⁰⁾ не мысли о вещах, но сами вещи», } 4 реплика П

которое уже выступало предметом литературоведческого анализа [Л. М. Баткин, 1996, с. 208–211], ставшего катализатором данного, мифо-религиоведческого.

Этот стихотворный текст удобен тем, что в нем легко просматриваются все искомые историософские и мифоведческие пласты хронотопа автора (П), хронотопа лирического героя (ЛГ) и хронотопа мифологических персонажей (М), отраженные в результатах нашего структурного анализа, а именно:

1) Исторический нарратив здесь и сейчас артикулирован устами поэта — самого И. А. Бродского. Его позиция в чем-то даже мета-нар-

ративна относительно позиции лирического героя, с каковым И. А. Бродский себя сближает, но не путает и не отождествляет (поэтому клинического раздвоения личности не происходит). Отчетливо наблюдается «антифонное» построение речи в строфах: если партия здравомыслящего автора звучит в одной части строфы, то партия настроенного на возвышенный лад лирического героя — в другой. Лирический герой ближе к мифу, мифотворец-в-тексте и фантазер — именно он. Точку зрения поэта подхватывает и развивает его лирический герой, и наоборот («шизоаналитики», такие как, например, Жак Лакан, Жиль Делёз, Феликс Гваттари и В. П. Руднев, наверное, не преминули бы увидеть в этом шизофрению; а кто-то другой — «диалектику» [Д. В. Джохадзе, Н. И. Джохадзе, 2005]).

Обратимся к первой строфе (ради удобства оперирования текстовым нарративом его строки были нами пронумерованы индексами от 1) до 40) и выделены различными стилями подчеркивания: волнистой чертой = мифический нарратив; тире с двумя точками = лирико-мифотворческий. — И. Д.). Стихотворение начинается с замечания лирического героя, для которого оживает сатир (1) – (3). Сатир — мифический персонаж, но он не поименован прямо каким-либо именем собственным, т.е. для читателя он не *мифоним* (таковым здесь выступает только Филомела, если ее имя не считать всего лишь метафорой [Д. Лакофф, М. Джонсон, 2008] и отсылкой к пушкинской лирике 1812–16 гг.). Поэту-скептику принадлежат «протокольные» констатации экзистенциальных фактов, философская рефлексия и самоирония, нашедшие свое отражение, в частности, в строках с (4) по (8).

2) С самого начала второй строфы лирический герой перехватывает инициативу рассказчика и продолжает фантазировать о судьбе сатира (какого? — Наверное, любого из двух десятков участников

индийского похода Диониса /кроме разве что злополучных Марсия и Пилаэя/) в традициях античных аэдов. На протяжении всей второй строфы развертывается целый миф (М) о форсировании сатиром водной преграды, заключительный аккорд которого оказался запечатлен в бронзе и водружен на письменный стол. Слушателю остается только догадываться, что понадобилось любвеобильному и похотливому сатиру на противоположном берегу стремнины. На ум Л. М. Баткину совершенно справедливо пришли аллюзии к «Метаморфозам» Овидия [*Л. М. Баткин*, 1996, с. 208], в частности, к причине превращения красавицы-нимфы Дафны в лавр (священное дерево Аполлона), а прекрасной наяды Сиринги — в тростник (из которого изготавливались панфлейты) [*Публий Овидий Назон*, 1977, с. 43–46; 49]. Но нам хотелось бы заострить внимание читателя на образе «щебечущей Филомелы», почему-то проигнорированном Л. М. Баткиным и, к слову, А. В. Подосиновым и И. И. Ковалевой, специально посвятившим свои статьи рецепциям мотивов творчества Овидия «антикизирующими» поэтами эпохи СССР (в первую очередь, Осипом Мандельштамом и Иосифом Бродским [*А. В. Подосинов*, 2015, с. 515–540], [*И. И. Ковалева*, 2015, с. 567–574]).

«Филомела» — единственный мифоним в стихе, так же как и «Рубикон» — единственный гидроним, правда, употребленный здесь в заведомо метафорическом ключе а-la Цезарь, как «точка/граница невозврата». Но метафора ли «Филомела»? У А. С. Пушкина «К Делии»¹ (между 1812 и 1816 гг.) — безусловно, да, — к слову, еще одна аллюзия (если вообще не реминисценция). Как ни парадоксально, здесь оказывается востребована не только мифология, но и орнитология (о чем см. ниже). Пушкин исходит из пресуппозиции, что Филомела превратилась в соловья — этимология ее имени обязывает к такому прочтению («Толково-фразеологический словарь Михель-

¹ «Под сенью потаенной / Дубравной тишины, / Где ток уединенный / Сребристая волны / Журчит с унылой Филомелой, / Готов приют любви веселый / И блеском освещен луны» [*А. С. Пушкин*, 1985, с. 164–165].

сона» поддерживает эту версию [*Бурдон и Михельсон, 1907, с. 429*]). Это с одной стороны, а с другой — поющий соловей действительно раскрывает клюв настолько широко, что становится виден трепещущий язычок в его гортани. И это может быть расценено поэтическим воображением как намек на плачевную судьбу героини, которой жестокий тиран отрезал язык, чтобы заставить замолчать [*Публий Овидий Назон, 1977, с. 161*].

Но соловей никогда не «щебечет», в отличие от ласточки. Фразеологизм «щебечущий соловей»² если и встречается в литературе, то как досадная оплошность или нарочитая вычурность слога. Пение соловья, «как сурово утверждает опись», включает «таки» и трели, «храп», «свист», «щелканье», «рокот», «клюканье», «пленканье» [*А. Н. Сунгуров, 1960, с. 64–67*] и т.п., но не щебет. Российские знатоки соловьиных «починов», «дудок», «дробей», многих других колен и рулад уже более 170 лет занимаются звукозаписью, транскрипцией, классификацией и коллекционированием мелодических структур и «паттернов» вокальных партий восточных и южных (западных) соловьев [*Г. Н. Симкин, 1990, с. 182–204*]. Они выяснили, — и это не может не удивлять, — что: «Каждая птица, имея 5–7, чаще 12–25, а иногда и до 93 фиксированных типов песен³, лишена возможности произвольного изменения их конструкции» [*Г. Н. Симкин, 1990, с. 193–194*], поэтому обладает неповторимым репертуаром и индивидуальным «паспортным почерком», узнаваемым как сородичами, так и орнитологами — специалистами по соловьиному вокалу [*Ф. Ф. Остапов, 1960, с. 137–142*]. Поскольку И. А. Бродский очень чуток к словам, тончайшей модуляции смыслов, вряд ли он хотел

² См. самиздат, напр.: «В саду щебечут соловьи. / Трепещет сердце от любви» [В саду щебечут соловьи..., web] или стих 2006 г. современного поэта-любителя Виктора Бабенкова «Уж не щебечут соловьи» [*Виктор Бабенков, web*].

³ В известном рассказе И. С. Тургенева «О соловьях» (1854 г.) приводится только десять типов колен [*И. С. Тургенев, 1982–83, с. 152–156*].

огорошить читателя «щебечущим соловьем»⁴, значит, имя собственное «Филомела» здесь обезличено: женщина-птица (не суть важно, какая из дочерей Пандиона) нужна как маркер мифологического хронотопа, в котором живет сатир (ошибку же в атрибуции можно поставить на вид не поэту Бродскому, а его лирическому герою).

Действительно, у Овидия сестры Филомела и Прокна обе стали птицами, одна — соловьем, другая — ласточкой⁵. Красная грудка ласточки, согласно мифу, — отметина детоубийства⁶). Но своего сына Итиса в отместку за искалечение сестры погубила обезумевшая от горя Прокна [*Публий Овидий Назон*, 1977, с. 164], выходит, именно она должна была обратиться в ласточку и научиться щебечать, и правы те толкователи мифа, которые Филомелой называли соловья и которым доверял А. С. Пушкин, тем более, что черное оперение ласточки больше соответствует «букве» мифа, т.к. именно Прокна, обманутая коварным мужем, облачилась в траурный наряд, оплакивая сестру, ошибочно считая ее умершей [*Публий Овидий Назон*, 1977, с. 161].

⁴ Иосиф Бродский не мог не знать хрестоматийный многотомник немецкого зоолога-натуралиста Альфреда Эдмунда Брэма (1829–1884), в котором западный соловей (генетически более ранний вид, предок соловья обыкновенного) прямо поименован *Erithacus luscinia*, а восточный («курский соловей») — *Erithacus Philomela* (sic!) [*А. Э. Брэм*, 1992, с. 11].

⁵ «Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке» 1907 г. [*М. Попов*, 1911, с. 410] и «Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка» в ред. 1910 г. [*А. Н. Чудинов*, 1894] усваивают образ соловья Филомеле, а голубя — Прокле [см.: *Бурдон и Михельсон*, web]. Действительно, голуби-сизари и вяхири имеют в области зоба ярко-малиновое оперение, что античными мифотворцами могло быть ассоциировано с кровавыми пятнами на одежде сестер-детоубийц.

⁶ В природе встречаются и красногрудые соловьи, со звучным именем *Luscinia calliope*, отсылающим к соответствующему мифу о красноречивой музе эпической поэзии, покровительнице науки и философии Каллиопе, о которой повествует Гесиод. На «Теогонию» Гесиода [*Гесиод*, 2001, с. 23] опирается, как известно, Диодор Сицилийский в своей «Исторической библиотеке» (кн. IV, гл. VII), но красногрудые соловьи никогда не водились на территории средиземноморской ойкумены. Их ареал обитания — Приуралье, Забайкалье, Камчатка и Индокитай [*Г. П. Дементьев*, 1937, с. 278].

3) По нашему убеждению, строки с (17) по (22) выражают взгляд лирического героя. Ведь он верит зеркалам, что сатир «не умер». А две заключительные строки третьей строфы пронизаны скепсисом самого поэта Бродского, и принадлежат хронотопу автора. В иной, равной пропорции распределяются реплики ego и alter ego в третьей строфе. Герой-мечтатель грезит об отсутствии смерти и безболезненном пребывании «по ту сторону» бронзовой «фотографии»: (25)–(28), в таком кэрролловском «зазеркалье»⁷. А приземленный рационализм поэта почти высмеивает бесплодные претензии искусства «на правду» (29)–(32).

Заключительные реплики (33)–(40) принадлежат лирическому герою, который упрекает в них поэта за цинизм, призывает его к молчанию («Полно говорить...») и сам берет слово, сетуя: «Не мне тебя, красавица, обнять», т.к. продолжает переживать сердечную драму, от которой сам И. А. Бродский по правилам психоаналитического переноса и сублимации уже освободился, заставив страдать свое alter ego, чуткое к мифу: «Никто из нас другим не властелин, хотя поползновения зловещи <захватить власть и поработить, хотя бы сексуально, как то попытались сделать Аполлон, Пан и Терей. — И. Д.>». Местоимение «нас» здесь максимально сближает хронотоп лирического героя с хронотопом мифических персонажей (Дафна vs. Феб / Сирина vs. Пан / Филомела vs. фракиец Терей / безымянный сатир vs. раскидистое дерево с шестью ветвями у горной речки / лирический герой vs. утраченная любовь), подчеркивая тем самым отчужденность и тотальное одиночество поэта, т.к. сатир перешел в вечность, не успев осмыслить свою ненужность, он продолжает заблуждаться на предмет своей самооценки. А философская рефлексия отдается Бродским на откуп самому себе. И достаточно резко и отрезвляюще звучит его финальная отповедь своему

⁷ И в этом контексте самостоятельное звучание приобретает тема зеркала, зеркалирования, отражения, отображения, которую безусловно можно понимать не просто как метафору, но как мифологему. (См., подр. о семантике зеркала на рус. яз., напр., в: [Сабин Мельшиор-Бонне, 2005]).

alter ego: в подлунном мире нет места слезам воздыхателя-фантазера, есть лишь капли стеарина (39)–(40), почти как в печальной развязке сказки Г. Х. Андерсена о стойком оловянном солдатике...

* * *

Для данного сообщения нами были отобраны три понятия: «миф», «мифема» и «мифологема» не случайно.

Во-первых, не смотря на более чем 30-летнее устойчивое хождение леви-строссовского термина «мифема» в российской гуманитаристике [В. И. Карасик, 2002], [Е. А. Королькова, 2006], [Мифологема женщины-судьбы, 2005] (благодаря переводу «Структурной антропологии» на русский язык [К. Леви-Стросс, 1985]⁸), он до сих пор не вошел ни в литературоведческие [А. П. Квятковский, 2013], [Литературная энциклопедия терминов и понятий, 2001], ни в мифологические [Мифологический словарь, 1990], [Мифы народов мира, 1991–1992] или же антиковедческие [Античная культура, 1995], [Аполлон, 1997] академические отечественные справочники и словари на правах самостоятельной единицы словника.

Во-вторых, этими тремя понятиями ныне оперируют и филологи, и литературоведы, и историки, и мифокритики, и фольклористы, и социальные антропологи, и философы, и религиоведы, и культурологи (в основном это замечание касается «молодого» поколения российских гуманитариев — аспирантов и докторантов, но бывают и исключения⁹). Целесообразно обсудить разницу в словоупотреблении специалистами различного профиля вышеуказанных понятий, поскольку тот или иной методологический подход зачастую накладывает

⁸ А вообще-то этот термин в мировой науке уже отпраздновал свой полувековой юбилей (т.к. первое парижское издание указанной работы К. Леви-Стросса на французском языке датируется 1958 г.).

⁹ Вот репрезентативная выборка русскоязычных публикаций, доступных в интернете: [Л. А. Гулюк, 2007], [И. А. Едошина, 2009, с. 79–81], [Ю. А. Иванова], [Н. А. Кобылко, 2014, с. 4–6], [Н. И. Коновалова, 2013, с. 209–215], [А. Н. Круталевич, 2016, с. 10–21].

вадет достаточно жесткие рамки на профессиональный тезаурус. Высоким эвристическим потенциалом в этом вопросе обладает, на наш взгляд, теория истории понятий Райнхарта Козеллека, о которой нам уже доводилось писать ранее [А. А. Бурнашева, И. П. Давыдов и др., 2016]. Однако такая задача в объеме данной работы заведомо невыполнима и может рассматриваться только как перспектива дальнейшего исследования.

МИФ. О трансформации мифа в сказку и о самом мифе написано уже столько (в т.ч. и нами [И. П. Давыдов, 2004, с. 167–195], [И. П. Давыдов, 2013]), что к нему приложима сентенция обывательской философии Козьмы Пруткова «Нельзя объять необъятное». Поэтому здесь допустимо ограничиться выводами нашей статьи [И. П. Давыдов, 2016, с. 33–41] по функциональному анализу мифа, сведенными в форму сравнительной таблицы, из которой следует, что старший современник Иосифа Бродского (1940–1996) французский структуралист Ролан Барт (1915–1980) обогатил функциональный анализ мифа оригинальным вкладом, эксплицировав новые функции (см. таблицу)¹⁰: 1) знака (семиотическая) и 4) деформации сообщения. Две из найденных им 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. Для религиоведения принципиально важно, что Р. Барт предложил в качестве самостоятельной лаудационно-деисической (просительной-молитвенной) функцию «монотонного *воспевания*» «мифа-молитвы» [Р. Барт, 1996, с. 271, 275], чья роль — создать иллюзию помощи свыше для облегчения бремени бытия:

¹⁰ Функциональный анализ мифа подразумевает выработку операционального определения мифа. [см. подр.: И. П. Давыдов, 2013]. К слову, в современном отечественном религиоведении и культурологии операциональный подход достаточно востребован, о чем свидетельствуют, например, такие публикации как: [Н. А. Гекман, 2013, с. 288–291], [Д. В. Пивоваров, 2011, с. 66–79].

Функциональный анализ мифа Роланом Бартом	Функциональный анализ мифа М. Элиаде и «кембриджской школы»
1. Знаковая (функция «нулевого знака» — по Роману Якобсону) (с. 239) ¹¹	
2. Обозначения (семиологическая) (с. 249)	7. Функция культурного поиска
3. Внушения (императивная) (с. 249)	2. Законодательная
4. Деформации (с. 247 и 255)	
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, 275)	6. Компенсаторная (иллюзорно-компенсаторная)
	1. Оправдательная
	3. Объяснительная
	4. Этиологическая
	11. Реактуализационная
	12. Гносеологическая

Корреляции 2–7, 3–2, 5–8 не строгие, базируются, скорее, на нашей исследовательской интуиции. Функции знака-индекса, (пустого / нулевого / мнимого знака [А. А. Бурнашева, И. П. Давыдов и др.,

¹¹ В круглых скобках (с. 000) даны ссылки на страницы издания: [Р. Барт, 1996].

2016, с. 14–20]) и обозначения (символизации денотата) целесобразно разводить как семиотическую в одном случае и семантическую — в другом. На наш взгляд, «мифу о сатире», инкорпорированному Иосифом Бродским в стихотворение «Подсвечник», присущи (за редким исключением) практически все функции мифа, в том числе, декларированные Роланом Бартом, а именно:

знаковая, ведь безымянный «сатир» — знак «нулевого уровня», а имя «Филомела» — знак присутствия мифотопоса, но отсутствия Филомелы как сообщницы детоубийства;

семиологическая, поскольку «здешний» сатир обозначает «тамошнего», «нездешнего»;

функция внушения (т.к. рассказчик с напором убеждает слушателя: «А было <именно> так...»);

деформации нарратива и самой «плотности» сатира — из живого, настоящего актанта мифологического хронотопа сатир Бродского превратился в бронзовый кронштейн осветительного прибора;

натурализации понятия — в данном случае понятий «сатир» и «Филомела»;

«онтологической санации» — однако эта функция не очевидна, она проявляется только в контексте комментария лирического героя к мифическому нарративу: «Нас ждет не смерть, а новая среда. / От фотографий бронзовых вреда / сатиру нет...» и т.д. Биография мифического персонажа очищается от всего второстепенного и затвердевает в бронзе по ту сторону многомерного «Рубикона»;

логоменальная — в силу говорливости мифа, символом чему служит соловей-Филомела (*Erithacus Philomela*);

компенсаторная — рассказ о житье-бытье и амурных похождениях сатира (недаром и поэт, и его alter ego неоднократно обращают внимание на наличие у героя повествования мужских вторичных половых признаков) замещает само бытие сатира;

объяснительная функция не нуждается в герменевтике: миф про- и ретроспективно (ведь мифическая темпоральность обратима) по-овидиевски доступно растолковывает читателю — как античный сатир оказался деталью бронзового канделябра на столе писателя советской эпохи;

этиологическая функция особенно ярко себя проявляет в мифониме «Филомела», что становится понятно в свете предпринятых нами орнитологических изысканий;

реактуализационная функция заставляет и лирического героя, и поэта, и его читателя вновь и вновь сердечно переживать за Дафну, Сирингу, Филомелу, Прокну и Итиса, и других злосчастных участников мифологических трагедий.

При желании — с учетом мета-нарратива (т.е. контекста биографии самого поэта: «1964 — арест. 1968 — крушение любви. 1972 — миграция. 1976 — первый инфаркт» [Л. М. Баткин, 1996, с. 211]) — этому «мифу о сатире Бродского» можно было бы вполне закономерно усвоить и *социально-политическую* (все-таки Бродский — диссидент), и *гносеологическую* функцию мифа (поскольку она позволяет изучить феноменологию «потусторонности» и «посюсторонности» трех хронотопов, несанкционированное преодоление границ которых грозит прелиминарию «зеркалированием»), однако, эти функции не имманентны, а трансцендентны событийному ряду второй строфы «Подсвечника».

Но и без этих дополнительных функций вырисовывается довольно впечатляющая картина «эпичности» произведения И. А. Бродского: из полутора десятка функций мифа ему отчетливо оказываются присущи одиннадцать (пропорция 11/14, т.е. квалифицированное большинство в s, говорит сама за себя). Таким образом, можно сделать промежуточный **вывод** о том, что функциональный анализ второй строфы «Подсвечника» с высокой степенью достоверности (78,5%)

позволяет подтвердить нашу гипотезу, сформулированную в ходе предварительного структурного анализа, что нарратив о сатире — именно миф, а не близкородственный ему жанр (скажем, легенды или волшебной сказки).

МИФЕМА. Клод Леви-Стросс в «Структурной антропологии» пришел к заключению, что: 1) смыслообразующим инструментом мифа является механизм комбинаторики устойчивых элементов мифического нарратива; 2) такие устойчивые элементы можно назвать мифемами по аналогии с **морфемами** [О. С. Ахманова, 1969, с. 240–242] (или же семемами и **семантемами** [О. С. Ахманова, 1969, с. 400]), однако французский структуралист специально подчеркнул, что: «...их нельзя уподобить ни фонемам, ни морфемам, ни семантемам» [К. Леви-Стросс, 1985, с. 187], т.к. они представляют собой абсолютно самостоятельный феномен — лингвистический, мифопоэтический и отчасти исторический. В самом общем приближении мифема — это фраза, и многим лингвистам и фольклористам этого замечания оказалось достаточно. Но К. Леви-Стросс не ограничился достигнутым и выдвинул гипотезу, определившую вектор большинства мифоведческих исследований последней трети XX в., а именно: «...составляющие единицы мифа представляют собой не отдельные отношения, а пучки *отношений*, и ... только в результате комбинаций таких пучков составляющие единицы приобретают функциональную <курсив наш. — И. Д.> значимость» [К. Леви-Стросс, 1985, с. 188], которую структурный функционализм наделяет первостепенным значением: калейдоскопическая рекомбинация одних и тех же «генов»-мифем обеспечивает бесперебойное функционирование живого «организма» языка и сохранность всего повествовательного «генофонда» мифологии конкретного племени или целого этноса [Т. В. Гамкрелидзе, 1994, с. 103–105].

МИФОЛОГЕМА¹² — понятие неоднозначное¹³; можно констатировать, что его объем в филологии и фольклористике заметно разнится с объемом в философии мифа и культурологии, ср.: [И. А. Едошина, 2009, с. 79–81]. К примеру, литературовед-германист Ю. А. Иванова в своей кандидатской диссертации 2002 г. совершенно справедливо различает архетип (мифологический) и собственно мифологему¹⁴. Мы солидаризуемся с мнением Ю. А. Ивановой и, в свою очередь, настаиваем на недопустимости смешения двух понятий: *архетип* и *мифологема* (хотя бы в силу элементарной необ-

¹² Современный русскоязычный интернет-словарь литературоведческих терминов утверждает, что: «**Мифологема** — это (от др.-греч. μῦθος — сказание, предание и др.-греч. λόγος — мысль, причина) термин, используемый для обозначения мифологических сюжетов, сцен, образов, характеризующихся глобальностью, универсальностью и имеющих широкое распространение в культурах народов мира. Примеры: мифологема первочеловека, мифологема Мирового дерева, мифологема Потопа (шире — гибели человечества, и спасения избранных) и т. д. Употребляется также термин “мифологический архетип”. Понятие было введено в научный оборот К. Г. Юнгом и К. Кереньи в монографии “Введение в сущность мифологии” (1941)» [см. К. Г. Юнг, Кереньи, web].

¹³ Например, Н. И. Коновалова выделила восемь смыслов понятия «мифологема»: «1) максимально большая смыслообразующая единица текста мифа...; 2) единица религиозного нарратива...; 3) цитата из библейского текста...; 4) элемент наивного представления о мире, выступающий в роли результата его когнитивного освоения...; 5) исходные образы и сюжеты в искусстве, основанные на традициях народной культуры и приобретшие статус символических...; 6) лексическая единица знакового характера, выступающая как репрезентант свернутого текста мифологического содержания (мифологема в семиотическом ракурсе); 7) некая первичная сюжетная схема, некая кросскультурная идея, встречающаяся в фольклоре разных народов...; 8) стереотипы массового сознания, в том числе идеологические клише...» [Н. И. Коновалова, 2013, с. 210].

¹⁴ «Если архетип — постоянное схематическое инвариантное ядро, скелет многообразных мифологических сюжетов и мотивов в их предельной абстракции, то мифологема представляет конкретные модификации, разные проявления, видоизменения одной и той же сущности, архетипа. <...> Мифологема в отличие от архетипа этноспецифична. <...> Каждая мифологема, имея вполне самостоятельный смысл, единична и конкретна. Однако совокупность конкретных мифологем, созданных в разное время, в разных культурах, зачастую независимо друг от друга, нередко оказывается связанной единой темой — архетипической доминантой. Например, тема “метаморфозы” отражает наиболее архаичные черты мифологического мышления. Эта тема объединяет такие известные мифологемы, как “Нарцисс”..., “Прокна”, “Дафна”... <...> Мифологему можно представить как многоуровневый структурированный набор элементов, каждый из которых обозначает тот или иной аспект мифа как единого когнитивного целого. В мифологеме можно выделить ядерные и периферийные элементы» [Ю. А. Иванова].

ходимости применения «бритвы Оккама» к избыточным номинальным «сущностям без основания»: Кароль Кереньи и К. Г. Юнг в «Прологоменах» к своей совместной работе 1941 г. прямо именуют *мифологемами* «...повествования о богах и богоподобных существах, героических битвах и путешествиях в подземный мир» [К. Г. Юнг, 1996, с. 13]. А *архетип* в психоанализе — это нечто совсем другое = не акция, но актант, не процесс, но процессор¹⁵). С другой стороны, докт. филол. наук Н. И. Коновалова небезосновательно предлагает рассматривать мифологему как «свернутый сакральный текст» [Н. И. Коновалова, 2013, с. 209–215], — и здесь ее трактовка близка религиозноведческой (в аспекте строгой демаркации религиозноведением религиозного и внерелигиозного мифа [И. П. Давыдов, 2004, с. 167–195]).

Вслед за Н. Кобылко, И. Ломакиной, Ю. Вишницкой, О. Слонёвской¹⁶ можно согласиться с тезисом, что *мифема* — наименьшее, атомарное звено многоуровневого мифологического нарратива. Промежуточное, «молекулярное», место на шкале дифференциации займет *мифологема*, а *миф* тогда окажется наиболее общим, «полевым», объектом исследования мифокритиков и философов-мифоведов. Включение в эту иерархию *архетипа*, *фрейма* и *паттерна* [Н. А. Кобылко, 2014, с. 4] хоть и следует современной интеллектуальной моде, но методологически некорректно в силу невыдержанности в таком случае принципа единства основания деления, т.к. из работ Н. Кобылко и О. Слонёвской яснее не становится — паттерн каких метафор [Д. Лакофф, М. Джонсон, 2008] и фрейм каких когний и экспектаций [В. С. Вахштайн, 2011, с. 42] нужно иметь в виду, чтобы втиснуть «фрейм» и «паттерн» в качестве самостоятельных таксонных единиц в классификацию элементов базовой структуры мифа между «мифом» и «мифологемой». На наш взгляд, архетип по-

¹⁵ См. подр. библиографию вопроса в: [В. В. Барашков, А. А. Бурнашева и др., 2017, с. 141–147].

¹⁶ Библиографию их публикаций см. в: [Н. А. Кобылко, 2014, с. 4–6].

следовательно не дробится на мифы, мифы на фреймы, а те на паттерны и т.д. Архетип коллективного бессознательного (раз уж в текстах цитированных источников постоянно присутствуют ссылки на творчество К. Г. Юнга и его соратников) в сознании объективируется в виде архетипических фигур, и эти фигуры могут оказаться акантами мифологических нарративов, и быть обозначены константными и легко узнаваемыми в определенной этноязыковой среде *мифонимами* (такими, например, как «Филомела» или «Каллиопа»), т.е. именами собственными, маркирующими присутствие/выработку родового понятия в когнитивном процессе трансцендентальной апперцепции (ср. выше у Бродского: «щебетала Филомела»).

Резюмируем.

Мифемами «мифа о сатире Бродского» можно считать, как минимум, соловья-Филомелу, самого сатира, горный ручей-зеркало (с угадывающимся на периферии мифологического «горизонта событий» водопадом¹⁷). Подчеркнем еще раз, что мифема — это «свернутый» до одного слова миф или знак его присутствия (т.е. если в тексте встречается мифоним «Филомела», значит, реципиенту необходимо знать «все о Филомеле, в т.ч. Филомеле-соловье», если «сатир» — то же самое). Базовая *мифологема* одна — это процесс трансформации, «зеркалирования», загустения и оплотнения (неспроста в русском языке XX в. прижились глагол «забронзоветь» и причастие «забронзовевший» [см., напр.: Словарь синонимов, 2010]). Принимая во внимание факт невольного омовения сатира в горном ручье, возможно в качестве «надстроечной» мифологемы предложить еще инициационную — обряд перехода [см. подр.: А. ван Геннеп, 1999], предшествующий окончательной метаморфозе. Это согласуется с точкой зрения Е. М. Мелетинского на мифологему (в его случае — мифологему космокреации) как на «микросюжет», т.е. законченную по-

¹⁷ И это не пустые слова. Достаточно обратиться к очень тонким и информативным наблюдениям Михаила Ямпольского: [М. Б. Ямпольский, 2010. Особ. гл. 18 «Метафора, миф, фактичность»], [М. Б. Ямпольский, 2012. Особ. гл. 4 «Стекло», гл. 5 «Водопад» и заключение «Вулкан и зеркало»].

следовательность действий, значимый в контексте всего повествования отдельный событийный ряд¹⁸. Поэтому мы не можем согласиться с интерпретацией Юлией Ивановой микросюжетов-мифологем как «литературно-мифологического сюжетного архетипа» [Ю. А. Иванова], т.к. тогда размывается само понятие *архетипа*.

Отсюда можно сделать вывод, что филологи и литературоведы, — в отличие от религиоведов, — понимают *архетип* непоследовательно — то в узкоспециальном психоаналитическом юнгианском ключе, то в предельно широком антиковедческом. Этим объясняются и их попытки надстроить над мифом архетип (с какими-то более дробными градациями в духе «сюжетного архетипа») без соблюдения элементарных принципов родовидовой классификации. Следовало бы скорректировать их позицию в сторону большей методологической строгости.

Статусом исторически достоверной информации нарратив стихотворения «Подсвечник» наделить нам не удастся в силу субъективности восприятия действительности глазами лирического героя, только перейдя на мета-уровень биографии самого Бродского (1964—1968—1972—1976) возможно зафиксировать объективный ход событий.

Бродский как мифограф вполне успешен — ему удастся очаровать своего читателя и «мифом о сатире и Филомеле», и озадачить критика-структуралиста сопряжением трех хронотопов: биографически достоверного жизненного пути поэта, *биографемы* (мифологизированной автобиографии) лирического героя и мифологемы сатира, «загробную» судьбу которого поэт-прелиминарий стоически примеряет на себя.

¹⁸ «Мотивы творения ... целесообразно представлять как некий микросюжет, имеющий определенную актантную (ролевою) структуру, наподобие суждения в логике и предложения в языкознании... Ядром такой актантной структуры мыслится предикат — действие, от которого зависят аргументы — семантические “роли”; предикат определяет их количественно (число мест, валентность) и качественно (их универсальный “падеж”, т.е. позиция, функция). Акт творения в качестве минимальной актантной структуры кроме действия-предиката включает такие аргументы-роли, как агенс — субъект..., объект — результат творения и пациенс — в виде материала...» [Е. М. Мелетинский, 1979, с. 146].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука: Словарь-справочник / Под ред. *В. Н. Ярхо*. — М.: Высш. шк., 1995.
2. Аполлон. Изобразительное и декоративное искусство Архитектура: Терминологический словарь / Под общ. ред. *А. М. Кантора*. — М.: Эллис Лак, 1997.
3. *Ахманова О. С.* Словарь лингвистических терминов. — 2-е изд., стереотип. — М.: Сов. энц., 1969.
4. *Барашков В. В., Бурнашева А. А., Винокуров В. В., Давыдов И. П., Дамте Д. С., Дмитриев С. В.* MAGNUM IGNOTUM. Том 4: Психология религии и психоанализ / Под общ. ред. *И. П. Давыдова*. — М.: Касталия, 2017.
5. *Барт Р.* Мифологии. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.
6. *Баткин Л. М.* Тридцать третья буква: Заметки читателя на полях стихов Иосифа Бродского. — М.: РГГУ, 1996.
7. *Бродский И. А.* Форма времени: Стихотворения, эссе, пьесы. В 2-х тт. Т. 1: Стихотворения / Сост. *В. И. Уфлянд*. — Мн.: Эридан, 1992.
8. *Брэм А. Э.* Жизнь животных. В 3-х тт. Т. 2: Птицы. — М.: Терра, 1992.
9. *Бурдон и Михельсон.* Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке, с <бо>значением их корней. — 11-е изд. — М.: Изд. книжн. склада А. С. Панафидиной, 1907. [Цит. по: *Михельсон* — «Толково-фразеологический словарь Михельсона». [Электронный ресурс] URL: <http://enc-dic.com/michelson/Filomela-11300.html> (дата обращения: 31.01.17)].
10. *Бурнашева А. А., Давыдов И. П., Замлелова С. Г., Лебедев В. Ю., Осипова О. В., Прилуцкий А. М., Фадеев И. А.*

MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека) / Под общ. ред. *И. П. Давыдова*. — М.: Столица, 2016.

11. В саду щебечут соловьи... [Электронный ресурс] URL: <http://samlib.ru/a/alxfreda/wsadushebechutsolowxi.shtml> (дата обращения: 31.01.17).

12. *Вахштайн В. С.* Социология повседневности и теория фреймов. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2011.

13. *Виктор Бабенков*. «Уж не щебечут соловьи». [Электронный ресурс] URL: <http://www.stihi.ru/2012/03/11/495> (дата обращения: 31.01.17).

14. *Гамкрелидзе Т. В.* Бессознательное и проблема структурного изоморфизма между генетическими и лингвистическими кодами / Бессознательное. Сб. статей. Т. 1: Многообразие видения. — Новочеркасск: Сагуна, 1994.

15. *Гекман Н. А.* Историко-культурные константы игры как основа разработки операционального понятия «игровой ритуал» // Мир науки, культуры, образования. № 6 (43), 2013. С. 288–291.

16. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. — М.: Вост. лит.; РАН, 1999.

17. *Гесиод*. Полное собрание текстов. — Лабиринт, 2001.

18. *Гулюк Л. А.* Мифологема женственности в культуре Серебряного века. / Дисс. ... канд. философ. наук по спец. 24.00.01 — теория и история культуры. — Белгород: БГУ, 2007.

19. *Давыдов И. П.* Еще раз о «Рождественском цикле» Иосифа Бродского / Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование. Т. 11: Материалы VII Международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (25–27 мая 2015 г.). — Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015.

20. *Давыдов И. П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). — Благовещенск: АмГУ, 2004.
21. *Давыдов И. П.* Философия мифа Ролана Барта (доклад на Международной научной конференции «Философская семиотика. К 100-летию со дня рождения Ролана Барта» (МГУ, 12–13 ноября 2015 г.) // Религиоведческий альманах. № 2 (2), 2016. С. 33–41.
22. *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала / Послесл. И. С. Вевурко. — М.: МАКС Пресс, 2013.
23. *Дементьев Г. П.* Воробьиные / *Бутурлин С. А., Дементьев Г. П.* Полный определитель птиц в 5 тт. Т. 4. — М.–Л.: КОИЗ, 1937.
24. *Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И.* История диалектики: эпоха античности. — М.: КомКнига, 2005.
25. *Едошина И. А.* Миф, мифологема, мифема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 3, Т. 1., 2009. С. 79–81.
26. *Иванова Ю.[А.]* Архетип и мифологема / *Иванова Ю. А.* Категория мифологического времени в современном романе-мифе (на примере романа Джеймса Джойса «Улисс»). [Электронный ресурс] URL: <http://www.james-joyce.ru/articles/kategoriya-mifologicheskogo-vremeni.htm> (дата обращения: 31.01.17).
27. *Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. — Волгоград: Перемена, 2002.
28. *Квятковский А. П.* Поэтический словарь. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: РГГУ, 2013.
29. *Кобылко Н. А.* Мифологема как ключевое понятие мифокритики: современные подходы // Современная филология: Материалы III Междунар. науч. конф. (г. Уфа, июнь 2014 г.). — Уфа: Лето, 2014. С. 4–6.

30. *Ковалева И. И.* Бродский и Музы // Музы у зеркала. Античные мотивы в русской литературе. — М.: Новый хронограф, 2015.
31. *Коновалова Н. И.* Мифологема как свернутый сакральный текст // Политическая лингвистика. № 4 (46), 2013. С. 209–215.
32. *Королькова Е. А.* Символизм Вячеслава Иванова и мифологема Диониса. — СПб.: СПбГУАП, 2006.
33. *Круталевиц А. Н.* «Мифологема» в понятийном аппарате культурологии // Culture and Civilization. № 1, 2016. С. 10–21.
34. *Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. — 2-е изд. — М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
35. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М.: Наука, 1985.
36. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. *А. Н. Николюкин.* — М.: ИНИОН РАН; НПК «Интелвак», 2001.
37. *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. — М.: Наука; ИМЛИ АН СССР, 1979.
38. *Мельшиор-Бонне С.* История зеркала. — М.: Н.Л.О., 2005.
39. Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. — М.: Индрик, 2005.
40. Мифологический словарь / Гл. ред. *Е. М. Мелетинский.* — М.: Сов. энц., 1990.
41. Мифы народов мира: Энци. в 2-х тт. / Гл. ред. *С. А. Токарев.* — М.: Сов. энц., 1991–92.
42. *Остапов Ф. Ф.* Певчие птицы нашей Родины. — М.: АН СССР, 1960.
43. *Пивоваров Д. В.* Религиозный культ: операциональные модификации // Вестник Уральского института экономики, управления и права. — № 2 (15), 2011. С. 66–79.

44. *Подосинов А. В.* Овидий в поэзии Манделштама и Бродского: парадоксы рецепции // *Музы у зеркала. Античные мотивы в русской литературе.* — М.: Новый хронограф, 2015. С. 515–540.
45. *Попов М.* Словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке. — 2-е изд. — М.: Типогр. И.Д. Сытина, 1911.
46. *Публий Овидий Назон.* *Метаморфозы.* — М.: Худож. лит., 1977.
47. *Пушкин А. С.* К Делии / *Пушкин А. С.* Соч. В 3-х тт. Т. 1: Стихотворения; Сказки; Руслан и Людмила: Поэма. — М.: Худож. лит-ра, 1985. С. 164–165.
48. *Симкин Г. Н.* Певчие птицы: Справочн. пособ. — М.: Леспром, 1990.
49. Словарь синонимов / Сост. В. Н. Тришин, 2010. [Электронный ресурс] URL: <http://enc-dic.com/synonym/Zabronzovevshi-87053.html> (дата обращения: 31.01.17).
50. *Сунгузов А. Н.* Экскурсионный определитель птиц европейской части СССР. — М.: Учпедгиз, 1960.
51. *Тургенев И. С.* Сочинения в 12-ти томах // *Тургенев И. С.* Полное собр. соч. и писем в 30-ти тт. — М.: Наука, 1982–83. [Цит. по: [Электронный ресурс] URL: http://rvb.ru/turgenev/01text/vol_11/01memoirs/0355.htm (дата обращения: 31.01.17)].
52. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / *Материалы для лексической разработки заимствованных слов в русской литературной речи.* — СПб.: Изд. книгопродавца В. И. Губинского, 1894.
53. *Юнг К. Г., [Кереньи К.]* Душа и миф: шесть архетипов. — К.: Гос. библ. Украины для юношества, 1996.

54. Юнг К. Г., Кереньи К. Введение в сущность мифологии [Электронный ресурс] URL: <http://www.textologia.ru/slovari/literaturovedcheskie-terminy/mifologema/?q=458&n=348>] (дата обращения: 31.01.17).

55. Ямпольский М. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. — М.: Н.Л.О., 2010.

56. Ямпольский М. Наблюдатель. Очерки истории видения. — СПб.: Мастерская СЕАНС, 2012.

I. P. Davydov. Myth, Mytheme and Mythologem: Structural Functional Analysis (demonstrated by an Example of J. Brodsky's Poem)

The *object* of this research is the text of J. Brodsky's poem «A Candlestick» (1968). Its subject is the myth, mythemes, and mythologems of this mythopoetic narrative. The purpose of this article is to show the dynamics of reversible transformation of historical narrative into myth and demonstrate the ambivalence of relations between mythemes and mythologems by a particular example of J. Brodsky's antiquating lyric poetry. This aim determined the subsidiary tasks implementing the *methodology* of structural functionalism, as it was necessary:

— to identify the formal structure and composition of Brodsky's poem «A Candlestick» (1968), separating the author's chronotopes, as well as those of both the lyrical hero and mythologic characters.

— to localise the poem's mythological core and to determine the credibility of the findings by the method of superpositioning of a functional matrix.

— to examine the most common philological interpretation of the concepts of «mytheme» and «mythologeme» in the Russian humanities and propose its philosophical and theological correction developed in the course of comparison with the already existing interpretation.

The *novelty* of this research is in the application of the methodology of structural functionalism to J. Brodsky's poem and attaching the essential hermeneutic role to the myponym of «Philomela».

Key words: myth, mytheme, mythologem, mythology, myth studies, criticism of myths, myhographics, mythopoetic narrative, chronotope of the author and chronotope of the hero, J. Brodsky's lyrics, Philomela, structural functional analysis.

*Д. С. Педенко**

ИДЕИ ХРИСТИАНСКИХ КАББАЛИСТОВ К. КНОРРА ФОН РОЗЕНРОТА И Ф. М. ВАН ГЕЛЬМОНТА В РУКОПИСЯХ ДЖ. ЛОККА

В статье рассматриваются рукописи Дж. Локка, в которых он анализировал некоторые каббалистические труды второй половины XVII в., включая работы К. Кнорра фон Розенрота и Ф. М. ван Гельмонта. Автор делает вывод, что Локк с интересом относился к проблемам, которые в них затрагивались; что же касается отсутствия каббалистической терминологии и мифопоэтических образов в опубликованных работах английского философа, то это свидетельствует не столько о том, что он полностью игнорировал каббалу, сколько о том, что каббалистические концепции подверглись им радикальному переосмыслению и рационализации.

Ключевые слова: Джон Локк, Кристиан Кнорр фон Розенрот, Франциск Меркурий ван Гельмонт, христианская каббала, *tabula rasa*, традуционизм.

Знакомство Локка с каббалой произошло, вероятно, в 1675–1679 гг., когда он находился во Франции [*P. King*, 1829, p. 39]. Именно там он заинтересовался библейской экзегетикой, изучил «Критическую историю Ветхого Завета» (1678 г.) Ришара Симона. Также он

* Педенко Дмитрий Сергеевич, магистр кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.
E-mail: candlemass@bk.ru

проявил интерес к работам Джона Лайтфута, Симона Патрика, Уильяма Кейва. Наконец, в Париже он познакомился с антикваром и библеистом Николя Туанаром (1628–1706 гг.) из Орлеана [*N. Dew*, 2006, р. 39], а также с другими учеными, с которым они обсуждали вопросы экзегетики [*K. I. Parker*, 2004, р. 23].

Судя по всему, именно Туанар познакомил Локка с сочинениями христианских каббалистов, поскольку уже по возвращении в Англию 6 июня 1679 г. Локк писал ему, что Бойль ожидает текст перевода Зогара, который тому выслал квакер Бенжамин Ферли, но книга была утеряна [*E. S. de Beer*, 1976, р. 30–31]. Однако вскоре ее все же сумели доставить, и в письме от 15 июля Локк сообщает библиографические данные первого тома каббалистической антологии «Обнаженная Каббала» («*Kabbala Denudata*»), изданной в 1677–1678 гг. [*ibid.*].

В конце 1686 – начале 1687 гг. Локк лично познакомился с бельгийским мистиком Франциском Меркурием ван Гельмонтом (1618–1699), который сотрудничал с Кристианом Кнорром фон Розенротом. Знакомство произошло в доме Ферли [*V. Nuovo*, 2011, р. 130]: тогда английский философ пребывал в вынужденной эмиграции в Голландии [*P. King*, 1829, р. 139]. С ван Гельмонтом они стали довольно близки, тот даже навещал его в Англии в 1690-х гг. [*J. Marshall*, 2006, р. 493] и был связующим звеном между ним и Кнорром. Примерно в этот период английский философ начал изучать содержание «Обнаженной каббалы». Для того чтобы понять содержание рукописей Локка, посвященных каббалистическим темам, необходимо вкратце рассмотреть содержание данного труда.

Стоит заметить, что его появление обязано совместным усилиям ван Гельмонта и Кнорра. Последний имел множество знакомых в среде милленаристов (возможно какое-то время даже жил вместе с Петром Серрарием [*M. Blekastad*, 1969, р. 639]), меннонитов и ква-

керов. Благодаря таким контактам Кнорр познакомился и с Франциском Меркурием ван Гельмонтом, с которым они начали совместную работу. Например, в 1657 г. ими был издан «Естественный алфавит» бельгийца со вступительным словом Кнорра, что, по мнению Вольфа, подтверждается указанной в конце предисловия подписью: «R. A. K. S.» [*J. Ch. Wolf*, 1727, p. 437]. Стараниями ван Гельмонта Кнорр в 1663 г. стал членом личного совета пфальцграфа Зульцбахского Кристиана Августа, а 14 июля 1668 г. — его канцлером [*A. P. Coudert*, 1998, p. 56–57]. Сам ван Гельмонт еще в 1650 г. был приглашен Августом в Зульцбах (Зульцбах-Розенберг) как советник по политике в отношении религии [*V. Nuovo*, 2011, p. 129]. Пфальцграфа, как и его супругу, лично интересовала философия древних евреев [*J. Ch. Wolf*, 1721, p. 1233], что способствовало началу активного перевода на латынь каббалистических сочинений, включенных впоследствии в антологию под названием «Обнаженная каббала». Эти сочинения включали несколько изданий «Книги сияния» («Сефер ха-Зогар»), а также многочисленные труды лурианских каббалистов. Особенный интерес был к понятиям «цимцум», «тикун» и «гилгул». «Цимцум» определяется, например, Шолемом как «процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создается мир» [*Г. Шолем*, 2004, p. 461]; «тикун» — это концепция восстановления падшего мира; «гилгул» — это учение о метемпсихозе.

Переведенные тексты вышли в четырех частях, объединенных в два тома. Первый вышел в Зульцбахе: его первая и вторая часть — в 1677 г., а третья и четвертая — в 1678 г. [*J. Ch. Wolf*, 1721, p. 1233], что стало возможным при финансовой поддержке Кнорра, ван Гельмонта и патрона последнего [*A. P. Coudert*, 1998, p. XV]. Именно этот том в 1679 г. Ферли выслал Бойлю, поскольку ван Гельмонт был тесно знаком с Ферли, тем более что оба были квакерами. Второй том «Обнаженной каббалы» вышел в 1684 г. во Франкфурте-на-Майне

[*J. Ch. Wolf*, 1721, p. 1233]. Он содержит три части, в которых опубликованы тексты, где интерпретируются первые шесть глав Книги Бытия, но разъясняются те или иные аспекты этого процесса. Это «Книга сокрытия» («Сифра ди-ценийута»), «Великое собрание» («Идра раба») и «Малое собрание» («Идра зута»). В третьей части второго тома опубликован также текст «Книги перерождений», написанной Хаимом Виталем, но приписываемой Кнорром Лурии.

Наконец, второй том завершает «Оттиск христианской каббалы, то есть подходящее евреям соглашение или краткое приложение каббалистической доктрины евреев к догмам Нового Завета, с целью сформировать гипотезу, способствующую обращению иудеев» («*Adumbratio Kabbalae Christianae, id est Syncatabasis Hebraizans, sive brevis applicatio Doctrinae Hebraeorum Cabbalisticae ad Dogmata Novi Foederis, pro formanda hypothesi, ad conversionem Judaeorum proficiua*»). Этот текст вышел отдельно и никем не подписан, в связи с чем трудно установить его авторство. Его цель — обратить евреев в христианство, которое предстает в «Оттиске» больше похожим на иудаизм, чем на собственно христианство [*A. P. Coudert*, 1998, p. 79]. Для достижения поставленной задачи автор данного текста последовательно разбирает идеи, которые уже были изложены во всех частях двух томов «Обнаженной каббалы», пытаясь приложить их к христианскому вероучению.

Авторство этого относительно небольшого (67 страниц) сочинения как было загадкой, так и остается ею до сих пор. С одной стороны, ряд исследователей следуют Шолему, который считает автором ван Гельмонта [*G. Scholem*, 1978, p. 200], Кудерт думает так же [*A. P. Coudert*, 1998, p. 109], с ними солидарны К. Ю. Бурмистров [*К. Ю. Бурмистров*, 2000, с. 65], Ш. Спектор [*Sh. A. Spector*, 2001, p. 32], С. Хаттон [*S. Hutton*, 2004, p. 205], М. Шухард [*M. K. Schuchard*, 2006, p. 355]. Так же думает и А. Килчер [*A. B. Kilcher*, 2006, p. 375], когда пишет, что Е. П. Блаватская ошибочно приписывала авторство

«Оттиска» Кнорру фон Розенроту [Е. П. Блаватская, 1992, с. 189]. Кажется, Шолем и Кудерт не стали углубляться в данную проблему, поскольку, как отметили в своих работах Шмидт-Биггеман [W. Schmidt-Biggemann, 2013, р. 141] и Нуово [V. Nuovo, 2011, р. 133], ни одни из них не обосновал свою позицию.

В то же время есть ряд доводов в пользу авторства Кнорра. Хотя Кудерт пишет, что автором «Оттиска» был ван Гельмонт, она все же замечает, что та техника, которая используется Кнорром при сопоставлении Зоги и Нового Завета, применялась и автором «Оттиска» [А. Р. Coudert, 1998, р. 109]. Это является аргументом если не в поддержку авторства Кнорра, то против авторства ван Гельмонта. Действительно, можно сказать, что оба они воспринимали каббалу как герменевтический способ подтверждения превосходства христианства, но это делал и Пико делла Мирандола. Однако Мирандола понимал каббалу как «искусство комбинирования; ... и оно подобно тому, что именуется у нас искусством Раймунда» [G. Pico della Mirandola, 1572, р. 180–181]. Таким образом, это понимание основано на идеях Р. Луллия [М. Idel, 1988, р. 170–174], однако автор «Оттиска», несмотря на применение «искусства комбинирования» (*ars combinandi*), опирается не на Луллия, а на Лурию [Ch. Wirszubski, 1989, р. 239–240] и, соответственно, использует иную технику сопоставления Зоги и Нового Завета. В то же время ван Гельмонт использовал каббалу в своих виталистических теориях, считая ее источником, в первую очередь, естественной философии [S. Hutton, 2004, р. 165–166]. Такой подход был инспирирован не только его отцом, но и продолжительной полемикой с Генри Мором [А. Р. Coudert, 1975, р. 633–652], который был известным критиком Бёме [S. Hutton, 1990, р. 157–168].

Кнорр, однако, изучал «древнейшие писания евреев», поскольку там «находилось то, что может пролить некоторый свет на термины Христа и Апостолов, которые всюду философствовали по-иудейски»

[*ibid.*, p. 161]. Помимо этого, надо отметить, что в «Порядке Мира» («Седер Олам») ван Гельмонт вычисляет дату, когда «Бог полностью отомстит за кровь убитых своих слуг» [*F. M. Van Helmont*, 1693, p. 143], и получает 2033 г., однако при подобных вычислениях автор «Оттиска» называет 2020 г. Этот же автор цитирует стихи епископа Синезия Киренского и Пруденция, а мы знаем, что именно Кнорр был поэтом. Ван Гельмонта тоже интересовала поэзия, но, по всей видимости, больше современная. Например, в «Парадоксальных речах» («*The Paradoxal Discourses*»), вышедших в Лондоне в 1685 г. после предисловия помещен гимн Адама Бореля. Кроме того, сам Локк считал автором «Оттиска» Кнорра, поскольку на титульном листе его копии этого текста им написано «от автора Кристиана Кнорра ван Розенрода» [*V. Nuovo*, 2011, p. 133]. Таким образом, мы считаем автором «Оттиска» скорее Кнорра, нежели ван Гельмонта. Либо же эту работу можно было бы подписать так же, как и предисловие к изданному ими Зогару 1684 г.: «соавторы». На настоящий момент существует перевод «Оттиска» на французский язык [*G. de Givry*, 1899], и на английский [*Sh. A. Spector*, 2012], однако в нашем исследовании использован латинский оригинал 1684 г.

Сам «Оттиск» представляет собой диалог каббалиста (*kabbalista*) и христианского философа (*philosophus christianus*) из двенадцати глав. Его цель ставится каббалистом в самом начале текста — в первой главе «О разных состояниях универсума» [*Ch. Knorr*, 1684, p. 3–4]: «Я хотел бы знать, может ли найтись какая-нибудь гипотеза, милостью которой или мы лучше смогли бы понять доктрину вашу, или вы сумели бы свыкнуться с нашими загадочными оборотами речи» [*ibid.*, p. 3]. Христианский философ предлагает найти такую гипотезу, но считает это «вещью из всех самой трудной», выражая свои сомнения: «Опасаясь, как бы в [самом] начале тебя не отпугнула... персона, которая называется нами Мессией» [*ibid.*].

Предмет диалога, который был выбран собеседниками для построения их гипотезы, это «весь универсум» [ibid.]. У него есть четыре состояния: первичного установления, расстройтва, современного устройства и последующего восстановления [ibid., p. 4]. Во второй главе [ibid., p. 4–6] описывается процесс цимцума: Бог освободил внутри себя некое пространство (locus) [ibid., p. 5–6]. Вначале в этом пространстве была произведена «Душа Мессии, величие которого столь велико, что занимает все это пространство» [ibid., p. 6], а затем «внутри первого Адама, или Мессии, произведены остальные твари» [ibid.], что христианский философ подтверждает посланием Павла (Кол 1, 15). Тем самым между первым Адамом и Мессией ставится знак равенства: «То, что вами именуется “Адам Кадмон”, нами называется “Христос”» [ibid.]. Эта мысль раскрывается в третьей главе под названием «О середине первичного творения или первом Адаме» [ibid., p. 7–26], которая по содержанию делится на две части. В первой (§§ 1–9) излагается триадология: Бог Отец, именуемый «Бесконечным», оказывается вне пространства, образованного цимцумом. В то же время «Свет, посредством канала пущенный Бесконечным в первого Адама или Мессию, с которым он [свет] един, можно именовать Сыном. А [исходящий] из него инфлюкс, спущенный ниже, можно считать отличительным признаком Святого Духа» [ibid., p. 7]. Такая субординация обосновывается тем, что «Бог все во всем» был до акта творения, а станет таким снова только после восстановления мира.

Во второй части третьей главы (§§ 10–56) автор доказывает тождество Мессии и Адама Кадмона, показывая, как двадцать три атрибута последнего приложимы к Христу. Для этого автор «Оттиска» использует метод доказательного текста (prooftexting), как его определяет, в частности, Киран Бевилль: «Практика использования обособленных цитат из Библии для обоснования суждений» [K. Beville, 2016, p. 102]. Например, Кнорр пытается доказать, что первая сфера

каббалистического Древа жизни, именуемая «Короной» (Софона), а на иврите «Кетер», является атрибутом Христа. Для этого он ссылается на Откровение (Откр 19, 12): «На главе его множество Диадем; и у него было Имя, вписанное (в них), которое никто кроме него не знал» [ibid., p. 16]. Суждение подкрепляется цитатой, содержащейся «в обоих Идрах: ибо диадемы не означают ничего иного, кроме многих сокрытий, которыми укутывается как Мессия, так и ветхий днями» [ibid.]. Подобными «доказательными» цитатами полон весь «Оттиск», но они вырываются из контекста: при их использовании автор не учитывает культурно-исторические особенности среды, в которой писались тексты, на которые он ссылается.

Также в третьей главе описываются четыре каббалистических мира, произведенных внутри Адама: эманативный, творческий, формирующий и фактический (emanativus, creativus, formativus и factivus) [ibid., p. 25]. Это латинские переводы миров олам ха-ацилут (мир эманации), олам ха-бриа (мир творения), олам ха-йецира (мир созидания) и олам ха-асиа (мир деяния) [Г. Шолем, 2004, p. 455–456]. При этом все они находятся внутри первого Адама, и автор «Оттиска» уточняет, что сам этот Адам составляет особый мир — мир бесконечности. Нетленным является только он, а остальные — его эманации — подвержены разрушению.

Четвертая глава «О сотворенных натурах и назначении их творения» [Ch. Knorr, 1684, p. 26–27] повествует о свойствах разных эманаций внутри Адама Кадмона. Первая из них это Адам Протопласт, представляющий собой архетип человека, в котором предсуществуют человеческие души. Следующей эманацией является совокупность ангельских существ, которые после падения начали называться «благими». Эти три понятия (Адам Кадмон, Адам Протопласт и совокупность ангелов) соотносятся с первыми тремя сфирот — Короной, Мудростью и Пониманием (Кетер, Хокма и Бина),

из которых первая относится к «миру эманации», а две последние — к «миру творения». Остальные сфирот, кроме Царства (Малхут), являются областью «меньших духов», которые относятся к «миру созидания» и после падения стали называться «злыми ангелами». В «мире деяния» находится последняя сфера — Царство. Это местонахождение протоматерии и так называемых «семенных форм» [ibid.].

Описав состояние мира до грехопадения, в пятой главе «О состоянии последующего расстройтва» [ibid., р. 27–30] автор «Оттиска» переходит к рассмотрению наступившей после сотворения универсума мировой катастрофы, которая в лурианской каббале называется «падением сосудов» (швират ха-келим). Как уже было сказано, Адам Кадмон нетленен, он «размышлением и любовью своей устремился к самому высшему объекту» [ibid., р. 27]. В то же время некоторые духи, аллегорически обитающие в семи нижних сфирот, перестали созерцать и любить Бога, и сосуды-сфирот раскололись и рассыпались. Таким образом, ангелы «мира созидания» стали «падшими», их возглавил «Самаэль», сделавший из «скорлуп» для себя «тело», называемое «Адам Белиал» или «легион скорлуп» [ibid., р. 27–30]. «Семенные духи» потеряли всякую актуальность и активность, став потенциальными и пассивными. Остальные элементы онтологической иерархии тоже опустились на одну ступень ниже: благие духи стекли в сферу Царства и «мир деяния»; Адам Протопласт, носящий в чреслах души людей, стек в область между сферами Понимания и Царства в «мир созидания»; Душа Мессии снизошла в сферу Понимания и «мир творения».

Таким образом, произошел переход к «состоянию современного устройства» [ibid., р. 30]. Уже здесь происходит сотворение земли в соответствии с Книгой Бытия (Быт 1, 1 и далее). Затем Адам совершает грех, изгоняется из рая и становится материальным и смертным, как и предсуществующие в его чреслах люди. Седьмая глава «О предсуществовании душ по существу» [ibid., р. 33–54] является

самой большой по объему. В ней излагаются аргументы в пользу предсуществования и «круговорота душ» («*revolutio animarum*» — каббалистическая концепция «гилгул», то есть метемпсихоз). В восьмой главе «О персонах Божества по существу» [*ibid.*, p. 54 – 55] сравниваются три христианские ипостаси и пять каббалистических «ликов» (парцуфим). В остальных главах рассматривается состояние «восстановленного мира». Достигается оно путем приложения нравственных усилий, что подразумевает последовательное одоление легиона скорлуп для восстановления всего «универсума». Это предстоит совершить Мессии в четыре этапа: сначала он ослабляет скорлупы, затем нападает на них, овладевает ими и, наконец, уничтожает [*ibid.*, p. 59–60].

Время знакомства Локка с данными концепциями можно установить при исследовании рукописей, написанных в то время. Во-первых, стоит обратить внимание на то, что, оказавшись в Голландии, Локк стал своего рода поставщиком книг для Кнорра [*V. Nuovo*, 2011, p. 131]. Например, 1687 г. он составил список алхимической литературы под заголовком «Филалет» («*Philalethes*»), которую тот хотел приобрести. Другой лист рукописи озаглавлен: «Кнорр: у него из Филалета все это есть» [цит. по: *ibid.*, p. 161]. Под самим Филалетом можно понимать разных людей. Например, Нуово считает, что это американский алхимик Джордж Старки [*ibid.*, p. 132], который использовал псевдоним «Миролюбивый любитель истины» (*Eirenaeus Philalethes*). Однако данный псевдоним носили многие: Мор ряд своих сочинений подписал именем «Любитель истины, бичующий хвастуна» (*Alazonomastix Philalethes*). Подобным образом поступал и оппонент Мора — Томас Воган, подписавший ряд работ именем «Благородного любителя истины» (*Eugenius Philalethes*).

Во-вторых, в иной рукописи [см. *ibid.*, p. 131], озаглавленной как «Книги» («*Libri*») и тоже датированной 1687 г., упоминаются библиографические данные второго тома «Обнаженной каббалы», и среди

составляющих ее частей числится «Оттиск христианской каббалы». На обратной стороне «Оттиск» снова упоминается с пометкой «Я хочу» [ibid.]. При этом к концу 1687 г. Локк оканчивает «Опыт о человеческом разумении» [*J. Locke*, 1794, р. XXXI] и примерно тогда, по всей видимости, обращается к углубленному рассмотрению каббалистических идей, что могло иметь место около 1688 г., когда Локк был в гостях у Ферли вместе с ван Гельмонтом [*S. Hutton*, 2008, р. 161]. Примерно в то же время философу была передана рецензия Кнорра на «Абреже» (англ. «Epitome», фр. «Abrégé»), то есть сокращенную версию «Опыта о человеческом разумении», которую Локк начал писать по прибытии в Голландию в 1683 г. [*J. Hill*, 2003, р. 16], а окончил в 1685 г. [ibid., р. 17]. К началу 1688 г. текст был переведен на французский Ле Клером и издан весной во «Всеобщей и исторической библиотеке» под названием «Выдержка из английской книги, которая еще не была опубликована, озаглавленной [как] ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ о человеческом РАЗУМЕНИИ, где мы обнаруживаем, какова широта некоторых наших познаний и [каков] способ, которым мы их достигаем. Сообщено месье ЛОККОМ» [*J. Locke*, 1688]. Сам он считал, что именно французская версия «Абреже» наилучшим образом передает суть его «Опыта о человеческом разумении», даже выслав несколько отдельных копий, которые были специально напечатаны для Пембрука и Бойля [*E. S. de Beer*, 1978, р. 354; 389]. В «Абреже» проливается свет на противоречивые места «Опыта». Например, это касается восьмого параграфа восьмой главы второй книги и полемики вокруг него, связанной с природой перцепций, ощущений и качеств [*J. Bennett*, 1971, р. 27–28; *P. Alexander*, 1985, р. 115; *J. Bennett*, 1996, р. 75–77; *T. Lennon*, 1998, р. 16; *J. Hill*, 2003, р. 18]. До изданного в 1700 г. французского перевода конспект был единственным способом ознакомиться с идеями английского философа для читателя, не знающего языка. Как было сказано выше, одна из первых рецензий на «Абреже» была написана

Кнорром, и Локк был с ней знаком к началу апреля 1688 г. Каббалист отрицает концепцию *tabula rasa*, но считает, что душа у существ до грехопадения «... может назваться *tabula rasa*, так как не содержит в себе ничего, кроме запечатлевающегося в ней от божественных Светов» [E. S. de Beer, 1978, p. 401]. Данная рецензия интересна тем, что ее прочтение Локком совпало с его погружением в изучение христианской каббалы. Следовательно, проблема соотношения ее подхода к природе души с подходом английского философа, актуализированная Кнорром, будет отражена в текстах, которые будут рассмотрены далее.

Итак, в этом же году были написаны еще два небольших манускрипта, первый из которых озаглавлен «Каббала» («Caballa»), а второй — «Лексикон соглашения» («Lexicon of the Syncatabasis»). Последний из них однозначно основан на «Оттиске», что следует из названия последнего: «Оттиск христианской каббалы, то есть подходящее евреям соглашение...». Тем более, находясь у Ферли, английский философ мог без труда пользоваться обоими томами «Обнаженной каббалы» («Оттиск» относится ко второму), но в личном владении этого текста еще у него не было, что следует из письма от 30 июня 1688 г., где Веттштайн отвечает Локку на его просьбу выслать «Оттиск» (и вообще всю «Обнаженную каббалу») для Туанара вместе с экземпляром «Абреже» [E. S. de Beer, 1978, p. 151–152]. Веттштайн также пишет об отправке и интересуется, известно ли Локку о существовании второго тома.

В манускрипте «Каббала» [см. V. Nuovo, 2011, p. 161–162] кратко излагаются отдельные положения «Оттиска», где затрагивается понятие «сосуд» (*vessel*), которое в своем латинском варианте, используемом Кнорром (*vas*), служит заменой слова «сфера». Локк никак не интерпретирует это, сосредотачиваясь на идее, что духи представляют из себя «шары разной величины». Он выстраивает следующую иерархию существ: во-первых, «величайший Дух — Душа мессии»;

во-вторых, «следующие по величине человеческие души»; в-третьих, «благие Ангелы»; в-четвертых, «ангелы, которые теперь злые»; в-пятых, «самые малые шары или монады». Далее Локк пытается понять соотношение лиц Троицы в «Оттиске»: «Бог для себя — это отец; Бог для Мессии — это сын; Бог для всех творений — это Святой дух». Наконец, он завершает этот пересказ «Оттиска» историей падения «сосудов» и его причин, замечая также, что «Сатана, или Самаэль, или Вельзевул, или Белиал был князем шести порядков ангелов, которые пали». Из этого видно, что Локк действительно прилагал усилия к тому, чтобы понять каббалистические идеи Кнорра и ван Гельмонта и выстроить их в последовательную схему.

В манускрипте «Лексикон соглашения» английский философ написал ряд следующих понятий, дав им определения: «Abyssus [Бездна]... Адам Кадмон... Адам Протопласт... Адам Белиал... Caelum [Небо]... Elohim [Бог]... Macroscopus... Mors [Смерть]... Principium [Начало творения]... Scintilla [Искры]... Verbum [Слово]...» [см. *ibid.*, p. 161]. Здесь им рассматривается то, как понимались в «Оттиске» те или иные фигурирующие там библейские понятия или образы.

12 февраля 1689 г., после завершения Славной революции, Локк возвращается в Англию [К. I. Parker, 2004, p. 28–29]. С 1690 г. Локк живет в Оутсе (Хай Лавер, графство Эссекс) у сэра Френсиса Машема. Несмотря на периодические поездки в Лондон, большую часть времени до конца своей жизни Локк провел в Оутсе, поскольку загородный климат благоприятно сказывался на его здоровье. В этот период Локком пишется еще один текст на каббалистическую тематику — «Сакральная хронология» («Chronologia Sacra»). Это было в 1693–1694 гг.: датировка обосновывается двумя фактами. Во-первых, «Сакральная хронология» Локка следует тексту ван Гельмонта «Седер Олам», вышедшему на латыни в 1693 г. и в английском переводе на следующий год [А. Р. Coudert, 1998, p. 279]. Во-вторых, Локк и ван Гельмонт были вместе в Оутсе [*ibid.*, p. 56–57] с октября 1693

по февраль 1694 г. При этом бумага, которая в 1687 г. использовалась для написания «Филалета» и «Книг», теперь используется для «Сакральной хронологии».

Около 1694 г. появляется еще один текст Локка — «Теологические противоположности» («*Adversaria Theologica*»). Дата основана на упоминании получения им в то же время «Христианской теологии» («*Theologia Christiana*») ван Лимборха [E. S. de Beer, 1979, p. 237]. Локком рассматриваются разные вещи, в отношении которых изучаются противоположные мнения. Например, «Человеческая душа материальна / Человеческая душа не материальна» [P. King, 1829, p. 336]. При этом «Теологические противоположности» нельзя назвать основой для другой известной книги, вышедшей в 1695 г. под названием «Разумность христианства» («*Reasonableness of Christianity*»), поскольку только одна из четырнадцати записей «Теологических противоположностей» повторяется в этом труде: «Закон работ. Рим 3, 27 / Закон веры. Рим 3, 7» («*Lex operum. Rom III. 27 / Lex fidei. Rom. III 7*») [ibid., p. 336]. Тем не менее, «Теологические противоположности» указывают на то, что их автор уже был знаком с идеями «Оттиска христианской каббалы».

Стоит обратить внимание на список тем, размещенных на страницах манускрипта: Бог, духи, человеческая душа, душа животных, материя, видимый мир, наша [солнечная] система, человек, грех Адама, после смерти, Христос, Святой Дух, откровение, Библия, этика или долг человека, республика, магистрат, родители, супруги, дети, родственники, господа, слуги, повелитель, подвластные, соседи, сам [V. Nuovo, 2011, p. 49–51]. Подразделы пункта «человеческая душа» совпадают с темами седьмой главы «Оттиска»: предсуществование, перерождение, традиционизм и креационизм.

Возможно, интерес к проблеме традиционизма Локк испытал под влиянием Кнорра и ван Гельмонта. Так могло быть и с Лейбницем, который, будучи уже знаком с ними, в мае 1671 г. писал: «Ум спо-

собен размножаться путем традукции без нового творения...» [*Ch. Mercer*, 2001, p. 224]. Однако стоит заметить, что в седьмой главе «Оттиска» традиционизм опровергается, а Локк не склоняется ни к одной из версий происхождения человеческой души. В разделе, названном «после смерти», он также рассматривает состояние «сна души» (*Pseuchorappuchia*). Поэтому, как замечает Нуово, Локк мог видеть в каббалистической теории предсуществования душ некое «интеллектуальное значение» [*V. Nuovo*, 2011, p. 143]. Несмотря на то, что он был морталистом, он мог развивать представления о предсуществовании и реинкарнации в стиле Кнорра, поскольку, согласно представлениям последнего, последствиями грехопадения являются смерть и забвение, но не бесчувственность [*Ch. Knorr*, 1684, p. 59]. Не исключено, что Локк мог понимать гибель души именно в этом смысле. В то же время Нуово удивляется [*V. Nuovo*, 2011, p. 25] тому, что духи упоминаются ранее человека (согласно «Оттиску» первым был сотворен Адам). Однако Локк, очевидно, считал каббалистического Адама Кадмона духом, поскольку еще в манускрипте «Каббала» писал: «Первое творение было только [творением] духов» [цит. по: *ibid.*, p. 162]. Из этого небольшого примера видно, что даже если Локк и симпатизировал некоторым идеям Кнорра или ван Гельмонта, их терминологию он принимать не собирался.

На той же бумаге, что использовалась для написания «Филалета», «Книг» и «Сакральной хронологии» был написан и обширный комментарий к «Оттиску» под названием «Сомнения относительно восточной философии» («*Dubia circa Philosophiam Orientalem*»), поэтому данную рукопись можно датировать 1687–1694 гг. Конечно, как мы замечали выше, точно не известно, имел ли Локк в своей собственности экземпляр «Оттиска», однако нужной информацией его мог снабдить ван Гельмонт, прибывший в Оутс. Причем по той же причине этот текст мог бы быть составлен еще около 1688 г.: Локк и ван Гельмонт тогда встречались у Ферли. Однако в рукописях, на-

писанных тогда, рассматриваются отдельные места «Оттиска» и автор затрагивал лишь ряд каббалистических понятий, пытаясь дать им соответствующее определение, что позволяет сделать вывод о неготовности Локка к последовательному и критическому анализу, который представлен в работе «Сомнения относительно восточной философии».

Название текста является отсылкой к книге Джозефа Гленвилла «Восточный Свет» («*Lux Orientalis*»), которое впервые было опубликовано в 1662 г., потом в 1665 г., а затем в 1682 и 1687 гг. вместе с работой Раста «Защита истины» [G. Watson, 1971, p. 1845]. Предисловие писал Мор, он же понимал суть *abrasa tabula* (исцарапанной доски) в сенсуалистском ключе, что предвосхищал еще Гоббс [S. M. Fallon, 1991, p. 61]. Дело в том, что предсуществование доказывается одинаково: у Гленвилла и у Кнорра в седьмой главе «Оттиска» под названием «О предсуществовании Душ по существу» [Ch. Knorr, 1684, p. 33–54]. Однако Локк, изучая христианскую каббалу, пошел дальше дескриптивного рассмотрения вариантов происхождения человеческих душ, поскольку многие места «Оттиска» он не критикует, а разъясняет. Можно прийти к выводу, что Локк пытался хорошо понять эту часть «Обнаженной каббалы».

«Сомнения относительно восточной философии» Локка состоят из 15 или 17 частей (некоторые заголовки перечеркнуты вместе с содержанием, обозначенных ими разделов). Текст является критическим и одновременно пояснительным комментарием. Он не был опубликован, возможно, из-за смерти автора «Оттиска» — Кнорра фон Розенрота. В первой части, «О душе Мессии», Локк поднимает концептуальные проблемы творения мира *ex nihilo* в каббалистическом смысле, то есть идею «цимцума» — «сжатия» Бога внутри себя с целью освободить пустое место для творения. Как утверждал Яков Эмден, «этот парадокс цимцума представляет собой единственную когда-либо предпринятую серьезную попытку облечь в плоть идею

творения из ничего» [*J. Emden*, 1870, p. 82]. Это можно назвать полемикой перипатетической школы, Спинозы, Маймонида (именно ему близок Локк) и Беркли [*S. Brown*, 1990, p. 90]. Касательно каббалистической версии творения Локку не ясно, был ли Адам Кадмон сотворен путем добавления нового «Света Бога» в пустое пространство или «душа Мессии» представляла собой остаток света, который там присутствовал ранее. Это трудность логического объяснения цимцума, поскольку Адам, с одной стороны, сотворен, с другой — состоит из божественной субстанции. К этому разряду относятся вопросы Локка, не является ли «душа Мессии» частью Бога и чем же «Адам Белиал» отличается от «Сатаны». Здесь Локк высказывает сомнения относительно понятийной определенности духов, являющихся «туманными». Дело в том, что Кнорр в «Оттиске» пишет о духах, находящихся между «скорлупами» (клиппот) и «светами». К ним относятся «инкубы, суккубы, лемуры... ларвы... дриады и гамадриады, нимфы тритоны» [*Ch. Knorr*, 1684, p. 29] и прочие мифологические персонажи.

Вторая часть «Сомнений относительно восточной философии» касается понятия «свет» (*lumen*). Локк пишет, что автор «Оттиска» использует это слово, но оно «не объясняется и не определяется» [цит. по: *V. Nuovo*, 2011, p. 147], что приводит к сложностям при попытке понимания той или иной каббалистической идеи.

В третьей части рассматриваются понятия «падения» и «восхождения». Локк замечает, что они относятся то к пространственному перемещению, то к яркости света, то к прибавлению или уменьшению бытия. Английскому философу кажется, что Кнорр имел в виду именно световой и онтологический смысл, поскольку мир от сотворения не менял своего места, а страдал отсутствием бытия.

Следующая часть зачеркнута; она написана по-английски и касается сотворения мира, формирования Мессии и содержания понятия «первый человек». В части, под заголовком «Бог» есть некоторые

выписки из второй главы «Оттиска», которые явно воспроизводились по памяти, так как расходятся с оригинальным текстом. Часть под названием «Творение» включает в себя несколько отрывков: «1. Душа Мессии», «2. Духи» и «1. Атрибуты и имена Мессии». Они носят пояснительный характер третьей и четвертой глав «Оттиска», отражая стремление Локка понять процесс цимцума и ответить на вопросы, которые он ставил в предыдущих фрагментах своей рукописи.

Итак, в подразделе «2. Духи» есть комментарий Локка на §§ 13–14 второй главы «Оттиска», которые он переформулировал в одну фразу: «Насквозь и внутри (Кол 1, 16) первого Адама произведены шары разного размера, [малые] вплоть до ничтожности точки, взаимно проницаемые своими центрами, обладающие силой излучать или испускать большую или малую сферу либо в соответствии с разными первоначальными установлениями, либо в соответствии с разными уровнями свойственного им контроля» [цит. по: *V. Nuovo*, 2011, р. 149]. По мнению Локка, это изучение состоит из следующих вещей: внутренняя мысль, внешнее восприятие, соединение концептов (язык), движущая сила тел. «В зависимости от того, — пишет Локк, — насколько эта их сила простирается к более удаленной и возвышенной способности, о духе говорится, что он имеет большую или меньшую сферу излучения...» [ibid.]. Заканчивается эта заметка тринитарной каббалистической формулой, которая в несколько ином виде уже встречалась в манускрипте «Каббала»: «Бесконечный Свет — это Отец. Свет, текущий от Бесконечного в Мессию и с ним единый, — это Сын. Свет, текущий от Мессии в низшие [классы], — это Святой Дух». Взята эта интерпретация Троицы из § 2 третьей главы «Оттиска» [*Ch. Knorr*, 1684, р. 7]. И, наконец, в разделе «Атрибуты» Локк перечисляет те каббалистические атрибуты, которыми Кнорр наделяет Мессию в третьей главе.

В ином фрагменте с названием «2. Духи» продолжается пересказ «Оттиска» с описанием четырех каббалистических миров и сфирот. В части текста, которая озаглавлена «Падение», Локк излагает

краткое содержание пятой главы «Оттиска» о падении ангелов — текст примерно такого же содержания, что и в манускрипте «Каббала», но изложение более подробное. Особое внимание он обратил на то, что «скорлупы» характеризуются словом «*ματαιότης*» [цит. по: V. Nuovo, 2011, p. 151], переводящимся как «пустота» или «бессмысленность». Затем идет раздел под названием «Души», включающий в себя подразделы «Видимый мир» (выписки из шестой главы «Оттиска») и «Предсуществование души». Как уже было сказано выше, аргументы Кнорра в пользу бессмертия души основаны на книге «Восточный Свет». По всей видимости, Локк испытывал большой интерес именно к этой проблематике, поскольку в этой части «Сомнений относительно восточной философии» мы видим не просто сокращенное изложение седьмой главы «Оттиска», а собственные размышления и комментарии Локка.

Он ссылается на § 33 седьмой главы «Оттиска»: «[Души,] входящие в тела, не удерживают никакой памяти о прошлом» [Ch. Knorr, 1684, p. 49]. Кнорр в этом контексте выделял три момента, демонстрирующие, как индивид забывает идеи, усвоенные уже во время жизни. Это такие случаи в жизни человека, когда он вспоминает забытое. Локк редуцирует эти три примера следующим образом: «1° Пробуждение скрытых идей с помощью внешних объектов. 2° Заброшенное повторение скрытых идей посредством размышления [о них]. 3° Измененный вследствие болезни темперамент тела, который иногда полностью стирает все идеи из памяти JL» [цит. по: V. Nuovo, 2011, p. 152]. Стоит отметить, что эти моменты забвения идей рассматриваются Локком в «Опыте о человеческом разумении», из чего можно сделать вывод, что он анализирует эту часть «Оттиска» на предмет адекватности концепции Кнорра своей собственной, как это делал последний в своей рецензии на «Абреже» относительно *tabula rasa*. В «Сомнениях относительно восточной философии» про пункты 2° и 3° английский философ добавляет:

«в последних двух вариантах идеи словно утрачивают смысл JL» [цит. по: *ibid.*, p. 150]. Пометка «JL» это инициалы Локка, указывающие на то, что формулировки и дополнения принадлежат ему.

Затрагивая проблему концептуализации понятия «души» автором «Оттиска», Локк неизбежно приходит к понятию «носителя» (*vehiculum*): «Духи творческой и формирующей системы принимают носители тончайшей материи, что является эмпирейским небом» [цит. по: *ibid.*, p. 148]. Как таковой термин «носитель» встречался у тех, кто так или иначе стремился адаптировать учение об эманации к своим теориям: например, у Альберта Великого [*Albertus Magnus*, 1993, p. 43–51]. Концепция «носителя» восходит к Платону, поэтому его обычно сравнивают с колесницей (ὄχημα): точно так поступает и Кнорр, когда пишет, что душа «[может] жить вне носителя, как возникший может [жить] без колесницы» [*Ch. Knorr*, 1684, p. 50]. Это же сравнение использовали и в последующие века. Например, Л. К. де Сен-Мартен тоже его сравнивал с «колесницей» (*voiture*) [*L.-C. de Saint-Martin*, 1984, p. 149]. Мор, в свою очередь, определял «носитель» как «небесное духовное и славное тело» [*H. Morus*, 1679, p. 483].

В этой связи довольно примечательно, что учитель Сен-Мартена, Мартинес де Паскуалли, подобно Кнорру соотносил «носитель» с эмпиреем, но у него последний назывался «осью огня» или «центральной осью»: «Твое тело становится необходимым органом твоей духовной души, как центральная ось приходится таковой для низших духов, которые ее населяют» [*M. de Pasqually*, 1899, p. 306]. В мистическом обществе, которое он основал, эта тема рассматривалась довольно подробно: «Носитель (*véhicule*) это начало пассивной жизни, помещенное в трех сущностях, формируя центр, чье действие раскрывается посредством старшего духа, присутствие которого в хаосе запечатлело порядок и движение для всех частей, содержащихся в нем» [*P. Vulliaud*, 1938, p. 245]. Характерный алхими-

ческий подтекст, который здесь виден, равно как и недвусмысленные отсылки к понятию «эмпирей», впоследствии вдохновили отдельных последователей Паскуалли на углубленное изучение работ Бёме. Кроме того, исследователь Робер Амаду считает, что концепция «носителя» играла важную роль во многих оккультных теориях XIX–XX вв., поэтому «центральный огонь» Паскуалли напоминает ему «“великий магический агент” Элифаса Леви или “астральный свет” оккультистов» [R. Amadou, 1969, p. 141], а «носитель» — «астральное тело у Парацельса» [ibid., p. 142].

Локка в данном контексте интересуется долговечность «носителей», поскольку он характеризует их как «скорлупы» [цит. по: V. Nuovo, 2011, p. 148]. Далее он, как представляется, планировал написать нечто о восьмой главе «Оттиска»; однако номер главы и ее название («О персонах Божественности») зачеркнуты, поэтому он сразу переходит к рассмотрению девятой главы — эта часть его рукописи называется «Падение душ». Здесь находится краткий конспект текста Кнорра.

Последняя часть «Сомнений относительно восточной философии» касается десятой главы и называется «Восстановление душ». Локк рассматривает в первую очередь моральный аспект реинкарнации. Например, согласно Кнорру праведные души могут после смерти пройти «частный суд» и стать приуроченными к инкорпорации в Мессию, чтобы дожидаться в таком состоянии «всеобщего суда», а «избранные» (праведные) души также могут стать членами нового завета путем обращения или путем реинкарнации. Локком перечисляются преимущества нового завета, но оставшиеся главы «Оттиска», содержащие иные этапы восстановления душ и различного рода аспекты миллениума, английский философ не рассматривал.

Таким образом, можно сделать вывод, что Джон Локк был знаком с христианской каббалой, в чем большую роль сыграл ван Гельмонт. Как видно из изученных манускриптов, проблемы, затронутые

в «Оттиске», заинтересовали Локка, и это позволяет предполагать рецепцию идей Кнорра, ван Гельмонта, а также лиц, находящихся с ними в близких отношениях (Г. Мор и А. Конуэй). С другой стороны, внимание самих христианских каббалистов привлекла философия Локка. Изучение текста рецензии Кнорра на «Абреже», равно как и рецензия Локка на «Оттиск христианской каббалы», позволяет сделать вывод, что они интерпретировали идеи друг друга по-своему.

По этой причине Локк, во-первых, не мог принять каббалистическую терминологию, которая казалась ему запутанной. Во-вторых, он, подобно Лейбницу, не принимал мифопоэтических образов, посредством которых христианские каббалисты выражали свои идеи. Поэтому обнаружить эксплицитно выраженное влияние христианской каббалы на его работы после 1687 г. является трудной задачей. Как видно из его «Сомнений относительно восточной философии», наибольший интерес Локк проявил к концепциям, прямо или косвенно пересекающимся с его учением о *tabula rasa*. Также его заинтересовали различные подходы к понятию души и ее судьбы после смерти. Из этого он определенно сделал выводы и мог почерпнуть что-то новое для себя. Несмотря на то, что в его работах, опубликованных после знакомства с христианской каббалой, с трудом можно обнаружить прямое влияние Кнорра и ван Гельмонта, в его манускриптах оно наличествует. Поэтому отсутствие каббалистической терминологии и мифопоэтических образов в публикациях свидетельствует не о том, что рецепции христианской каббалы Локком не было вовсе, а о том, что ее концепции подверглись радикальному переосмыслению и рационализации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Блаватская Е. П.* Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам современной науки и теософии. — М: Российское теософское общество, 1992.
2. *Бурмистров К. Ю.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского университета. № 3 (21), 2000. С. 25–75.
3. *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. — М: Алеф, 2004.
4. *Albertus Magnus.* De causis et processu universitatis a prima causa / Alberti Magni Opera Omnia // ed. Fauser W. T. XVII. P. II. Münster, 1993.
5. *Alexander P.* Ideas, qualities and corpuscles: Locke and Boyle on the External World. — Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
6. *Amadou R.* Les trois grandes lumières du Martinisme: Introduction à Martines de Pasqually // L'Initiation. № 3, 1969. P. 139–166.
7. *Bennett J.* Ideas and qualities in Locke's Essay // History of philosophy quarterly. Vol. 13. № 1, 1996.
8. *Bennett J.* Locke, Berkeley, Hume: Central themes. — Oxford: Clarendon Press, 1971.
9. *Beville K.* How to interpret the Bible: An Introduction to Hermeneutics. — Cambridge, Ohio: Christian Publishing House, 2016.
10. *Blekastad M.* Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský. — Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

11. *Brown S.* Leibniz and More's Cabbalistic Circle // Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies // ed. Hutton S. Dordrecht: Kluwer, 1990. P. 77–96.
12. *Coudert A. P.* A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare // Journal of the History of Ideas. Vol. 36. № 4, 1975. P. 633–652.
13. *De Beer E. S.* (Ed.). The Clarendon Edition of the Works of John Locke: The Correspondence of John Locke. Vol. 5. — Oxford: Oxford University Press, 1979.
14. *De Beer E. S.* (Ed.). The Clarendon Edition of the Works of John Locke: The Correspondence of John Locke. Vol. 2. — Oxford: Oxford University Press, 1976.
15. *De Beer E. S.* (Ed.). The Clarendon Edition of the Works of John Locke: The Correspondence of John Locke. Vol. 3. — Oxford: Oxford University Press, 1978.
16. *Dew N.* Reading travels in the culture of curiosity: Thévenot's collection of voygers // Bringing the World to Early Modern Europe: Travel Accounts and Their Audiences / ed. Mancall P. Leiden: Brill, 2006. № 10. P. 39–59.
17. *Emden J.* Mitpachat Sefarim. — Lemberg, 1870.
18. *Fallon S. M.* Milton Among the Philosophers: Poetry and Materialism in Seventeenth-century England. — Ithaca: Cornell University Press, 1991.
19. *Givry G. de* (Ed.). Adumbratio Kabbale Christianae ou syncatabase hébraïque ou brève application des doctrines des hébreux qabbalistes, aux dogmes de la nouvelle alliance, dans le but de former une hypothèse profitable a la conversion des juifs traduit du latin pour la 1ère fois. — Paris: Bibliothèque Chacornac, 1899.
20. *Helmont F. M.* Seder Olam sive Ordo Seculorum, historica enarrato doctrinae. S.l. 1693.
21. *Hill J., Milton J. R.* The Epitome (Abrégé) of Locke's Essay /

The Philosophy of John Locke: New Perspectives // ed. Anstey P. R. London: Routledge, 2003. P. 3–25.

22. *Hutton S.* Anne Conway: A Woman Philosopher. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

23. *Hutton S.* Henry More and Jacob Boehme / Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies // ed. Hutton S. Dordrecht: Kluwer, 1990. P. 157–168.

24. *Hutton S., Schuurman P.* (Eds.). Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy. — Dordrecht: Springer, 2008.

25. *Idel M.* Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. Vol. 51, 1988. P. 170–174.

26. *Kilcher A. B.* Verhüllung und Enthüllung des Geheimnisses: Die Kabbala Denudata im Okkultismus der Moderne // Morgen-Blanz. № 16, 2006. S. 343–384.

27. *King P.* The Life of John Locke, with extracts from his correspondence, journals, and commonplace books. Vol. I. — London: H. Colburn and R. Bentley, 1829.

28. *Knorr Ch. von Rosenroth.* Adumbratio Kabbalae Christianae, id est Syncatabasis Hebraizans, sive brevis applicatio Doctrinae Hebraeorum Cabbalisticae ad Dogmata Novi Foederis, pro formanda hypothesi, ad conversionem Judaeorum proficua. — Francofurtum ad Moenum: Johannes David Zunnerus, 1684.

29. *Lennon T.* Bennett on ideas and qualities in Locke's Essay // The Locke Newsletter, Vol. 29. 1998.

30. *Locke J.* Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé ESSAI PHILOSOPHIQUE concernant L'ENTENDEMENT, où l'on montre quelle est l'étenduë de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur LOCKE // Bibliothèque universelle et historique. T. 8. 1688. P. 49–142.

31. *Locke J.* The works of John Locke. Vol. 1. — London: T. Longman and others, 1794.
32. *Marshall J.* John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
33. *Mercer Ch.* Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
34. *Morus H.* Opera omnia. — Londinium: J. Macock, 1679.
35. *Nuovo V.* Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke. — Middlebury: Spinger, 2011.
36. *Parker K. I.* The Biblical Politics of John Locke. — Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2004.
37. *Pasqually M. de.* Traité de la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles et divines. — Paris: Bibliothèque Chacornac, 1899.
38. *Pico della Mirandola G.* Opera Omnia / ed. Gian F. T. I. Basilea: Officina Henricpetreina, 1572.
39. *Saint-Martin L.-C. de.* Le livre rouge // Atlantis. № 330, 1984.
40. *Schmidt-Biggemann W.* Geschichte der christlichen Kabbala (1660–1850). Bd. 3 // Clavis Pansophiae, № 10 (3), 2013.
41. *Scholem G.* Kabbalah. — NY: Meridian, 1978.
42. *Schuchard M. K.* Why Mrs Blake Cried: William Blake and the Sexual Basis of Spiritual Vision. — London: Century, 2006.
43. *Spector Sh. A.* Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism. — Leiden: Brill, 2012.
44. *Spector Sh. A.* Wonders Divine: The Development of Blake's Kabbalistic Myth. — Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2001.
45. *Vulliaud P.* (Ed.) Les Rose-Croix lyonnais au XVIIIe siècle. — Paris: Nourry, 1929.

46. *Watson G.* (Ed.). *The New Cambridge Bibliography of English Literature*. Vol. 2. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
47. *Wirszubski Ch.* *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
48. *Wolf J. Ch.* *Bibliotheca Hebraea*. Vol. II. — Hamburgum: Theodor. Christoph. Felginer, 1721.
49. *Wolf J. Ch.* *Bibliotheca Hebraea*. Vol. III. — Hamburgum: Theodor. Christoph. Felginer, 1727.

D. S. Pedenko. The Ideas of the Christian Kabbalists Ch. Knorr von Rosenroth and F. M. van Helmont as represented in John Locke's Manuscripts

The article deals with manuscripts of J. Locke, in which he analyzed some Kabbalistic works of the second half of the 17th century, including the treatises of Ch. Knorr von Rosenroth and F. M. van Helmont. The author concludes that Locke was interested in the problems that were touched upon in these treatises; as for the lack of Kabbalistic terminology and mythopoetic images in the published works of the English philosopher, this shows not his ignorance of Kabbalah, but rather the fact that in his work Kabbalistic concepts have undergone a radical rethinking and rationalization.

Key words: John Locke, Ch. Knorr von Rosenroth, F. M. van Helmont, Christian kabbalah, tabula rasa, traducianism.

*З. П. Трофимова**

МЕТАТЕОРИЯ СОВРЕМЕННОГО АНГЛО–АМЕРИКАНСКОГО СВОБОДОМЫСЛИЯ

В данной статье сделана попытка проанализировать основные понятия, которые используют современные англо-американские свободомыслящие в своих трудах. Автор приходит к выводу, что эпистемологическим полем формирования и развития взглядов англо-американских свободомыслящих является анализ религиозного сознания, а социокультурологический поиск протекает в русле секулярно-гуманистических размышлений и непосредственно связан с социально-политической и экономической обстановкой в США и Великобритании.

Ключевые слова: атеизм, скептицизм, рационализм, гуманизм, секуляризм, свободомыслие, религия.

В США и Великобритании существовали и существуют светские философские течения, имеющие давние вековые традиции и носящие антиклерикальный, антирелигиозный характер. К их числу можно отнести английское и американское движения свободомыслящих, ряды сторонников которых постоянно растут. Как отмечается в английском журнале «Свободомыслящий», число рационалистических, гуманистических и секулярных союзов в Англии, Шотландии, Уэльсе

* Трофимова Зорина Павловна — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.
E-mail: relig@philos.msu.ru.

возросло в полтора раза в 2003 г., по сравнению с 1980 г. [Editor, 2003, p. 3]. Теоретический журнал американских свободомыслящих «Гуманист» подчеркивает, что «число их ассоциаций, союзов увеличилось в два раза в 2010 г., по сравнению с 80-ми гг. XX в.» [Editor, 2010, p. 5]. В 1990 г. II Конгресс «Международного Гуманистического и Этического Союза» продемонстрировал «размах движений свободомыслящих на Западе. На нем присутствовали от всех организаций свободомыслящих Европы, США, Канады, Индии, Новой Зеландии свыше двух тысяч их представителей» [Editor, 2011, №2].

Примером роста числа организаций свободомыслящих может служить основанная в 1991 г. Европейская Гуманистическая Ассоциация, включающая в себя 19 крупных гуманистических организаций. Всего в их рядах насчитывается более 840000 членов.

В 2011 г. эта Ассоциация провела симпозиум на тему «Демократия и человеческие права» со специальными секциями по вопросам религиозного национализма и расовой принадлежности, религиозного экстремизма, по проблемам религиозного обучения в школах, моральных ценностей в современную эпоху.

В англо-американской литературе заметны три тенденции. Первая состоит в полном замалчивании такого течения как свободомыслие. Вторая — в растворении идеи свободомыслящих в той или иной философской системе, в полной нивелировке их теоретических, в частности, религиозоведческих положений. Представители третьей тенденции стремятся подчинить свободомыслие теологии. Возникает вопрос: кто такие свободомыслящие? Бунтари-одиночки или же они представляют философские и религиозоведческие направления, которые нельзя игнорировать, если ученый хочет воссоздать истинную картину исследований в этих странах.

В настоящее время в США и Великобритании, как и во всей западной цивилизации, наблюдается размежевание в политической и духовной сферах, выражающееся, с одной стороны, в росте нео-

консервативных настроений, с другой — в активизации демократических сил, в поисках новых, мирных решений глобальных проблем. Одной из своих задач последние видят в критике традиционных религиозных установок, в утверждении гуманистических идеалов. В этом большую роль играют представители движения свободомыслящих.

Понятие «англо-американское свободомыслие» в целом условно. Оно применяется для обозначения течений и направлений, которые выступают против официальной церкви и религии вообще, формируя свои взгляды на основе научного, объективного изучения философских проблем религии, философской антропологии, философии гуманизма, свободы совести.

Сами представители свободомыслия на Западе называют себя агностиками, атеистами, рационалистами, свободомыслящими, скептиками, секуляристами и т.д. Чтобы не впасть в терминологическую путаницу, в статье применяются понятия «свободомыслие», «свободомыслящий». Свободомыслие в широком смысле слова есть «течение общественной мысли в основе которого лежит признание права человека на свободное критическое отношение к существующим порядкам и воззрениям» [З. А. Тажуризина, 1987, с. 14], а также «признание права разума на критику религии и свободное исследование» [там же, с.14].

Современное свободомыслие как идейное направление представлено многими учениями. Заведомо невыполнимой можно считать задачу охарактеризовать комплекс исследований свободомыслящих во всех их деталях. Духовное состояние англо-американской философской мысли в настоящее время состоит в том, что в ней в оригинальной форме преломляются прогрессистские и эсхатологические устремления, идеи рационализма и вера в «мистическое постижение» сущности бытия, проблемы самореализации человека в этой

жизни и невозможности достижения этого. При этом заметна политизация философского мировоззрения, что отражено в трудах свободомыслящих. Это вызывает к жизни новую тенденцию, характерную для западной философской литературы, и прослеживающуюся в концепциях свободомыслящих — плюрализацию идейных систем, дробление основных направлений.

В англо-американском свободомыслии можно выделить естественнонаучное, социологическое, антропологическое, психологическое направления. На основе этих течений были построены теории эволюционного гуманизма (Дж. Хаксли), натуралистического гуманизма (К. Ламонт), секулярного гуманизма (П. Куртц) и другие. Зачастую они переплетаются, создавая сложные историко-философские и религиозоведческие системы. Заметим, что внутри групп свободомыслящих нет и не было единства по направлению теоретической деятельности. Одни занимались и занимаются исключительно анализом и критикой религии, другие — популяризацией достижений науки, третьи — конструированием философских и религиозоведческих систем. Некоторые, сохраняя на всякий случай имя «христианин» пытаются методологически обосновать успех либерального мышления.

Остановимся на анализе категориального аппарата, который даст возможность выявить основные методологические принципы, на которых современные англо-американские свободомыслящие строят философские теории.

Вопрос здесь стоит не о создании всеобщей системы категорий, охватывающей все свободомыслие, а о ее осознании и совершенствовании в связи с конкретным явлением, а именно англо-американским свободомыслием. Многие современные свободомыслящие базируют свои философские и религиозоведческие положения на принципах атеизма, хотя в своих произведениях они редко употребляют само

понятие «атеизм» как основополагающее в их мировоззрении. Обусловлено это во многом тем, что в Великобритании и США открытое признание человеком своих атеистических взглядов приводит к тому, что его объявляют политически неблагонадежным, что, естественно, имеет для него определенные последствия. «Атеизм — пишет профессор университета в Аризоне Дж. Смит, — даже в сегодняшней либеральной атмосфере, неприемлем и нежелателен» [G. H. Smith, 2001, p. 22]. По этому поводу еще в 50-е годы известный английский историк М. Р. Коэн замечал, что в конце XIX века «даже называть себя атеистом считается “дурным тоном”» [M. P. Коэн, 1958, с. 194]. Практически ничего не изменилось за целое столетие. В журнале «Свободомыслящий» подчеркивается, что «если человек держит свои уста на замке и не говорит, что он атеист или агностик, то он получает лучшую работу, чем тот, кто открыто провозглашает свои взгляды» [Editor, 1989, p. 4].

Из анализа высказываний свободомыслящих видно, что диапазон их понимания «атеизма» крайне широк. Можно выделить ряд направлений в его объяснении.

Одно направление понимает под «атеизмом» определенную систему взглядов, направленных на отрицание любого вида сверхъестественного, причем атеизм в данном случае не связывается с какой-либо философской системой, с тем или иным уровнем знания. Так английский свободомыслящий А. Смит в статье «Довод для единства» отмечает, что атеизм выступает как отрицание теизма — учения о бытии божества или личности, являющейся творцом мироздания» [A. Smith, 2004, p. 113]. Представители этого направления просто отрицают существование Бога или богов. При этом они в своем отрицании, в основном, опираются на данные естественнонаучных дисциплин.

Другое направление понимает под атеизмом не просто отрицание Бога или каких-либо сверхъестественных существ, а включает в свою систему моральные проблемы, в частности вопросы, связанные с человеческим существованием и его свободой. Здесь уже атеизм представляется как раздел определенной философской системы. П. Кромелин в работе «Беседы об атеизме» пишет: «Атеизм не является только противостоянием религиозному авторитету... Он скорее интеллектуальное и моральное отрицание любого теологического выражения, так как стремится определить вещи в их естественной природной форме. Для атеистов ничего не может быть выражено и определено в сверхъестественном виде. Все, что случается и происходит, обуславливается последовательностью событий. Человеческая свобода является необходимым продуктом определенного вида физического и умственного развития» [P. Crommelin, 2011, p. 36]. Его поддерживает американский свободомыслящий Г. Стейн, который в своих работах опирается на моральную сторону атеизма, без которой не может быть конструктивной, познавательной философской системы. При этом он справедливо подчеркивает, что у разных атеистов имеются различные моральные кодексы, начиная от Золотого правила и кончая всевозможными утилитарными теориями. Таким образом, основываясь на анализе религиозных систем, представители этого направления обращают особое внимание на моральную критику религии. Часто они называют свою концепцию «позитивной философией атеизма».

Третье направление в понимании атеизма не выделяет его в особое течение, а считает, что он является составной частью светской философской системы. Американский ученый С. Уоррен подчеркивает, что атеизм не стоит отделять от философских теорий, так как он является их неотъемлемой стороной, начиная с древности и по настоящее время» [S. Warren, 1996, p. 186]. Его поддерживает известный английский историк атеизма Д. Берман в своей работе

«История атеизма в Великобритании от Гоббса до Рассела» [D. Berman, 1998]. В США и Великобритании в движении свободомыслящих в понимании атеизма преобладает второе направление.

Суммируя всевозможные точки зрения свободомыслящих на сущность и значение атеизма, можно выделить следующие его принципы, с помощью которых они анализируют проблемы религии, человека, гуманизма и т.д. Во-первых, для атеизма характерно признание авторитета разума и опытного познания. Во-вторых, только человеческие усилия, а не божественное вмешательство являются инструментом улучшения личной и социальной жизни человека. В-третьих, отрицание взаимосвязи между религией и этикой, морального права божества господствовать в человеческой жизни. В-четвертых, человек должен заниматься не восхвалением Бога, а работой по совершенствованию людей в настоящее время.

Атеизм представляет собой сложное философское явление. Именно социальный аспект атеизма часто отсутствует у современных свободомыслящих. Атеизм, как в прошлом, так и настоящем был и остается многообразным явлением по философской направленности, широте мировоззренческого охвата, социальной базе.

Возникают вопросы, на которые пытаются ответить свободомыслящие: является ли атеизм самостоятельной философской теорией или же частью той или иной философской концепции? Является ли он обязательной стороной философского мировоззрения?

Атеизм, особенно в средние века, не является самостоятельной философской теорией. Здесь можно согласиться с Д. М. Аптекманом, который отмечает, что «атеизм не представляет собой какого-либо самостоятельного взгляда на мир» [Д. М. Аптекман, 2006, с. 6]. Далее, атеизм не всегда непосредственно связан с философским материализмом. Чаще всего он входит в него как элемент той или иной философской концепции и обусловлен пониманием мира, человека,

общества, и главное религии. Атеизм порождается практикой человеческой деятельности и без конкретного человека и общества не существует. Само по себе отрицание не есть философская концепция. Она становится таковой, когда предполагает жизненную систему. Такой системой атеизм становится тогда, когда включает в себя определенную гуманистическую концепцию, в которой основное внимание уделяется проблеме человека и его существования. В то же время атеизм никогда не исчерпывал всего многообразия взглядов на природу и окружающую действительность. Он, являясь гуманистической светской альтернативой религии, представляет собой составную часть более широкого понятия «свободомыслие».

Надо отметить, что атеистические взгляды характерны для ряда представителей рационалистических и гуманистических организаций США и Великобритании.

Многие современные свободомыслящие основываются в своих исследованиях на принципе агностицизма, придерживаясь значения этого термина, данного английским естествоиспытателем Т. Хаксли, другом и соратником Ч. Дарвина. В 1869 г. он писал: «Агностицизм не вера, а метод, сущность которого заключается в его основном принципе. Этот принцип может быть выражен позитивно как способности интеллекта следовать разуму, не добавляя к этому чего-либо дополнительно. Негативно, в требовании к интеллекту не делать выводов относительно того, чего мы не знаем» [Т. Huxley, 1900, р. 44].

По сути дела, Т. Хаксли не отрицал возможность познания объективной истины. Термин агностицизм применялся им только относительно чего-то непознанного на данном отрезке мыслительного познавательного процесса. Многие свободомыслящие занимают позицию агностицизма, в частности представители Этических обществ США и Великобритании, которые отрицают возможность познания сущности мира и соответственно Бога, хотя и не отрицают возможность познания реально существующего мира вообще. Их понимание

можно согласовать с определением агностицизма, согласно которому «агностицизм — это учение (или убеждение, установка), отрицающее возможность достоверного познания сущности материальных систем, закономерностей природы и общества» [П. В. Алексеев, 1988, с. 88]. Необходимо сказать, что среди свободомыслящих распространено более широкое понимание агностицизма как доктрины о полной невозможности познания природы Бога и природы Вселенной. Если рассматривать агностицизм в первом смысле слова, то, по мнению Г. Стейна, атеист является агностиком. Подобное соотношение агностицизма и атеизма идет от Ч. Брэдлоу, одного из родоначальников английского свободомыслия, который в работе «Сверхъестественная и рациональная мораль» отмечал: «Атеист говорит, что Бога нет; он утверждает, что не знает, что Бог означает. Я не отрицаю Бога потому, что не знаю, что отрицать...» [Ch. Bradlaugh, 1886, p. 21].

Одновременно с агностическими и атеистическими направлениями в истории современного англо-американского свободомыслия прослеживается линия скептицизма, которая, по словам П. Куртца, «...является старейшей интеллектуальной традицией в философии» [P. Kurtz, 1986, p. 35]. Возникают две проблемы. Каково соотношение скептицизма и агностицизма в решении проблем религиоведения? Как понимают скептицизм свободомыслящие, которые считают его отправной точкой в рассмотрении философских вопросов?

Отвечая на первый вопрос, надо отметить, что ряд англо-американских свободомыслящих, применяя понятия агностицизм и скептицизм, нередко подменяют одно другим. В частности, этой позиции придерживается английский свободомыслящий Д. Берг. Другие свободомыслящие трактуют скептицизм как отрицание самой возможности познания, а термин часто подменяется понятием агностицизм. Этой точки зрения придерживается известный американский свободомыслящий Г. Смит.

Отметим, что различия между этими двумя понятиями очевидны. Агностики утверждают, что человек принципиально неспособен достичь достоверного знания. Скептики полагают, истинность многих положений не более доказана, чем их ложность. Вопрос о критерии истины остается открытым. Представляется, что агностицизм можно рассматривать в двух направлениях. С одной стороны, он — элемент, составная часть скептицизма. С другой стороны, самостоятельное философское направление, которое основывается на рационализме. В данном случае агностицизм направлен против некритического восприятия религиозно-мифологических представлений и систем. А какова же сущность скептицизма?

Понятие скептицизм на протяжении всей истории человеческой мысли использовался различными философскими системами. Термин «*skepticos*» первоначально был употреблен древними греками. Греческие скептики любили называть себя «ищущими». На протяжении длительного развития историко-философской мысли этот термин рассматривался довольно широко. Под него подводилось любое сомнение. Выступая против этого в свое время, французский позитивист М. Гюйо оригинально писал: «Между тем, что общего между поверхностным скептицизмом и синтетическим мышлением, которое именно потому, что охватывает слишком обширный горизонт, не может остановиться на одной какой-нибудь точке зрения, на какой-нибудь полянке в сто квадратных футов или маленькой долине между двумя горами» [М. Гюйо, 1909, с. 256]. И продолжает: «Полезно бывает время от времени чувствовать свою слабость, не видеть границы человеческого познания, но вредно приковывать свой взор навсегда: этим можно парализовать себя» [там же, с. 258].

Надо отметить, что различные формы скептицизма развивались исторически. Они касались познающего и познаваемого, реальности внешнего мира, существования Бога, этических проблем и т.д.

Можно выделить два вида скептицизма. Первый — тотальный, негативный, в котором любая возможность познания истины отрицается, касается ли это внешнего мира или моральной философии. Этот вид скептицизма был присущ Сексту Эмпирику, Р. Декарту, Д. Юму. Согласно этому виду скептицизма, не существует пределов познания. Исходным положением служит тезис об относительности всех истин и ценностей.

Можно сделать вывод, что нет абсолютных истин и абсолютных ценностей, следовательно, все точки зрения равноценны. Наконец, сомнению подвергается сама основа познания. По теории абсолютного скептицизма ничего нельзя утверждать окончательно. Касается это всех проблем, стоящих перед философией и религией, в частности вопроса о существовании Бога. С точки зрения подобного рода скептицизма все наше познание относительно, то есть зависит от случайных отдельных обстоятельств, при которых оно имеет место, а потому, если и обязательно, то лишь для определенных мест или времен, или иных отношений. Существует второй вид скептицизма — позитивный, который является методологическим принципом познания и может претендовать на значительную ценность для всякого исследования. Позиции подобного рода скептицизма занимают многие английские и американские свободомыслящие. П. Куртц отмечает, что данный вид скептицизма «является существенным компонентом и необходимым элементом критического ума. Без него научное развитие человеческого познания будет невозможно» [P. Kurtz, 1986, p. 35]. Его отличительная характеристика состоит в «научном и секулярном взгляде на человека и общество, который необходим для сегодняшнего дня. Он дает ответы на сущность жизни» [там же, p. 27].

Говоря о первом виде скептицизма, П. Куртц отмечает, что этот вид «скептицизма прокладывает дорогу к вере. Человек не может обойтись без мировоззрения. И если логическое мышление и позна-

вательные способности исключаются или становятся под вопрос, то что же тогда остается у него, кроме веры» [там же, р. 28]. Далее он подчеркивает, что теоретически первый вид скептицизма и религия противоположны, но по своему общественному и идейному влиянию они тождественны. С одной стороны, духовный нигилизм, с другой стороны, религиозное внушение. То и другое препятствует прогрессу человечества. Нигилизм лишает теоретические проблемы их значимости и исключает людей из практической жизни; религия сковывает мысли человека и делает его игрушкой чуждых ему сил. И только второй вид скептицизма способствует более глубокому проникновению в человеческое познание, поскольку он является позитивным и вносит свой вклад в развитие знания.

Разрабатывая свою методологию исследований проблем религии, человека, гуманизма, многие представители современного свободомыслия для обозначения философских позиций употребляют термин «рационализм» и называют себя «рационалистами», особенно последователи «Рационалистической Ассоциации Прессы» в Великобритании, подчеркивая, что это — есть их особый подход и взгляд на жизнь.

В истории философии, отмечает П. Куртц, термин «рационализм» традиционно отождествлялся со специальной теорией познания, в которой подчеркивалась роль рационального подхода к анализу действительности и дедуктивного заключения, как основы познания. Рационалисты, превознося разум, тем самым противопоставляют себя мистицизму и иррационализму. Английский философ А. Робертсон пишет: «Господство духа рационализма... является основной чертой, отличающей современное мышление от средневекового. Мы верим, что дух рационализма тесно связан с прогрессом науки и критическим исследованием» [A. Robertson, 1952, р. 313]. Понятие рационализм П. Куртц связывает с понятием «критический ум», заявляя, что всякий рационализм предполагает наличие крити-

ческого интеллекта, который глубоко коренится в человеческой природе. При этом он подчеркивает особую роль образования в развитии критического разума человека, и особенно этического. Рациональное познание у него противопоставляется теологическому мировоззрению с его приматом веры, как противоположное иррациональному. Разум представляется высшей инстанцией и высшей моральной ценностью.

В современный период из всех направлений в проблематике рациональности на Западе прослеживается два основных течения, когда в одном случае рациональное выступает в сопоставлении и противопоставлении эмпирическим, в другом случае — с иррациональным.

В современном англо-американском свободомыслии существуют оба эти направления. Первое представлено теми, кто занимает позиции позитивизма [*C. Campbell, G. Webster*], второе идет по пути «рационализации иррационального» [*J. V. Duhing, A. Stein*]. Вторая тенденция не является преобладающей, но весьма характерна для некоторых представителей современного англо-американского свободомыслия. Здесь имеется в виду попытка дополнить рационализм и рациональную философию такими сложными системами, как религия, искусство, мораль. Так, например, ряд рационалистов, отделяя мышление от опыта, выдвигают понятие «интеллектуальной интуиции», благодаря которой, по их мнению, можно непосредственно выявить сущность вещей, в частности религиозных объектов и их символов.

По мере разработки своей метатеории современные свободомыслящие основываются на понятии «гуманизм», который является обоснованием самых разных установок. «Для некоторых, — пишет английский философ Д. Маккау, — в частности тех, кто стоит на христианских позициях, гуманизм является оплотом в борьбе про-

тив материализма в решении проблем человека. Для других, гуманизм выступает в качестве антирелигиозного флага в “холодной войне” между христианами и “людьми без Бога» [*D. Mackay*, 1986, p. 15].

Гуманистическое движение в США и Великобритании включает профессоров, учителей, студентов, врачей, в меньшей степени рабочих. В этих странах созданы многочисленные гуманистические ассоциации и общества. Не имея единой системы взглядов, свободомыслящие так или иначе используют термин «гуманизм» при построении религиозоведческих исследований.

Наиболее распространенным и признаваемым сейчас является определение, данное английским свободомыслящим Дж. Хаксли, согласно которому «гуманизм — это общая теория мировоззрения, на которой базируется вся картина реальности, согласно которой вселенная рассматривается как монистическая, все изменения направлены непосредственно или опосредованно на разные формы жизни. Окончательный результат этих изменений — создание условий жизни, где полностью реализуются возможности человечества... Иррелигиозность гуманизма касается демократических ценностей, свободы религий, гражданской свободы... Гуманизм есть скорее новый жизненный путь, чем система философии. Гуманисты могут принадлежать к различным философским школам, которые скорее изменяют мир, чем его описывают» [*J. Huxley*, 1957, p. 95]. Гуманизм выступает у Дж. Хаксли и как философская система, и как вид политической и социальной деятельности.

Интересную трактовку гуманизма дает П. Куртц в труде под названием «Евпраксофия: жизнь без религии». Здесь ученый ставит вопрос о сущности и назначении гуманизма как идейного течения в истории человечества. Согласно ему «гуманизм всегда неразрывно связан с культурным преобразованием любого общества путем раз-

вития науки, образования и демократии» [*P. Kurtz*, 1989, p. 27]. В связи с этим он вводит термин «евпраксофия» для выявления главной цели гуманизма и движений под его флагом. Этот греческий термин означает: «eu» — «благо», «praxis» — «действие», «поведение», «sophia» — «мудрость». Смысл гуманизма таков: он есть «мудрое поведение во имя блага, то есть дает человеку и обществу нравственную постановку и ориентацию в жизни» [*ibid.*]. Но достичь этой цели, подчеркивает П. Куртц, человек может только «опираясь на разум и науку, а не на ортодоксальную теистическую религию» [*ibid.*]. Таким образом, главная направленность гуманизма — раскрыть основные возможности человечества и направить их на создание счастливого будущего на земле. Гуманизм неразрывно связан с нравственными культурными ценностями прошлого. В таком понимании он является антитезой религиозному гуманизму, который на первый план ставит Бога, умаляя значение человека.

Среди социологов-свободомыслящих на Западе большое хождение приобрел термин «иррелигиозность». Так, в частности его употребляет английский профессор социологии К. Кэмбелл.

Крайне трудно дать определение понятию «иррелигиозность» в связи с его расплывчатостью и соотнести с такими понятиями как «агностицизм», «атеизм», «индифферентизм», «свободомыслие», так как в них можно вкладывать самое разное значение. Тем не менее, можно согласиться с определением иррелигиозности К. Кэмбелла. «Иррелигиозность — определенная реакция на существующую религию. Иррелигиозными являются те взгляды и действия, которые выражают враждебность или индифферентность по отношению к господствующей религии, при этом полностью отрицаются ее требования» [*C. Campbell*, 1999, p. 8]. Согласно ему, основным выражением иррелигиозности в XVIII–IX вв. был деизм, а в XX в. — атеизм.

Из анализа работ свободомыслящих видно, что иррелигиозность может проявляться в двух основных формах: или в организованных социальных протестах, с идеями определенных реформ и пропагандой их; или в неорганизованных индивидуальных теориях и действиях против той или иной церкви и религии. При этом иррелигиозность и радикальные политические взгляды на общество чаще всего совпадают, проявляясь как на уровне общества в целом, так и на уровне индивида. Иррелигиозное движение, распространенное в конце XIX – нач. XX вв., в основном среди средних классов с одной стороны, содействовало секуляризации общества, что было обусловлено экономическими, политическими и культурными условиями, существовавшими в США и Великобритании в то время. Иррелигиозные организации все более и более включались в различные социальные сферы общественной жизни, например, в образование и воспитание, играли роль помощника в создании секулярного общества. С другой стороны, проявлением иррелигиозности можно считать увеличение количества сектантских движений внутри официальной церкви. В XIX в. в Великобритании таким примером может служить появление Рабочей церкви в рабочем движении, лидеры которой стремились изменить христианские идеи загробной жизни, ввести в эти понятия земное содержание. В то же время в программе Рабочей церкви не было требований социального и политического переустройства существующего английского общества. Идеальной платформой этой церкви был христианский социализм в Великобритании и социальное христианство в США.

С термином «иррелигиозность» тесно связано понятие «секуляризация» и «секуляризм», широко распространенные среди западных свободомыслящих.

В среде свободомыслящих терминами «секулярное», «секуляризация», «секуляризм» начали пользоваться с середины 40-х годов XIX в. в дискуссиях по проблемам образования. Наиболее часто их употреблял лидер английских свободомыслящих Дж. Холиоак на страницах своего журнала «Интеллект».

В настоящее время многие свободомыслящие понимают под секуляризацией процесс освобождения сознания людей от религиозных представлений, а секуляризм — как теоретическое обоснование данного процесса. Иногда эти термины отождествляются.

Условно можно выделить три основных направления в понимании секуляризации и секуляризма.

Основателем первого направления был Дж. Холиоак. Он рассматривал секуляризм как «область реального познания, полезного и универсального, которое предполагает наличие земного мира, а не трансцендентального» [E. Royle, 2001, p. 57]. Дж. Холиоак связывает эти термины с решением проблемы отделения морали от религии. Он рассматривает секуляризм как разновидность социальной этики, которая ищет усовершенствования человека и мира без религии, подчеркивая при этом роль человеческого разума, науки и социальной организации общества.

Второе направление пытается рассмотреть секуляризацию как процесс дехристианизации, то есть освобождения религии от устаревших догм и замены их чем-то новым, соответствующим духу времени. Так, примером дехристианизации можно считать неохристианские культы, астрологию, язычество. Английский свободомыслящий Е. Роил утверждает, что человек по своей природе является язычником. Христианство по мере своего развития постепенно совмещалось с языческими представлениями и сейчас, по мнению ученого, идет обратный процесс от секулярного человека к языческому.

Третье направление рассматривает секуляризм в политико-правовом аспекте. Английский философ Т. Лиддл в статье «Религия и война, секуляризм и политика» подчеркивал, что секуляризация в истории всегда совмещалась с политикой. Он пишет, что «история секуляризации есть история поддержки свободы, реформ и всевозможных политических действий, дающих простор человеческой деятельности» [T. Liddle, 1984, p. 14]. Далее автор отмечает, что одной из сторон процесса секуляризации является создание подлинных условий для осуществления свободы совести. Особенно это касается Великобритании, где церковь не отделена от государства.

В целом англо-американские свободомыслящие до сих пор часто опираются на определение секуляризма, данное Р. Ингерсомом. «Секуляризм, — пишет он, — есть религия гуманности, охватывающая все события этого мира, касающаяся благосостояния людей. Секуляризм декларирует интеллектуальную независимость... он есть протест против эксплуататорской тирании, против расточительства нашей жизни на то, чего нет» [The Truth Seeker, p. 2].

Таким образом, данное понятие по-разному рассматривается свободомыслящими. Можно с некоторыми не согласиться, однако надо отметить, что они затрагивают почти все стороны столь сложного и многогранного явления.

Это понятие включает себя не только освобождение человека от религии, но и освобождение от всего, что мешает личности свободно развивать свои творческие возможности. В то же время секуляризация не всегда ведет к светской идеологии. Оно может способствовать замене одной религиозной системы другой. Чаще всего тенденция секуляризации приводит не к атеизму или к другой форме религии, а к свободомыслию в широком смысле этого слова. На последнюю тенденцию особенно указывают современные англо-американские свободомыслящие [S. Budd, 1977].

Обобщающим понятием, на котором многие свободомыслящие строят свои религиозоведческие концепции является понятие «свободомыслие».

Впервые термин свободомыслие был употреблен Дж. Локком в 1697, а определение свободомыслия было дано А. Коллинзом в XVIII в борьбе с религиозной нетерпимостью и авторитаризмом религии. В своей работе «Философское исследование человеческой свободы» А. Коллинз пишет: «Под свободомыслием я понимаю применение ума (состояние) в стремлении узнать значение какого бы то ни было положения, в рассмотрении характера доказательств за или против, в соответствии с кажущейся силой или слабостью этих доказательств» [А. Коллинз, 1967, с. 74]. Надо отметить, что людей, которые высказывали идеи свободомыслия в XVII – нач. XVIII вв. называли «либертинами», то есть людей, распущенных в моральном отношении.

Г. Стейн справедливо подчеркивает, что происхождение термина «свободомыслие» и «свободомыслящий» неопределенно, так как они формировались стихийно, задолго до создания оформленных теорий. В «Энциклопедии неверия» он пишет о необходимости различать свободомыслие как теоретическое направление в истории философии, свободную мысль как качество, присущее отдельному человеку и свободомыслящих, как движение в ряде стран Запада, Америки, Индии, Австралии и Новой Зеландии. Согласно ему, «свободомыслящие верят в свободу мысли, разума, в ценности этики и стоят на устранении идеи сверхъестественного из всех видов человеческого разума» [The Encyclopedia of Unbelief, 1985, p. 24]. Здесь ученый подчеркивает, что идеи свободомыслия всегда находились в органическом единстве с той или иной культурной системой общества, начиная с глубокой древности. С этим положением вполне можно согласиться. Как справедливо отмечает Э. А. Тажуризина, «элементы свободомыслия всегда, во все времена и у всех народов вплетены в духовную культуру, являясь в то же время выражением самой культуры» [Э. А. Тажуризина, 1987, с. 247].

В целом, представляется, что свободомыслие является формой осознания действительности и прежде всего человека с его окружающим миром, выражая человеческую потребность в выяснении закономерностей развития мира. В то же время свободомыслие — особый тип философского мышления, который одной из своих задач видит в критике существующих религиозных представлений. Обобщая, можно сказать, что под свободомыслием понимается явление в духовной жизни общества, которое по своей форме и содержанию, по сущности и явлению означает процесс становления человека, его освобождение от религиозно-мифологических воззрений.

Применяя термин свободомыслие как базисный, можно выделить его основные теоретические принципы, применяемые современными англо-американскими свободомыслящими в анализе философских и религиозных проблем. Во-первых, он предполагает научный метод исследования как единственный в познании истины. Во-вторых, для него разум и этические ценности не сотворены Богом, а являются порождением человеческих действий. В-третьих, свободомыслие носит секулярный характер в том смысле, что все человеческие поступки и стремления обусловлены только земными обстоятельствами. В-четвертых, практическим осуществлением вышеупомянутых установок является отделение церкви от государства и школы от церкви, равенство всех религий, и соответственно, людей вне зависимости от вероисповедания. Как видно, в этих принципах выявляются практически все основные черты исследованных понятий. Поэтому, свободомыслие включает в себя установки атеизма, рационализма, агностицизма, скептицизма, иррелигиозности, секуляризма. При определенных обстоятельствах то или иное понятие более жизненно, более соответствует складывающейся социальной и культурной обстановке. Во многом это зависит от того, какое общественное движение берет верх в том или ином социальном развитии, от того, какие стороны общественной жизни затрагивает данное

понятие. Так, в период антифеодальных движений свободомыслие объективно порождалось интересами широких демократических масс. В известной степени то же самое повторилось в начале XX века, когда идеи свободы брались на вооружение рабочим классом, средними слоями населения. Однако в чистом виде свободомыслия никогда не было и не может быть. В разные времена оно принимает различные формы. Подобную позицию занимают многие западные исследователи, в частности профессор истории Кэмбриджского университета Дж. Херрик. В своей работе «Против веры. Очерки действий, скептиков и атеистов» он подчеркивает, что «“свободомыслящий” — очень широкий термин... Многие в этот термин вкладывают самое различное значение... сюда входят рационалистические, атеистические, гуманистические утверждения и теории» [J. Herrick, 2003, p. 16].

В то же время хотелось бы отметить, что нельзя ставить идеи свободомыслия вне современной политической и культурной системы английского и американского обществ, так как они определяются теми изменениями, которые происходят в мире. Можно согласиться с Д. Трайбом, что несмотря на разные социальные, политические, философские взгляды, свободомыслящих «объединяет оппозиция по отношению к религии или по крайней мере к господствующей в том или ином обществе религии» [D. Tribe, 1973, p. 23]. В то же время он подчеркивает, что сила современных свободомыслящих не в росте их организаций, и даже не в популяризации атеизма. Ошибкой было бы считать, что свободомыслящие считают основной задачей уничтожение религии или теологических концепций. Их сила состоит в попытке решить современные социально-политические, философско-религиоведческие и культурологические вопросы, которые назрели в англо-американском обществе и в мире в целом. Этот акцент дает им возможность для плодотворного сотрудничества с другими организациями, в частности с религиозными гуманистами, численность которых растет в последнее время, особенно в США.

Исследование метатеории современного свободомыслия, с одной стороны, показывает, что она является частью философии культуры и религиоведения, с другой — тесно связано с достижениями других наук (историей, психологией, социологией и т.д.).

Эпистемологическим полем формирования и развития взглядов англо-американских свободомыслящих является анализ религиозного сознания, а социокультурологический поиск протекает в русле секулярно-гуманистических размышлений и непосредственно связан с социально-политической и экономической обстановкой в США и Великобритании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алексеев П. В.* Об уточнении исходного определения «агностицизм» и понимания его сути // *Философские науки.* №9, 1988.
2. *Аптекман Д. М.* Атеизм как социальное явление. М., 2006.
3. *Гьюйо М.* Иррелигиозность будущего. М., 1909.
4. *Коллинз А.* Философское исследование человеческой природы // *Английские материалисты XVIII в. Т. 2.* М., 1967.
5. *Коэн М. Р.* Американская мысль. М., 1958.
6. *Тажуризина З. А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.
7. *Berman D. A.* History of atheism in Britain from Hobbs to Russell. L., 1998.
8. *Bradlaugh Ch.* Supernatural and Rational Morality. L., 1886.
9. *Budd S.* Varieties of Unbelief Atheist and Agnostics in British Society (1850–1960). L., 1977.
10. *Cambell C.* Forward a Sociology of Irreligion. N.Y., 2001.

11. *Crommelen P.* Conversation to Atheist. N.Y., 2011.
12. *Duhing J. V.* Atheism, Faith and Religion // The Freethinker. №5, 1999.
13. The Editor // The Freethinker. №1, 1989.
14. The Editor // The Freethinker. №1, 2003.
15. The Editor // The Humanist. №2, 2010.
16. The Editor // The International Humanist. №2, 2011.
17. The Encyclopedia of Unbelief. Vol. 2. N.Y., 1985.
18. *Herrick J.* Against the Faith. Essays of Deists, Sceptics and Atheists. N.Y., 2003.
19. *Huxley J.* Religion without Revelation. Z., 1957.
20. *Kurtz P.* The Transcendental Temptation. A Critical Religion and Paranormal. N.Y., 1986.
21. *Kurtz P.* Eupraxophy Living without Religion. N.Y., 1989.
22. *Liddle T.* Religion and War. Secularism and Politics // The Freethinker. №1, 1984.
23. *Mackay D.* Humanism. Positive and Negative // The Freethinker. №4, 1966.
24. *Robertson A.* How to Read History. N.Y., 1952.
25. *Royle E.* Secularization and Secularism in Modern Britain // The Freethinker. №4, 2001.
26. *Secularism* // The Truth Seeker. 50, July 1887.
27. *Smith A.* A Plea for Unity // The Freethinker. №5, 2004.
28. *Smith G. H.* Atheism Case Against Dod. Los Angeles. 2001.
29. *Stern A.* Neither Atheist nor Agnostic // The Freethinker. №3, 2004.

30. *Tribe D.* Our Freethought Heritage. The Humanist Alternative: Some Definition of Humanist. N.Y., 1973.
31. *Warrer S.* The American Freethought. 1860–1914. N.Y., 1996.

Z. P. Trofimova. The Metatheory of Modern Anglo-American Freethought

This article is an attempt to investigate the main conceptions, which are used by modern Anglo-American freethinkers in their work. The author comes to conclusion that the analysis of religious consciousness is the epistemological field for the formation and development of the views of Anglo-American freethinkers, and the sociocultural researches are conducted in line with the secular and humanistic reflections and directly related to the socio-political and economic situation in the United States and Great Britain.

Key words: atheism, skepticism, rationalism, humanism, secularism, freethought, religion.

*Н. О. Цыбуняев**

КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ «АРГУМЕНТ ОТ КАЛАМА» У. КРЕЙГА

В статье анализируется доказательство существования Бога, предложенное У. Крейгом (т.н. космологический «аргумент от калама»). Автор приходит к выводу, что хотя Крейг, опираясь на естествознание и философию, предлагает довольно убедительные аргументы в пользу того, что Вселенная имеет начало, он не доказывает, что причиной Вселенной является Бог. Таким образом, подход к Крейга к вопросу существования Бога не может окончательно преодолеть скептицизм, и этот конкретный пример лишний раз выявляет общую проблему с обоснованностью суждений в современной англо-американской философии религии.

Ключевые слова: У. Л. Крейг, философия религии, теизм, естественная теология, космологический аргумент.

Космологический аргумент — это в большей степени не отдельно взятый способ доказательства существования Бога, а скорее целая группа таких доказательств. Однако общая схема космологических аргументов выглядит следующим образом: из факта существования Вселенной делается вывод о том, что есть некое уникальное существо, которое является причиной существования Вселенной, и это существо отождествляется с Богом или именуется им. Соответ-

* Цыбуняев Николай Олегович, магистр кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.
E-mail: qusav@yandex.ru.

ственно, это доказательство обычно разбивается на два этапа. На первом этапе выявляется связь между существованием мира и существованием первой причины мира в виде необходимого существа. На втором этапе предпринимается попытка показать, что причину мира (необходимое существо) можно отождествить с Богом.

Первые варианты космологических аргументов можно обнаружить в трудах Платона и Аристотеля. В Средние века они были важной составляющей иудейской, христианской и исламской богословской мысли и развивались в соответствующем религиозном контексте. В период Нового времени космологические аргументы получили толчок в своем развитии уже в лоне философии, в трудах В. Г. Лейбница и С. Кларка. Затем в XVIII в. космологические аргументы были подвергнуты серьезной критике со стороны сначала Д. Юма, а потом И. Канта. Основными точками приложения их критики были следующие аспекты: а) принцип причинности (причинно-следственная связь между миром и необходимым существом) и б) сама концепция необходимого существа, уходящая своими корнями в онтологический аргумент (тезис Канта: «бытие не есть реальный предикат»¹). После Д. Юма и И. Канта космологические аргументы потеряли былое значение и долгое время не принимались всерьез. Однако в настоящее время происходит значительное возрождение интереса к космологическим аргументам. В частности, космологический аргумент занимает важное место в философско-религиозной концепции Р. Суинберна (кумулятивный аргумент), пусть тот и отвергает дедуктивные версии аргумента, развивая его индуктивный вариант. Однако наиболее значимой фигурой в деле возрождения такого способа доказательства бытия Бога является У. Крейг, который развивает так называемый «аргумент от калама», то есть свою модификацию космологического аргумента, корни которого уходят в средневековую исламскую мысль (аль-Газали).

¹ «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» [И. Кант, 1994, с. 361–362].

Уильям Лейн Крейг (род. 1949), профессор философии в Школе богословия имени Тэлбота (Калифорния, США), является одним из наиболее крупных англо-американских современных философов, выступающих с позиции защиты философского теизма. Наиболее известными его академическими работами, относящимися к области доказательств бытия Бога, являются «Космологический аргумент от калама» («The Kalam Cosmological Argument», 1979) и «Космологический аргумент от Платона до Лейбница» («The Cosmological Argument from Plato to Leibniz», 1980). Предметом моего рассмотрения в данной статье является «космологический аргумент от калама» как одна из наиболее известных форм доказательства бытия Бога в современной англо-американской философии.

Как и классические версии космологических доказательств, версия У. Крейга основана на «невозможности бесконечного темпорального регресса событий» [W. L. Craig, 1979, p. 63] и в общем виде может быть представлена так:

1. Все, что начало существовать, имеет причину своего существования.
2. Вселенная начала существовать.
3. Следовательно, Вселенная имеет причину своего существования.

Разумеется, сам по себе этот силлогизм не является чем-то новым и восходит к Аристотелю, а затем к св. Фоме Аквинскому и средневековым арабским философам. Для сравнения приведу фрагмент из «Суммы теологии»:

«В самом деле, в чувственно воспринимаемых вещах мы обнаруживаем порядок действующих причин, но мы не находим того (да это и невозможно), чтобы нечто было действующей причиной в отношении самого себя, поскольку в этом случае оно предшествовало бы себе, что невозможно. Но невозможно и то, чтобы [порядок] действу-

ющих причин уходил в бесконечность [...] Но если [порядок] действующих причин уходит в бесконечность, то не будет первой действующей причины, а потому не будет и последнего следствия и средней действующей причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо допускать некую первую действующую причину, которую все называют Богом» [Фома Аквинский, 2006, с. 26].

Фактически новизна «космологического аргумента от калама» заключается в том, что У. Крейг предпринял попытку доказать истинность посылок силлогизма, привлекая для этого достижения современной науки. В связи с этим, имеет смысл отдельно рассмотреть каждый из элементов доказательства.

§1. Принцип причинности

Первая посылка не требует значительных доказательств, по мнению У. Крейга, поскольку она является своего рода метафизической интуицией, является интуитивно очевидной. Он отмечает: «В этой книге я не собираюсь строить сложную защиту для первой посылки... Первая посылка является настолько интуитивно очевидной, в особенности в применении ко Вселенной, что, вероятно, никто в здравом уме не считает ее ложной. Даже Юм признался, что, не смотря на его академическое отрицание принципа причинности, он не смог искоренить убеждение, что он является истинным» [W. L. Craig, 1979, p. 141].

Тем не менее, У. Крейг предложил два аргумента в поддержку принципа причинности. Первый основывается на эмпирических фактах и заключается в том, что в реальной жизни мы фактически всегда опираемся на принцип причинности, что бы мы ни пытались объяснить. «Хотя этот аргумент от эмпирических фактов не производит впечатление на философов, принцип причинности является, несомненно, истинным, поскольку это неоднократно подтверждалось в нашем опыте» — пишет он [ibid., p. 147].

Второй аргумент основан на неокантианской эпистемологии и заключается в существовании априорных форм мышления. Хотя не все из кантовских априорных категорий мышления принимаются современными исследователями, категория причинности сохраняет свое значение по настоящий день.

На основании изложенного выше, У. Крейг пришел к выводу, что действительно, все, что начинает существовать, имеет причину своего существования.

Однако, вопреки утверждению У. Крейга, принцип причинности не является самоочевидным для всех [G. Oppy, 2000, p. 149–169]. Более того, существуют некоторые возражения против принципа причинности, основанные на квантовой физике [см. P. Davies, 1984]. Дело в том, что на квантовом уровне связь между причиной и следствием если не разрушается полностью, то в значительной мере ослабляется². Например, электроны перемещаются из одной точки в другую, и при этом никто не может проследить их промежуточное состояние или определить, что заставляет их находиться в одной точке, а не в другой. Таким образом, неопределенность может быть присуща миру на квантовом уровне, что негативно сказывается в целом на принципе причинности, который положен в основу космологического аргумента. Однако насколько разрушительное значение этот факт оказывает на принцип причинности и космологический аргумент, довольно сложно судить, с учетом сложности и неопределенности этих моментов в самой физике.

§2. Вселенная имеет начало

Тезис о том, что Вселенная имеет начало, а не существовала всегда, У. Крейг защищает с двух позиций. Во-первых, он делает это с позиции философии, опровергая возможность актуальной беско-

² Это явление связано с известным в физике «принципом неопределенности Гейзенберга».

нечности в реальном мире и утверждая невозможность формирования актуальной бесконечности путем постепенного добавления членов [W. L. Craig, 1979, p. 65]. Во-вторых, он опирается на данные современной астрофизики, где в настоящее время довольно распространена теория Большого взрыва, которая подразумевает, что Вселенная начала существовать, а не существует вечно.

Прежде всего, У. Крейг обращает внимание на важное различие между понятиями актуальной и потенциальной бесконечности. Это важный вопрос как для философии, так и для математики. В области философии впервые к проблеме бесконечности, как известно, привлек внимание древнегреческий философ Зенон [The Infinite, web], который сформулировал свои «апории». Однако первым позитивным результатом в области прояснения концепции бесконечности было осознание Аристотелем того, что бесконечность можно понимать как актуальную и потенциальную. Разница между ними заключается в том, что актуальная бесконечность — это не процесс во времени, это существование бесконечности как целого в каждый момент времени; потенциальная же бесконечность — это нескончаемый процесс возрастания во времени, но в конкретный период времени количество членов ряда будет конечным. Например, об актуальной бесконечности можно говорить тогда, когда имеется актуально данное законченное множество, а потенциальную бесконечность можно проиллюстрировать на примере ряда чисел, который бесконечно возрастает, т.е. всегда есть число N_1 , которое на единицу больше предыдущего числа N . В области математики разделение потенциальной и актуальной бесконечности является начальным пунктом теории множеств Г. Кантора.

Собственно философский аргумент У. Крейга против существования актуальной бесконечности выглядит таким образом [W. L. Craig, 1979, p. 69]:

1. Актуальная бесконечность не может существовать.
2. Безначальный ряд временных событий представляет собой актуальную бесконечность.
3. Следовательно, безначальный ряд временных событий не может существовать.

Хотя актуальная бесконечность является важным элементом теории множеств Г. Кантора, У. Крейг отрицает ее возможность в реальном мире. «Существовать» он понимает как «существовать в реальности», «находиться в реальном мире» [ibid.]. «Система Кантора и теория множеств соотнесены исключительно с математическим миром, в то время как наш аргумент касается реального мира. Я утверждаю, что хотя актуальная бесконечность может быть плодотворной и последовательной концепцией в области математики, она не может быть транслирована из математического мира в реальный мир, поскольку это повлечет за собой различные нелепости» — пишет он [ibid.].

Для иллюстрации невозможности существования актуальной бесконечности в реальном мире, У. Крейг приводит следующий пример. Представим себе библиотеку, которая содержит актуально бесконечное собрание книг. Все книги библиотеки бывают только двух цветов: черного и красного. Можно себе представить, что в этом случае количество черных и красных книг будет одинаковым. Однако невозможно поверить в то, что количество черных книг будет таким же, как количество черных и красных книг вместе взятых, хотя это следует из актуальной бесконечности. Еще можно предположить, что у каждой книги на корешке отпечатан номер. Поскольку собрание книг библиотеки актуально бесконечно, то любое возможное число отпечатано на одной из книг. В связи с этим, в библиотеку нельзя добавить ни одной книги, поскольку все порядковые номера уже заняты. Более того, даже если мы все же добавим на одну из

полок какую-либо книгу, то, поскольку библиотека уже содержит актуально бесконечное собрание книг, число книг в библиотеке останется неизменным. Поскольку наш опыт говорит о том, что если мы ставим еще одну книгу на полку, то книг в библиотеке должно стать больше, и напрашивается следующий вывод: библиотека с актуально бесконечным собранием книг существовать не может. Приведенные примеры показывают, что реальное существование актуальной бесконечности было бы абсурдно.

Вторая посылка гласит, что безначальный ряд временных событий представляет собой актуальную бесконечность. Под событием в данном случае подразумевается «то, что случается» [ibid., p. 95]. Иными словами, вторая посылка утверждает, что если ряд или последовательность событий во времени бесконечны, то эти события, рассматриваемые во всей совокупности, составляют актуальную бесконечность.

Данное утверждение не для всех является самоочевидным. Аристотель утверждал, что поскольку события во времени начинают существовать последовательно, актуальная бесконечность никогда не существует в конкретный момент времени, только настоящее существует на самом деле. Так происходит потому, что серия прошлых событий не существует в действительности, а это значит, что прошедшие события не представляют собой бесконечное количество реально существующих вещей. Серия событий является лишь потенциально бесконечной, поскольку образуется путем добавления новых членов. Однако тот факт, что прошлые события не существуют актуально в настоящем, не отменяет того, что они являются определенными и могут быть перечислены, могут быть собраны в своей совокупности. Таким образом, множество всех событий в бесконечном временном регрессе является актуальной бесконечностью. В свою

очередь, так как актуальная бесконечность не может существовать, и бесконечный регресс событий во времени является актуальной бесконечностью, можно сделать вывод, что бесконечная временная регрессия событий не может существовать.

Вторая часть философского аргумента в пользу того, что Вселенная начала существовать, заключается в следующем тезисе: актуальная бесконечность не может быть сформирована путем последовательного добавления [ibid., p. 103]. Этот аргумент может быть представлен в следующем виде:

1. Временная серия событий — это совокупность, сформированная путем последовательного добавления.

2. Совокупность, сформированная путем последовательного добавления, не может быть актуальной бесконечностью.

3. Следовательно, временная серия событий не может быть актуальной бесконечностью.

Первая посылка следует из очевидности. Само по себе выражение «временной регресс» вполне допустимо, но оно может вводить в заблуждение, поскольку сами события не регрессируют во времени. Ряд событий прогрессирует во времени, то есть совокупность прошлых событий возрастает с каждым днем. Таким образом, временная серия событий представляет собой совокупность, формирующуюся путем последовательного добавления.

Вторая посылка утверждает, что совокупность, формирующаяся путем последовательного добавления, не может быть актуальной бесконечностью. Причина этого заключается в том, что к каждому новому элементу совокупности можно добавить еще один, поэтому невозможно получить бесконечность. Независимо от того, сколько элементов добавлено, всегда можно добавить еще один. Потенциальная бесконечность не может быть включена в актуальную бесконечность, поскольку они концептуально различны.

В защиту второй посылки можно добавить тот факт, что парадоксы Зенона показывают, какие нелепости получатся, если актуальная бесконечность будет формироваться таким образом. Кроме того, необходимо иметь в виду, что первая антиномия И. Канта убедительно показывает, что настоящее событие не может возникнуть в случае, если временная серия прошлых событий бесконечна.

Таким образом, временной ряд событий не может быть актуально бесконечен. Это означает, что временная цепь событий конечна и имела начало. Итак, можно считать доказанным, 1) что невозможность существования актуальной бесконечности предполагает, что Вселенная начала существовать; 2) даже если актуальная бесконечность может существовать, то она не может быть сформирована путем последовательного добавления, что подтверждает тезис о начале Вселенной.

Теперь рассмотрим эмпирические аргументы У. Крейга в поддержку этого тезиса.

В поддержку своего тезиса о том, что Вселенная имеет начало, У. Крейг выдвинул два аргумента из физики. Первый основан на показаниях современной астрофизики и теории Большого взрыва, а второй основан на втором законе термодинамики.

У. Крейг в качестве доказательства своей позиции приводит следующие факты. В 1929 г. американский астроном Э. Хаббл заметил, что свет звезд далеких галактик смещается в красную сторону спектра, что объясняется тем фактом, что эти звезды удаляются от нас. Другими словами, было обнаружено, что Вселенная расширяется, причем она расширяется одинаково во всех направлениях. Этот факт натолкнул ученых на мысль, что в прошлом был момент, когда Вселенная была сосредоточена в одной точке. Чем дальше в прошлое, тем плотнее была Вселенная. Таким образом, появлению Вселенной предшествовало состояние бесконечной плотности, после которого она начала расширяться. Это событие было названо Большим взрывом.

Однако сама по себе теория Большого взрыва не приводит к выводу, что Вселенная начала существовать из ничего, то есть что до Большого взрыва ничего не было. Была выдвинута модель стационарного состояния, согласно которой Вселенная никогда не имела начала и пребывала в неизменном состоянии, после чего уже произошел Большой взрыв, породивший Вселенную в нынешнем виде. Однако модель стационарного состояния была опровергнута последующими наблюдениями и открытиями. Например, было обнаружено, что в прошлом было существенно больше источников радиоволн, а это значит, что Вселенная изменяется. Кроме того, в 1965 г. было обнаружено, что Вселенная равномерно заполнена радиоволнами миллиметрового диапазона³, что указывает на тот факт, что некогда Вселенная находилась в сверхгорячем и сверхплотном состоянии. Таким образом, с точки зрения У. Крейга, теория Большого взрыва подтверждает тезис о возникновении Вселенной, причем этому возникновению предшествовало состояние абсолютной плотности⁴, что, по утверждению физиков, эквивалентно ничто.

Второй аргумент У. Крейга основан на втором законе термодинамики, суть которого в данном случае сводится к тому, что процессы, происходящие в замкнутой системе, всегда стремятся к равновесному состоянию. Это значит, что в далеком будущем Вселенную ждет «тепловая смерть». «Поскольку Вселенная является гигантской, но все же закрытой системой, в конце концов, вся ее энергия будет равномерно распределена, и она умрет» — пишет У. Крейг. Вот как описывает «тепловую смерть» Вселенной новозеландский астроном Б. Тинсли: «Если плотность Вселенной мала, то ее гибель будет холодной. Она будет расширяться все медленнее и медленнее. В конечном итоге, звезды сожгут весь свой запас газа и потухнут. Наше Солнце станет холодным мертвым телом, парящим среди трупов других звезд и среди все более одинокого Млечного Пути» [B. Tinsley, 1979, p. 134].

³ Имеется в виду так называемое «реликтовое излучение».

⁴ Это явление физики называют «космологической сингулярностью».

Учитывая этот факт, если бы Вселенная существовала уже бесконечно долго, то ее «тепловая смерть» уже бы наступила. Иными словами, бесконечность предоставляет Вселенной достаточно времени, чтобы израсходовать конечный запас энергии. Поскольку Вселенная все же существует и движется к состоянию равновесия, то это позволяет сделать вывод, что ее прошлое конечно, то есть Вселенная начала существовать.

§3. От начала Вселенной к ее причине

Итак, мною была продемонстрировано основное содержание «космологического аргумента от калама» У. Крейга. Напомню, что общая схема аргумента выглядит следующим образом:

1. Все, что начало существовать, имеет причину своего существования.
2. Вселенная начала существовать.
3. Следовательно, Вселенная имеет причину своего существования.

Доказательство первых двух посылок было представлено в соответствующих разделах настоящей статьи, поэтому теперь пора перейти к заключению. У. Крейг привел веские аргументы в поддержку тезиса, что Вселенная имеет причину. Однако поскольку он стремился доказать существование Бога, то ему необходимо сделать последний и наиболее трудный шаг — показать, что причина существования Вселенной есть Бог. Попытку показать это У. Крейг предпринял в заключительной главе под названием «Вселенная имеет причину своего существования». Попробуем разобраться с тем, как У. Крейг пришел к существованию Бога исходя из того, что Вселенная имеет начало.

Если Вселенная начала существовать и имеет причину своего существования, то либо она была создана ничем и из ничего, либо она имеет реальную причину своего существования. Иными словами,

в первом случае предполагается, что вся материальная Вселенная возникла из абсолютного ничто, однако этому противоречит весь наш опыт и все наши знания об окружающем мире, которые убеждают нас в том, что нечто существующее всегда имеет причину.

Поскольку первый вариант представляется У. Крейгу абсурдным, то он считает, что причина Вселенной реальна и не есть ничто. Эта причина Вселенной сама является либо вечной, либо нет. Если причина Вселенной не вечна, то она тоже должна иметь причину, как это было показано выше. Вероятно, причина Вселенной должна быть вечна. В таком случае, поскольку причина является вечной, то вечным должно быть и следствие.

Однако, как уже было показано выше, наша Вселенная не является вечной. Более того, возникает вопрос о том, почему, если причина Вселенной вечна, мир возник в тот момент, который возник. Получается противоречие, которое У. Крейг преодолевает, ссылаясь на исламский принцип предопределения: «В соответствии с этим принципом, когда два разных положения дел являются одинаково возможными, но реализуется один из них, то причиной существующего положения дел является действие свободного агента, который свободно выбирает одно и отклоняет другое» [*W. L. Craig*, 1979, p. 150]. На основании этого, У. Крейг пришел к выводу, что причиной Вселенной может быть только личность, которая существует вечно, а это есть Бог. Таким образом, поскольку Вселенная существует, то существует и Бог, что и требовалось доказать.

Таким образом строится рассуждение У. Крейга и его переход от причины Вселенной к существованию Бога, как его принято понимать в авраамических религиях. Если присмотреться внимательнее к этой аргументации, то окажется, что ключевым моментом в ней является тот самый исламский принцип предопределения, который и позволил У. Крейгу назвать свой аргумент «от калама». Если бы не этот принцип предопределения, то само по себе наличие причи-

ны Вселенной никак не доказывает нам существования Бога. Можно было бы предположить разные варианты в качестве таких причин. Даже если все эти причины считать сверхъестественными, то есть вероятностью, что это безличный нетеистический Бог или множество богов. Итак, действенность аргумента от калама фактически полностью зависит от того, можно ли опровергнуть принцип предопределения, который приводит У. Крейг. По моему мнению, сделать это возможно. Попробую показать это на примерах, как это делает обычно сам У. Крейг. Если я подброшу монетку вверх, то одинаково вероятно, что выпадет как аверс, так и реверс. Можно возразить, что если бросать монетку много раз, то будет прослеживаться определенная статистическая зависимость. Однако пока мы не сделаем первый бросок, вероятность обоих вариантов будет одинакова. В этом случае, в соответствии с принципом предопределения У. Крейга, необходимо предположить действие свободного агента, «который свободно выбирает одно и отклоняет другое» [ibid.]. Однако разумно ли предполагать в данном случае действие некоторого агента, который направляет монетку, чтобы выпал аверс или реверс?

Второй пример связан с принципом неопределенности Гейзенберга, на который также ссылается сам У. Крейг. Напомню, что одним из его следствий является то, что на квантовом уровне присутствует некоторая неопределенность, электроны перемещаются из одной точки в другую, и при этом никто не может проследить их промежуточное состояние или определить, что заставляет их находиться в одной точке, а не в другой. В этом случае, согласно принципу У. Крейга, необходимо снова предположить действие некоторого свободного агента. Иными словами, можно допустить существование некоторого духа, который направляет движение атомов, что представляется довольно абсурдным.

Таким образом, как это было продемонстрировано на примерах, принцип неопределенности, на который ссылается У. Крейг и от которого зависит сила всего аргумента «от калама», не выдерживает критики. Следовательно, из посылок У. Крейга совсем не следует то заключение, которое он сделал.

Выводы

Итак, мною был представлен в развернутом виде космологический аргумент от калама У. Крейга. На первый взгляд, он является довольно убедительным, однако есть несколько моментов, на которые я хотел бы обратить внимание. Дело в том, что ключевой составляющей аргумента У. Крейга является теория Большого взрыва, которая предполагает начало Вселенной, на основе чего американский философ делает вывод о наличии Творца, который есть Бог во всеобщем понимании. Здесь я предлагаю рассмотреть критику аргумента от калама со стороны двух авторов, которые, на мой взгляд, в полной мере высвечивают недостатки аргументации У. Крейга.

Первый из авторов, К. Смит, выразил свою озабоченность тем фактом, что теория Большого взрыва усиленно эксплуатируется теистически настроенными философами, в то время как не существует достойной нетеистической интерпретации этой теории, что он и предполагал исправить с помощью своей статьи, на которую я ссылаюсь. Эта статья называется «Атеизм, теизм и космология Большого взрыва» и впервые опубликована в 1991 г. в *Australasian Journal Of Philosophy*. «Идея, что теория Большого взрыва позволяет нам предположить, что Вселенная начала существовать около 15 миллиардов лет назад, привлекла внимание многих теистов. Эта теория, казалось, подтверждала или, по крайней мере, оказывала поддержку теологической доктрине творения из ничего. Действительно, предложение божественного творения казалось настолько

убедительным, что представление о том, что “Бог создал Большой взрыв”, овладело сознанием людей и стало главным элементом теистической составляющей “образованного здравого смысла”. Напротив, реакция атеистов и агностиков на эту ситуацию была сравнительно слабой» — пишет он [*Q. Smith, web*].

В кратком изложении нетеистическая интерпретация теории Большого взрыва Квентина Смита выглядит таким образом. Во-первых, вводятся две богословские посылки:

(1) Если Бог существует и существует самое раннее состояние Вселенной E , тогда Бог создал E ;

(2) Если Бог создал E , то E должно либо содержать одушевленные существа, либо привести к последующему состоянию Вселенной, которое приведет к появлению одушевленных существ.

Посылка (2) связана с еще двумя основными богословскими предпосылками, а именно:

(3) Бог всеведущ, всемогущ и совершенно доброжелателен.

(4) Вселенная, в которой есть жизнь, лучше, чем неодушевленная вселенная.

Учитывая (4), если Бог создал Вселенную, которая не приводила бы в конечном итоге к появлению жизни, то Он ограничен в своей силе, благосклонности и мудрости. Однако это противоречит (3). Следовательно, (2) верно. Далее,

(5) Существует самое раннее состояние Вселенной, и это сингулярность Большого взрыва.

(6) Самое раннее состояние Вселенной не предполагает существование жизни, поскольку сингулярность включает в себя враждебные для жизни условия бесконечной температуры, бесконечной кривизны и бесконечной плотности.

Далее, согласно принципу незнания С. Хокинга,

(7) Сингулярность Большого взрыва по своей природе непредсказуема и не подчиняется физическим законам, следовательно, нет гарантии, что она приведет к такой конфигурации частиц, которая будет эволюционировать в живое состояние Вселенной.

Из посылок (5) и (7) следует, что

(8) Самое раннее состояние Вселенной не должно привести к такому состоянию Вселенной, где существует жизнь.

Хотя теисты могут предположить, что непредсказуемое поведение сингулярности не противоречит предположению, что Бог вмешивается в существующее положение дел и направляет ход событий таким образом, чтобы во Вселенной зародилась жизнь, К. Смит отрицает возможность этого. «Я считаю, что это предположение несовместимо с рациональностью Бога. Если Бог намеревается создать Вселенную, содержащую живых существ на каком-то этапе своей истории, тогда у него нет причин начинать Вселенную с непредсказуемой сингулярности. В самом деле, это полностью иррационально. Это признак некомпетентного планирования для создания в качестве первого естественного состояния того, что требует немедленно сверхъестественного вмешательства для обеспечения того, чтобы оно вело к желаемому результату. Разумное дело — создать какое-то состояние, которое своей собственной законной природой ведет к наделенной жизнью Вселенной» — пишет он [ibid.].

Соответственно, в результате своих рассуждений К. Смит пришел к следующему выводу: «Если аргументы в этой статье являются обоснованными, то Бог не существует, если космология Большого взрыва или какая-либо соответствующая ему теория истинна. Если эта космология верна, наша вселенная существует без причины и без объяснения» [ibid.].

Представленная нетеистическая интерпретация теории Большого взрыва имеет изъян, который заключается в том, что жизнь во Вселенной все же существует, а этот факт делает недействительной посылку (8). Кроме того, та часть рассуждения цитируемого автора, которая касается «богословских посылок» и соответствующих выводов, довольно примитивна. Здесь представляется уместным вспомнить следующий случай, который показывает абсурдность подобных рассуждений: принцип неопределенности Гейзенберга не устраивал А. Эйнштейна по той причине, что он подрывает детерминистическую картину мира, и, в связи с этим, А. Эйнштейну приписывают фразу, что «Бог не играет в кости» [*C. Meister*, 2009, p. 76]. На это высказывание ответил другой известный физик, Н. Бор, который сказал: «Эйнштейн, не говорите Богу, что делать» [*ibid.*].

Более интересное критическое замечание по поводу космологического аргумента от калама У. Крейга сделал Г. Скорцо в своей статье «Дискуссии относительно аргумента от калама». Суть замечания сводится к тому, что хотя У. Крейг полагает, будто если он докажет третью посылку⁵, то он докажет и существование Бога, однако это не совсем так. Даже если признать его аргументы относительно принципа причинности, правдивости теории Большого взрыва, невозможность актуальной бесконечности, то это доказывает лишь то, что сингулярность является началом Вселенной. Справедливости ради следует заметить, что У. Крейг предвидел такое возражение и потому утверждает, что сингулярность онтологически равна ничто. Однако даже если признать правоту У. Крейга в этом случае, то он все равно «совершает ошибочное поспешное обобщение в своем предположении, что если устранить сингулярность в качестве онтологического сущего, то Бог является единственным альтернативным объяснением возникновения вселенной» [*G. Scorzo*, web]. Иными словами, даже если натуралистическая модель будет отвергнута

⁵ Третья посылка сформулирована так: «Вселенная начала существовать».

и будет принята точка зрения о сверхъестественном происхождении Вселенной, то можно допустить, что причиной для Большого взрыва послужило множество божеств или абстрактная сила, лишенная теистических атрибутов. В свете таких критических замечаний, как утверждает Г. Скорцо, «космологический аргумент от калама нельзя считать удачным, поскольку его вывод о существовании Бога не вытекает из посылок» [ibid.].

Таким образом, с учетом всех замечаний, можно сделать вывод о том, что космологический аргумент от калама У. Крейга содержит множество слабых мест и поэтому не является убедительным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кант И.* Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
2. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1 – 64. — М.: «Издатель Савин», 2006.
3. *Craig W. L.* The Kalam Cosmological Argument. London, 1979.
4. *Davies P.* Superforce. N. Y., 1984.
5. *Meister C.* Introducing Philosophy of Religion. N. Y., 2009.
6. *Morrison W.* Must the Beginning of the Universe Have a Personal Cause? A Critical Examination of the Kalam Cosmological Argument // Faith and Philosophy. 17 (2), 2000.
7. *Oppy G.* Arguing about the Kalam Cosmological Argument // Philo. 5 (1), 2002.
8. *Scorzo G.* A Discussion of The Kalam Argument [Электронный ресурс] URL: <http://bit.ly/2mAZT10> (дата обращения: 5.05.2017).
9. *Smith Q.* Atheism, Theism and Big Bang Cosmology // Australasian Journal Of Philosophy. Vol. 69, No. 1 [Электронный ресурс] URL: <http://bit.ly/2lXqUrn> (дата обращения: 5.05.2017).

10. The Infinite // Internet Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс] URL: <http://bit.ly/2oJYrrK> (дата обращения: 5.05.2017).
11. *Tinsley B.* From Big Bang to Eternity? // Natural History Magazine. October, 1975.

N. O. Tsybunyaev. Kalam Cosmological Argument of W. L. Craig

The article analyzes the proof of the existence of God, proposed by W. L. Craig (the so-called «Kalam cosmological argument»). The author concludes that although Craig, based upon natural science and philosophy, offers fairly convincing arguments in favor of the fact that the universe has a beginning, he does not prove that the cause of the universe is God. Thus, the Craig's approach to the question of the existence of God does not completely overcome skepticism, and this particular example once again reveals a general problem with the validity of judgments in modern Anglo-American philosophy of religion.

Key words: W. L. Craig, philosophy of religion, theism, natural theology, cosmological argument.

CONTENTS

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

APPOLONOV A. V. TERTULLIAN ON PAGAN RELIGION	4
VINOKUROV V. V. PSYCHOLOGY AND MYSTICISM IN K. G. JUNG'S «SEPTEM SERMONES AD MORTUOS». PART 2: TWO FACES OF JANUS	26
DAVYDOV I. P. MYTH, MYTHEME AND MYTHOLOGEM: STRUCTURAL FUNCTIONAL ANALYSIS (DEMONSTRATED BY AN EXAMPLE OF J. BRODSKY'S POEM).	44
PEDENKO D. S. THE IDEAS OF THE CHRISTIAN KABBALISTS CH. KNORRVON ROSENROTH AND F. M. VAN HELMONT AS REPRESENTED IN JOHN LOCKE'S MANUSCRIPTS	69
TROFIMOVA Z. P. THE METATHEORY OF MODERN ANGLO-AMERICAN FREETHOUGHT	96
TSYBUNYAEV N. O. KALAM COSMOLOGICAL ARGUMENT OF W. L. CRAIG	120