Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

На правах рукописи

Ростова Наталья Николаевна

ДЕКОНСТРУКЦИЯ САКРАЛЬНОГО В ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора философских наук

Москва – 2016

Содержание

Введение ... 3
ГЛАВА 1. Структура дискурса философии сакрального ... 34
§1. Сакральное и аффект ... 34
§2. Критика теории амбивалентности сакрального ... 54
§3. Амбивалентность сакрального и Страх Божий ... 59
§4. Структура и символ ... 97
ГЛАВА 2. Опознание в философии сакрального идеи смерти Бога ... 231
§1. Об идее смерти Бога в философии ... 231
§2. Сакральное и Бог как антисакральное ... 253
§3. Категория «священное» в традиционалистской школе ... 260
ГЛАВА 3. Идея смерти Бога в современной философии ... 266
§1. Утилитаризм ... 267
§2. Теологический поворот в философии ... 275
ГЛАВА 4. О «смерти Бога» в русской традиции ... 328
§1. Л.Н. Толстой: «задыхаюсь без Бога» ... 330
§2. А.П. Чехов: высокие смыслы ... 335
§3. Д. Мережковский: христоборчество как близость ко Христу ... 338
§4. Н. Федоров: имманентное воскрешение ... 342
§5. Ревность по Богу ... 346
ГЛАВА 5. От «смерти Бога» к «смерти человека» ... 348
§1. Что значит «смерть Бога»? ... 349
§2. Что значит «смерть человека»? ... 360
§3. Тайна антропологии – это теология ... 370
ГЛАВА 6. Культурные параллели ... 374
§1. Имманентизм в искусстве ... 374
§2. О феномене смерти Бога в повседневности ... 385
§3. Теология и теория сакрального: Бог как Антихрист ... 400
Заключение ... 514
Список литературы ... 516

Введение

Актуальность исследования

Что сегодня может заставить нас трепетать? Когда процесс рождения ребенка становится элементом телевизионного шоу, а смерть – перформансом? Казалось бы, ничто. Но в мире, в котором стало все возможно, вдруг заговорили о сакральном.

Термин «сакральное» сегодня популярен как никогда прежде. Пишутся диссертации[1] и книги на тему сакрального, проводятся диспуты и конференции[2]. Понятие «сакральное» прижилось в повседневной речи. Мы говорим о «сакральных местах», о судьбе «сакрального» в современном мире и пытаемся понять, что же такое «сакральное» для нас. Но прежде чем задаваться вопросом о «сакральном» и исследовать его как самостоятельный феномен, следует понять,

---

[1] Диссертации на соискание степени доктора философских наук: Забияко А.П. «Категория святости. Философско-религиоведческий анализ» (М., 1998); Медведев А.В. «Сакральное как феномен культуры: Личностное бытие сакрального» (Екатеринбург, 2000); Гриненко Г.В. «Логико-семиотический анализ сакральных текстов и сакральной коммуникации» (М., 2000); Климова С.М. «Феноменология святости и страстности в русской философии культуры» (М., 2004); Пылаев М.А. «Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века» (М., 2012). Диссертации на соискание степени кандидата философских наук: Тагиров Ф.В. «Сакральное как предмет социально-философского дискурса (от традиции к новому символическому пространству)» (М., 2003); Бубнова М. Ю. «Русская святость как экзистенциальный феномен» (СПб., 2005); Цуканова И.В. «Философско-культурологический анализ феномена народной религиозности» (Белгород, 2006); Глебец В.И. «Феномен сакрального в современном российском обществе» (Улан-Удэ, 2006); Сафонова А.С. «Сакральное как социокультурный феномен» (Санкт-Петербург, 2007); Коноваленко С.П. «Философско-культурологический анализ феномена святости и образа русского святого в народном православии» (Белгород, 2008); Цыгуля Н. П. «Феномен сакрального в контексте социального бытия» (Чебоксары, 2010); Савкина А.В. «Понятие сакрального в условиях современного общества» (М., 2012); Биневский И.А. «Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процессе» (М., 2012); Куракин Д.Ю. «Сакральное как понятие и проблема в «сильной программе» культурсоциологии» (М., 2012) и др.

[2] Конференция «Сакральное вне религий», Париж, 7-8 февраля 2005 года; Диспут между В. Подорогой и Ж.-Л. Нанси «Сакральное в современном обществе», Институт философии РАН, 28 октября 2008; Лекция д.филол.н. Ужанкова А.Н. «Пространство: сакральное и профанное» в рамках проекта «Academia» на телеканале «Культура» в феврале 2013 года. Наряду с подобными мероприятиями активно обсуждается тема постсекулярного, в светской культуре обнаруживается скрытая сакральность, проводится попытка преодолеть разграничение между сакральным и секулярным, которое само по себе представляется плодом секулярной культуры (См., например, критику теории «постсекулярного» Ю. Хабермаса российскими исследователями А. Кырлежевым и Д. Узланером и другие статьи по теме в журнале «Логос», 2011, №3; 21 сентября 2009 года в Москве прошел круглый стол на тему «Реален ли постсекулярный мир?»; 8 апреля 2009 года состоялся семинар «Конец религии или конец секуляризации: что будет с религией через пятьдесят лет»; См. критический обзор этих инициатив: Вевюрко И.С. Пострелигиоведение и реальная политика. К дискуссии о «постсекулярности»// Научный богословский портал bogoslov.ru от 1 октября 2009 года. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/477051.html). На то, что интерес к сакральному возник в интеллектуальной среде уже давно, указывает С. Зенкин, напоминая о двух докладах 1973 года, сделанных на международной конференции в Женеве: Лешек Колаковский «Реванш сакрального в профанной культуре» и Роже Бастид «Дикое сакральное».

что этот термин является продуктом определенного дискурса, выявление посылок и следствий которого вносит ясность не только в понимание «сакрального», но и в онтологию современного человека. Ибо, вопреки обыденному восприятию термина, сакральное – это не некая таинственная область, которая заставляет ученого замолчать или искать метафоры, но философский концепт, предполагающий определенную онтологию, антропологию и социологию. Именно поэтому всякая попытка исследовать «сакральное» в качестве изолированного феномена и некритично подходить к использованию этого термина оказывается неплодотворной, поскольку угадываемый предмет уже находится в плену заданной философской оптики. Плодотворным же кажется подход, раскрывающий взаимосвязь антропологии и философии религии, на стыке которых формируется понятие «сакрального», что вовсе не означает междисциплинарного статуса проблемы. Напротив, понятие «сакральное» обнаруживает цельность философии, ее претензию исходить из самых начал знания и развивать его до универсальности, то есть надежду философии удержать в мышлении целое, а не частности.

Если ставить вопрос о сакральном традиционно, то речь пойдет о сравнительно узкой проблеме с неотчетливым предметом исследования. Если же обратиться к археологии дискурса философии сакрального, выявить причины его появления, сопоставить с аналогичными дискурсами, то это позволит увидеть в теме сакрального фундаментальную философскую проблему, имеющую последствия за пределами философии – в политике, повседневности, медицине, педагогике, социальной сфере и присущем ей поле девиации. Такой подход к проблеме созвучен стратегиям Т. Фицжеральда и Д. Милбанка в отношении близких феноменов. Критик традиционного религиоведения Тимоти Фицжеральд высказывает идею о том, что религия не может представлять собой самостоятельный предмет исследования, поскольку религия есть дискурс и именно к изучению дискурса следует прибегать[3]. Теолог Джон Милбанк

[3] Интервью Т. Фицжеральда «Идеологическое измерение религии»// Интернет-издание «Русский журнал» от 06.04.09. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.russ.ru/pole/Ideologicheskoe-izmerenie-religii.

подробно разбирает историю формирования понятий «светский» и «религия», указывая на их неадекватность подлинно христианскому мировосприятию[4], то есть исследует язык культуры. Представление о том, что сакральное есть дискурс, это не очередная попытка философии объявить о смерти феномена. Это способ, который позволяет критически отнестись к языку описания некоторого содержания и увидеть наряду с ним альтернативные языки.

Историография проблемы

Термин «сакральное» появляется в научной литературе на рубеже XIX-XX вв. в работах Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса. Активно он начинает использоваться в XX веке вместе со своими смысловыми синонимами «священное», «святое», «нуминозное» и «символическое» В. Вундтом, Р. Отто, Н. Зедербломом, З. Фрейдом, М. Шелером, Г. ван дер Леувом, Р. Мареттом, Л. Леви-Брюлем, Ж. Батаем, Р. Кауйа, М. Лейрисом, П. Клоссовски, К. Пеньо, Ф. Хейлером, Й. Вахом, Б. Малиновским, М. Элиаде, Г. Меншингом, К. Голдаммером, К. Леви-Строссом, К.Г. Юнгом, М. Хайдеггером, М. Годелье, В. Буркертом, Р. Жираром, Ж. Бодрийяром, Э. Левинасом и др. В работах этих западных мыслителей выкристаллизовывается дискурс философии сакрального, те основные посылки, которые вольно и невольно будут перениматься последователями этого дискурса.

Обычно современные исследователи «сакрального» помимо вышеназванных имен причисляют к теоретикам сакрального выборочных авторов из классики зарубежной философии, русских философов первой половины XX века, современных теологов, а также мыслителей эпохи Просвещения в качестве интеллектуальных предшественников. Замешательство относительно перечня исследователей, перспектива распространить его вплоть до античных времен объясняется неясной формулировкой предмета исследования, его неоправданным

[4] Milbank J., Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford, UK, Cambridge, US: Blackwell, 1990.

смешением с понятиями религии, Бога, традиции[5]. Между тем, здесь кроется самая суть проблемы. Сакральное – это не религиозное. Сакральное – это не Бог. Сакральное – это не традиция. Исконно у авторов, которым мы обязаны введению этого термина в научный оборот, сакральное – это тот способ, который позволяет отстраниться от понятий религии, Бога и традиции. Работы этих авторов демонстрируют последовательные, настойчивые, часто изощренные попытки снять проблему трансценденций.

Эмиль Дюркгейм говорит о том, что религия не обязательно предполагает веру в Бога, божества, сверхъественное или духов. Конститутивным для религии предстает деление явлений на светские и священные. «Религия, - говорит он, - это единая система верований и действий, относящихся к священным, т. е. к отделенным, запрещенным, вещам»[6]. Мирча Элиаде воспроизведет в своих рассуждениях о сущности религии эту логику деления мира на священное и противостоящее ему мирское. Человека религиозного он определит как того, кто верит в священное. «Независимо от исторического контекста, в котором пребывает homo religiosus, - пишет Элиаде, - он всегда верит, что существует абсолютная реальность, священное, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным»[7]. Это позволит Патрику Труссону вслед заявить: «Если религия необходимо требует сакрального – но не бога – то в обратном случае дело обстоит иначе. Сакральное и религиозное, божественное и сакральное являются различными понятиями. Как установил Элиаде, сакральное превосходит религиозное уже тем, что весь акт человеческой жизни сам по себе обладает сакральной ценностью»[8]. П. Труссон говорит о сакральном, свободном от трансцендентного измерения. Божественное, говорит он, не атрибут Бога, напротив, оно есть то, на чем основан Бог и, логично, боги. «Обычное толкование религии как связи между человеком и Богом, - заключает

[5] Например, в диссертации Медведева А.В. предметом исследования оказывается «сакральное как причастность абсолюту».
[6] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 230.
[7] Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 125-126.
[8] Труссон П. Сакральное и миф. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: // http://www.fatuma.net/text/truss.htm.

П. Труссон, - по всей видимости должно уступить место более сложным отношениям между человеком, божественным – единым или множественным – и сакральным»[9]. Сегодня Р. Рорти вводит нерелигиозное понятие святости как «надежды на будущее»[10]. Ж.-Л. Нанси постулирует «абсолютное различие религиозного и священного», связывая первое с обрядом и институциями, а ко второму причисляя отношения с другими, красоту, клятву. «Вместе с Бланшо, - говорит Нанси, - скажу: преимущество современной философии в том, что она избавилась от вопроса о существовании Бога»[11]. Собеседник Нанси В. Подорога вторит ему, расширяя сферу сакрального до сферы запретного вообще. Очищенное от понятия Бога, «сакральное» в конечном итоге будет освобождено от понятия религиозного.

Здесь стоит обратить внимание на то, когда появляется термин «сакральное». Он появляется в эпоху формирования общественных наук. О. Конт, концептуализируя науку об обществе, в середине XIX века вводит термин «социология». Термин «сакральное» - это закономерное следствие научного бума. Если прежде метафизика оперировала понятиями «Бог», «религия», «трансцендентное», «сверхъестественное», предполагающими, как выразился бы С. Хоружий, расширенную онтологию, то есть онтологию, включающую трансцендентное измерение, то теперь наука требует нового языка, исключающего невидимое мира. А потому сфере, прежде относимой к Богу, должен быть найден приемлемый научный эквивалент. Сакральное и есть результат этой интеллектуальной редукции. «Сакральное», «священное», «нуминозное» и, наконец, совсем пресное «символическое» позволяют поместить религию в план имманенции и сделать ее тем самым предметом изучения социологии, религиоведения, этнографии и других наук. Западная философия, очарованная расцветом наук, претерпевает на себе влияние натурализма и берет

---

[9] Труссон П. Сакральное и миф. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: // http://www.fatuma.net/text/truss.htm.

[10] Rorti R. Anticlericalism and Atheism// Rorti R. and Vattimo G. The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. P. 41.

[11] Диспут между В. Подорогой и Ж.-Л. Нанси «Сакральное в современном обществе». [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.podoroga.com/disput.html.

на вооружение термин «сакральное». Коллеж социологии, существовавший во Франции в 30-е гг. XX века, придаст ему популярность, не иссякшую и по сей день. Подобно тому, как в современной философии проблема сознания может редуцироваться к проблеме мозга, религия - к ведению неврологии, мифологическое мышление - к диагнозу «конфабуляция», проблема Бога в философии редуцируется к проблеме сакрального. Поэтому, когда современный автор называет книгу о сакральном «Небожественное сакральное», его можно упрекнуть в плеоназме, ибо сакральное по существу своему небожественно, будучи свободным от трансценденций.

Изначальное стремление ученых найти «минимум религии», позволяющий описать все многообразие ее проявлений, обернулось упразднением изучаемого феномена. В теистически нейтральных понятиях «силы», «маны», «сакрального» началось размывание представления о первичном трансцендентном основании антропологического и социального порядков. Несмотря на желание Н. Зедерблома назвать ману сверхъестественной; Р. Отто – говорить об объективности нуминозного; М. Шелера, Г. ван дер Леува и Г. Виденгрена – исходить из теизма в разговоре о священном, переломный момент в научном сознании уже произошел. Новые понятия заставили (или позволили) изменить способ размышления, имманентизируя представление о Боге и, как следствие, о человеке. Если представление о Боге связано с представлением о единственности абсолютной истины, то «сакральное» и синонимичные ему понятия на место принципа абсолюта ставят принцип плюральности. Если теизм исходит из постулирования трансцендентной перспективы мира, то нейтральное «святое» избавляет от необходимости в этом. В рамках Коллежа социологии, участников которого следует назвать наиболее яркими представителями именно философского преломления дискурса сакрального, сакральное – это уже не способ описать весь универсум религии, но средство приручить Бога, поставить его на место. И, вместе с тем, это предельная психологизация сущности человека, разрывающегося между страхом, отчаянием и любопытством. Интерес феноменологов религии к религиозному опыту оборачивается редукцией религии

к переживанию, к сфере субъективности, оставляя открытым вопрос о возможности последней в рамках мира наличного. Не случайно Ф. Хайлер станет говорить о единственности религии на фоне многообразия ее проявлений[12]. «Религия», «Бог» в такой теории, заставляющей вспомнить Ф. Шлейермахера, предстают предельной абстракцией. На место Бога, культа, традиции как конкретики истины встает умозрение, превращающее непреходящее в относительное.

Культуролог Кристоф Альсберг, как об этом сообщает С. Зенкин[13], выдвигает предположение о том, что интерес к сакральному во французской социологии конца XIX - начала XX веков объясняется политической обстановкой в стране. Секуляризация, которая, в частности, могла привести к превращению соборов и церквей в музеи, вызвала защитную реакцию интеллектуалов, которые секулярному противопоставили сакральное. К. Альсберг при этом ссылается на очерки Марселя Пруста о готических соборах 1900-1919 годов[14]. В статье «Смерть соборов» Пруст действительно воспевает соборы как редкие хранилища подлинной жизни и, рисуя перед читателями воображаемую смерть соборов, пытается показать, какая великая утрата может произойти. Основная мысль Пруста заключается в том, что чистая эстетика никогда не сможет уподобиться событию, рождаемому верой. Но для Пруста, восхищающегося ритуалами католической церкви, литургией и музыкой, религиозное пространство веры лишь количественным образом отличается от эстетики. Для него священники, служащие мессу, «прекраснее» актеров, разыгрывающих ту же мессу в соборе. Живой собор – это наивысшее из зрелищ. «Статисты здесь, - говорит Пруст, - как нельзя более выразительны и искренни, ибо спектакль перед нами играет сам народ, не подозревая об этом»[15]. Пруста волнует то «грандиозное зеркало человеческого знания, человеческой души», какое обнаруживает жизнь действующего собора. Пруст – художник. Он ищет не Бога и даже не сакральное,

[12] Heiler F. Die Religionen der Menschheit. Stuttgart. 1959. S. 15, 889.
[13] Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 419.
[14] Christophe Halsberghe, La fascination du Commandeur. Le sacré et l'écriture en France à partir du débat-Bataille, Amsterdam – New York, Rodopi, 2006, p. 61.
[15] Пруст М. Памяти убитых церквей. М.: Согласие, 1999. С. 142.

а наивысший градус жизни. Не случайно он пишет о холоде чистой эстетики. Мысль К. Альсберга о принципиальном противопоставлении сакрального секулярному кажется спорной. Поэтическое чутье Пруста скорее свидетельствует о своей секулярной подкладке. Сакральное французских интеллектуалов, освобожденное от представления о Боге, это и есть категория секулярного сознания, противопоставляющая выхолощенному утилитаризму аффективное начало.

Кажимая иррациональность содержания термина «сакральное» не должна вводить в заблуждение. Напротив, сакральное впервые делает возможным разговор об иррациональном человека с легким сердцем - без оглядки на Бога и потусторонние миры. Теперь иррациональное человека становится обозримым и оправданным как истинная плоть социума (Дюркгейм, Батай, Годелье). Сакральное есть попытка человека освоить свое аффективное, не способное уместить себя в теле и жизни одного индивида. Сакральное – это трансгрессия разума и индивида как сути мироздания. Неслучайно в рамках дискурса сакрального так активно используется термин «трансгрессия». Но подобные трансгрессии не находятся в противоречии с наукой, ибо человек рассматривается теоретиками сакрального с точки зрения психологии и социологии, а порой и биологии (Р. Кайуа)[16]. Среди других теоретиков сакрального Батай выделяется тем, что посредством сакрального он пытается трансгрессировать социальное. Но желаемым пунктом для него оказывается не трансцендентный горизонт бытия, а космическое единение людей и Вселенной. При этом Вселенную он мыслит как продукт эволюционного развития. То есть вся иррациональность человеческого бытия, потрясение сознанием собственной смертности, эротически-мистическое преодоление индивидуального вписывается им в научную картину мира.

[16] В частности, Р. Кайуа в работе «Миф и человек» прямо говорит о непрерывности природы и сознания и усматривает действие одних и тех же биологических законов в поведении богомола и возникновении представлений/мифов у человека: связь между сексуальной функцией и функцией питания приводит к тому, что самка богомола пожирает во время совокупления самца, а в человеческом мире эта связь приводит к возникновению мифов о «зубастых влагалищах», в которых остаются мужские половые органы, и других подобных представлений; общее стремление живых существ вернуться к неодушевленному состоянию материи у богомола выражается в мимикрии, а у человека – в пантеистическом мировоззрении (Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное.М.: ОГИ, 2003).

Русская философия, напротив, по преимуществу находится в лоне метафизической традиции. Ей чуждо не только использование термина «сакральное», но и симпатия к самому дискурсу философии сакрального. Как говорит Н. Бердяев, русская философия говорит о невозможном, что становится причиной появления словосочетания «русская религиозная философия». В русской философии доминируют понятия «Бог», «трансцендентное», «культ», «мистерия», а понятие «символ» обретает онтологический статус. Поэтому можно говорить о том, что русская философия выстраивает дискурс мистериального, предполагающий трансцендентное измерение человека и мира.

И все же что-то заставляет нас держать рядом названные дискурсы сакрального и мистериального, не забывая при этом «христианства без Христа» теологии XX века. Причина этой нерасторжимости заключается в общей для этих дискурсов проблеме соотношения двух фигур – человека и Бога, а значит человека и мира, и симметричной ей проблеме соотношения «смерти человека» и «смерти Бога». Бог и человек – вот основная проблема, раскрываемая различными философскими языками – дискурсом сакрального и дискурсом мистериального. Поэтому проблему сакрального, а точнее проблему поворота к сакральному, необходимо ставить во всем философском масштабе, учитывая предшествующие и сосуществующие дискурсы. Подобно тому, как бытие человека сделало однажды поворот в сторону рефлексии о бытии, в сторону философии, философия сделала очередной поворот в сторону науки, в сторону устранения метафизической основы мира. В результате этой редукции антропология начала перенимать язык этологии, а философия и теология стали прибегать к языку сакрального. Дискурс философии сакрального предстает как отражение самосознания научной эпохи.

Обращает на себя внимание то, что дискурсы европейской и русской традиций в осмыслении соотношения человека и Бога движутся параллельными путями, намечая общие смысловые узлы проблемы. Рубрикация проблемы, отражающая эти «узлы», позволит привести более оправданный перечень ее теоретиков.

Рубрикация темы

К узловым точкам проблемы, задающим структуру теории и тон в зависимости от умозрений теоретика, стоит отнести следующие:

1. Сакральное как специфика человека;
2. Сакральное как посредник между человеком и миром;
3. Сакральное и аффект.
4. Амбивалентность сакрального и Страх Божий;
5. Сакральное и структура социо-антропологического пространства;
6. Структура «сакральное-профанное» и символ;
7. Сакральное и ритм;
8. Сакральное и табу, праздник, трата;
9. Сакральное и условие целостности человека;
10. Сакральное и Абсолют.
11. Сакральное и социальное;
12. Соотношения «я» и «мы» в сакральном.
13. Сакральное и бессознательное;
14. Сакральное и обряд;
15. Сакральное, жертва и дар;
16. Сакральное и кровь.
17. Сакральное и язык.

Вращаясь в рефлексии о религиозном вокруг аналогичных тем, европейские и русские мыслители часто раскрывают их прямо противоположным образом, за чем стоит скрытое противопоставление имманентного и трансцендентного измерений человека. Например, европейская традиция в целом склонна отводить социальному детерминирующую роль в отношении сакрального, русская же, напротив, культ кладет в основание культуры. Европейская традиция ориентирована на представление, согласно которому мир делится на сакральную и профанную области, которые имманентны миру. Русская - исходит из

целостного представления об освященном в культе мире, соединяющем трансцендентное и имманентное измерения бытия. Европейская традиция психологизирует страх, заставляя его работать как отстраняющее, отвращающее начало. Русская же, напротив, рассматривает страх как необходимую мистическую ступень на пути к Богу, снимая проблему амбивалентности сакрального. Для европеской традиции жертва оказывается преимущественно феноменом социального, для русской – антропологического. Если европейская традиция в этом пункте антропологию связывает с космологией, то русская традиция видит в жертве трансцендентный источник антропологической конституции.

Степень разработанности темы

Сакральное как специфику человека, как опосредующее звено между человеком и миром рассматривает Ж. Батай и Э. Кассирер. Параллельно ему П. Флоренский раскрывает аналогичные темы, оперируя термином «культ».

Роль сакрального в аффективной жизни человека раскрывается Э. Дюркгеймом, Л. Леви-Брюлем, Ж. Батаем, Г. Линхардтом, В. Тернером, Р. Жираром, В. Буркертом. О соотношении культа и аффекта в русской философии пишут П. Флоренский и М. Бахтин.

К теоретикам амбивалентности сакрального следует отнести У. Р. Смита, А. Юбера, М. Мосса, В. Вундта, Э. Дюркгейма, А. ван Геннепа, Р. Маретта, Р. Отто, Н. Зедерблома, З. Фрейда, К. Абеля, У. Фаулера, Ю. Фюжье, Л. Леви-Брюля, Э. Кассирера, М. Блока, Ж. Батая, К. Пеньо, Р. Кайуа, М. Лейриса, А. Рэдклиффа-Брауна, К. Голдаммера, М. Элиаде, М. Дуглас, Э. Бенвениста, Л. Макариус, Р. Жирара, В. Буркерта Дж. Агамбена и др. О соотношении страха и стремления к Богу в русской философии пишут Ф. Достоевский, В. Соловьев, К. Леонтьев, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Н. Бердяев, П. Флоренский.

Роль сакрального в структуре социоантропологического пространства отражена в работах Э. Дюркейма, А. ван Геннепа, З. Фрейда, Р. Ролана, Ж. Батая, К. Пеньо, Р. Кайуа, М. Элиаде, М. Хайдеггера, К.Г. Юнга, К. Леви-Строса, В.

Тернера, М. Дуглас, Р. Жирара, Л. Макариус, В. Буркерт. О структурирующей роли трансцендентного пишут Ф. Достоевский, В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк, А. Мейер. Раскрытие этой темы позволяет ответить на вопрос о соотношении структуры «сакральное-профанное» и символа, о смысле ритма, табу, праздника и траты, о связи сакрального и культа с целостностью человеческого сознания и бытия, об отличии сакрального и культа в отношении фигуры Бога, а также о соотношении сакрального и социального, «я» и «мы» в сакральном. Поскольку термин «сакральное» оказывается способом отстранения от понятия трансцендентного, постольку становится ясным место в теме сакрального философии эпохи Возрождения и эпохи Просвещения и в особенности философии Д. Юма, И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Фейербаха. А также философии Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Шелера, А. Кожева, П. Рикера, Ж.-П. Сартра, А. Камю, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж.-Л. Мариона, Д. Денета, Дж. Ваттимо, Р. Рорти, К. Мейясу, Р. Докинза, А. де Боттона и др. Работы этих авторов свидетельствуют о том, что тенденция к редукции трансцендентного к имманентному в западной культуре зародилась уже в XIV веке, а решительный отказ от трансценденций произошел в XX веке. Философия сакрального – один из способов такого радикального интеллектуального поворота культуры.

В свете такого рассмотрения проблемы философия традиционализма оказывается в двусмысленном положении. С одной стороны, она является ответом на дискурс сакрального, содержа в себе критику принципа плюрализма, идеи локальности культа, выступая за ритуал и иерархии. С другой стороны, она является одним из вариантов этого дискурса, оперируя абстрактными понятиями «священное» и «примордиальная традиция». К школе традиционализма относятся Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, А.К. Кумарасвами, Ф. Шуон, Х. Смит, Ж. Борелль, Дж. Катсингер, М. Али Лахани, М. Сэджвик, С.Х. Наср, Ю.Н. Стефанов, А.Г. Дугин и др. Описанная двойственность явно прослеживается в книге

последователя традиционалистской школы К.М. Товбина «Пострелигия и ее становление в русской старообрядчестве»[17].

Концепции жертвоприношения, дара и в целом ритуала связаны со следующими именами западной мысли: Ж. де Местр, Г. Спенсер, Э.Б. Тайлор, В. Маннхардт, У. Р. Смит, Дж. Фрэзер, А. Юбер и М. Мосс, А ван Геннеп, Р. Маретт, Э. Дюркгейм, З. Фрейд, Дж. Хэррисон, Ф. М. Корнфорд, А. Б. Кук, Г. Мэррей, Л. Леви-Брюль, Б. Малиновский, Э. Кассирер, Ж. Дюмезиль, Ж. Батай, Р. Кауйа, М. Лейрис, П. Клоссовски, К. Пеньо, С.Г. Хук, Х. Гэстер, С. Э. Хайман, А.Р. Рэдклифф-Браун, М. Элиаде, К. Леви-Строс, Г. Линхардт, В. Тернер, М. Дуглас, Л. Макариус, Э. Бенвенист, М. Годелье, Р. Жирар, В. Буркерт, Р. Барт, Ж. Бодрийяр, М. Энафф, Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион. В России – с именами В. Соловьева, В. Розанова, С. Булгакова, П.Флоренского, А.Мейера. А также с именами А. Потебни, А. Веселовского, С.Токарева, Ю. Лотмана, В. Топорова, В. Савчука, Ю. Монича. Большинство из названных авторов поднимают тему крови. Отдельно в европейской традции стоит отметить представителей Коллежа Социологии - Ж. Батая, Р. Кауйа, М. Лейриса; в русской традиции – В. Соловьева, В. Розанова, С. Булгакова, П.Флоренского. А также работу современного автора В. Савчука «Кровь и культура».

Тема соотношения сакрального и бессознательного поднимается в работах Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда, К.Г. Юнга, Ж. Батая, М. Элиаде, Р. Жирара, М. Годелье, С. Хьюстона. О неразрывной связи сознания человека и восприятия Бога пишут Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Франк, В. Лосский.

Теории культовой природы языка придерживаются Н. Марр, Ю. Монич, Ф. Гиренок.

Наиболее современные работы по теме сакрального принадлежат К. Таро, С. Зенкину, М. Пылаеву, С. Коначевой, Д. Куракину. В книгах К. Таро «Символическое и сакральное»[18], С. Зенкина «Небожественное сакральное»[19] и М. Пылаева «Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и

[17] Товбин К.М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М.: Этносоциум, 2014. – 478 с.
[18] Camille Tarot, Le symbolique et le sacré: théories de la religion, Paris, La Découverte, avril 2008, 910 p.
[19] Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.

философии XX века»[20] осуществляется попытка составить интеллектуальную историю сакрального, то есть сравнить различные концепты сакрального, «составить их карту» и выделить ключевые проблемы[21]. Эти работы можно охарактеризовать как культурологические, поскольку авторы избирают описательный стиль изложения. Монография С. Коначевой «Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология 20 века»[22] можно отнести к историко-философской работе. Д. Куракин в своей диссертации осуществляет попытку критического осмысления теории амбивалентности сакрального, однако, придерживаясь линии Э. Дюркгейма, остается в плену дискурса философии сакрального[23].

Как отмечает М.А. Пылаев, сегодня проблематику священного и перспективы использования этого понятии в рамках философии религии обсуждают Ф. Штольц, Х. Шольц, Д. Ваардербург, В. Триллхаас, Р. Шеффлер, А. Хальдер, Л. Венцлер, Ж. Грайш, Х. Адриансе[24].

Также в отечественной литературе темы сакрального касаются С.А. Токарев, Вяч.Вс.Иванов, Ю.М.Лотман, А.А.Панченко, В.Н.Топоров, Б.А.Успенский. В современной отчественной литературе тему сакрального поднимают Ю.Ф.Борунков, В.В. Винокуров, В.И. Гараджа, А.Г. Дугин, Ю.А.Кимелев, А. В. Кондратьев, И.Н. Круглова, Н. Сперанская, К.М. Товбин, Д.М.Угринович, А.А. Федоров, И.Н. Яблоков и др. Стоит отдельно отметить труд А.П. Забияко. В своей диссертации он ставит под вопрос представление об амбивалентности сакрального и оппозицию «сакральное-профанное», отмечая их неуниверсальность для различных религий. Как говорит А.П. Забияко, заманчиво согласиться с Н. Зедербломом в том, что святое более фундаментально для религии, нежели Бог. Зедерблом пишет: «…святое есть определяющее слово в

---

[20] Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии 20 века. М.: РГГУ, 2011.
[21] Ростова Н.Н. Асимметрия в рефлексии о сакральном// Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. Ломоносова «Философия хозяйства». М, 2012, №6. С. 269-277.
[22] Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология 20 века. М.: РГГУ, 2010
[23] Куракин Д.Ю. Диссертации на соискание степени кандидата философских наук «Сакральное как понятие и проблема в «сильной программе» культурсоциологии» (М., 2012).
[24] Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии 20 века. М.: РГГУ, 2011. С. 178-187.

религии: оно является даже более важным, чем понятие Бог. Истинная религия может существовать без определенного понимания Божества, но нет подлинной религии без различения между «священным» и «профанным»»[25]. Однако, продолжает А.П. Забияко, согласие с Зедербломом приведет к постулированию религии предиката. «Реально, - пишет Забияко, - никогда не существовало религии, в которой святое выступало бы первосубстанцией. Почему религиозная философия конституирует святое в качестве первореальности религиозного сознания - вопрос особый»[26]. Вот этот вопрос, обозначенный исследователем сакрального, кажется нам ключевым[27]. Если изучение языка религии, которым занят А.П. Забияко и другие ученые, проблематично в силу внеположенности исследователя по отношению к объекту исследования, то задача проанализировать язык философии и науки представляется более посильной, поскольку объект и исследователь оказываются в одном интеллектуальном поле.

Культурные параллели

Появление дискурса философии сакрального знаменует собой событие смерти Бога, распространение которого в культуре не ограничивается областью философии. В теологии, искусстве, повседневной реальности мы обнаруживаем эквивалентные философии сакрального феномены и способы самопонимания человека. В теологии речь идет о попытке мыслить раздельно христианство и фигуру Христа, религию и Бога, сверхъестественное и Бога, церковь и веру, Бога и доминирующее над ним божественное. К теологам, обозначающим подобные радикальные разрывы, можно отнести П. Тиллиха, К. Ранера, Р. Бультмана, Д.

---

[25] Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916. S.162.

[26] Забияко А.П. Диссертации на соискание степени доктора философских наук «Категория святости. Философско-религиоведческий анализ» (М., 1998).

[27] В отечественной литературе встречаются отдельные попытки провести анализ использования термина «сакральное» в философской и научной сферах, однако они сводятся к резюмированию содержания термина на основе известных концепций. Таковы, например, следующие работы: Макарихина О.А. Анализ и моделирование понятийной структуры терминов культурологи и религиоведения// Вестник ННГУ Серия «История». Вып. 2, 2004. С. 200-207; Жердева А. М. Осмысление понятия «сакральное» в современном философском дискурсе// Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Сциология». Симферополь, 2008. Т.21 (60), № 3, С. 114-121.

Бонхеффера, Дж. Робинсона, Т. Альтицера, П. Тейяра де Шардена, Х. Кокса, Ю. Мольтмана, Й. Ратцингера, Дж. Капуто, А. Хаутепена, Дж. Алисона и др.

В искусстве «смерть Бога» становится причиной проявления интереса к метаморфозам телесности. В живописи об этом свидетельствуют полотна Ф. Бэкона, Э. Мунка, Э. Шиле, Х. Сутина, К. Малевича, А. Лентулова, П. Филонова, Н. Гончаровой, М. Ларионова, В. Татлина, Д. Бурлюка, Б. Григорьева, М. Менькова. В скульптуре – произведения Л. Буржуа. В кинематографе показательным является художественное высказывание Ж.-Л. Годара в фильме «Прощай, речь».

Повседневность диктует нам примат принципа толерантности, квалифицируя всякое утверждение о единственности истины как фашизм. Но как в сфере философии, так и в целом в культурах Запада и России намечается разрыв. Если западная культура движется по пути имманентизации человека, снятия трансцендентных горизонтов существования, то русская культура сближается с ней в этом движении лишь в сфере искусства, в целом препятствуя наступлению события смерти Бога.

Объект исследования: феномен сакрального.

Предмет исследования: дискурс философии сакрального.

Цель диссертационного исследования: выявить пределы дискурса философии сакрального в исследовании человека.

Для поставленной цели необходимо решить следующие **задачи:**

1. выявить структуру дискурса философии сакрального и проанализировать ее ключевые элементы (исключением в данном пунке будет тема языка, посколько ее масштаб требует отдельного исследования);

в качестве *подзадач* здесь выступают:

- анализ соотношения сакрального и аффекта;

- критика теории амбивалентности сакрального;

- введение понятий «психологический страх» и «мистический страх»;

- анализ соотношения сакрального и понятия структуры;

- выявление противоречивости структуры «сакральное-профанное»;

- анализ специфики религиозного сознания;

- противопоставление философии, оперирующей оппозицией «сакральное-профанное» для описания человека и мистериальной общины, символического подхода;

- анализ феномена жертвоприношения;

- выявление соотношения «я» и «мы» в пространстве культа;

- выявление соотношение сознания и бессознательного в религии.

2. провести сравнительный анализ того, как работает каждый элемент дискурса в русской философской традиции и в европейской философской традиции, и показать ментальный разрыв между этими традициями;

3. проанализировать генезис и содержание понятия «смерть Бога» и показать, что философия сакрального является производным этого понятия;

4. показать, что «теологический поворот в философии» аналогичен дискурсу философии сакрального и в силу тех же оснований является выражением идеи смерти Бога;

5. проанализировать место идеи смерти Бога в русской традиции;

6. показать, что философско-антропологический смысл идеи смерти Бога непосредственно связан с идеей смерти человека;

7. выявить и проанализировать культурные параллели философии сакрального – в теологии, в искусстве, в повседневном сознании, - и показать, что философия сакрального является не локальным культурным явлением, но симптомом современного сознания вообще.

Методологическая и теоретическая основы работы

В качестве методологической основы диссертационного исследования можно выделить:

- метод деконструкции – разложение структуры дискурса на части, описание и разбор его формальных элементов, имеющие цель выявить, как данный ансамбль был образован, какие скрытые противоречия и неочевидные смыслы ему присущи;

- синтетический метод – на основе преобразования аналитических суждений в синтетические предполагается создание новой гипотезы относительно изучаемого явления;

- сравнительный анализ – сопоставление двух культурных традиций (европейской и русской) осмысления изучаемого явления, выявление общего и различного в этих подходах;

- комплексный подход – аналитика изучаемого явления, взятого в контексте культуры, выявление смысла явления в его связи со смежными областями исследования;

- философско-антропологический метод – принятие посылки о том, что человек есть не элемент популяции, каким он является для биологии, не элемент социума, каким он является для социологии, но, по выражению Н. Бердяева, духовное существо, то есть свободное и не детерминированное извне.

В данном параграфе также стоит определиться с дефинициями и ввести ограничения в исследование. В работе будут использоваться понятия «религия», «культ», «мистерия», «сакральное». Сложность здесь заключается в том, что эти понятия одновременно будут выступать и предметом исследования («сакральное»), и средством обоснования гипотезы. «Сакральное» и синонимичное ему в данном контексте «священное» будут употребляться как проблемные понятия, изучаемые в данной работе. Они будут использоваться в отношении европейской традиции, которая ими оперирует, прививая им имманентистский характер. Понятие «мистериальный» будет использоваться в

отношении русской традиции, которая лишь эпизодически прибегает к понятию «сакрального» и оперирует наряду с понятием «мистерия» понятиями «онтологическая тайна», «непостижимое», «Бог», «религия», «культ», «дух», подразумевающими трансцендентное измерение человека. Понятие «культ» будет использоваться для описания связи трансцендентного и имманентного в символическом пространстве (П. Флоренский). Понятие «религия», имеющее более 200 дефиниций, будет употребляться в значении Лактанция как связь человека с Богом. Материалом исследования будет выступать по преимуществу христианская традиция в силу ее максимально возможной культурной близости автору данной работы, который в полной мере осознает ограничения, связанные с таким подходом.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- выявлена структура дискурса философии сакрального. Конституирующими элементами этой структуры являются следующие темы: 1. Сакральное как специфика человека; 2. Сакральное как посредник между человеком и миром; 3. Сакральное и аффект; 4. Сакральное и страх; 5. Сакральное и структура социо-антропологического пространства; 6. Структура «сакральное-профанное» и символ; 7. Сакральное и ритм; 8. Сакральное и табу, праздник, трата; 9. Сакральное и условие целостности человека; 10. Сакральное и Абсолют; 11. Сакральное и социальное; 12. Соотношения «я» и «мы» в сакральном; 13. Сакральное и бессознательное; 14. Сакральное и обряд; 15. Сакральное, жертва и дар; 16. Сакральное и кровь. 17. Сакральное и язык. Показана тесная связь элементов этой структуры, позволяющая создать группы из них, в частности: 1-2 элементы, 5-10 элементы, 14-16 элементы;

- введено различие между дискурсом сакрального в европейской традиции и дискурсом мистериального в русской традиции, которые раскрывают тему отношения человека и трансцендентного. Показано, что структуры этих дискурсов аналогичны, поскольку в их основе лежат сопоставимые формулировки проблем исследования. Однако эти проблемы раскрываются в дискурсах

противоположным образом. Так, европейская традиция говорит о трансформирующей роли сакрального в отношении аффекта, позволяющей создать общество. Русская – о трансформирующей силе культа в отношении аффекта, стоящей у истоков антропогенеза и лишь во вторую очередь – социогенеза. Европейская традиция понимает страх в сфере сакрального как силу, отвращающую от «объекта», русская – как силу, приближающую к нему. В европейской традиции доминирует представление об аструктурности сакрального, противостоящей структуре социума, в русской – о культе как истоке структуры. Когда в европейской традиции речь идет о сакральном как источнике структуры, то подразумевается социальная структура. В русской традиции речь идет, прежде всего, об антропологической и лишь затем о социальной структуре. Если в европейской формуле «сакральное-профанное» скрывается «горизонтальная» оппозиция, элементы которой имманентны миру, то русский символический подход к человеку и обживаемому им миру зиждется на онтологической оппозиции трансцендентного и имманентного. Феномен жертвы в европейской традиции понимается в свете проблематики социальных энергий и космического преодоления дискретности человека. В русской традиции жертва понимается как ключевой момент антропогенеза в свете трансцендентной перспективы человека. Представление о неразрывной связи категории «мы» и сакрального в европейской традиции закладывается в основу социального дискурса, в русской традиции связь «мы» и культа играет роль в антропологическом дискурсе. Европейская традиция видит источник сакрального в бессознательном, русская - усматривает связь культа с сознанием. В целом дискурс сакрального характеризует представление об имманентности человека миру, тогда как дискурс мистериального характеризует представление о трансцендентном измерении человека, которое онтологически обеспечено фигурой Бога. Дискурс философии сакрального обнаруживает свой предел в ествественном языке описания человека (социальном, психологическом и биологическом).

- в теории амбивалентности сакрального выделены три вариативные основы: 1. неоднородность сакрального; 2. неоднородность сознания; 3. имманентная противоречивость. Показано, что лишь третий случай позволяет говорить об амбивалентности переживания, ибо в первом случае переживания дифференцируются и относятся к различным сферам сакрального, а во втором – к различным сферам психики. Показано, что теория амбивалентности сакрального связана с антропологической редукцией – с представлением о человеке-авантюристе, жаждущем новизны. Этот подход связан со снижением религиозных феноменов до уровня опасностей мира. В таком случае сакральное ценой утраты своей специфики может быть поставлено в один ряд со стихийными бедствиями, болезнями и другими угрозами для человека. Ничего не меняет попытка связать сакральное, в духе Батая, с внутренними запретами и их преодолением, а не с внешними преградами, поскольку мы по-прежнему имеем дело с моделью имманентного миру человека. Качественный скачок здесь невозможно зафиксировать – игра человека с миром лишь восходит к заостренной игре человека с самим собой. Указано на проблематичность обоснования теории амбивалентности сакрального двойственным значением изначального понятия сакрального в различных языках (например, латинского слова sacer), поскольку изначальное устройство самого языка свидетельствует о своей двойственности. В таком случае «sacer» является лишь частным примером такого устройства и само по себе ничего не проясняет ни в теории языка, ни в феномене сакрального.

- введены понятия «психологический страх» и «мистический страх» и показано, что первое характерно для европейской традиции в осмыслении религии, а второе – для русской традиции. Психологическое понимание страха приводит к постулированию амбивалентности переживания сакрального. Мистическое понимание страха исключает проблему противоречивости отношения влечения и страха в сфере религии. Психологизация страха означает то, что страх рассматривается как аффект, чувственная реакция. Такой страх связан со стратегией убегания. Мистический страх, напротив, в основе своей содержит не «движение от», но «движение к». Его «отсекающая» сила направлена

не на Бога, а на «я» человека, мешающего Бога увидеть. Психологическое понятие страха и представление об амбивалентности переживания сакрального чревато представлением об имманентном человеке с психологией авантюриста и влияет на всю последующую концептуализацию сакрального, в частности, на представление о крови, соотношении сакрального и мира, сакрального и аффекта.

- выявлена проблематичность оппозиции «сакральное-профанное». В первую очередь к ней относится противоречие между локальностью культа, предполагаемого оппозицией, и поисками возможности тотального существования, которые лежат в основании теорий сакрального. Анализ специфики религиозного сознания позволяет говорить о его тотальности, а значит, несопоставимости с логикой оппозиции «сакральное-профанное», предполагающей наличие двух принципиально не сводимых друг к другу сфер. Европейской традиции, оперирующей противоречивой оппозицией «сакральное-профанное», противопоставляется русская традиция, оперирующая понятием «символ», разрешающим проблему тотальности человека. Еще одной проблемой является переход между двумя сферами – сакральным и профанным. Европейской традиции, не склонной фиксировать в данном пункте проблему, противопоставляется русская традиция, а рамках которой аналогичная проблема перехода между относительным и абсолютным разрешается при помощи концептуализации понятий «тайна» и «культ». Показано, что причиной невнимания европейских исследователей к проблеме перехода между двумя сферами является скрытая антропология, в основе которой лежит модель «имманентного человека».

- проанализирован генезис понятия «смерть Бога» в работах немецких мыслителей к.XVIII-к.XIX вв. и показано, что колыбелью идеи смерти Бога явилось сознание Возрождения и Нового времени. Установлены основания, по которым философия сакрального должна быть отнесена к горизонту идеи смерти Бога. В частности, в философии сакрального выявлено преодоление теизма. Отвлеченное от конкретики трансцендентного Бога содержание термина «сакральное» позволило разрешить проблему личности Бога, его предметности,

локализованности в пространстве, авторитарности по отношению к человеку. Немая «божественность» или «сакральное» избавили человека от необходимости объединять научную картину мира и уверенность в невидимом, свою свободу и свободу Бога. Философия сакрального выстраивается на редукционистских представлениях о Боге: от лишения Бога привилегии трансцендентности, силы, независимости, необходимости существования, первичности в онтологической иерархии, категории вечности, от объявления сакрального тем, в зависимости от чего находится фигура Бога, до прямого объявления Бога антисакральным.

- выделены и проанализированы две ветви в осмыслении фигуры Бога в современной философии - первая условно названа «утилитаризм», в отношении второй использовано устоявшееся выражение «теологический поворот в философии». Показано, что обе ветви относятся к горизонту идеи смерти Бога. Представители первой - открыто высказывают свою атеистическую позицию. Представители второй - склоняются к сокрытию атеистической посылки. В качестве свидетельства атеизма философии, относимой к «теологическому повороту», выделено и проанализировано два ключевых тезиса этой философии: «вера в веру» и «смерть *такого* Бога». Показано, что суть нового атеизма, явленного в этих формулах, состоит в последовательной логике превращения теизма в а-теизм. Грубый атеизм строится на антитезе теизму, и в этом смысле является его изнанкой. Теизм всегда силен, покуда есть такой атеизм. Новый атеизм пытается не паразитировать на теизме, но овладеть им, стирая грань между теизмом и атеизмом. Эти умозаключения позволяют увидеть в «теологическом повороте» не ренессанс религиозной философии, но, напротив, «а-теистический поворот в философии».

- проанализирован место идеи смерти Бога в русской культуре и зафиксировано два главных отличия в данном вопросе от европейской культуры: 1. идея смерти Бога, выраженная в линии интеллектуального имманентизма, скрытой подмене запредельных величин земными, не является преобладающей для русской культуры; 2. имманентизм русской традиции основывается на доминанте фигуры Бога, а не человека, сохраняя иерархию между ними.

- выявлен философско-антропологический смысл идеи смерти Бога: идея смерти Бога означает «смерть человека». К этому тезису сводятся все наиболее популярные в философии трактовки «смерти Бога», которые объединяет скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Выявлена проблематичность такого подхода, позволяющая представителям современной философии выстраивать концепцию смерти человека. Эта проблематичность связана с изначальным отказом зафиксировать специфику феномена человек, приравниванием его к животному или стихии. Предложен альтернативный взгляд на связь идеи смерти Бога и концепции смерти человека. В рамках его различены сознание и субъективность. Если субъективность – это нередуцируемая антропологическая данность, то сознание – это упорядоченный хаос субъективности. Источником упорядочивания является Бог, понятый, с философско-антропологической точки зрения, как Форма сознания. «Смерть Бога» означает смерть Формы, то есть сознания, но не устранение субъективности.

- выявлены культурные параллели философии сакрального – в повседневном сознании, в теологии, в искусстве, - и показан ментальный разрыв между русской и европейской культурными традициями. Если для европейской культуры имманентизм, понятый равно как откровенное, так и прикровенное отрицание трансценденций, доминирует во всех исследуемых областях культуры, то в русской традиции о подобной доминанте можно говорить только в отношении современной живописи.

Теоретическая значимость исследования диссертационного исследования заключается в том, что оно позволяет увидеть в философии сакрального особого рода дискурс, связанный с имманентистскими представлениями о человеке, и обнаружить как культурное родство, так и культурные разрывы между русской и европейской традициями, которые, формулируя общие проблемы при осмыслении связи человека и Бога, прибегают к различным, часто

противоположным путям их решения. **Научно-практическая значимость** результатов диссертационного исследования обусловлена тем, что они могут применяться при чтении курсов по философской антропологии, философии культуры, философии религии.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Проблема соотношения человека и трансцендентного и симметричная ей проблема соотношения «смерти человека» и «смерти Бога» раскрывается различными философскими языками: в европейской философской традиции - дискурсом сакрального, в русской философской традиции - дискурсом мистериального. Структуры этих дискурсов аналогичны, поскольку в их основе лежат сопоставимые формулировки проблем исследования. Однако эти проблемы раскрываются в дискурсах противоположным образом. Так, европейская традиция говорит о трансформирующей роли сакрального в отношении аффекта, позволяющей создать общество. Русская – о трансформирующей силе культа в отношении аффекта, стоящей у истоков антропогенеза и лишь во вторую очередь – социогенеза. Европейская традиция понимает страх в сфере сакрального как силу, отвращающую от «объекта», русская – как силу, приближающую к нему. В европейской традиции доминирует представление об аструктурности сакрального, противостоящей структуре социума, в русской – о культе как истоке структуры. Когда в европейской традиции речь идет о сакральном как источнике структуры, то подразумевается социальная структура. В русской традиции речь идет, прежде всего, об антропологической и лишь затем о социальной структуре. Если в европейской формуле «сакральное-профанное» скрывается «горизонтальная» оппозиция, элементы которой имманентны миру, то русский символический подход к человеку и обживаемому им миру зиждется на онтологической оппозиции трансцендентного и имманентного. Феномен жертвы в европейской традиции понимается в свете проблематики социальных энергий и космического преодоления дискретности человека. В русской традиции жертва понимается как ключевой момент антропогенеза в свете трансцендентной

перспективы человека. Представление о неразрывной связи категории «мы» и сакрального в европейской традиции закладывается в основу социального дискурса, в русской традиции связь «мы» и культа играет роль в антропологическом дискурсе. Европейская традиция видит источник сакрального в бессознательном, русская - усматривает связь культа с сознанием. В целом дискурс сакрального характеризует представление об имманентности человека миру, тогда как дискурс мистериального характеризует представление о трансцендентном измерении человека, которое онтологически обеспечено фигурой Бога. Дискурс философии сакрального обнаруживает свой предел в ествественном языке описания человека (социальном, психологическом и биологическом).

2. Теория амбивалентности сакрального имеет три вариативные основы: 1. неоднородность сакрального; 2. неоднородность сознания; 3. имманентная противоречивость. Лишь третий случай позволяет говорить об амбивалентности переживания, ибо в первом случае переживания дифференцируются и относятся к различным сферам сакрального, а во втором – к различным сферам психики. Теория амбивалентности сакрального связана с антропологической редукцией – с представлением о человеке-авантюристе, жаждущем новизны. Этот подход связан со снижением религиозных феноменов до уровня опасностей мира. В таком случае сакральное ценой утраты своей специфики может быть поставлено в один ряд со стихийными бедствиями, болезнями и другими угрозами для человека. Ничего не меняет попытка связать сакральное, в духе Батая, с внутренними запретами и их преодолением, а не с внешними преградами, поскольку мы по-прежнему имеем дело с моделью имманентного миру человека. Качественный скачок здесь невозможно зафиксировать – игра человека с миром лишь восходит к заостренной игре человека с самим собой. Обоснования теории амбивалентности сакрального двойственным значением изначального понятия сакрального в различных языках (например, латинского слова sacer) проблематично, поскольку изначальное устройство самого языка свидетельствует о своей двойственности. В

таком случае «sacer» является лишь частным примером такого устройства и само по себе ничего не проясняет ни в теории языка, ни в феномене сакрального.

3. Феномен страха в пространстве культа имеет различные прочтения в русской и европейской философской традициях. Для русской традиции характерно понятие «мистического страха», для европейской – «психологического страха». Психологическое понимание страха приводит к постулированию амбивалентности переживания сакрального. Мистическое понимание страха исключает проблему противоречивости отношения влечения и страха в сфере религии. Психологизация страха означает то, что страх рассматривается как аффект, чувственная реакция. Такой страх связан со стратегией убегания. Мистический страх, напротив, в основе своей содержит не «движение от», но «движение к». Его «отсекающая» сила направлена не на Бога, а на «я» человека, мешающего Бога увидеть. Психологическое понятие страха и представление об амбивалентности переживания сакрального чревато представлением об имманентном человеке с психологией авантюриста и влияет на всю последующую концептуализацию сакрального, в частности, на представление о крови, соотношении сакрального и мира, сакрального и аффекта.

4. Описание мистериальной общины при помощи оппозиции «сакральное-профанное» проблематично в нескольких пунктах. В первую очередь проблема связана с противоречием между локальностью культа, предполагаемого оппозицией, и поисками возможности тотального существования, которые лежат в основании теорий сакрального. Анализ специфики религиозного сознания позволяет говорить о его тотальности, а значит, несопоставимости с логикой оппозиции «сакральное-профанное», предполагающей наличие двух принципиально не сводимых друг к другу сфер. Европейской традиции, оперирующей противоречивой оппозицией «сакральное-профанное», противостоит русская традиция, оперирующая понятием «символ», разрешающим проблему тотальности человека. Еще одной проблемой является переход между двумя сферами – сакральным и профанным. Европейской традиции, не склонной фиксировать в данном пункте проблему, противостоит русская традиция, а рамках

которой аналогичная проблема перехода между относительным и абсолютным разрешается при помощи концептуализации понятий «тайна» и «культ». Причиной невнимания европейских исследователей к проблеме перехода между двумя сферами является скрытая антропология, в основе которой лежит модель «имманентного человека».

5. Философия сакрального должна быть отнесена к горизонту идеи смерти Бога в силу преодоления в ее рамках теизма. Отвлеченное от конкретики трансцендентного Бога содержание термина «сакральное» позволило разрешить проблему личности Бога, его предметности, локализованности в пространстве, авторитарности по отношению к человеку. Немая «божественность» или «сакральное» избавили человека от необходимости объединять научную картину мира и уверенность в невидимом, свою свободу и свободу Бога. Философия сакрального выстраивается на редукционистских представлениях о Боге: от лишения Бога привилегии трансцендентности, силы, независимости, необходимости существования, первичности в онтологической иерархии, категории вечности, от объявления сакрального тем, в зависимости от чего находится фигура Бога, до прямого объявления Бога антисакральным.

6. В современной философии выделяются две ветви в осмыслении фигуры Бога – первую можно условно назвать «утилитаризмом», вторая связана с «теологическим поворотом в философии». Обе ветви относятся к горизонту идеи смерти Бога. Представители первой - открыто высказывают свою атеистическую позицию. Представители второй - склоняются к сокрытию атеистической посылки. Об атеистических основаниях философии, относимой к «теологическому повороту», свидетельствуют два ключевых тезиса этой философии: «вера в веру» и «смерть *такого* Бога». Суть нового атеизма, явленного в этих формулах, состоит в последовательной логике превращения теизма в а-теизм. Грубый атеизм строится на антитезе теизму, и в этом смысле является его изнанкой. Теизм всегда силен, покуда есть такой атеизм. Новый атеизм пытается не паразитировать на теизме, но овладеть им, стирая грань между теизмом и атеизмом. Эти умозаключения позволяют увидеть в «теологическом

повороте» не ренессанс религиозной философии, но, напротив, «а-теистический поворот в философии».

7. Идея смерти Бога, выраженная в линии интеллектуального имманентизма, скрытой подмене запредельных величин земными, не является преобладающей для русской культуры. Имманентизм русской традиции основывается на доминанте фигуры Бога, а не человека, сохраняя иерархию между ними.

8. Философско-антропологический смысл идеи смерти Бога заключается в «смерти человека». К этому тезису сводятся все наиболее популярные в философии трактовки «смерти Бога», которые объединяет скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Проблематичность данного подхода связана с изначальным отказом зафиксировать специфику феномена человек, приравниванием его к животному или стихии. В рамках альтернативного взгляда на связь идеи смерти Бога и концепции смерти человека различены сознание и субъективность. Если субъективность – это нередуцируемая антропологическая данность, то сознание – это упорядоченный хаос субъективности. Источником упорядочивания является Бог, понятый, с философско-антропологической точки зрения, как Форма сознания. «Смерть Бога» означает смерть Формы, то есть сознания, но не устранение субъективности.

9. Философия сакрального имеет культурные параллели – в повседневном сознании, в теологии, в искусстве. Анализ этих сфер показывает ментальный разрыв между русской и европейской традициями. Если для европейской культуры имманентизм, понятый равно как откровенное, так и прикровенное отрицание трансценденций, доминирует во всех исследуемых областях культуры, то в русской традиции о подобной доминанте можно говорить только в отношении современной живописи.

Апробация результатов исследования

Основные результаты исследования были изложены в рамках докладов на совместной научной конференции философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова и НОУ ВПО «Институт философии, теологии и истории святого Фомы» (Москва, 2010), на Втором Всероссийском форуме «Студенчество большой страны» (Москва, 2010), на международной научной конференции «Ломоносовские чтения» (Москва, 2010), на Международной научной конференции «Человек завтрашнего дня: взгляд с позиции науки и взгляд с позиции искусства» (Иваново, 2012), на круглом столе «Философия коммуникации: интеллектуальные сети и современные информационно-коммуникативные технологии в образовании» в рамках Международного научно-культурный Форума «Дни философии в Санкт-Петербурге - 2012» (Санкт-Петербург, 2012), на кругом столе «Научное искусство» (Москва, 2012), на Пятой межвузовской конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» (Москва, 2013), на Международной научной конференции «Ломоносовские чтения» (Москва, 2013), на круглом столе с международным участием «Феномен коммуникации в познании творчества и жизни» в рамках Международного научно-культурный Форума «Дни философии в Санкт-Петербурге - 2013» (Санкт-Петербург, 2013), на круглом столе с международным участием «Философия коммуникации: Университет в социокультурных и политических реалиях современного общества» в рамках Международного научно-культурный Форума «Дни философии в Санкт-Петербурге - 2014» (Санкт-Петербург, 2014), на Международной научной конференции «Сознание как фактор хозяйственного бытия» (Москва, 2015), на круглом столе «Философия фильма Годара «Прощай, речь» (Москва, 2015), на Международной научной конференции «Гуманистическое содержание принципа свободы мысли, совести, религии и убеждений» (Москва, 2015), а также на заседаниях кафедры. По материалам исследования разработано и прочитано три авторских спецкурса для студентов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова: 1. «Антропология Павла Флоренского: ее содержание и смысл» (2009 г.); 2.

«Человек литургический как проект философской антропологии» (2012 г.); 3. «Смерть Бога и смерть человека: философско-антропологический анализ двух» феноменов (2015 г.). А также разработан и прочитан спецкурс для аспирантов философского факультета: «О феномене смерти Бога в теологии» (2016 г.). Отдельные аспекты темы обсуждались в рамках учебного курса «Философская антропология» (2008-2016 гг.). По теме диссертации опубликованы 2 монографии, одна из которых в соавторстве, а также порядка 40 статей в научных журналах, 28 из которых - в рецензируемых журналах из Перечня ВАК РФ.

Структура работы

Диссертация состоит из Введения, 6 глав, включающих в себя в общей сложности 20 параграфов, Заключения и Библиографического списка используемой литературы, насчитывающего 379 наименований.

ГЛАВА 1. Структура дискурса философии сакрального

Исследование структуры дискурса философии сакрального позволит вскрыть общие антропологические и онтологические посылки, которые лежат в основе концептуализации ее элементов. Сперва следует обратиться к теме аффектов, мысля их в широком смысле как состояния субъективности, то есть не отличая их от эмоций, переживаний и настроений, как это делает психология, ибо на уровне антропогенеза, о котором пойдет речь, это различие не имеет смысла.

§1. Сакральное и аффект

Тема сакрального обращает нас, прежде всего, к аффективной жизни человека и общества. Еще Дюркгейм пытался соотнести представление об амбивалентности сакрального с состояниями, которые переживает общество. Взаимному переходу друг в друга противоположных полюсов сакрального соответствует чередование различных общественных настроений. Например, смерть одного из членов коллектива воспринимается со страхом и ужасом, ибо коллектив чувствует себя ослабленным из-за потери своего члена и боится, что смерть будет дальше распространяться по группе. Но скорбное аффективное состояние сменяется радостной эйфорией, поскольку в коллективном изъявлении скорби обнаруживается единство и сплоченность людей. Труп, вызывающий ужас, превращается в «доброго гения, всегда готового помочь тем, кого еще недавно он сам же мучил»[28]. Один полюс сакрального сменяется на другой. Дюркгейм пишет: «Резюмируем сказанное: два полюса религиозной жизни соответствуют двум противоположным состояниям, через которые проходит жизнь любого общества. Между благоприятным и неблагоприятным сакральным

[28] Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Quadrige/ PUF, 1998, p. 570/ Цит. по: Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 37.

– тот же контраст, что и между состояниями эйфории и дисфории»[29]. Однако проблема заключается не столько в том, что сакральное объемлет весь диапазон чувствований, сколько в том, что оно оказывается тем механизмом, который эти чувствования радикально трансформирует. Речь идет не просто о внесении мистического элемента в восприятие человека, о чем говорил Л. Леви-Брюль, описывая пралогическое мышление[30], но о формировании восприятии как такового.

1.1. Сакральное как специфика человека

Человек сам по себе непосредственен и аффективен, а потому требуется нечто, что позволит извлечь из него человеческое, неживотное. Один из философских ходов в этом случае заключается в том, чтобы ввести посредника между человеком и миром. Введение третьего звена позволяет избавить человека от природного детерминизма и объяснить сознание. Прямая связь между внешним стимулом и реакцией прерывается, и человек вместо того, чтобы обращаться к вещам, обращается на самого себя. Таким посредником может выступать идеальное (Э. Ильенков), символ (Э. Кассирер), язык (Б. Поршнев), воображение (Ю. Бородай) или, например, абсурд (Ф. Гиренок). В теории сакрального таким посредником служит само сакральное. Сакральное – это причина и условие человеческого. Аналогично в русской традиции причиной человеческого окажется культ. В этом представлении русская и европейская традиции пересекаются (П. Флоренский и Ж. Батай), однако логика рассуждений и ее последствия здесь различны.

1.2. Ж. Батай: влечение и тишина смерти

Батай пишет: «Ярко выраженное в человеческом обществе отношение к мертвым может быть представлено как противоположность человеческого мира

[29] Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Quadrige/ PUF, 1998, p. 591/ Цит. по: Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 37.
[30] Леви-Брюль Л. Первобытное мышление/Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.

животному»[31]. Что это значит? Батай четко разграничивает животный мир и мир человеческий. Обоим мирам присуща социальность. Но только человеческому миру присуще особое отношение к смерти. Смерть и связанные с ней отвращение и страх лежат в основе человеческих взаимодействий. Животные сообщества связаны взаимным влечением, в человеческих группах это взаимное влечение перестает играть первостепенную роль, уступая место отвращению. Человеческие влечения опосредованы сакральным ядром, которое представляет собой «объект фундаментального отвращения»[32]. К этой табуированной и чудовищной сфере, по мнению Батая, относятся в первую очередь трупы, менструальная кровь и парии, то есть все то, что вызывает тревогу перед смертью. Батай пишет: «Различные непристойности не представляют собой в сравнении с этой реальностью ничего, кроме силы деградировавшего отвращения: эти непристойности уже не вполне неприкосновенны и не в полной мере чудовищны»[33]. Сакральное ядро аккумулирует в себе феномены смерти. Например, усопшие, погребенные под церковными плитами и в непосредственной близости от церкви, мощи святых, месса и жертвоприношения сообщают сакральному пространству силу отвращения, которая удерживает суету жизни на расстоянии и обеспечивает тишину. Отношения людей, утрачивая непосредственность, «глубоко изменяются», ибо между людьми начинает царить пространство молчания.

Батай приводит пример такого изменения, взяв две формы взаимного влечения людей – смех и сексуальные отношения. Непосредственный смех – это смех маленького ребенка. Здесь нет места двусмысленностям. В основе его лежит чистое удовольствие. Опосредованный смех – это случай девушки, которая не может удержаться от смеха, узнав о смерти знаменитого человека. В этом смехе наряду с удовольствием присутствует грусть. Или можно взять сексуальные отношения. Непосредственная сексуальность – это сексуальность как животная активность. Опосредованная сексуальность – это случай молодого человека,

[31] Животные сообщества. Роже Кайуа/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 65.
[32] Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. Жорж Батай/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 91.
[33] Там же.

который всякий раз, присутствуя на похоронах, испытывал эрекцию. Или всякая человеческая сексуальность, которая, по мнению Батая, всегда опосредована отвращением к половым органам партнера. Как говорит Батай, «нечто вроде пространства молчания царит между мужчиной и женщиной и довлеет над ними, их же и очаровывая. Их отношения опосредованы и глубоко очеловечены…»[34]. Вне подобного опосредования мы имеем дело не с феноменом антропологического, но с феноменом биосоциального. Батай пишет: «отношения между людьми становятся словно лишены смысла, если пространство тишины не возникает между ними… Кажется, что только в той степени, в какой тяжелое молчание какого-то трагического ужаса нависает над жизнью, эта жизнь становится человеческой»[35].

Сакральное ядро, являющееся источником такого молчания, как говорит Батай, «извращает» природу человеческих отношений, переводя их из животного плана в человеческий. Если человеческие отношения перестанут проходить через такое опосредование, то они утратят свой человеческий характер. Но сакральное ядро не просто извращает отношения, одновременно оно подвергает их «трансмутации». То есть переводит угнетение в возбуждение, депрессию - в энергию, несущие гибель вещи – в объекты могущества и роскоши, принцип смерти - в принцип жизни. В этом заключается цель религиозных операций. Батай пишет: «ядро агломерации есть место, где левое сакральное трансформируется в правое, а объект отвращения – в объект влечения, депрессия – в эйфорию. Перенос тела усопшего в церковь с самого начала свидетельствовал об этом процессе»[36]. Например, труп изначально проявляет левый аспект сакрального и ассоциируется с несчастьем. Но после ритуального очищения, в результате которого исчезают признаки гниения, побелевшие кости воспринимаются как чистые и приносящие счастье[37]. Как же происходит трансформация? Батай считает, что эта трансформация является бессознательной, автоматической и

[34] Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. Жорж Батай/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 98.
[35] Там же. С. 98-99.
[36] Влечение и отвращение. 2. Социальная структура. Жорж Батай/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 112.
[37] Влечение и отвращение. 2. Социальная структура. Жорж Батай/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 111.

возможна лишь в коллективе: «Невозможно внутри себя самого трансформировать испытанную боль в простое напряжение. Но то, что не удается в ходе жизни отдельного индивида, осуществляется в его движении к другому. Следовательно, этот процесс с самого начала имеет социальный характер»[38]. Видимо, логика Батая в данном случае аналогична логике Дюркгейма. Силой обнаруженной сплоченности коллектива депрессия превращается в энергию. При этом, Батай считает, что такая трансформация обеспечивает «целостность человеческой природы».

Таким образом, Батай идет дальше Дюркгейма, он говорит не просто о трансформации эмоций, но об их учреждении. Извращающее сакральное ядро пропускает аффект через опосредование феноменами смерти и извлекает из него человеческую эмоцию. Однако Батай говорит не столько о человеческой эмоции, сколько о коллективных человеческих эмоциях[39]. Он обращается не к человеку самому по себе, но к человеку, обращенному к другому, свидетельством чему служат речевые обороты Батая – «совместное человеческое существование», «отношения между двумя людьми»[40], «взаимное влечение людей», «взаимодействие» людей[41] и т.п. Так, он пишет: «Все наводит на мысль, что люди первых времен были объединены общим ужасом и отвращением, непреодолимым страхом перед тем, что на самом деле было притягательным центром их союза»[42]. Для Батая речь идет не столько об учреждении человека, сколько об учреждении общества. Иной стратегии придерживается Флоренский.

1.3. П. Флоренский: аффектопорождающая бездна и культ

Флоренский говорит о человеке как об аффектопророждающей бездне: «природа человека – бездна, аффектопорождающая и в себе самой ничего, кроме аффектов, не содержащая»[43]. Культ – это то, что преображает аффект, претворяя

---

[38] Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. Жорж Батай/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 97.
[39] Там же. С. 99.
[40] Там же. С. 91.
[41] Там же. С. 92.
[42] Там же. С.91.
[43] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 129.

животное в человеческое. Флоренский приводит пример самосвидетельства культа – песнопение из чина отпевания: «Надгробное рыдание творящее песнь «аллилуйя!...». В этом примере речь идет о превращении рыдания из-за смерти ближнего в хвалу Бога, или иначе о превращении тупой, животной боли в преображенную человеческую радость. Флоренский пишет: «Нечеловеческая, беспросветная, непреображенная тьма отчаяния делается человечною, когда осветляется, когда преображается, когда переходит в порывы хвалы Всевышнему… Не отменяется наша скорбь, не возбраняется, не отстраняется, не запирается в подполье души – нет. Это значило бы надорвать душу… Это значило бы тупую боль животного оставить у животного – оставить человека животным»[44]. Естественное культ переводит в священное, то есть идеальное, субъективное – в объективное. Каким образом?

Культ работает со всем человеком, со всеми его состояниями. Культ не калечит природу человека, не вычленяет из нее себе угодное, подавляя аффекты, но, напротив, дарует ей полную жизнь в претворении и освящении. Назначение культа, пишет Флоренский, «не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив – утверждать это богатство в его полноте, закреплять, взращать»[45]. Культ не просто утверждает всю человеческую природу, но «доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, - открывая ему беспредельный простор выхода… Он не только позволяет выйти аффекту всецело, но и требует наибольшего его напряжения, вытягивает его, обостряет, как бы подсказывает, подстрекает на аффект. И, давая ему полное признание, утверждая аффект в правде его, культ преображает его… культ выявляет аффект, и выявляет даже сильнее и могучее, нежели может проявиться аффект естественно. Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному»[46].

Подстрекая, вызывая аффект, культ заставляет подчиниться его иной логике, из субъективного частного проявления сделаться объективным, из

[44] Там же. С. 128.
[45] Там же. С.129
[46] Там же. С. 129.

непосредственной реакции животного на внешний стимул превратиться в движение, укорененное в самом человеке. Флоренский пишет: «Теперь аффект наш, сверху вызванный, существует уже сверхъестественно, более, чем естественно, и подчиняется не своим, а иным, несвойственным ему законам, втянутый в преднебесный вихрь. И, втянутый, он кружится в нем, восходя выше и выше, дальше и дальше от нашего земного, субъективного бывания; теперь он перестал быть нашим случайным состоянием и сделался объективною вселенскою правдою»[47]. То есть реакция на внешний стимул сменяется на движение, источником которого является культ.

Мгновенные не отсылающие друг к другу состояния не есть явления сознания. Культ дает человеку форму, то есть возводит аффект до эмоции, «вытягивает» аффект, структурирует его, соотносит со смыслом. Форма позволяет человеку высказать свое человеческое: «Культ дает исход слезам, подсказывает такие рыдания, каких нам ввек не придумать, - такие адекватные, такие каждому свои, каждому личные, - плачет с нами и за нас, слова такие говорит, которые именно – то самое, что хотелось бы нам сказать, но что мы никогда не сумели бы сказать, словом – придает нашему хаотическому, случайно слагающемуся… мутному индивидуальному горю форму вселенскую, форму чистой человечности, возводит его в нас, а тем – и нас самих в нем – до идеальной человечности, до самой природы человеческой, сотворенной по Христову подобию …»[48]. То же касается горя, радости, муки, любых порывов и всех «немых и бескрылых волнений нашей души»[49]. Движения души находят себе слово, то есть форму. Это значит, что хаотичное порывистое состояние обретает историю, драматургию, переходя в план сознания. Случайное, локальное оказывается соотнесено с системой символов и смыслов, оно само становится осмысленным и неслучайным. Культ позволяет этим смыслам родиться в человеке. Он предоставляет пространство рождения человеческого.

Рассуждения Флоренского имеют несколько последствий:

---

[47] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 129.
[48] Там же. С. 130.
[49] Там же. С. 132.

1. Некоторые мыслители полагают, что культ не способен охватить и учесть все нюансы человеческой природы, поскольку распространяется лишь частично на человека и его жизнь, в остальном же человек принужден самостоятельно, то есть вне культа распоряжаться собой. Например, что делать со смехом, если Христос никогда не смеялся. Как скажет В. Розанов, игра, шалость, улыбка, грация не совместимы с моно-цветком, «Сладчайшим Иисусом». Культ слишком серьезен. М. Бахтин объясняет появление «смеховой культуры» и «карнавального смеха» именно этой односторонней серьезностью христианского культа, которая привела к необходимости создания вне его «отдушины», то пространства, где возможно шутовство и веселость[50]. Смех и другие эмоции в таком случае выводятся в отдельную сферу человеческой жизни, не учтенную культом, и рассматриваются как неприкаянные, ищущие своего выражения и удовлетворения вне религиозной системы тайнодействий, поскольку та не дает им возможности для своей реализации. Однако, представление о культе как о том, что объемлет всю аффективную сферу человека, ставит под вопрос подобную логику рассуждений, в том числе основания теории «смеховой культуры».

2. Флоренский, равно как Батай, оперирующий понятием «сакральное», говорит о культе как о посреднике между человеком и миром, заставляющем внешний детерминизм трансформироваться во внутренний. Но культ для Флоренского - это не просто пауза, зазор между природой и человеком, но также и форма. Культ дает аффекту форму, которая, «подстрекая», «вытягивая» аффект, учреждает человеческую эмоцию. Флоренский ставит для себя проблему сознания, в основе его теории лежит предположение о хаотической сущности человека, которую нечто, а именно культ, должно упорядочить. Для Батая это не является проблемой, ему важно лишь обеспечить разрыв.

В отличие от Батая Флоренский говорит именно о человеке и его состояниях, а не о коллективных отношениях, что, однако, не противоречит тому, что условием культа является множественность, а также тому, что культ удерживает единство мистериальной общины. Батай скорее склонен к признанию

[50] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. С. 88–89.

социального характера сознания, для него сознание учреждается в отношении к другому, через другого, тогда как для Флоренского сознание носит мистериальный характер, поскольку учреждается в отношении к Богу.

3. Объективная форма, согласно Флоренскому, позволяет трансформировать негативные состояния в позитивные, даруя целостность и здоровье человеческой природы, но не силой коллектива, как у Батая, а силой Бога. Аффект, например, горе, он переносит из субъективного плана в объективный - на Христа, «улегчая» индивидуальное. Структура культа такова, что она позволяет изжить аффект. Есть, говорит Флоренский, сама Человечность, Церковь, которая в отличие от отдельного человека способна выслушать всякое человеческое слово, и притом внимательно, без пренебрежения, не гнушаясь «самым жалким лепетом». Культ преобразует это слово и тем исцеляет. Подстрекая, вызывая аффект, культ приводит его к кризису, прохождение через который дарует человеку успокоение. Культ содержит, как скажет Флоренский, систему пружин, позволяющих перераспределить разрушительные человеческие силы по сторонам жизни, которые нуждаются в соответствующих толчках.

4. Культ для Флоренского связан не с феноменом смерти, как у Батая, но с объективным, идеальным, а потому здесь нет места для представления об амбивалентности сакрального, к которому склонна европейская философия и к которому русская традиция равнодушна.

1.4. Трансформация гнева: Р. Жирар и П. Флоренский

И русская, и европейская традиции сходятся в том, что основным человеческим аффектом является гнев. Однако дают прямо противоположные трактовки гнева и, соответственно, процесса его трансформации посредством религии. О гневе в русской традиции пишет П. Флоренский, в европейской – Р. Жирар.

Флоренский говорит о гневе как о центральном аффекте человека. На кого человек гневается? На Бога. За что человек гневается на Бога? За то, что Бог дал человеку бесконечные возможности, но не дал самой абсолютности, оставив его

конечным существом. Как победить гнев? Флоренский полагает, что аффект не должен подавляться, покорность лишь скрывает проблему, но не решает ее. Нужна не покорность, а равновесие, внутренний мир, а потому аффект должен изжить себя, удовлетвориться и, при том, сполна. Но гнев на Бога может удовлетвориться только победой над Богом, его растерзанием и убиением. Отсюда становится понятным кровавые культы. Пролитие священной крови – это попытка найти мир с миром божественным. Флоренский считает, что вокруг этого складывается религия: «Вероятно, это самые древние религиозные искания человечества – то зерно, около которого сложилась религия»[51]. Почему исчезает кровная жертва? Флоренский объясняет это религиоведческий факт тем, что с приходом христианства отпала необходимость в ней. Распятие Христа стало для человечества кульминацией в отношениях с Богом. «В страданиях и крестной смерти Христовой человечество сорвало свой гнев на Бога»[52], – пишет Флоренский. «Жидкая» кровь жертвенных животных и людей была заменена на кровь самого Бога, и лишь эта «густая» кровь смогла удовлетворить аффект. Но кровь не исчезает из культа. Она остается в уплотненном виде в христианском культе в центральном таинстве Евхаристии. Как скажет Флоренский, количественная массивность ветхозаветного и других культов сменяется качественной напряженностью новозаветного культа. Новозаветный культ основан на регулярном пролитии священной крови, и участие в этом таинстве обеспечивает равновесие человеческой природы. Как говорит Флоренский, «Таинства спасают нас, ибо все таинства – это одна Кровь Христова, насыщающая нашу ненасытимую алчбу»[53]. Человек нуждается в постоянном восстановлении равновесия через таинства.

Для Жирара гнев – также ключ к человеку и к пониманию религии. Гнев, или насилие, Жирар понимает как неотъемлемую человеческую черту. Как то, что движет человеком, и от чего человек должен уклоняться. В человеке живет неосознанное насилие, которое требует удовлетворения. На кого направлено

[51] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 146.
[52] Там же. С. 143-144.
[53] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 149.

насилие? В отличие от Флоренского Жирар считает, что насилие направлено не на Бога, но изначально является безобъектным, поскольку продуцируется механизмом миметического желания – желания того, чего желает другой. Дразнящий издали соперник – ключ к психологии насилия, которое, желая разразиться, избирает досягаемый объект, то есть становится объектным[54]. Объектами насилия становятся себе подобные. Но как не стать жертвой насилия? Как сделать так, чтобы оно не принесло необратимых последствий? Жирар считает, что человечество придумало уловку, хитрость. Через религию человечество сумело перехитрить бессознательную силу, то есть перенаправить ее в безопасное русло. Куда? На религиозную жертву, которая читается Жираром как отводной путь насилия. Бога нет, Бог – это тоже уловка. Неосознанное насилие прикрывается идеей, будто Бог гневается и требует жертв, тогда как в действительности работает принцип замещения. Например, в Ветхом Завете Жирар этим объясняет братоубийство. Каин убил Авеля потому, что у него не было отводного пути для насилия, ибо он был земледельцем, а не скотоводом, как его брат. Авель мог перенаправить свое насилие на жертву из своего стада, Каин же не обладал столь убедительным заместителем[55]. К подобному пониманию насилия и работы с ним религии склонны также Годфри Линхардт («Божество и опыт») и Виктор Тернер («Барабаны беды»). Взаимная агрессия и напряжение в коллективе, согласно этим авторам, переносятся на жертву и в ней разрешаются.

Для Жирара, таким образом, насилие и вместе с тем феномен человека имеет горизонтальное измерение – психологическое (гипотеза о соперничестве) и социальное (необходимость сосуществования). Для Флоренского – вертикальное (отношение конечного к бесконечному, относительного к абсолютному). Жирар полагает, что замещение насилия играет социальную роль, обеспечивает устойчивость общества, поскольку жертва замещает всех членов общества и приносится всей группе. «Жертвоприношение, - пишет Жирар, - защищает сразу

[54] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 8.
[55] Там же. С. 11.

весь коллектив от его собственного насилия»[56]. Для Флоренского, напротив, важна антропологическая сторона гнева и его регуляции, а не социальная, что, однако, не противоречит тому, что совместное богозаклание и богоедение является основой общины, ибо через причастность множества одному и тому же образуется единое пространство понимания. Если для Флоренского гнев, как и любой аффект, должен быть преображен, то есть очеловечен, то Жирар не склонен принципиальным образом разделять животные сообщества и человеческие, а потому работа с агрессией, ее перенаправление радикальным образом ее не трансформирует. Жирар приводит пример из «Агрессии» Лоренца, в котором говорится о виде рыб, которые прибегают к замещениям объекта насилия – если противник оказывается не доступным, рыба обращает насилие против своей семьи. Отличие человека в этом случае, по мнению Жирара, заключается лишь в том, что в человек не просто срывает свою ярость, но стремится в замещении защитить одних, более важных существ, и направить насилие на других, не имеющих значение существ. При этом религиозное регулирование насилия оказывается преходящим. Жирар понимает появление судебной системы в обществах как следствие «добровольного и единодушного отказа» от насилия, когда опасность мести и ее порочного круга сводится к минимуму, а потому необходимость в ритуальных замещениях отпадает[57]. Теперь, скажет Жирар, мы не нуждаемся в религии. Судебная система не отклоняет и ослабляет месть, то есть не замещает ее, но рационализирует ее, она занимается не профилактикой, но исправлением. В этом пункте рассуждения Флоренского кажутся более убедительными, поскольку не предполагают чудесной метаморфозы человеческой природы с приходом цивилизации, как если бы на место аффекта встала разумная воля, объективированная в судебной системе с принудительными исправительными механизмами.

Здесь стоит отметить, что наряду и не зависимо от Жирара теорию заместительной жертвы, трансформирующей насилие, развил Вальтер Буркерт,

[56] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.С. 15.
[57] Там же. С. 29.

напрямую прибегнув к теории Лоренца. Линии Лоренца придерживается и современный отечественный мыслитель Юрий Монич. Стоит подробнее остановиться на их теориях, а также на концепции самого Лоренца.

1.5. Линия Лоренца

Сперава рассмотрим аргументацию В. Буркерта.

В. Буркерт: Охотящаяся обезьяна

Вальтер Буркерт выстраивает свои рассуждения на пересечении теорий К. Лоренца и К. Мейли. Карл Мейли в книге «Греческие обряды жертвоприношений» подметил связь между жертвоприношениями у древних греков и обычаями охотничьих племен Сибири. Буркерт принимает это представление о родстве поведения охотника и участников ритуалов жертвоприношений, заявляя о том, что «истоки жертвенного акта лежат в феномене охоты»[58]. И охота, и жертвоприношение, генетически связанные, обнаруживают сущность человека как homo necans, «человека убивающего». Свою суть человек обнаруживает в ходе эволюции, отделяясь от приматов в момент «неожиданного и непредсказуемого»[59] принятия образа поведения хищника. «Человек стал человеком, - говорит Буркерт, - только занявшись охотой и совершая убийства»[60]. Буркерт называет человека «охотящейся обезьяной»[61]. Агрессия, которая характеризует homo necans, это, видимо, плата за становление человеком. Буркерт пишет: «Ужасающая способность человека к насилию унаследована им от поведения хищных животных, чьи свойства он вынужден был перенять в ходе становления в нем человеческого»[62]. Рационализация агрессии, то ее перенаправление вовне в охоте, обеспечивает единство группы и освобождает

---

[58] Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 417.
[59] Там же. С. 415.
[60] Там же. С. 416.
[61] Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 413
[62] Там же. С. 413.

ее от опасностей насилия. Предмет охоты Буркерт приравнивает к жертве, замечая стремление охотников выбирать в качестве жертвы сходных с человеком млекопитающих животных. Равно как в охоте, в основе жертвоприношения лежит насилие, превращенная агрессия.

Жертва и религия играют фундаментальную роль в социуме. Все культуры, говорит Буркерт, сформированы религией[63]. Корень религии заключается в агрессии: «кровь и насилие, - пишет Буркерт, - загадочным образом таятся в самой сути религии»[64]. При жертвоприношении утихает внутривидовая агрессия[65], причем объект, как и у животных, вторичен и может быть воображаемым. Поэтому, заключает Буркерт, «только там, где неискоренимая страсть человека к насилию оформляется в ритуал, цивилизованная жизнь может стать долговечным явлением»[66]. Ритуал дает обществу форму. Буркерт пишет: «объединяя, кооперируя и созидая нерушимый порядок, жертвенный ритуал придавал обществу форму»[67]. Он закрепляет связь – в договоре, семейных и трудовых отношениях. И «чем прочнее должна быть связь, - говорит Буркерт, - тем мрачнее тон ритуала»[68]. Театрализованное потрясение основ общества на самом деле призвано утвердить социальный порядок: «в безобидной игре, - говорит Буркерт, - освобождаются духовные силы, и, принимая характер драмы, социальные порядки отчетливее входят в сознание»[69]. Этой «игре» все же, полагает Буркерт, сопутствует серьезность, позволяющая ритуалу передаваться из поколения в поколение.

С антропологической точки зрения, теория Буркерта проблематична в ряде пунктов. Если жертвоприношение не отличается от охоты, а охота не отличается от поведения хищника, то это ставит запрет на то, чтобы говорить о «становлении человеческого». «Неожиданно» переставая быть обезьяной и перенимая способ

---

[63] Там же. С. 419.
[64] Там же. С. 406
[65] Там же. С. 425.
[66] Там же 0. С. 429.
[67] Там же. С. 424.
[68] Там же. С. 425.
[69] Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 427.

действия хищника, примат не становится человеком. Обезьяна с орудием в руке не то же, что человек. Однако, вместе с тем, он не становится и вполне хищником. Буркерт запирает человека в прихожей животного мира, не позволяя ему быть ни животным, ни человеком. Само стремление увидеть в «охотящейся обезьяне» хищника не может повлечь антропологических последствий, ибо речь идет о невероятных метаморфозах животного мира.

Другой проблемой является тезис Буркерта о наследовании агрессии от хищников. Лоренц, описывая агрессию в книге «Так называемое зло», на которую ссылается Буркерт, полагает инстинкт агрессии у человека «наследием дочеловеческих предков»[70]. В отличие от Лоренца, который видел в агрессии биологический и социальный смыслы и наделял ею равно животных и людей, Буркерт кладет агрессию в основание антропогенеза. Но наличие агрессии для человека не исключительно и не может служить критерием для перехода живого существа в иное качество, что ставит под вопрос саму теории homo necans.

Буркерт смешивает представления об агрессии и поведении хищника. Тогда как Лоренц выстраивает свою теорию именно в отношении внутривидовой агрессии. Свою книгу он начинает с того, что определяет агрессию как «инстинкт борьбы, направленный против собратьев по виду, - у животных и у человека»[71]. И проводит четкую линию различия между внутривидовой агрессией и поведением хищника, ибо они основаны на разных внутренних побуждениях[72]. Внутривидовая агрессия сопряжена с соперничеством и страхом быть повергнутым, охотник, напротив, не испытывает агрессии в отношении своей жертвы, но предается радостному предвкушению добычи. Как говорит Лоренц, «когда лев убивает буйвола, этот буйвол вызывает в нем не больше агрессивности, чем во мне аппетитный индюк, висящий в кладовке, на которого я смотрю с таким же удовольствием»[73]. У Буркерта эти понятия оказываются взаимозаменяемыми. Как он сам подмечает, «в исследованиях биологического

[70] Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии. М.: Культурная революция, 2008. С. 129.
[71] Там же. С. 87.
[72] Там же. С. 109-110.
[73] Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии. М.: Культурная революция, 2008. С. 110.

поведения, по крайней мере, у хищников, проводится четкое различие между внутривидовой агрессией и поведением во время охоты и съедения пищи; это явно неприменимо к человеческому обществу: обе линии скорее наложились одна на другую, когда человек неожиданно и непредсказуемо стал перенимать нормы поведения хищников»[74]. Однако это замечание Буркерта не оправдывает отождествление охоты и переориентации агрессии, но лишь констатирует его.

Карл Мейли и вместе с ним Буркерт подмечают ритуализованность охоты, в чем состоит ее сходство с жертвоприношением. Однако это вовсе не ведет к редукции жертвоприношения к охоте в биологическом смысле. Напротив, это ставит вопрос о понимании охоты у древних людей, которая в отличие от животного мира, имела мистериальный смысл. Но Буркерт избегает разговора о трансцендентном.

Если связь охоты с жертвоприношением и антропогенеза - с агрессией на основании биологических аргументов сомнительна, то вопрос о соотношении жертвоприношения и перенаправленной агрессии остается открытым.

Ю. Монич: трехразовое питание

Юрий Монич исходит из представления о родстве ритуализации у животных и культурных ритуалов у людей, связи этологии и социологии. Равно как ритуализация в животном мире, ритуал в человеческом обществе регулирует присущую человеку агрессию, связанную с соперничество за «лучший стимул» - самку или богатую пищей территорию. Монич, как и Лоренц, видит в агрессии не жажду крови, а биологическую функцию, способствующую главному – росту и размножению. Как он говорит, агрессия – это «грубое биологическое полотно, на котором эволюция ткет тонкие и изящные формы ритуализованного поведения»[75]. Эволюционные законы предусматривают экономное удовлетворение инстинктов.

---

[74] Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 415.

[75] Монич Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализованное поведение и язык. М.: Акад. гуманитар. исслед., 2005. С. 26.

Ритуализованное поведение как средство манипулирования территорией и социальными границами у человека и животного, согласно Моничу, ничем не отличаются. В защите территории заключается биологический смысл феномена сакрального. Монич рассказывает о том, как приматы для охраны границ отправляют на периферию своего представителя, который стоит к своим спиной, а к чужим передом, демонстрируя возбужденный половой орган. «Там, где приматы расставляют живые символы, человек стал устанавливать замещающие их предметы»[76], - заключает Монич, имея в виду фаллические символы. Приматы, говорит Монич, реагируют на бурю, ветер и грозу таким же угрожающим поведением, как и на соседей. И это мало чем отличается от описанных Фрэзером ритуалов борьбы с «демонами стихий», состоящих из сражения с невидимыми врагами с воплями и размахиванием оружием. Магия, заключает Монич, «всегда прибегает к методам воздействия, типичным для агрессивного поведения»[77]. Религия, то есть мольба, поклоны и подношение даров, по мнению Монича, восходят к умиротворяющим формам ритуализации. Монич замечает, что магия и религия, угроза и умиротворение в ритуалах зачастую идут рука об руку. Например, боевая пляска может одновременно устрашать врага и быть жертвой божественному зрителю. Правда не понятно возникновение в животном мире такой категории как «божественный зритель», ведь очевидно, что по смыслу своему она не тождественна категории «соседа». Между ними такой же разрыв, как между воображаемым и наличным. Феномен сакрального действительно связан с феноменом границы, однако возникает вопрос о сущности этой границы: определена ли она другим, чужаком и обращена к нему или она имеет внутренний организующий смысл для самой общины? Монич, прибегая к биологическому дискурсу, склоняется к первому варианту.

Наряду с представлением о ритуализации агрессии в ритуале жертвоприношения Монич обнаруживает в нем реализацию потребности питания и поддержание социума. «Весьма похоже, - говорит он, - что в центре всех наших

[76] Там же. С. 85.
[77] Там же. С. 84.

особых культурных церемоний, посредством которых наша ритуальная жизнь стала принципиально отличаться от ритуализованного поведения животных, лежит обычная потребность в насыщении организма, упорядочивание процессов удовлетворения которой стало важным социосозидательным фактором»[78]. Ритуальная жизнь древнего ария, например, предполагала три жертвоприношения в день и занимала фактически все его время. В космогоническом значении действа - разделении жертвы на части, отождествлении их с элементами мира и собирании нового целого - Монич видит обрамление инстинкта. «Несомненно, - пишет он, - за всем этим стоит здоровое трехразовое питание»[79]. В славянских языках в слове «треба» эта функция видится отчетливее. От него происходит современное слово «потребление». При «мироподкреплении», говорит Монич, «львиная материальная доля попадала в желудки реальных творцов мироздания, т.е. общинников, а материально ничтожно малые, но обремененные огромным духовным весом части отсылались сверхъестественным адресатам»[80]. Неясно, однако, почему биологическая функция вдруг стала сопровождаться потребностью в воображаемой космогонии. Почему «животное человек», каким он видится в теории Монича, для единства с другими и достижения «гармонии и полноты своей внутренней духовной жизни» учредил потустороннее пространство? Как в биологических терминах объяснить этот избыток «внутренней жизни» и сакрального, которое Монич отличает от социального?[81]

Монич, Буркерт и косвенно Жирар выстраивают свои теории аффективной жизни человека, опираясь на классический текст Лоренца. Если Жирар сочетает эволюционные взгляды Лоренца со своей теорией миметического желания, то для Монича и Буркерта человек полностью описывается в терминах инстинкта. Чтобы прояснить этот спорный пункт, стоит обратиться к первоисточнику.

---

[78] Монич Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализованное поведение и язык. М.: Акад. гуманитар. исслед., 2005. С. 310.
[79] Там же.
[80] Там же. С. 311.
[81] Монич Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализованное поведение и язык. М.: Акад. гуманитар. исслед., 2005. С. 326.

К. Лоренц: так называемое зло

Суть теории Лоренца заключается в самом названии его книги – «Так называемое зло». Агрессия, которую Лоренц вписывает в рамки эволюционного развития мира, это «так называемое» зло, то есть не зло, а то, что выполняет фундаментальную функцию – служит самосохранению вида. «Агрессия…, - пишет он, – такой же инстинкт, как и все остальные, и в естественных условиях она, как и другие инстинкты, служит сохранению жизни и сохранению вида»[82]. В чем польза агрессии? Во-первых, в том, что она, согласно Дарвину, позволяет выявить сильнейшего, а для жизнеспособности вида выгодно, чтобы самку или территорию завоевал сильнейший. Однако есть другой, более важный, с точки зрения Лоренца, аргумент экологов. Агрессия позволяет равномерно распределиться особям по пространству и, соответственно, равномерно распределить имеющиеся ресурсы питания, а значит, избежать голода. Обычно, отмечает Лоренц, между особями устанавливается равновесие – «бойцы», охраняя свою территорию, угрожают друг другу, но не нападают. Если агрессия – это инстинкт, служащий сохранению вида, то закономерен вывод Лоренца о том, что этот инстинкт необходим, не смотря на исходящую от него опасность для вида. Механизм смещенного действия, поведение умиротворения призваны лишь тормозить и перенаправлять агрессию в безопасное русло, но не упразднять ее.

В свою эволюционную теорию агрессии Лоренц вписывает человека. «Более чем вероятно, - говорит он, - что пагубная избыточная агрессивность, которая еще и сейчас сидит у нас, людей, в крови, как дурное наследство, является результатом внутривидового отбора»[83]. Лоренц видит «ряд постепенных переходов» – «от петухов, подравшихся на помойке» до атомной бомбы. Как он говорит, «в условиях цивилизации агрессивный инстинкт очень серьезно «сошел с рельсов»»[84]. Вот здесь-то и кроется самая суть проблемы – тезис о родстве внутривидовой агрессии у животного и насилия в человеческом мире. Лоренц говорит, что агрессия опасна тем, что целесообразное начало в ней может

[82] Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии. М.: Культурная революция, 2008. С. 88.
[83] Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии. М.: Культурная революция, 2008. С. 124.
[84] Там же. С. 114.

перерасти в нецелесообразное. Но можно ли здесь поставить знак равенства между петухом, размер крыльев которого, с одной стороны, делает его привлекательным для самки, а с другой - уязвимым для хищника, и человеком с атомной бомбой? Лоренц и его последователи убеждены, что агрессия служит самосохранению вида, и отсюда рождается теория «экономии агрессии». Но человеческий мир наполняют феномены не рациональной, но, напротив, вопиюще иррациональной агрессии. Для человека понятие экономии неприменимо. Экономят необходимое и ради необходимого. Агрессия человека связана не с самосохранением, но с «я» человека, с хаосом его неподконтрольных биологии желаний. Человек с атомной бомбой обеспечивает не границы своего обитания, а границы своего «я».

Лоренц верит, что в основе человеческой агрессии, так же, как и в животном мире, отсутствует желание смерти другого. Он пишет, что и сам никогда не желает смерти врагу, и только в крайнем случае может нанести ему «несколько хрустящих ударов по челюсти». Враг, пишет Лоренц, «должен быть чувствительно побит» и при этом он должен «смиренно признать мое физическое превосходство, а если он павиан, то и духовное»[85]. Но что такое «духовное превосходство»? Как оно связано с самосохранением? Эта жажда «духовного превосходства» рождает жажду смерти ближнего и дальнего, реального и воображаемого, посюстороннего и потустороннего. За удовлетворение этой жажды человек готов заплатить самую высокую цену. Цену своей жизни. В этом смысл терроризма. Смерть – суть и предельная точка этой «агрессии». Здесь убедительнее звучит теория Фромма. Какую-ту тайну человека Фромм попытался зафиксировать в понятии деструктивной агрессии, не имеющей точек соприкосновения с миром животных. С антропологической точки зрения, человеческая жажда смерти и разрушения, – это объективация первичного хаотичного состояния субъективности, чающей лада и не способной его обрести. Насилие, агрессия имеют здесь источник и предмет в самом человеке, обнаруживающем свою метафизическую неприкаянность. Биологические доводы

[85]Там же. С. 128.

в данном вопросе кажутся неудовлетворительными. Аргументы Жирара кажутся ложными, ибо приписывают человеку детерминированность фигурой другого, тогда как эта фигура является вторичной в отношении самостных импульсов субъективности. Флоренский, кажется, ближе прочих мыслителей подошел к тайне аффекта разрушения у человека, ибо связал ее с антропогенезом и фигурой трансцендентного Бога.

Тема аффекта подводит нас к распространенной в европейской традиции теории амбивалентности сакрального, включающей представление о том, что сакральное – это то, что страшит и одновременно притягивает. Стоит, однако, критически подойти к этой формуле.

§2. Критика теории амбивалентности сакрального

В теории сакрального краеугольным камнем оказывается представление об амбивалентности сакрального, традиционно возводимое к Уильяму Робертсону Смиту и его работе «Чтения о религии семитов». Важность этого представления заключается в том, что оно содержит в себе несколько решающих дихотомий относительно сакрального, а именно: «страшащее-влекущее», «чистое-нечистое» и «сакральное-профанное».

Теория амбивалентности сакрального часто подкрепляется аргументами из области лингвистики. Так, например, Кайуа отмечает, что понятие сакрального имеет двойственное значение во многих языках. Греческое слово «скверна» значит также жертвоприношение, которым смывается скверна. В древности термином «святое» обозначалось вместе с тем и осквернённое. Различие же возникло позже с появлением двух слов – «чистое» и «проклятое», – имеющих общий двузначный корень. В Риме слово sacer обозначало человека или вещь, до которых нельзя было дотронуться, не осквернившись или не осквернив их. «Менее утонченные» цивилизации, по мнению Кайуа, не различают «запрет,

вызванный почтением к святости, и запрет, обусловленный страхом скверны»[86]. С. Зенкин, опираясь на работы Э. Бенвениста[87], анализирует двойственный характер латинского слова sacer, обозначающего одновременно святое и проклятое[88]. Д. Куракин со ссылками на перекликающиеся с ним рассуждения Алесандра Райли обращается к современным европейским языкам, отмечая однозначность слова «священный» в русском, английском и немецком языках и двузначность этого слова во французском языке[89]. Однако «лингвистический аргумент» едва ли выдерживает критику, ведь, как замечают теоретики генезиса языка, само устройство слов такого, что изначально они выражают совокупный смысл, включая противоречивые значения, и лишь вторичным образом происходит дифференциация значений. Среди русских исследователей об этом говорят, например, Н. Марр, Л. Выготский, Ю. Степанов. Среди западных – Р. Барт, который в основополагающей двусмысленности греческих слов видит суть трагедии. Характерно, что Фрейд обратил внимание на двойственность латинского «sacer» именно после того, как прочитал статью лингвиста К. Абеля «Противоречивость изначальных понятий языка». Другими словами, двусмысленность «sacer» и других аналогичных слов – это лишь частный случай, обнаруживающий фундаментальную двойственность языка, но мало что проясняющий в феномене сакрального.

Обычно представление об амбивалентности сакрального принимается за аксиому и задает ход дальнейших рассуждений авторов. Однако существует, по крайней мере, несколько попыток современных авторов проблематизировать само это представление. В европейской традиции эта попытка принадлежит Джорджо Агамбену. В русской – молодому исследователю Дмитрию Куракину[90].

---

[86] Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 165.
[87] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 343-359.
[88] Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 22.
[89] Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии// Социологическое обозрение. Т. 10. №3. 2011. С. 49. Riley A.T. «Renegade Durkheimianism» and the transgressive left sacred // The Cambridge companion to Durkheim / ed. by J. C. Alexander and P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. P. 275.
[90] Также здесь стоит отметить диссертацию Забияко А., который на примере греческой, римской и славянской традиций показывает неуниверсальность представления об амбивалентности сакрального, которую он мыслит как «позитивное-негативное» и «запретное в обыденном – доступное в культе». Но в вопросе об амбивалентности

Агамбен называет представление об амбивалентности сакрального «научной мифологемой»[91], сформировавшейся на рубеже XIX-XX вв. и имеющей далеко идущие последствия для всех гуманитарных наук вплоть до лингвистики. С этим тезисом Агамбена легко согласиться, ведь, например, в философии, антропологии и социологии теорию амбивалентности сакрального разделяет подавляющее большинство западных исследователей XX века, в том числе Л. Леви-Брюль, Ж. Батай, К. Пеньо, М. Лейрис, Р. Кайуа, М. Элиаде, Э. Кассирер, К. Голдаммер, М. Дуглас, Л. Макариус, Р. Жирар, В. Буркерт, М. Блок и др**.**

Под амбивалентностью сакрального Агамбен понимает двойственную природу сакрального и двойственность его переживания и приводит весьма подробную историю формирования этого представления – от У. Р. Смита («Лекции о религии семитов»), А. Юбера и М. Мосса («Очерк о природе и функции жертвоприношения»), В. Вундта («Народная психология»), Э. Дюркгейма («Элементарные формы религиозной жизни»), Р. Отто («Священное. О рациональном в идее божественного и его отношении к рациональному»), З. Фрейда («Тотем и табу») до лингвистических работ К. Абеля («Противоречивость изначальных понятий»), У. Фаулера («Первоначальное значение слова sacer»[92]), Ю. Фюжье («Разыскания относительно выражения сакрального в латинском языке») и статей в этимологических словарях[93]. Что же позволяет Агамбену назвать теорию амбивалентности сакрального мифологемой? Позволяет ему это сделать сама история формирования теории, представляющая собой замкнутый круг взаимовлияний антропологов, лингвистов и социологов. Так, Фрейд опирается на лингвиста Абеля, Фаулер – на У. Р. Смита и Маретта и т.п. Парадоксальное понятие «homo sacer» из римского права сопоставляется с религиозным понятием священного, понятие священного – с понятием табу, табу – с homo sacer. При этом Агамбен полагает, что представление об амбивалентности священного – это не более чем результат утраты понимания

сакрального важно решить не проблему универсальности или неуниверсальности этого представления, а раскрыть его содержание.

[91] Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 97.

[92] Fowler W. W., The Original Meaning of the Word «Sacer»//The Journal of Roman Studies 1 (1911). P. 57-63.

[93] Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 97-103.

священного, «десемантизации»[94] понятия. Как пишет Агамбен, «в жизни понятий рано или поздно наступает момент, когда они утрачивают свою непосредственную ясность и, подобно всякому пустому термину, могут принимать противоречивые смыслы»[95]. Таким пустым понятием к концу XIX века стало «священное». Кроме того, по мнению Агамбена, причиной многих двусмысленностей в исследованиях о священном и в работах о суверенитете является неверное понимание фигуры homo sacer. Попытка толковать политико-юридический феномен как религиозный привела к двусмысленности понятия – с одной стороны, человек объявлялся священным, а с другой стороны, убийство его не являлось преступлением. Поскольку homo sacer может быть безнаказанно убит, но не может быть принесен в жертву, Агамбен предлагает видеть в фигуре homo sacer феномен двойного исключения жизни – жизни, одновременно изъятой из мира человеческих и божественных установлений, которую можно безнаказанно отнять. При таком понимании, как говорит Агамбен, «многие кажущиеся противоречия в употреблении термина «священный» исчезают сами собой»[96].

Рассуждая об амбивалентности сакрального, Агамбен не акцентирует свое внимание на содержании понятия, обращаясь скорее к его истории, между тем, содержание понятия само по себе представляет проблему. Можно выделить, по крайней мере, три аспекта этого понятия, а именно: три вышеназванные дихотомии – «чистое-нечистое», «сакральное-профанное», «страшащее влекущее». В поле зрения Агамбена находятся две дихотомии – «чистое-нечистое» и «страшащее-влекущее», которые он качественно между собой не разделяет, употребляя как синонимы. Скорее оправданным выглядит то, что третья пара «сакральное-профанное» в отношении амбивалентности сакрального не затрагивается, ведь профанное – это не сакральное. Хотя в литературе о сакральном эта оппозиция часто скрывается под понятием амбивалентности сакрального, на что в том числе указывает и Д. Куракин. Справедливо не смешивая оппозицию «сакральное-профанное» с представлением об

[94] Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 103.
[95] Там же. С. 104.
[96] Там же. С. 112.

амбивалентности сакрального, Агамбен все же отчего-то некритичиски принимает ее, как если бы это было непреложной истиной[97]. Однако эта дихотомия заслуживает отдельного рассмотрения.

К проблеме содержания понятия амбивалентности сакрального обращается Д. Куракин в своей диссертации и соответствующих статьях[98], разоблачая «мнимую эквивалентность профанного и «зла»»[99], присутствующую в текстах некоторых исследователей. Анализируя преемственность теории Дюркгейма «сильной программой» культурсоциологии (Дж. Александер, Ф. Смит), Куракин указывает на разрыв в ней, заключающийся в «ошибочном приравнивании оппозиции чистое-скверное к оппозиции сакральное-профанное»[100], которого у самого Дюркгейма нет. По мнению Куракина, решившего восполнить теоретические пробелы дюркгеймовской теории и исправить возникшие вследствие этого искажения в понимании амбивалентности сакрального у ее последователей, оппозиция «сакральное-профанное» отражает осмысление реальности, тогда как оппозиция «чистое-нечистое» позволяет свидетельствовать о том, нарушена ли разметка смыслов или нет. Другими словами, оппозиция «чистое-нечистое» характеризует состояние оппозиции «сакральное-профанное» и не имеет за собой никакой области реального. Если границы соблюдаются, сакральное квалифицируется как чистое, если они пересечены – как нечистое[101].

Однако сам Куракин, равно как и Агамбен, во-первых, не различает оппозиций «страшащее-влекущее» и «чистое-нечистое». А во-вторых, как последовательный дюркгеймианец полагает оппозицию «сакральное-профанное»

---

[97] Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 96, С. 106.

[98] Куракин Д. Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии// Социологическое обозрение. Т. 10. №3. 2011. С. 41-70.
Куракин Д. Ю. «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. Т. 9. 2010, № 2. С. 155–178.
Куракин Д. Ю. Культурсоциология и продуктивность понятия сакрального в классической и современной социологии // Пути России. Т. XVII: Будущее как культура: прогнозы, репрезентации, сценарии. М.: Новое литературное обозрение. 2011. С. 577–585.

[99] Куракин Д. Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии/ Социологическое обозрение. Т. 10. №3. 2011. С. 46.

[100] Там же. С. 47.

[101] Куракин Д. Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии/ Социологическое обозрение. Т. 10. №3. 2011. С. 63.

фундаментальной для теории сакрального. Но оба эти пункта являются не менее проблематичными, нежели история формирования представления об амбивалентности сакрального и последующее ошибочное включение в это представление оппозиции «сакральное-профанное». Оппозиции «сакральное-профанное» и «чистое-нечистое» носят структурный характер, тогда как оппозиция «страшащее-влекущее» - характер переживания. От того, приняты ли будут данные оппозиции и в какой форме, зависят модель человека и, соответственно, модель воспринимаемого мира, которые мы получим.

Оппозиция «страшащее-влекущее» имеет два кардинально различных прочтения в русской и европейской традициях.

§3. Амбивалентность сакрального и Страх Божий

Религия – это страх. Человеку в религии, прежде всего, присущ страх. К такому убеждению приходят самые разные интерпретаторы феномена, сколь бы различные интуиции они при этом не развивали. Однако страх может пониматься по-разному. Одна из стратегий в понимании страха приводит к постулированию амбивалентности переживания сакрального, впервые наиболее удачно упакованной Вундтом в выражение «священный ужас». Другая стратегия связана с мистическим пониманием страха, которое исключает проблему противоречивости отношения влечения и страха к религиозным феноменам. При этом первая стратегия скрывает в себе несколько подходов к толкованию амбивалентности в зависимости от логики рассуждений конкретных мыслителей.

3.1. Неоднородность сакрального

Первая версия связана с представлением о неоднородности сакрального. Ее придерживаются, например, Вундт и Дюркгейм. Полярным сторонам сакрального соответствуют полярные чувства. Например, негативному сакральному, по мнению Дюркгейма, соответствует дисфория в обществе, позитивному – эйфория. Дела не меняет и то, что для Дюркгейма первичными являются аффективные

состояния, а не их сакральные эквиваленты, поскольку разнообразные чувства оказываются связанными с разнообразными объектами в их разнообразных состояниях, но не с одним и тем же неизменным объектом в один и тот же момент времени.

Для Вундта изначальным является недифференцированное отношение страха к недифференцированному миру демонов. Вследствие дифференциации сакрального появляются различные чувства, соответствующие характеру сакрального, - почтение в отношении богов и отвращение в отношении злых демонов[102].

К представителям такого подхода можно причислить и Р. Жирара, который относит двойственность к самому священному, прикрывающему за собой насилие. Насилие, с одной стороны страшит, производя опустошения, с другой стороны, является благом, будучи организованным в жертвоприношения[103]. Так же и жертва отпущения вызывает амбивалентные чувства презрения и почтения, которые связаны с метаморфозой насилия. Аккумулированное в жертве «пагубное» насилие в смерти разрешается в насилие «благодетельное»[104]. То есть жертва сочетает в себе обе ипостаси насилия.

Та же логика неоднородности сакрального характерна для У. Р. Смита, М. Мосса и А. Юбера[105], Н. Зедерблома[106], А. ван Геннепа[107], Р. Маретта[108], М. Блока[109], А. Рэдклиффа-Брауна[110], М. Дуглас[111], Л. Макариус[112].

---

[102] Wundt W. Völkerpsychologie// Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977. S. 77.
[103] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 53.
[104] Там же. С. 127-128.
[105] Для Мосса и Юбера чистое и нечистое представляют собой две стороны одной реальности. Религиозные силы приносят как добро, так и зло в зависимости от направленности их действия: «Действительно, как показал это Робертсон-Смит, чистое и нечистое — это не взаимоисключающие противоположности: это две стороны религиозной реальности. Религиозные силы характеризуются интенсивностью, значимостью, степенью проявленности. Тем самым они отделяются одна от другой. Но это касается того, что их составляет, направление же их действия не обязательно предопределено их природой. Они могут действовать как во благо, так и во зло. Это зависит от обстоятельств, используемых обрядов и т. д. Это объясняет, почему один и тот же механизм жертвоприношения удовлетворяет весьма различные религиозные потребности. Он имеет такой же двойственный характер, как и сами религиозные силы. Он способен творить добро и зло. Жертва в равной мере может представлять смерть и жизнь, болезнь и здоровье, грех и честь, ложь и истину. Она — средство для концентрации религиозного начала; она его выражает, воплощает, является его носителем. Воздействуя на жертву, действуют на религиозное начало, управляя им: либо привлекая и впитывая, либо изгоняя и исторгая» (Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения/ Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 68).
[106] Ссылаясь на двойственные значения лат. и греч. понятия «сакральное», Зедерблом говорит о том, что святое изначально амбивалентно, дифференциация же значения происходит позже вместе с появлением оппозиции «сакральное-профанное» (Söderblom N. Das Heilige// Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.S. 77).

3.2. Неоднородность сознания

Вторая версия связана с представлением о неоднородности нашего сознания. Ее развивает Фрейд, анализируя феномен табу и сравнивая его с неврозом навязчивости. Фрейд констатирует, что в феномене табу мы встречаемся с ярко выраженной амбивалентностью чувств – влечением к объекту и страхом прикосновения к нему. Как объяснить запрет и связанный с ним страх? В основе табу, скажет Фрейд, находится «чего-то желающее душевное движение… то, что категорически запрещается, должно быть предметом вожделения»[113]. И далее: «в основе запрещения всегда лежит злобное душевное движение»[114]. Запрещение – это механизм защиты от собственных страстных желаний в отношении искушающего объекта, особенно беззащитного (отсюда проистекают табу на мертвецов, младенцев и т.п.[115]), а главное – это механизм объективации таких желаний. Например, табу на покойников объясняется удовлетворенной враждебностью к умершему человеку, удовлетворенным желанием смерти ему. Фрейд пишет: «табу покойников вытекает из противоположности между сознательной болью и бессознательным удовлетворением по поводу смерти»[116]. Бессознательная враждебность отрицается благодаря проекции этой враждебности на мертвеца, в результате которой умерший наделяется демонической силой. Внутреннее состояние становится внешним, объективируясь в демонах. Так Фрейд, в том числе, объясняет

---

[107] Например, А. ван Геннеп говорит о сакральности чужака, которая связана с представлением о его одновременно вредоносной и благотворной силе (См.: Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 30).

[108] Маретт говорит о двойственности мана, которая выражается в том, что она сулит собой как добро, так и зло (См.: Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 102-103).

[109] Например, М. Блок пишет о двойственности силы священника – одновременно целительной и пагубной (См.: Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 152-153).

[110] Вслед за У. Р. Смитом, Дж. Фрэзэром и Э. Дюркгеймом считает, что нечистое и священное не отличаются в первобытном обществе (См: Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 163-164).

[111] Именно нечистое, согласно Дуглас, часто сакрализуется в примитивных обществах в силу двойственной природы самой грязи (См.: Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 234).

[112] Laura Levi Makarius, Le sacré et la violation des interdits, Payot, 1974, p. 22-23, 309-311.

[113] Фрейд З. Тотем и табу. Спб.: Азбука-классика, 2006. С. 117.

[114] Там же. С. 122.

[115] Фрейд З. Тотем и табу. Спб.: Азбука-классика, 2006. С. 106.

[116] Там же. С. 105.

представление Вундта о первоначальном страхе перед демонами. Этот страх, по мнению Фрейда, является результатом проекции. В табу, скажет Фрейд, «один член внутренне противоречивой пары бессознателен и поддерживается в вытесненном состоянии благодаря насильственному господству другого»[117]. Страх – это следствие желания и запрета на него. Фрейд пишет: «страх указывает на бессознательные источники, из психологии неврозов нам известно, что, если желания подвергаются вытеснению, их либидо превращается в страх»[118]. Чего боится человек общества табу? Он боится нарушить запрет, и боится он этого потому, что желает этого[119]. Человек боится своего желания.

Таким образом, желание для Фрейда оказывается первичным – желание причинить смерть или сексуальное желание[120]. Но желание неамбивалентно. Фрейд, представляя психику многослойной, фактически говорит не об амбивалентности, но о двух несмешиваемых состояниях, одно из которых относится к сознанию и к сфере культуры, другое – к бессознательному. Причем отношения между этими состояниями иерархизированы. В феноменах табу, совести или навязчивых идей сознательное состояние репрессирует бессознательное. При этом бессознательное желание оказывается более фундаментальном и первичным. Фрейд предлагает открыть секрет амбивалентности чувств, в том числе в сфере религии. Разгадкой оказывается чистое желание, впоследствии репрессированное культурой. Хотя однажды он называет амбивалентность чувств врожденной[121], все же он склоняется к тому, что «первоначально амбивалентность чужда жизни чувств и приобретается благодаря переживанию отцовского комплекса»[122]. Тем самым амбивалентность чувств упраздняется.

---

[117] Там же. С. 116.
[118] Там же. С. 117.
[119] Там же. С. 56, 59.
[120] Там же. С. 122.
[121] Фрейд З. Тотем и табу. Спб.: Азбука-классика, 2006. С. 104.
[122] Там же. С. 248.

3.3. Имманентная противоречивость

Если первая и вторая версии формулы «страшащее-влекущее» при ближайшем рассмотрении не содержат в себе амбивалентности, поскольку не предполагают имманентной противоречивости переживания, то третья версия заключает в себе именно логику феномена амбивалентного, утверждая нераздельную данность противоположностей. Подобной логики придерживаются Р. Отто, Л. Леви-Брюль[123], Ж. Батай, Р. Кайуа, М. Лейрис, М. Элиаде[124], Э. Кассирер, К. Голдаммер[125], В. Буркерт.

3.3.1. P. Ommo: fascinans и tremendum

Рудольф Отто выделяет два нераздельных чувства, испытываемых человеком при встрече с нуминозным, - моменты fascinans и tremendum, завороженность и ужас[126]. С одной стороны, нуминозное вызывает страх, с другой стороны, - пленяет, увлекает, восхищает своей таинственностью. Отто отмечает при этом, что страх, о котором идет речь, представляет собой «своеобразную чувственную реакцию, которая… похожа на страх… но представляет собой все же нечто совсем иное»[127]. Чем же отличается религиозный страх от естественного страха?

---

[123] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.

[124] Элиаде близко и представление о неоднородности сакрального и представление именно о противоречивости его восприятия вне зависимости от этой неоднородности. Так он пишет: «Амбивалентность сакрального есть явление не только психологического порядка (в том смысле, что оно притягивает и отталкивает), но и порядка аксиологического; сакральное есть одновременно «священное» и «оскверненное». А также: «мы … отметим противоречивость установки, проявляемой человеком по отношению к сакральному (в максимально широком смысле этого слова). С одной стороны, он стремится обезопасить и усилить свою собственную жизнь путем возможно более плодотворного контакта с иерофаниями и кратофаниями; с другой стороны, он страшится того, что может полностью потерять достигнутое таким приобщением, оказавшись включенным в план бытия высший по отношению к его профанному состоянию» (См.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С.30, С. 32).

[125] Э. Кассирер, К. Голдаммер придерживаются логики, предложенной Р. Отто (Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х тт. Т. 2. М.; СПб., 2002: Университетская книга; Goldammer K. Die Formenwelt des Religiösen. Stuttgart, 1960).

[126] В отличие от Агамбена, по мнению некоторых исследователей, на теорию Отто повлиял не У. Р. Смит, а концепция возвышенного, в т.ч. Канта (Куракин Д., Зенкин С.). М. Пылаев разбирает влияние Канта на концепцию Отто. Характерно, что понятие возвышенного у Канта связывается в современной европейской литературе с опытом «небожественного трансцендентного» (См.: Ботюль Ж.-Б. Сексуальная жизнь Иммануила Канта// Логос, 2002, №2. С. 156-187).

[127] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Спб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 23.

Несмотря на то, что Отто хочет всячески подчеркнуть это отличие, единственный аргумент его сводится к тому, что религиозный страх имеет особый объект – нуминозное, нечто совершенно иное по сравнению с данным. Из такого страха рождается религия. Это отнюдь не достаточное объяснение накладывается на общий психологизирующий тон рассуждений Отто. Говоря о страхе, он постоянно оперирует словами «душа» и «чувства». Страх он называет «своеобразной чувственной реакцией», «особенным чувством боязни». Рассуждая о страхе в архаические времена, он указывает на «спутанность чувств», сопровождающую этот ужас. Объясняя феномен амбивалентности переживаний в отношении нуминозного, он говорит об отталкивающей силе tremendum и притягательной силе fascinans. То есть страх в данном случае вновь психологизируется, ибо представляет собой движение отталкивания, «движение от». Амбивалентное отношение к нуминозному в целом он также психологически окрашивает: «Сколь бы ужасающе-страшным не явилялось демонически-божественное душе человека, - говорит Отто, - оно будет для нее столь же притягательно-волнительным»[128]. Как если бы речь шла о психологическом отношении любопытства.

Рассуждения Отто интересны и ценны в отношении момента самоумаления человека при встрече с нуминозным. Отто говорит о «девальвации» самости, которая вытекает не из размышлений о себе, но дается вместе с нуминозным как вспышка, почти как инстинкт. Эта девальвация не есть, согласно Отто, следствие осознания собственной безнравственности, но свидетельствует о безусловной ничтожности человека перед нуминозным. В этом пункте Отто отрывается от психологизирования, ибо сознание безусловной ничтожности, умаляя самость, ведет к «всеохватывающей реальности трансцендентного»[129], то есть имеет онтологическую основу и последствия. Однако общий психологизирующий способ рассуждений мешает Отто отличить страх перед нуминозным и последовательно связать этот страх с умалением самости, оттого он в качестве

[128] Там же. С. 59.
[129] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Спб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 34.

примеров амбивалентности переживаний приводит как синонимичные два прямо противоположных высказывания, одно из которых принадлежит Лютеру, другое – современному Отто поэту. Лютер пишет: «Равно как мы в страхе почитаем святыню, и все же не убегаем от нее, но больше в нее погружаемся». Поэт пишет: «Чего страшусь – к тому же и тянусь»[130]. Отто не видит, что логика этих высказываний противоположна. Одно высказывание адекватно феномену страха перед трансцендентным, другое – психологическому явлению. Первое говорит о погружении в святыню как результате страха. Второе – о любопытстве.

3.3.2. Ж. Батай: человек-авантюрист

Батай допускает разные высказывания относительно амбивалентности переживания сакрального. Отчасти они согласуются с логикой Дюркгейма и Вундта. Например, это видно в реакции на мистико-автобиографический текст Колетт Пеньо, в котором она говорит о двух полюсах сакрального, соответствующих в ее жизни, с одной стороны, разглядыванию на чердаке «белой фигурки благостного Иисуса», а с другой – обследованию собственного тела. Как пишет Колетт: «Жизнь быстро все расставила по своим местам, подвесив тебя между двумя полюсами: с одной стороны, все священное, благоговейное, все выставленное напоказ (оцепенение моей матери после причастия), с другой – грязь, стыд, все, чему нет даже названия. Но оба вместе куда более таинственные, притягательные, напряженные, чем тусклая повседневная жизнь»[131]. В примечаниях к этому тексту Батай резюмирует: ««Сакральное» означает одновременно и достойное ужаса или отвращения, и достойное обожания»[132]. То есть в данном случае он принимает неоднородность сакрального и вытекающую из нее двойственность его переживания.

В других случаях Батай говорит именно о двойственности переживания сакрального, когда называет сакральное центром притяжения и одновременно

---

[130] Там же. С. 58.
[131] Батай Ж. Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. С. 154.
[132] Там же. С. 155.

отталкивания, например, церковь, особенно во время мессы, или катафалк[133]. Эта амбивалентность – неотъемлемый признак человека, поскольку именно в этой склейке влечения и отвращения рождается феномен антропологического в противоположность животному, связанному с чистым неопосредованным влечением. В этом смысле для Батая момент отвращения становится более фундаментальным, что позволяет ему называть сакральное ядро отвратительным, чудовищным, внушающим ужас[134]. Именно поэтому трансформация внутри сакрального всегда движется от левого полюса к правому[135]. В такой трактовке понятна логика рассуждений, но не ясна ее аргументированность, а именно: природа обеих сторон амбивалентности. Батай будто бы отсылает нас к очевидным вещам, говоря о том, что сакральное ядро, в первую очередь, представлено трупами, кровью, особенно менструальной, и париями[136], то есть тем, что, по его мнению, вызывает отвращение и угнетает. Но можем ли мы приписывать другим культурам то, что присуще нашей культуре, то есть говорить о каком-то безусловном отвращении по отношению к определенным вещам? Но главное – здесь не понятным оказывается отвращение, которое приписывается по отношению к другим табуированным объектам, как говорит о них Батай, «узаконенных верованиями и конкретными ритуалами», а также отвращение к инцесту и некоторым другим сексуальным действиям. Если принять самоочевидность для европейского сознания отвращения к гниению тела и крови, то как понять отвращение перед тотемом-зайцем или священным камнем? На каком основании мы можем приписывать им непристойность, на которой настаивает Батай? Не понятна также и природа влечения к табуированному объекту? Например, описывая церковь, Батай перечисляет все феномены,

---

[133] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 107-108. А также: Батай Ж. Власть /Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 121.

[134] Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. /Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 91. А также: Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 102, С.110.

[135] Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. /Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 97. А также: Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 112.

[136] Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. /Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 91. А также: Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 111.

придающие ей отталкивающую силу, - жертвоприношения, мощи, кладбище, - но как объяснить силу притяжения, то, что церковь является «объектом бесспорной аффективной… концентрации жителей»[137]? Когда Батай описывает похороны, он объясняет отвращение от мертвеца как отторжение от безжизненного тела, но чем объяснить влечение к нему? Родственными связями и знакомством с некогда жившим человеком? Достаточно ли это для объяснения влечения?

Кроме того, не ясным оказывается у Батая соотношение отвращения и ужаса. Порой он использует эти понятия как синонимы, приписывая им отталкивающую силу. Но иногда он их различает, например, говоря о короле в некоторых обществах, ужас по отношению к которому в момент, когда он перестает удовлетворять своим королевским обязанностям, превращается в отвращение, и короля предают смерти[138]. Здесь оцепенение, держащее на расстоянии (ужас), сменяется силой, позволяющей не без брезгливости устранить всякую дистанцию (отвращение). Несмотря на то, что обе силы Батай психологически окрашивает, в данном случае его рассуждения кажутся более оправданными, нежели, когда он смешивает понятия. Но смешивает он их чаще, чем разделяет, что приводит к различным смысловым путаницам. Так, Батай путает движения отвращения и смирения. Например, пытаясь аргументировать амбивалентность переживаний верующих во время пасхальных праздников, он говорит о том, что и здесь в самом центре влечения возникает момент отвращения: «Мимика, которая требуется от верующего в момент жертвоприношения, - пишет Батай, - сводится к выражению тревоги и вины; сакральный объект, поднятый священником, требует склоненных голов, отведенных глаз, стертости индивидуального существования, которое должно быть подавлено тяжестью этого тревожного молчания»[139]. То, что называется в христианской традиции смирением, Батай отчего-то отождествляет с отвращением.

---

[137] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 107.
[138] Батай Ж. Власть /Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 125.
[139] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 107.

Если Батай понимает под отвращением силу отталкивания, то она никак не сопоставима в данном случае с описанным проявлением смирения, ибо смирение имеет движение «отталкивания от себя», своей самости, чтобы стал возможен Бог, а не отталкивания от сакрального объекта, о чем пытается сказать Батай. Например, святой Филарет Московский так объясняет поведение мытаря в храме в притче о мытаре и фарисее (Лк. 18, 19-4): «Что значит мытарево стояние вдали? – Страх Божий пред святынею Божиею, чувствование своего недостоинства… Даруй мне страх и трепет и самоосуждение, да не осудит меня мое дерзновение. Мытарь не хочет и очей возвести на небо. Что сие значит? – Смирение… Мытарь бьет себя в перси. Что сие значит? – Сокрушение сердца о грехах и покаяние»[140]. Поведение мытаря говорит о том, что он всеми силами пытается устранить свою самость, чувствуя свое недостоинство. Смирение означает от-странение от себя своего «я». Батай же путает «объект» отвращения.

Здесь невозможно не упомянуть об «отвратительных» феноменах, которые встречаются в сфере религии, в частности в христианстве. Например, Л. Карсавин весьма красочно описывает то, как святой Франциск «ест из одной чашки с прокаженным, гной с пальцев которого стекает в пищу», как один святой лижет «гнойный кусок мяса, свисающий с ноздрей прокаженного»[141]. Но Карсавин, четко понимая смысл данного стремления к отвратительному, располагает его в ряду других «небывалых форм» аскезы – самобичевания, покаяния в положении вверх ногами, когда голова свисает в яму, ношения «железных корон» и т.п., - ибо все их объединяет стремление к радикальному отказу от себя, от своего «я». То есть при данной логике движение «от» связано с «я», а не с религиозным объектом. В этом движении дистанция в отношении «объекта» не устраняется, но, напротив, утверждается.

Не меньше вопросов вызывает и третий способ рассуждений Батая, например, в поздней работе «Эротика». Батай исходит из представления о

---

[140] Святитель Филарет Митрополит Московский. Слово в неделю мытаря и фарисея и на память Святителя Алексея/ Святитель Филарет Митрополит Московский. Творения. Слова и речи. В пяти томах. Т. 5. М.: Новоспасский монастырь, 2007. С. 70.

[141] Карсавин Л. П. Религиозность и ереси в XII-XIII веках// Вестник Европы. 1913. №4. С. 136.

разлитой по миру и пронизывающей человека «стихийной», или «естественной» ярости. Эта ярость говорит о себе в головокружительном потоке обновлений. Кульминацией ярости является смерть. Отношение человека к ярости амбивалентно. Человек испытывает тревогу[142] и «бесформенный ужас перед яростью насилия»[143], и вместе с тем эта торжественно-устрашающая сила завораживает его[144]. Страх рождает запрет и как следствие мир упорядоченности, труда и сознания, который Батай называет профанным (или человеческим миром, к которому относятся неандертальцы и другие предки человека). Но разрыв с миром ярости не является окончательным, и, как парадоксально пишет Батай, этот отказ, напротив, «заявляет о глубинном согласии»[145]. Первичное отрицание уравновешивается вторичным отрицанием отрицания. Любому запрету сопутствует трансгрессия. На то он и запрет, чтобы его нарушать, скажет Батай.

Запрет и трансгрессия, как инь и янь, невозможны друг без друга. «Если запрет познается иначе, чем со страхом, - говорит Батай, - то его противоположностью перестает быть желание, его глубинный смысл»[146]. Запрет рождает страх, а страх учреждает желание, делая запрещенный объект привлекательным и опасным[147]. Батай настойчиво говорит о психологии нарушения запрета, связывая запрет с препятствием, а его низвержение – с чем-то притягательным[148]. «Страх (ужас), - пишет Батай, - вовсе не указывает на настоящее решение. Напротив, он побуждает переступать через пределы… испытываемый нами ужас обозначает эксцесс, которого мы должны достичь и которого не смогли бы достичь, если бы не изначальный ужас»[149]. Страх должен быть преодолен. На этом, по мнению Батая, строится любая религия, даже та, которая, казалось бы, насыщена самыми жесткими запретами, например, христианство или буддизм. Духовная жизнь в этих религиях, «осмысляется как

[142] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 550.
[143] Там же. С. 526.
[144] Там же. С. 519, С. 524.
[145] Там же. С. 537.
[146] Там же. С. 513.
[147] Там же. С. 539.
[148] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 521.
[149] Там же. С. 597.

праздник, как трансгрессия, а не соблюдение закона. В христианстве и буддизме, - пишет Батай, - экстаз основан на преодолении ужаса»[150]. Тревога и страх, по мнению Батая, должны быть преодолены. Преодолены как «униженность»[151].

Как трансгрессия нуждается в предварении и существовании запрета, так и запрет нуждается в трансгрессии. Момент трансгрессии позволяет ощутить тревогу, острый страх, без которых нет запрета, и пережить желание, которого нет без препятствующего ему страха. Трансгрессия – это то, что парадоксальным образом позволяет поддержать запрет, ибо в момент трансгрессии мы осознаем его как внутренний, но не просто подчиняемся ему[152]. В момент трансгрессии играет чувственность, которую Батай называет религиозной. Эта чувственность выражается в сплетении желания и страха, удовольствия и тревоги, греха и наслаждения запретом. Трансгрессия позволяет насладиться запретом, испытать его сполна.

Окунаясь в мир трансгрессии, человек возвращается к «опасной свободе», но не как зверь - к неупорядоченности, а как человек - в мир «организованной неупорядоченности». Высвобожденная ярость не говорит о возврате в природный мир, ибо она предварена и опосредована страхом. Преодоление запретов позволяет пережить непрерывность бытия – удовлетворить неизбывной тоске человека. Этот мир нераздельности запрета и трансгрессии Батай называет сакральным миром, или религией, который переживается амбивалентно. «Запрет, - скажет Батай, - отталкивает, но зачарованность ведет к трансгрессии»[153]. В отличие от предыдущего способа рассуждения Батая, амбивалентность сакрального в данном случае является не следствием появления посредствующего звена – отвращения, - но зеркальным отражением изначально амбивалентного отношения к ярости, ибо страх рождает запрет, а зачарованность – трансгрессию.

Неясность позиции Батая кроется в самом начале его рассуждений, в вопросе о природе страха. Батай склонен к эволюционному взгляду на генезис

---

[150] Там же. С. 538.
[151] Там же. С. 538, С. 550.
[152] Там же. С. 514.
[153] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 536-537.

человека. Поэтому становится не понятно, как вдруг в единой природе, отданной мощному потоку рождений и смертей, возникает разрыв, в котором помещается страх. Отчего животное не испытывает этот страх, а существо, которое нарекли человеком, вдруг ему оказалось подвержено? Сбивчивы и сами рассуждения Батая, когда он прибегает к двусмысленной логике: с одной стороны, человек испытывает страх и порождает мир запретов, с другой стороны, Батай говорит о страхе задним числом по отношению к человеку, уже обремененному сознанием и трудовой деятельностью. Так он пишет: «Состояние тревоги, ставшее основанием для запрета, выражало отказ – отстранение первобытных людей от слепого движения жизни, - и тут же продолжает, - Первобытным людям, чье сознание было разбужено трудом, было не по себе от головокружительного движения вперед… Смерти и головокружительному воспроизводству они противопоставили отказ – запреты»[154].

Батай отдельно разъясняет природу тошноты и отвращения, «которые образуют нас как собственно людей»[155]. Отвращение – это надлом в природе, что-то неестественное, не отсылающее к объективному, «субъективное». В человеческой сфере образовалась «общая область отходов, гниения и сексуальности», в том числе смерть, что-то неосязаемое, что повергает нас в обморочное состояние: «Эти подвижные, - говорит Батай, - зловонно-тепловатые, ужасные на вид вещества, где бурлит жизнь, где кишат яйца, зародыши и черви, вызывает у нас резкие реакции, которые мы называем тошнотой, отвращением, омерзением. Помимо грядущего уничтожения, которое полностью раздавит мое существо – меня, надеющегося пребыть еще, чей смысл не в бытии, а в ожидании бытия (как будто я есмь не присутствие, которым являюсь, но будущее, которого ожидаю, но не являюсь им), смерть возвестит о моем возвращении в загнивание жизни»[156]. Смерть, гниение, выделения – это то, что нарушает мое ожидание, превращает его в ничто. Но как объяснить этот природный разрыв, в котором вдруг поместился человек-ожидание, испытывающий неестественное

[154] Там же. С. 550.
[155] Там же. С. 529.
[156] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 528.

отвращение? Отвечая на этот вопрос, Батай прибегает к фрейдовскому способу рассуждений. Эта «странная чувственная аберрация, что зовется отвращением» является наследством от наших родителей. Отвращение – это то, чего нет в естественной природе, то, чему когда-то научили нас родители, и то, чему мы насильно учим наших детей. Отвращение, пишет Батай, «передалось нам, словно заразная болезнь, со времен самых первых людей, через бесчисленные поколения детей, которых бранят родители»[157]. Но логике «Эдипа» всегда противостоит логика «Антиэдипа», ибо первая никогда не сможет ответить на вопрос о начале, ведь у первых людей родителей не было. Кроме того, эта логика чревата социальным дискурсом, упраздняющим антропологический феномен, который осуществляется самоучреждением. Даже если принять рассуждения Батая, они по-прежнему не могут объяснить страх перед объектами тотемов.

Не ясны и тоска вместе с завороженностью миром ярости. Батай апеллирует к желанию непрерывности бытия. Но как мыслить это желание? Как ностальгию? Откуда в человеке эта ностальгия? Чтобы говорить о тоске, нужно предположить, что изначально человек пребывает в непрерывности, а затем в мире труда утрачивает ее. Батай упоминает о тоске человека по «утраченной непрерывности», о «неискоренимом чувстве», которое «говорит нам, что в ней заключена сущность бытия»[158]. Однако весь животный мир, в том числе человека, Батай мыслит как состоящий из дискретных существ, отчего-то приписывая даже «наипростейшему существу… ощущение своих пределов»[159]. Каким образом тогда в дискретном существе зародилось это острое желание преодолеть дискретность? Что заставило его преодолеть простую сексуальность в эротике? Почему у других существ не возникает такой потребности? Сами по себе завороженность и зачарованность говорят о паузе, остановке в удовлетворении непосредственного влечения. Но как в мире вдруг стало возможно такое за-мирание?

---

[157] Там же. С. 529.
[158] Там же. С. 577.
[159] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 563.

В рассуждениях Батая содержится смысловая тавтология. Для него страх рождает страх. Страх рождает запрет, а запрет рождает страх. Второе умозаключение нужно Батаю для того, чтобы психологизировать рождение человеческого мира. Запрет, рождая страх, делает объект запрета привлекательным. И эта привлекательность оказывается более мощной, нежели естественная, ибо осложнена запретом и связанной с его преодолением опасностью. Человек у Батай рождается любопытством и его удовлетворением. Интересно, что Батай делает в своих рассуждениях шаг в сторону, называя однажды страх унижением. Как если бы ему грезилось о сверхчеловеке, в сакральном мире трансгрессии преодолевающем свою ущербность.

Логике запретного, смысл которой удачно сформулировал Дени де Ружмон во фразе: «Счастливая любовь не имеет истории», следует и Роже Кайуа.

3.3.3. Р. Кайуа: влечение бабочки к огню

Сакральная сила одновременно отталкивает и соблазняет. Она «запретна и опасна, и этого, - говорит Кайуа, - вполне достаточно, чтобы возникло желание приблизиться к ней…. На ум, - продолжает Кайуа, - приходит бабочка, которая не может не лететь на пламя, в котором сгорает»[160]. Интересно, что в качестве примера Кайуа приводит то же высказывание Лютера, что и Отто, и аналогичным образом его трактует. Человек влеком к сакральному, как бабочка или ребенок - к огню.

Притягательность Кайуа описывает именно как влечение, как желание овладеть и присвоить, получить что-то полезное и ценное для себя, ибо сакральное мыслится как сила, которая способна принести «счастье». Так же как и отстранение мыслится как страх перед каким-то неблагоприятным для себя последствием от общения с силой. Здесь логика Кайуа начинает следовать дюркгеймовской, Дени Олье даже называет рассуждения Кайуа «элегантным изложением дюркгеймовской мысли». Сила может приносить как счастье, так и несчастье, как добро, так и зло. И этой двунаправленностью сакральной силы

[160] Кайуа Р. Двойственность сакрального/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 242.

также можно объяснить амбивалентное отношение к ней. По мнению Кайуа, изначально двойственная сила впоследствии раскалывается на добрых и злых духов, на Бога и дьявола. Но Кайуа на этом не останавливается, приписывая и отдельным полюсам сакрального амбивалентность, смутно объясняя это тем, что каждый из полюсов «обладает характером сакрального». Амбивалентность второго уровня объясняется согласно той же логике, что и амбивалентность первого уровня. Бог может выражать как любовь, милосердие и доброту по отношению к человеку, так и гнев, а потому отношение к нему тоже двоякое – очарования и ужаса. Дьявол – это не только олицетворение зла, но и тот, кто сулит блага и доставляет в обмен на договор с ним хотя бы временное, но удовольствие. Кажется, что в таком случае отношение человека к Богу и дьяволу мало чем отличаются. Человек рисуется как искатель и потребитель благ, рациональность которого время от времени побеждается иррациональностью любопытства. Для Кайуа, таким образом, амбивалентность переживания связана, с одной стороны, с представлением о сакральном как о двунаправленной силе, а с другой, - с психологией человека, вечно ищущего интересного, пленительного, опасного.

3.3.4. М. Лейрис: сакральное в повседневной жизни

Предельной психологизации опыта сакрального достигает Лейрис в работе «Сакральное в повседневной жизни», логика которой вполне соответствует его рассуждениям в «Возрасте мужчины» о смешанном чувстве страха и желания, испытываемого мужчиной перед женщиной[161]. Лейрис пытается зафиксировать феномен сакрального в опыте своего детства, найти «свое сакральное». В результате к сакральному оказываются отнесенными различные вещи (револьвер, цилиндр, ларец, сковорода), места (родительская спальня, туалет, фортификационные сооружения, ипподромы), зрелища (скачки), «факты языка» (некоторые слова и ошибки в речи). По мнению Лейриса, эти явления объединяет

[161] Лейрис М. «Возраст мужчины»: «Из этого… и родилось мое понятие феи, или женщины, которую я и жаждал, и боялся, волшебницы, способной одарить всеми ласками, но таящей в себе опасности…» (Лейрис М. Возраст мужчины. Спб.: Наука, 2002. С. 143).

то, что все они представляют собой нечто авторитетное, необычное, опасное, двусмысленное, запретное, тайное, головокружительное, «в общем, заключает Лейрис, - что-то, что я воспринимаю лишь как сверхъестественное»[162]. Лейрис прямо объявляет амбивалентность чувств, вызываемых сакральным, эту смесь почтения, желания и ужаса, неотъемлемым «психологическим признаком сакрального»[163].

Тот же стиль рассуждений присущ и Жирару в его теории миметического желания. Человек желает того, что желает Другой. Другой учреждает и подстрекает мое желание, являясь моим соперником, конкурентом, то есть преградой в удовлетворении желания[164].

3.3.5. С. Кьеркегор: сладко-страшная свобода

Здесь нельзя не упомянуть С. Кьеркегора и его работу «Понятие страха», к которой восходят подобные психологизирующие представления о страхе и человеке. Кьеркегора волнует первородный грех, предшествующим же греху психологическим состоянием Кьеркегор объявляет страх. Что такое страх и каков его объект? Согласно Кьеркегору, страх – это не боязнь чего-либо определенного. Страх связан с ничто. Что такое ничто? Ничто – это «мое иное». Человек есть душа и тело, но он также, в отличие от животного, есть и дух. Изначально дух грезит в человеке как его иное, пребывая в непосредственности, и его самосвидетельством, отношением к самому себе является страх. «Страх, - говорит Кьеркегор, – это определение грезящего духа, и в качестве такового оно принадлежит сфере психологии»[165]. Страх связан со свободой, которая манит человека и страшит, вызывая чувство головокружения, поэтому Кьеркегор называет страх сладким. Свобода и страшна, и желанна. Желанна она постольку, поскольку связана с запретом. «Наблюдения за детьми, - пишет Кьеркегор, - позволяют обозначить этот страх как жадное стремление к приключениям, к

[162] Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни/ Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 84.
[163] Там же. С. 75.
[164] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 192-196.
[165] Кьеркегор С. Понятие страха/ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 143.

ужасному, к загадочному… даже если он и страшит ребенка, он тут же опутывает его своим сладким усрашением. И во всех народах, где детскость сохранилась как грезы духа, этот страх есть»[166]. Слова библейского Бога «смертью умрешь», «дерево добра и зла» Адаму не понятны, ведь для него за ними не стоит опыт, однако интрига запрета зовет Адама расстаться с невинностью и познать различия.

Отличие Кьеркегора от его последователей заключается в том, что он все же говорит о «качественном прыжке», который совершает человек в грехопадении, о духовном измерении человека и о том, что всякой психологии полагает пределы догматика, однако вместе с этими оговорками уже у Кьеркегора страх оказывается окрашен психологически и связан с амбивалентностью чувств. Уже у Кьеркегора есть это представление о человеке, влекомом интригой и запретным, играющим с самим собой, то есть со «своим иным».

Все три попытки применить формулу «страшащее-влекущее» к феномену сакрального объединяет общее стремление психологизировать религиозный опыт и объяснить страх психологически.

3.4. Психологический страх

Психологизация страха означает то, что страх рассматривается как аффект, чувственная реакция. Эта реакция может иметь различные причины, например, Изард выделяет среди них боль, одиночество, внезапное изменение ситуации, внезапное приближение объекта, необычность, высота, когнитивная оценка ситуации, - но все эти причины связаны с ожиданием физической или психологической угрозы[167]. Страх объектен, связан с внешним объектом, реальным или воображаемым, даже если причиной существования этого объекта является неиспользованное либидо, как полагает Фрейд, описывающий невротический и инфантильный страхи. В страхе человек движим стремлением устранить угрозу, которая исходит от объекта, поскольку она имеет характер

[166] Там же. С. 144.
[167] Изард К.Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2008. С. 296.

препятствия. Страх мотивирует реакцию убегания или, как скажет Фрейд, связан с рефлексом бегства[168]. Поскольку страх заставляет отступить, постольку он может быть не только адаптивно полезным, заставляя человека учитывать риск в различных ситуациях, но и вредным, препятствуя человеческому развитию и деятельности, поэтому психологи предлагают воспитывать в себе, как скажет Изард, определенную толерантность к страху. Страх связан с немощью человека, обезоруженностью перед чем-то, а потому наносит на человека отпечаток униженности и несовершенства.

Поскольку страх рассматривается в связи со стратегией убегания, постольку в паре с интересом, связанным с притяжением к объекту, он образует амбивалентную композицию. Эта психологическая амбивалентность притяжения-отталкивания объясняется психологами по-разному. Например, Томкинс считает, что удивление и страх связаны из-за сходства нейрофизиологических механизмов, поэтому одна эмоция влечет за собой другую эмоцию. Изард говорит о системности эмоций, одно из свойств которой заключается в образовании устойчивых пар эмоций и формировании «аффективно-когнитивные ориентаций» человека. Так, страх и интерес, которые ассоциируются у человека с представлением о том, что риск содержит в себе элемент игры или развлечения, рождает такую аффективно-когнитивную ориентацию, или, проще, личностную черту, как жажда приключений[169]. Нина Балл вообще приписывает амбивалентность самой эмоции страха, заключающейся в сосуществовании двух противоположных стремлений – исследовать предмет и избежать его. В любом случае при разговоре об амбивалентности речь идет о двух противоположных полюсах – притяжения и отталкивания. И эти полюса связаны с одним и тем же объектом.

Психологический тон в рассуждениях о сакральном рождает определенные трудности в объяснении феномена. Либо за утверждениями об амбивалентности переживания сакрального скрывается амбивалентность самого сакрального и

---

[168] Фрейд З. Страх/ Фрейд З. Основной инстинкт, М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 604.
[169] Изард К.Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2008. С. 58.

рационально-утилитарное отношение человека к нему, либо амбивалентность сакрального связана с представлением о человеке-авантюристе, жаждущем испытаний себя и будоражащей новизны. В первом случае амбивалентность переживания сакрального подменяется амбивалентностью самого сакрального. Во втором случае сакральное низводится до уровня опасностей и может быть поставлено в один ряд со стихийными бедствиями, болезнями и другими угрозами для человека, специфический же характер сакрального тогда исчезает. Можно в таком случае возразить, что сакральное связано, в духе Батая, с внутренними запретами и их преодолением, а не с внешними преградами. Но и в этом случае, качественный скачок невозможно зафиксировать – игра человека с миром лишь восходит к заостренной игре человека с самим собой.

Не вполне понятно также, как объяснить при таком подходе некоторые феномены, включенные в сферу сакрального. Как, например, сочетать утверждения о непристойности сакральных объектов и отвращении, которые они должны вызывать, с существованием тотемов-животных? Почему вдруг медведь должен восприниматься как непристойность и вызывать отвращение? Или каким образом мы можем применить формулу «притяжение-отталкивание» к менструальной крови? Как возможно говорить о влечении к такой крови?

Выстраивание одного ряда из таких феноменов, как черви, телесные выделения и смерть, в том числе мощи и распятый Христос (Ж. Батай), имеет свою историю в европейской философии. Например, Декарт предлагал в качестве микроопыта смерти рассматривать опыт отвращения от прикосновения червяка[170]. Но такой подход чреват представлением об имманентном человеке. Смерть и связанный с ней ужас, изымающие нас из обыденного распорядка жизни и открывающие перед нами трансцендентную перспективу, о чем убедительно писали М. Хайдеггер и Л. Толстой, превращаются в имманентные миру события, человеку же отводится роль песчинки в безбрежных песках.

Психологическому объяснению страха можно противопоставить подход, при котором страх трактуется мистериально и который снимает проблему

[170] Декарт Р. Страсти души/ Декарт Р. Сочинения. Калининград: ОАО «Янтар. Сказ», 2005. С. 292

амбивалентности переживания сакрального. Такой подход характерен для представителей русской философии, опирающихся на христианскую традицию, и имеет то преимущество, что религиозные феномены осмысливаются в данном случае не с позиции вненаходимости, для которой неизбежны разрывы в понимании и искажения, но изнутри, в пространстве понимания.

3.5. Страх в христианской традиции

В христианской традиции проводится четкое отличие между страхом психологическим и Страхом Божиим. Святитель Игнатий Брянчанинов говорит: «Страх Божий невозможно уподобить никакому ощущению плотского, даже душевного человека. Страх Божий — ощущение совершенно новое. Страх Божий — действие Святого Духа»[171]. Страх делится на страх Божий и страх, вызванный чем-либо (людьми, бесами, событиями). Страх предметный свидетельствует об отсутствии веры и греховности, в особенности о гордыне. На это указывает и Сам Христос, обращаясь к апостолам, испугавшимся бури: «Что вы так боязливы, маловерные?» (Мф. 8:26), и вся христианская литература. Например, Иоанн Златоуст говорит о том, что грех делает человека «боязливым и робким; а правда производит противное действие»[172]. Иоанн Лествичник указывает на то, что «Гордая душа есть раба страха; уповая на себя, она боится слабого звука тварей, и самых теней»[173]. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что «боязливость есть младенчествующая и достойная смеха страсть тщеславной души»[174].

Страху и боязливости есть место тогда, когда в человеке есть место для своей самости и нет места для Бога, когда, как скажут христианские учителя, человек уповает и надеется на себя, а не на Бога. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Подлинно, ничто так не губит человека, как потеря страха Божия; равно

---

[171] Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 354.
[172] Иоанн Златоуст. Беседы о статуях/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 2. Кн. 1. М.: Радонеж. Православное братство, 2005. С. 160.
[173] Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица возводящая на небо. М.: Дар, 2005. С. 272.
[174] Преподобный Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические/ Преподобный Симеон Новый Богослов. Аскетические произведения. Клин: Христианская жизнь, 2001. С. 26.

как, наоборот, ничто так не спасает, как обращение взоров сюда»[175]. И еще: «С того времени, как кто-либо познает страх Божий, он всецело предает себя Богу и уже не может располагать сам собою, потому что подчиняет себя закону Божию. Пусть же он откажется от самого себя, и от своей воли, и пусть последует Богу»[176]. О том же свидетельствует святитель Феофан Затворник: «страх Божий есть духовное чувство, сокровенно зачинающееся в сердце от его обращения к Богу»[177]. А Святитель Николай Сербский называет боязливых людьми со «слишком земляным»[178] сердцем. Страх, как вектор, указывает направленность душевной жизни: либо мирская обращенность к себе и от себя, либо трансцендентная - к Богу и от Бога. И одна направленность исключает другую, а потому вся христианская традиция учит о том, что Страх Божий изгоняет любой другой страх. Иоанн Лествичник говорит: «Кто сделался рабом Господа, тот боится одного своего Владыки; а в ком нет страха Господня, тот часто и тени своей боится»[179]. Преподобному Паисию Величковскому приписываются такие слова: «Если кто боязлив, то не смущайся нисколько, но будь мужествен, и возлагай упование на Бога, и совсем не обращай внимания на смущение…. Раб Божий боится только своего Владыки, Которой создал тело, вложил в него душу и оживил; бесы же, без попущения Божия, ничего не могут причинить нам… Сами себе мы причиняем страхование боязливым помыслом… будем помышлять, что одесную нас Бог, и не подвижимся. Бесы следят за нами, как ловцы, и внимательно наблюдают за помыслами нашими; каковы мы в помыслах, подобные же подносят нам свои мечтания. Но страх Божий изгоняет страх бесовский»[180].

---

[175] Иоанн Златоуст. Выборки из разных слов Св. Иоанна Златоуста/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 12. Кн. 2. М.: Радонеж. Православное братство, 2004. С. 684.

[176] Иоанн Златоуст. Духовные увещания/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 11. Кн. 2. М.: Радонеж. Православное братство, 2006. С. 942.

[177] Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: Правило веры, 1998. С. 57.

[178] Святитель Николай Сербский (Велимирович). Творения: В3 кн. Кн. 2: Беседы. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. С. 336.

[179] Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица возводящая на небо. М.: Дар, 2005. С. 274.

[180] Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. Собрал архимандрит Паисий (Величковский). Минск: Белорусская Православная Церковь. 2012, С. 107-108.

Преподобный Никон Оптинский, передавая наставление преподобного Варсонофия Оптинского, говорит: «Бояться надо только греха… А боязливых, сказано в Священном Писании, не любит Бог. Монах не должен быть боязлив, труслив, а должен возлагать на Бога надежду»[181]. Как говорит Тихон Задонский, «Начало премудрости — страх Господень (Пс. 110:10). Кто премудр? Тот, кто везде и всегда осторожно поступает и невидимого Бога, как видимого, перед собою имеет»[182]. Другими словами, присутствие Страха Божьего говорит о том, что человек обращен не к миру видимому и не причинами этого мира продиктованы его поступки и мысли, но к миру невидимому, к Богу. Боязливый же человек вращается вокруг своей самости. Поэтому Тихон Задонский говорит: «Что делается по страху человеческому - не угодно Богу»[183].

Если страх предметный связан с греховностью человека, то Страх Божий есть «корень благих», корень всех благ. Как скажет преподобный Ефрем Сирин, Страх Божий просвещает и очищает душу, ослабляет страсти. Святитель Василий Великий говорит: «Для того чтобы не делать неправды, хорош страх…»[184]. Феофан Затворник напоминает о том же: «Страх Господень ненавидит неправды (Прит. VIII, 13)… Страх Господень не допустит тебя согрешить, и он же заставит тебя делать всякое добро при всяком к тому случае… Он выправит все твои неправды»[185]. Страх Божий парализует земное в человеке, поэтому святитель Василий Великий, ссылаясь на Псалмы (Пс. 118:120), сравнивает его действие с гвоздями: «Как у пригвожденных гвоздями члены тела остаются неподвижны и бездейственны, - говорит он, - так и объятые в душе Божиим страхом избегают всякого страстного обуревания грехом»[186]. То же сравнение мы находим у преподобного Иоанна Кассиана Римлянина: «Крест наш есть страх Господень…

---

[181] Никон. Дневник послушника Николая Беляева (преподобного Оптинского Старца Никона). Введенский ставропигиальный мужской монастырь. Оптина Пустынь. 2010. С. 118.
[182] Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: «ВЕРАКНИГА», 2012. С. 519.
[183] Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Симфония по творениям Тихона Задонского. М.: САМШИТ, 1996. С. 999.
[184] Святитель Василий Великий. Беседы на псалмы. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 270.
[185] Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: Правило веры, 1998. С. 56-57
[186] Святитель Василий Великий. Беседы на псалмы. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 149.

нам должно быть распятыми страхом Господним… то есть нам должно быть мертвыми не только к плотским страстям, но и к самым началам их…»[187]. Иоанн Златоуст говорит, что «Страх есть не иное что, как стена и ограда, и столп необоримый; а нам и нужно великое ограждение, потому что отвсюду множество засад»[188]. О том же сказано и у Тихона Задонского: «… богобоязненная душа… окружается и содержится страхом Божиим и неподвижна бывает ни на какое зло»[189]. И у аввы Серапиона: «Как телохранители царя, предстоя ему, не могут оглядываться ни направо, ни налево, так и человек, предстоя Богу и ощущая страх Его, не может ни на что иное обращать внимание»[190].

Феофан Затворник называет Страх Божий «зарей жизни», потому что «Когда придет он, то, как творческая сила, все в тебе перестроит и воссоздаст в тебе прекрасный порядок - космос духовный»[191]. Страх Божий неоднороден, он открывает лестницу совершенств, по которой человеку возможно взойти к Богу, на что указывают слова Писания. Апостол Иоанн говорит: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4:18). Апостол Павел с такими словами обращается к христианам: «вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» (Рим. 8:15). Состояния Страха Божьего в христианской традиции часто сравниваются с тремя состояниями – раба, наемника и сына. Авва Дорофей, ссылаясь на Василия Великого, говорит о том, что раб уклоняется от зла по страху наказания, наемник – в жажде получить воздаяние за благие дела, а сын – делает добро ради самого добра. Совершенство последнего состояния воплощает сам Христос, который, по словам пророка Исаии, возвещающем о Мессии, исполнен страхом Господним (Ис. 11:2-3). Иногда же выделяется два вида Страха Божьего – вводящий и

[187] Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 107.
[188] Иоанн Златоуст. Беседы о статуях/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 2. Кн. 1. М.: Радонеж. Православное братство, 2005. С. 173.
[189] Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: «ВЕРАКНИГА», 2012. С. 519.
[190] Отечник. Святитель Игнатий (Брянчанинов). М.: «Ковчег», 2008. С. 362.
[191] Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: Правило веры, 1998. С. 45.

совершенный, или, как говорит тот же Авва Дорофей, первоначальный и совершенный. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет, что «один свойствен начинающим, так сказать, благочествовать, другой составляет принадлежность совершенных святых, достигших в миру любви»[192]. Первый связан со страхом мук, второй – со страхом отпасть от Бога, с любовью к Богу. То же есть у святого Феодора Едесского и преподобного Иоанна Кассиана. Оба говорят о свободе, присущей испытывающему Страх совершенный, и о скованности необходимостью, присущей испытывающему страх наказаний. Как говорит Иоанн Кассиан, воля, продиктованная совершенным Страхом Божьим, не желает «ради самого добра отпасть от добра, а потому является свободной»[193]. По сути, эта христианская традиция родит впоследствии знаменитое кантовское деление действий на моральные и легальные.

Образ лестницы проглядывается и у святителя Григория Богослова, который говорит о том, что страх предваряет умозрение, «утончает» человека и тем самым позволяет «восходить на высоту»: «Где страх, там соблюдение заповедей; где соблюдение заповедей, там очищение плоти - сего облака, омрачающего душу и препятствующего ей ясно видеть Божественный луч; но где очищение, там озарение; озарение же есть исполнение желания для стремящихся к предметам высочайшим или к Предмету Высочайшему, или к Тому, Что выше высокого»[194]. Страх Божий ведет к соблюдению заповедей, соблюдение заповедей очищает плоть, очищение плоти дарует озарение, озарение же ведет к встрече с Богом. Аналогично рассуждает преподобный Исаак Сирин: «страх вводит нас на корабль покаяния, переправляет по смрадному морю жизни и путеводствует к божественной пристани, которая есть любовь»[195]. А Иоанн Лествичник говорит, что «Умножение страха Божия есть начало любви»[196]. Любовь есть вершина

---

[192] Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 108.
[193] Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования Египетских отцов. М.: Правило веры, 2008. С. 388.
[194] Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. С. 454.
[195] Преподобный Исаак Сирин. О покаянии / Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012, С. 623.
[196] Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица возводящая на небо. М.: Дар, 2005. С. 463.

лестницы, начало же ее – страх. И тогда перестают казаться противоречивыми слова: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4:18).

Страх говорит о внутреннем перевороте в человеке, о его кардинальной трансформации, в результате которой человек становится центрированным Богом. Страх влечет к Богу, приближает к Нему. Святой Исаак Сирин говорит: «Начало истинной жизни в человеке – страх Божий… Умудрись же в основание шествия своего полагать страх Божий и в немного дней, не делая кружений на пути, будешь у врат Царствия»[197]. И далее: «страх… есть отеческий жезл, управляющий нами, пока не достигнем духовного рая благ; а когда достигнем, тогда оставляет он нас и обращается вспять. Рай есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами»[198]. О достижении этого «рая благ», о совершенной любви говорит нам фигура Авраама. Комментируя библейскую историю, авва Дорофей пишет: «И Господь, сказав Аврааму, когда он привел для жертвоприношения Ему сына своего: ныне познах, яко боишися ты Бога (Быт. 22:12), сим означил тот совершенный страх, который рождается от любви»[199]. Тогда как, по объяснению Иоанна Златоуста, Каин и братья Иосифа не имели Страха Божьего.

Образ лестницы и Страх Божий в начале ее как «*начало* Премудрости» ясно говорят о смысле движения страха. Страх Божий есть свидетельство обращенности к Богу, свидетельство начала жизни в Боге. Он обращает *к Богу*, и все последующие духовные движения человека будут только продолжение «пути к». Как скажет Игнатий Брянчанинов, «Желающий приступить к Богу для служения Ему должен предаться руководству страха Божия»[200], со страха Божия начинается «шествие ко Христу»[201]. Страху Божьему присуще «движение от» в том смысле, что он делает человека мертвым для мира, что он отсекает земное в нем. Другими словами, мистериальное представление о страхе не содержит в себе

---

[197] Преподобный Исаак Сирин. Об отречении от мира и о житии монашеском/ Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012, С. 22-25.
[198] Преподобный Исаак Сирин. О покаянии / Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012, С. 621.
[199] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 56.
[200] Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 97.
[201] Там же. С. 85.

возможности утверждений об амбивалентности переживания религиозных феноменов. Страх Божий – это не «страх от» трансцендентного, это страх, делающий возможным «движение к» трансцендентному и «в» горизонте трансцендентного, что глубоко осмыслено представителями русской философии.

3.6. Страх в русской традиции

Русская философская традиция основывается на христианском понимании страха как Страха Божия. Об этом свидетельствуют работы В. Соловьева, П. Флоренского, Ф. Достоевского, К. Леонтьева, Е. Трубецкого.

3.6.1. В. Соловьев: несовершенство человека и лестница совершенств

Следуя за Писанием и творениями христианских учителей, Владимир Соловьев осмысляет религиозный страх не как то, что противоположно любви и благоговению, но как условие, необходимую ступень для того, чтобы стали возможны любовь и благоговение. Он мыслит страх как первую ступень в отношениях человека к Богу. «Первое религиозное чувство, - пишет Соловьев, - страх. Страх, не порождающий богов, а порождаемый богами»[202]. То есть не психологический страх, но Страх Божий. На первой ступени человек еще отделен от Бога, он находится «вне его». Для него это внешняя, физическая сила, и этой внешней силе он подчиняет свое внешнее, физическое существование. Бог здесь раскрывается как «огонь поядающий», а потому первое отношение человеку к Богу – это страх. На второй ступени человек находится «в боге». И Бог открывается как свет, «всеозаряющая идея», а потому в человеке это рождает чувство удивления. Человек посвящает себя Богу уже не физически, но умственно, то есть в созерцании. Страх переходит в благоговение. На третьей ступени Бог открывается в своем собственном качестве как дух любви, и благоговение переходит в любовь. Человек порывает со своим частным существованием и соединяется с божественным. Четвертая ступень связана с

[202] Соловьев В. С. Духовные основы жизни/ Соловьев В. С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 169.

возвратом в мир и исполнением заповеди любви к ближнему. Horror sacrilegii (в смысле древних), скажет Соловьев, проходит с духовным возрастанием человека, но страх Божий как боязнь – боязнь «своего противоречия Божеству»[203] – необходимо остается в духовной жизни человека.

В рассуждениях Соловьева ясно видно, что страх не просто не противопоставляется благоговению, но является первой ступенью к благоговению. Природа страха и любви связана не с благоприятными или неблагоприятными для человека последствиями от общения с Богом, не с природой божества, одновременно благой и злой, но с отношением человека к самому себе, с совершенством и несовершенством человека. «И доселе, - пишет Соловьев, - для сознающего своё несовершенство человека начало премудрости есть страх Божий и люди, даже соединенные с Богом лучшей частью своей души, должны приносить в жертву худшую ее часть»[204]. Совершенство есть соединение с Богом, несовершенство – это преграда Богу, и она устраняется в страхе.

Наиболее решительно об этом говорит Павел Флоренский, заявляя о том, что религия – это, прежде всего, не любовь, но страх.

3.6.2. П. Флоренский: страх - меч обоюдоострый

Религия, скажет Флоренский, это не добрая старушка, это не умиление над образками с красивыми виньетками. Религия сурова, а потому она, прежде всего, Страх Божий. Об этом свидетельствует сама религия, например, в христианской традиции - многочисленные цитаты из Библии и молитвы. Но Страх Божий – это не просто не психологический страх, это страх, избавляющий от психологизмов. Флоренский уподобляет его действие мечу, вовлекая в свои рассуждения речь апостола Павла, который говорит: «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов…» (Евр. 4, 12). Страх, говорит Флоренский, «разрывает ткань обычного, а тем – и наше, приросшее к обычному, сознание; проникает, как меч

[203] Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Академический проект, 2010. С. 243-244.
[204] Соловьев В. С. Духовные основы жизни/ Соловьев В. С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 169.

обоюдоострый, до разделения души и духа… Проникши же – ожогом ожигает наше Я: из Времени мы узрели Вечность»[205]. Страх – это меч, отсекающий душу и ее психологизмы и открывающий дух. Страх – это меч, разрывающий обыденность и являющий трансцендентное. Страх – это меч, позволяющий отбросить временность и узреть вечность. Страх – это не препятствие к чему-либо, но то, что устраняет преграду на пути к Богу.

Страх – это не психологический феномен и не рациональный, но мистический ожог от встречи с «иным»: «Ах, когда каленым железом прижигается слизистая оболочка, - пишет Флоренский, - тогда никто не спрашивает себя, хочется это или не хочется, нравится или не нравится: тогда не до психологизмов. «Воистину есть так, - существенно», - скажет прижигаемый. Но это «есть» скажется само, не от раздумий, - выкрикнется. Таков и страх Божий»[206]. Страшен не вид Бога, но открывшаяся трансцендентность.

«Страх Божий, - говорит Флоренский, - и есть да Богу»[207]. Это значит, что Страх Божий двудейственен, но не отсылает к амбивалентности переживаний. Страх Божий есть «да Богу» и «нет самости». Его присутствие говорит об отказе от своего «я» и о нахождении своей опоры в Боге. Оказавшись «на границе ничто, еле-еле не-сущими… тогда-то, - говорит Флоренский, - мы нашли и свою вековечную опору в Сущем от века. Последнее уничижение наше есть и величайшее возвеличение. Страх Божий двудейственен…. Нет и да нашему бытию»[208]. Страх – это не то, что унижает человека, но то, что делает возможным его возвеличивание, то, что открывает в нем трансцендентное измерение.

Если религия – это страх, то любовь – это то, о чем может говорить и что может претворять в действие лишь тот, кто имеет Страх Божий. «Правом на слова любви, - говорит Флоренский, - владеет лишь заперший в себе горние Перуны. Когда сдавленные громы клокочут в недрах, когда тяжкие удары молотов куют наше сердце, когда взрываются молнии и бороздят и разрывают нашу тварную

---

[205] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 29.
[206] Там же.
[207] Там же. С. 41.
[208] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 30.

дряблость, - тогда будет, что претворить в деятельность любви». А так – «кисель и манная каша»[209], а не любовь.

Где есть страх, там становится возможным Бог. Где нет страха, там Бог невозможен. С особой остротой эту дилемму «или-или» выразил Ф.М. Достоевский в монологах Кириллова.

3.6.3. Ф. Достоевский: или-или

Кириллов говорит: «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен. Теперь все боль и страх. Теперь человек жизнь любит, потому что боль и страх любит. И так сделали. Жизнь теперь дается только за боль и страх, и тут весь обман. Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет все равно, жить или не жить, тот сам бог будет. А тот бог не будет»[210]. И еще: «Всякий, кто хочет главной свободы, должен сметь убить себя… Кто смеет убить себя, тот бог…Кто убьет себя только для того, чтобы страх убить, тот тотчас бог станет»[211]. Есть нынешний человек, и это человек живет страхом «того света». И будет новый человек, бесстрашный, и тот будет сам Богом. Переход у Кириллова оказывается возможным в самоубийстве, то есть в убийстве страха.

3.6.4. К. Леонтьев: любить и любить - разница

О том же состоянии «или-или» - или ты и твое своеволие или Бог и страх Божий, - говорит К. Леонтьев, критикующий при этом и Достоевского. «Поменьше… о той любви без страха, - говорит Леонтьев, - того христианства a l'eau de rose, которым иные простодушно морочат себя и нас»[212]. Выступая против «розового христианства», он отрицает возможность христианской любви без

---

[209] Там же. С. 27-28.
[210] Достоевский Ф.М. Бесы. Тула: Приок. кн. Изд-во, 1991. С. 122.
[211] Там же. С. 122-123.
[212] Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 224.

страха Божия, за что его нещадно будут критиковать Антоний Храповицкий[213], С.Н. Трубецкой и Г. Флоровский[214], а священник Кирилл Зайцев (впоследствии архимандрит Константин) будет пытаться восстановить справедливость, доказывая, что позиция Леонтьева не противоречит православной[215]. «Розовое христианство» для Леонтьева грешит тем, что уповает на деятельного, самоуверенного человека, тогда как христианство начинается с того, что человек лишается самоупования и обращается к Богу.

Леонтьев пишет: «… святые отцы и учители Церкви согласно утверждали, что «начало премудрости (т. е. правильное понимание наших отношений к Божеству и к людям) есть страх Божий; иные прибавляли еще: «плод же его любы». Другими словами, та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом (или смирением перед церковным учением), не зиждется на нем, этим страхом иногда даже не отсекается... такая любовь не есть чисто христианская, несмотря на всю свою видимую привлекательность, на искренность порывов, несмотря даже на несомненную практическую пользу, истекающую для страдальцев земных от действий такой любви. Такая любовь, без смирения и страха пред положительным вероучением, горячая, искренняя, но в высшей степени своевольная, либо тихо и скрытно гордая, либо шумно тщеславная, исходит не прямо из учения Церкви; она пришла к нам не так давно с Запада; она есть самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество – в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение «всего человечества» здесь, на земле. Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим, даже наиболее симпатичное) того индивидуализма, того обожания прав и достоинства человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века и, уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них не зависящее, заставив людей забыть страх и стыдиться

[213] Архиепископ Антоний. Искренняя душа /Памяти Константина Николаевича Леонтьева. 1891. Лит. сб. – СПб.: Тип. Сириус, 1911. С. 309-323.
[214] Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006.
[215] Священник Кирилл Зайцев. О страхе Божием// Благодатный огонь, №3, 1999. - [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.blagogon.ru/articles/61/.

смирения...»[216]. Любовь без страха – это своеволие и индивидуализм. Любовь возможна только тогда, когда она предварена страхом. Духовная жизнь, как указывает Леонтьев, чаще начинается с одиночества и покаяния, с удаления в пустыню, оттого что отшельник предпочитает «самоуверенности деятельной любви» в миру покаяние, то есть смирение, отданность Богу, надежду на него, а не на себя. Это состояние перелома – от индивидуализма к центрированию трансцендентным – Леонтьев испытал на своем опыте. В одном письме он признается: «Мне недоставало тогда сильного горя; не было и тени смирения, я верил в себя. Я был тогда гораздо счастливее, чем в юности, и потому я был крайне самодоволен. С 69-го года внезапно начался перелом; удар следовал за ударом. Я впервые ясно почувствовал над собою какую-то высшую десницу и захотел этой деснице подчиниться и в ней найти опору от жесточайшей внутренней бури; я искал только формы общения с Богом. Естественнее всего было подчиниться в православной форме. Я поехал на Афон, чтобы попытаться стать настоящим православным; чтобы меня строгие монахи научили веровать. Я согласен был им подчиниться умом и волею. Между тем удары извне сами по себе продолжались все более и более сильные; почва душевная была готова, и пришла наконец неожиданная минута, когда я, до тех пор вообще смелый, почувствовал незнакомый мне дотоле ужас, а не просто страх. Этот ужас был в одно и то же время и духовный и телесный; одновременно и ужас греха и ужас смерти. А до той поры я ни того ни другого сильно не чувствовал. Черта заветная была пройдена. Я стал бояться Бога и Церкви. С течением времени физический страх опять прошел, духовный же остался и все вырастал»[217]. Самодовольство сменяется страхом, в страхе совершается переворот, который в частном случае с Леонтьевым выражается в отъезде на Афон и перемене всей жизни. Этот страх, по мнению Леонтьева, есть высший страх в противовес обычному страху перед земными неурядицами – безденежьем, нуждой, унижением, болезнью, скорбями.

---

[216] Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 332.

[217] Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831-1891). Жизнь и творчество / К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 2. СПб.: РХГИ, 1995. С. 398.

До страха мистического, скажет Леонтьев, еще нужно дорасти, а та любовь, которая через него делается возможной, - удел немногих: «Да, прежде всего страх, потом смирение; или прежде всего – смирение ума... а любовь – уже после. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, все прощающая – это плод, венец...»[218]. Любовь – уже после. Любовь - венец, ее залог – страх.

3.6.5. С. Трубецкой: бесовский трепет

С.Н. Трубецкой будет укорять Леонтьева в «побелевшей от ужаса, несомненно искаженной вере»[219], в «бесовском трепете», ибо, как сказано у апостола Иакова «и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19). Интересно, что апостол в этом фрагменте как раз говорит о мертвенности бездеятельной веры, веры, которая не ведет к делам, то есть полному переустройству человека. Но он не говорит при этом о том, что дела возможны без веры, о чистой деятельной любви, ибо вера «содействует» делам. Апостол Иаков как будто вновь предлагает образ лестницы – сначала вера, а потом как венец дела. Можно отдельно рассматривать с точки зрения богословия понятие трепета у апостола и статус «верующих» бесов, однако явно кажется натяжкой упрек Трубецкого. Вся христианская традиция говорит о страхе как начальном и необходимом состоянии человека (после грехопадения), и слова апостола Иакова не ставят ее под вопрос. Леонтьев скажет: «дела… без веры, плоды нравственные, без корней вероучения, это или плоды гордости душевной, результаты благородно настроенного самомнения и тщеславия или врожденные свойства доброй натуры и результаты хорошего первоначального воспитания»[220]. Леонтьев не умаляет могущество и силу любви, в чем его упрекает Трубецкой, но, говоря о «розовом христианстве», он предостерегает от христианства без Христа, от религии человека без Бога. От любви самостной, горделивой, без авторитета или, как позже скажет И. Ильин,

---

[218] Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 324.

[219] Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил/ К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 154.

[220] Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 331.

без «чувства ранга»[221]. Он не говорит о «любви из одного страха», но говорит о любви, которая становится возможна только при предварении страхом Божиим, о любви, «которая дается страхом Божиим и верой…»[222]. Флоренский потом доведет эту христианскую интуицию до логического конца, заявив: «Любя, мы любим Богом»[223]. Не человек любит, но через Бога становится возможна любовь человека. Взойти же к Богу помогает страх.

Позиция Леонтьева не противоречит той главной для Трубецкого истине, что Бог есть любовь. Леонтьев лишь пытается ближе подойти к христианству, очистив его от гуманизирующего, склонного к универсализации взгляда. Трубецкой и сам признается, что рассуждает о страхе Божием, «не претендуя знать мнения всех современных компетентный богословов»[224], то есть полагаясь на *свое* усмотрение. Признавая в целом учение о страхе Божием, он хочет различить «трепет бесовский» от «священного трепета верующего и любящего сердца», связав первый со страхом смерти, наказаний и загробной жизни и как следствие – с «лицемерным подчинением», а второй – с сыновьим почтением и подчинением из любви. Позиция Леонтьева в этом смысле является более тонкой, ибо Леонтьеву известно, что страх Божий начинается с памяти смерти и мучений, которую отцы церкви не отождествляют с бесовским трепетом. Иоанн Кассиан Римлянин говорит, что мысли о вечном наказании или обещанном воздаянии «полезны, поелику приводят руководствующихся ими к началу блаженств»[225]. Авва Дорофей пишет: «Отцы сказали, что человек приобретает страх Божий, если имеет память смерти и память мучений»[226], а также «невозможно достигнуть совершеннаго страха, если кто прежде не приобретает первоначального. Ибо

---

[221] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 34.
[222] Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 224.
[223] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М.: Правда, 1990. С. 84.
[224] Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил/ К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 154.
[225] Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования Египетских отцов. М.: Правило веры, 2008С. 396.
[226] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 60.

сказано: начало премудрости страх Господень (Притч. 1:7)»[227]. Совершенный же страх свойственен святым.

Трубецкой не боится исказить позицию Леонтьева, обвиняя его в том, что тот говорит не о страхе перед Богом, но о страхе «истязаний, горестей, черта и других неприятностей», о «христианстве, на человеческом страхе основанном»[228]. Но страх, в понимании Леонтьева, это «страх высший, мистический, страх греха, боязнь уклониться от церковного учения или не дорасти до него», то есть страх отпадения от Бога, а не предметный психологический страх перед неурядицами.

Трубецкому будто бы претит видеть в человеке существо немощное, нуждающееся еще в ком-либо или чем-либо помимо себя. Ему все мерещится в учении Леонтьева христианство «железной рукавицы», унижающее человеческое достоинство. Самообольщаясь, как сказали бы представители христианской традиции[229], он жаждет видеть в человеке существо любящее, то есть совершенное. У Леонтьева же нет иллюзий насчет человека. Вторя христианской традиции, великое возвышение человека он видит в смирении и страхе, унижающем самость человека и дающем возможность открыться божественному в нем. Для него человек не универсален. В людях он видит различие так же, как видит его после апостола Павла (1 Кор. 15:40-41)[230], например, Иоанн Кассиан Римлянин, указывающий на то, что как между светлостью солнца, луны и звезд различие большое, так и между духовными способностями каждого, а значит, и степенями совершенства, это различие есть[231]. «Высшие плоды веры… доступны очень немногим»[232], - скажет Леонтьев, страх же доступен всем, а не только избранным, на кого снизошла благодать. Леонтьева волнует всякий человек, конкретный, а не абстрактный идеальный, который может воплотиться в святом.

---

[227] Там же. С. 56.

[228] Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил/ К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 155, 158.

[229] Игнатий Брянчанинов пишет: «Преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение» (Аскетические опыты: В 2 т. – Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 85).

[230] Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе (1 Кор. 15:40-41).

[231] Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования Египетских отцов. М.: Правило веры, 2008С. 394-397.

[232] Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 332.

А потому его не смущает тот первоначальный страх, о котором говорят Отцы Церкви, и от которого так коробит Трубецкого, то изначальное рабство, которое есть «великая свобода»[233]. Леонтьев не возносится до того, чтобы видеть в каждом святого, но волнуется человеком ближним, немощным.

Отчасти созвучным с С.Трубецким оказывается позиция Н.Бердяева.

3.6.6. Н. Бердяев: страх правит миром

«Страх лежит в основе жизни этого мира»,[234] - скажет Бердяев. Страх унижает человека, рождает террор. Причина страха – богооставленность. «Человек, - пишет Бердяев, - отрывается от высшего мира и подчинил себя низшему миру. Это неотвратимо вызывает страх и страдание»[235]. Поэтому духовная задача человека – победа над страхом. Бердяев, оговорившись о том, что есть высший и низший страхи, «высшее состояние ужаса и тоски» и «низший страх», о том, что величайшим достижением христианства было освобождение человека от страхов мира, все же понятие страха Божия оставляет непроясненным, ибо страхам мира он тут же противопоставляет совершенную любовь, которая изгоняет страх. Равно как и Трубецкому, ему не терпится переступить ступень страха Божия и очутиться в состоянии совершенной любви.

3.6.7. Е. Трубецкой: преграждающие перста как призыв

Анализируя икону, Е. Трубецкой замечает, что она одновременно отталкивает и притягивает. «В этих строгих ликах, - говорит он, - есть что-то, что влечет к себе и в то же время отталкивает. Их сложенные в благословение персты зовут нас и в то же время преграждают нам путь: чтобы последовать их призыву, нужно отказаться от целой большой линии жизни, от той самой, которая фактически господствует в мире»[236]. Здесь Трубецкой раскрывает самую суть

---

[233] Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 99.
[234] Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого/ Бердяев Н. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 255.
[235] Там же. С. 288.
[236] Трубецкой Е. Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. Paris: YMCA-PRESS, 1965. С. 35.

мистического страха. Икона зовет, и икона отталкивает. Она отталкивает не вопреки тому, что зовет, но именно потому, что зовет. Как говорит Трубецкой, нас и икону разделяет огромное расстояние, подобное тому, что разделяет падший мир и мир преображенный. А потому, чтобы приблизиться к иконе, чтобы, она «заговорила с нами», необходимо отречься от своего сиюминутного и относительного, сдвинуть «я» на периферию сознания. Нужно, говорит Трубецкой, оставить всю свою пошлость житейскую за порогом. Перста преграждают путь относительному, чтобы человек смог приблизиться к абсолютному.

Понятие страха мистического, усвоенное представителями русской философии, составляет альтернативу пониманию страха как психологического феномена и вытекающему из него представлению об амбивалентности переживания сакрального.

3.7. Мистический страх

Страх мистический – это то, посредством чего человек отрывается от своего имманентного психологического измерения и открывает в себе измерение духовное, то есть принципиально иное по отношению к наличному. Смысл мистического страха состоит в этом действии «отсекновения» наличного. Поэтому если и присуще такому страху движение «от», то предметом оно имеет не феномен «сакрального», не какой-либо внешний объект, представляющий угрозу, но самого человека в его наличности. И в таком случае то, что называется в христианской традиции смирением, то есть движения умаления самости, является подхождением к такому «ожоговому» состоянию.

Мистический страх, прежде всего, заключен в отношении человека к самому себе, к своей данности. Поскольку мистический страх отсекает наличное в человеке и открывает возможность быть иному, постольку страх не просто желателен, но необходим. Его не приручают, но приручаются ему, то есть мистический страх – это не то, что должно быть преодолено, но то, что должно быть сохранено как условие пребывания в мистериальном пространстве. Это не

преграда к чему-либо, но способ устранения преграды имманентности, открывающий сферу трансцендентного. Мистический страх связан не с унижением человека, но с его возвышением через усложнение, ибо в человеке при умалении имманентного измерения открывается трансцендентная перспектива. Страх необходим как условие возможности мистерии, вне страха человек предоставлен своей самости, поэтому страх связан с принципом «или-или» - или страх есть и тогда становится возможным иное, или страха нет и человек отдан во власть имманентности. Такое понимание страха снимает проблему амбивалентности переживания сакрального. Страх не противостоит «влечению» как противоположность, но одно движение является началом и условием другого движения, подобно лестнице. Скорее мистический страх является «двудейственным», как его называет Флоренский. Его действие от-страняет в человеке самостное и делает возможным присутствие трансцендентного.

Таким образом, русская традиция в осмыслении религиозных феноменов принимает мистическое понимание страха, тогда как европейская склоняется к психологическому пониманию страха и вытекающему из него представлению об амбивалентности переживания сакрального. Если верно то замечание, что религиозные феномены возможно познавать только изнутри, то представители русской философии, склоняясь к такому подходу, приобретают преимущество, которое приводит к тому, что их позиция кажется менее противоречивой. Помимо того, что психологическое понятие страха и представление об амбивалентности переживания сакрального рождает определенные сложности и чревато представлением об имманентном человеке с несложной психологией авантюриста, такое представление влияет и на всю последующую концептуализацию сакрального. Например, оно ведет к осмыслению крови в религии как амбивалентного феномена, к представлению о том, что сакральная сфера трансформирует левые объекты в правые и, в конечном счете, к тому, что сакральное осмысливается как нечто имманентное миру и соразмерное человеку. Тогда как каждый из этих ключевых для теории сакрального вопросов имеет

альтернативные решения, которые по большей части принадлежат русской традиции осмысления религии.

В русской традиции культ связан в целом с аффективной сферой человека, а не со специфической трансформацией левых объектов в правые. Для нее характерна «антропология разрывов», позволяющая говорить о свободе человека и его трансцендентности миру. Феномен крови лишен ареола противоречивости, ибо связан, как и понятие мистического страха, со структурным характером культа. Мистический страх в этом случае будет пониматься как условие структуры.

§4. Структура и символ

Все теории сакрального вращаются вокруг темы структуры. Можно выделить две основные стратегии понимания сакрального в отношении структуры. Либо само сакральное объявляется структурным по своему смыслу, либо сакральное оказывается противостоящим структуре неструктурируемым. Но основная интуиция едина – человек – это существо, которое выстраивает себя в отношении формы и бесформенности, структуры и хаоса.

4.1. Топография сакрального

В рамках европейской традиции вместе с работами У. Р. Смита, Э. Дюркгейма[237], А. Юбера и М. Мосса появляются известные оппозиции

[237] «Все известные религиозные верования, как простые, так и сложные, обладают одной схожей характеристикой. Они предполагают классификацию всех вещей, реальных и идеальных, о которых думают люди, на два класса или две противоположные группы, обычно обозначаемые двумя отличными терминами, которые достаточно хорошо переводятся как профанное и сакральное (profane, sacre). Разделение мира на две сферы, одну, которая содержит все сакральное, и другую, которая объемлет все профанное, — это отличительная черта религиозной мысли; верования, мифы, догмы и легенды являются либо репрезентациями, либо системами репрезентаций, которые выражают природу сакральных вещей, а также добродетелей и сил, которые с ними ассоциируются или же их связи друг с другом, а также с профанными вещами. Однако под сакральными вещами не следует понимать лишь те персональные сущности, которые называются богами или духами; скала, дерево, весна, галька, кусок дерева, дом — другими словами, все может быть сакральным. Ритуал также может называться сакральным; не существует в природе ритуала, который хотя бы в какой-то степени не был бы причастен данной характеристике. Существуют слова, выражения и формулы, которые могут произносить лишь посвященные; существуют жесты и движения, которые может делать каждый» (Durkheim E. Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press. 1915. P. 37).

«сакральное-профанное» и «чистое-нечистое», которые нетождественны и используются для различных целей в зависимости от топографии сакрального, к которой склонен тот или иной автор. Слово «топография» используется в данном случае не для обозначения пространственного объективирования сакрального, как, например, это делает Забияко, анализирующий святилища[238], но для работы с мета-физическим антропологическим пространством, соотнесенным с проблемой сакрального.

4.2. Неструктурируемое

Наиболее распространенная топография сакрального в европейской традиции отводит сакральному роль первичной бесформенной данности, удерживаемой структурой. К такому подходу можно отнести З. Фрейда, Ж. Батая, К. Пеньо, по большей части Р. Кайуа, В. Тернера, М. Дуглас, Р. Жирара, Л. Макариус[239], В. Буркерта[240].

4.2.1. Фрейд и Роллан: «океаническое чувство»

Первая рефлексия о чувстве тотального слияния как источника религии, которая позже найдет отголосок в теории Батая, встречается в переписке Р. Роллана и З. Фрейда. Ромен Роллан, видимо, очарованный индуизмом и глубоко впечатленный фигурами Рамакришны и Вивекананды, придумывает понятие «океанического чувства» и предлагает видеть в нем начало всякой религиозности. Под «океаническим чувством» Роллан понимает ощущение безграничного, вечного, бескрайнего, «океанического». Чувство слияния всего со всем. Фрейд, несмотря на свой скептицизм, принимает этот термин, но заставляет его работать на свою теорию, едко и справедливо заметив при этом, что подобное чувство ближе к умозрению, нежели к ощущениям. Фрейд пишет: «Наше нынешнее

238 Забияко А.П. Топография священного// Духовные традиции народов. №1, 2012. С. 123-136.

239 Так, например, Макариус пишет: ««ману» создает не табу, а нарушение табу» (Laura Levi Makarius, Le sacré et la violation des interdits, Payot, 1974, p. 311).

240 Буркерт рассматривает жертвенный акт как разрушение и восстановление порядка. Он открывает и закрывает «бездну небытия». Внутри группы – запреты, вне – аномальное, пугающее, манящее (Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 426).

чувство «Я» есть лишь жалкий остаток первоначально гораздо более широкого, больше того, всеобъемлющего чувства, которое и соответствовало внутреннему ощущению связности «Я» с окружающим миром»[241]. В основании генезиса зрелого «Я», то есть самостоятельного, отличного от внешнего мира, лежит, по мнению Фрейда, именно это чувство неразрывной связи человека с мировым целым. Изначально «Я» включает в себя весь мир, и, лишь структурируя ощущения посредством «сознательного управления деятельностью органов чувств и соответствующих мускульных движений»[242], человек отделяет себя от мира. «Океаническое чувство» есть не что иное как ранняя стадия чувства «Я», которую скрыто хранит психика взрослого человека. Выставляя на первый план инфантилизм и чувство беспомощности как источник религии, «океаническое чувство» Фрейд объясняет одной из попыток человека ответить на эту беспомощность. Неструктурируемое самоощущение человека, религиозное «чувство океанического», он противопоставляет состоянию атомарности повзрослевшего «Я».

4.2.2. Батай и Пеньо: табу и преступление – от дискретности к непрерывному

И Батай, и Пеньо будут говорить о сакральном как о том, что должно быть высвобождено от форм[243]. Батай уточнит – от Бога, ибо Бог полагает мир границ, он есть результат субстантивирования сакрального христианством, от которого нужно отказаться[244], то есть объявить о смерти Бога.

Батай в основном использует топографию, согласно которой человеческое общество делится на профанный мир запретов и сакральный мир трансгрессии. С одной стороны - разум, труд, порядок, опосредованность влечений и дискретное существование, с другой стороны - ярость, хаос и непрерывность. Батай пишет:

---

[241] Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. Основной инстинкт. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 435.
[242] Там же. С. 434.
[243] Пеньо К.История одной девочки/ Батай Ж. Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. С. 105.
[244] Батай Ж. Могила Лауры/ Батай Ж. Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. С. 46-47.

«Человеческое общество – это не только общество труда. Его составляют – одновременно или последовательно – профанный и сакральный миры, две его взаимодополняющие формы. Профанный мир – это мир запретов. Сакральный мир открыт для ограниченной трансгрессии. Это мир праздника, воспоминаний и богов»[245]. Речь идет именно о взаимодополнении, ибо трансгрессия невозможна вне предварения и сосуществования с запретами, запрет же рассматривается как сакральный.

Запрет для Батая фундаментален. «Истина запретов – ключ к нашему существованию как людей»[246], - говорит Батай. Что дает запрет? Запрет рождает мир труда. Мир труда противостоит миру ярости как мир, конституируемый будущим, миру настоящего. Труд сдерживает непосредственные импульсы, жаждущие немедленного удовлетворения, и работает с импульсами, имеющими удовлетворение в будущем. Запрет – это причина сознания и, в конечном счете, науки. Батай пишет: «… отбросить беспокоящий объект, а вместе с ним и само беспокойство было необходимо для того, чтобы невозмутимую ясность обрел мир человеческой деятельности, объективный мир. Если бы не было запрета, если бы запрет не доминировал, человек не смог бы достичь ясного и отчетливого сознания, на котором основана наука. Запрет устраняет ярость, а наши яростные движения… нарушают в нас спокойный распорядок, без которого немыслимо человеческое сознание»[247]. Миру ярости и беспокойства кладет конец акт запрета. Запрет дистанцирует страшащий объект, избавляет от беспокойства и вносит ясность и распорядок, на которых основано сознание. Из подобного описания следует скорее представление о сознании как о результате отражения внешнего мира. Ярость читается как пелена и преграда на пути человека к отражению объективной действительности и эффективной деятельности. То есть запрет в таком случае не столько конституирует сознание, сколько снимает с человека пелену чрезмерной аффективности. Здесь речь идет не о качественном изменении, но о количественном, об очищении уже имеющегося сознания, нежели о его

[245] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 536.
[246] Там же. С. 514.
[247] Там же. С. 513.

учреждении. Кроме того, Батай вместе с тем утверждает возможность существования сознания и вне запрета. Он пишет: «Если же требуется осознать именно эти смутные импульсы ярости, то такое сознание должно прежде само сформироваться вне запретов»[248]. Что же формирует такое сознание? И что в таком случае понимать под сознанием? Батай оставляет эти вопросы без определенного ответа.

Рассуждения о фундаментальной роли запрета нивелируются в еще большей степени заявлением Батая о том, что и в до-человеческом мире присутствуют запреты, дистанцирующие ярость, есть труд и осознание смерти[249]. Но это противоречие уравновешивается главной интуицией Батая – его утверждением о фундаментальности трансгрессии, которая открывает сакральное существование. Батая волнует табу в перспективе растабуирования, запрет – в перспективе трансгрессии и «распутства». Человек учреждается не стягиванием формами, но тратой накопленных энергий, преступлением. «Преступление, - скажет Батай, - исторгает огромные количества энергии»[250], оно обладает «энергетической ценностью»[251].

Именно в преступлении открывается и создается сакральное, преступлением же оно и питается. У сакрального, и, соответственно, для Батая у социального, «преступное происхождение»[252]. Но суть этого происхождения коренится не во всеобщих угрызениях совести, как у Фрейда, а в динамике накопленной энергии. Батай пишет: «без свободных потерь, без траты энергии не бывает коллективного существования, даже индивидуальное существование оказывается невозможным. Как следствие, человек не может жить, не разрушая границы, которые он соорудил для своей потребности тратить, границы, имеющие не менее устрашающий вид, чем сама смерть. Все его существование, равносильное его тратам, проходит в шумном, беспорядочном водовороте, где

[248] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 513.
[249] Там же. С. 517-518.
[250] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 113.
[251] Там же. С. 114.
[252] Там же. С. 113-114.

играют друг с другом и смерть, и самое высокое напряжение жизни»[253]. Главная трата – это смерть, но есть и «периферийные формы» траты – смех над смертью и эротический порыв. Другими словами, табу рассматривается Батаем не как то, посредством чего человек выстраивает из хаоса порядок, но как средство, которое позволяет получить, скопить энергию для траты - «беспорядочного водоворота» существования.

Для Батая важно не только то, что в преступлении и трате находится источник движения человеческого сообщества, что в трате можно почувствовать дыхание жизни, дать волю ее обновлениям[254], но тот радикальный переворот, который ведет от дискретного существования человека к непрерывному. «Непрерывность дана в преодолении пределов»[255], - пишет Батай. Преодоление пределов, переход от состояния монады к всеобщему слиянию достигается трансгрессией. Суть человеческого существования Батай видит именно в этом всеобщем «причащении», или в «сообщении», которое он понимает отнюдь не ограниченно социально, но сакрально, наделяя свою социологию эпитетом «сакральная». Под причащением он понимает слияние не только межчеловеческое, но и космическое. Сочувствуя тексту Пеньо, то есть выражая вместе с тем и ее позицию, Батай пишет: сакральное связано с «моментами, когда изолированность жизни в индивидуальной сфере вдруг прерывается, с моментами сообщения людей не только между собой, но и со всей вселенной, где они обычно ощущают себя чужаками: сообщение надлежит здесь понимать в смысле слияния, потери человеком самого себя, чья целостность находит свершение в смерти, а образное выражение – в эротическом слиянии»[256]. От чистой социологии Батай делает уверенный шаг в сторону того, что постигается мистическим опытом. Выставляя опыт непрерывного как божественный, Батай неминуемо приходит к мысли о смерти Бога. В постулировании Бога-Творца и бессмертия душ заключается, по мнению Батая, провал христианства. Христианство ввело

[253] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 114.
[254] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 530-531.
[255] Там же. С. 576.
[256] Батай Ж. Лейрис М. Примечания к «Сакральному»/ Батай Ж. Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. С. 153.

непрерывность в рамки дискретности, обрекая каждого, и даже Бога, на изолированное существование. Батай же уповает на абсолютную непрерывность бытия, по ту сторону понятия Личности.

Но логике непрерывности противоречит использование Батаем оппозиции «сакральное-профанное», которое ведет к тому, что сакральное оказывается локализованным в пространстве и времени. Пределом сакрального пространства и времени оказывает область профанного. Сакральное – это ядро, средоточие социального, вокруг которого простирается профанное. Батай приводит пример. Представим, говорит он, простую человеческую агломерацию – французскую деревню. Она сконцентрирована вокруг сакрального ядра – церкви. «Профанная деятельность, - пишет Батай, - останавливается у церковной ограды и может поникнуть туда только хитростью»[257]. Сакральное время ограничено праздниками. Батай пишет: «Существует притяжение к совокупности ритуальных объектов и действий, но и сила отталкивания возрастает по мере того, как действует это притяжение. Находящиеся под его влиянием индивиды удерживаются под властью сакрального центра на почтительном расстоянии. Это движение целого, освящающее агломерацию, не является постоянным. Оно имеет место в регулярно повторяющиеся знаменательные дни, а также всякий раз, когда случается событие, изменяющее установившиеся между теми, кто вращается вокруг центра, отношения: рождение, свадьба или смерть»[258]. Когда Батай рассуждает о труде, то связанный с ним запрет на ярость, оказывается ограниченным временем труда и участниками труда[259]. Иногда Батай сравнивает профанную и сакральную области как комедию и трагедию. Сакральное ядро, прячущее в своей оболочке трагическое действие, окружено профанным миром смеха и комедии[260].

Таким образом, Батай отождествляет сакральное, или божественное, с непрерывным неструктурируемым существованием, которое открывается в

---

[257] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 107.
[258] Батай Ж. Текст Жоржа Батая/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 121.
[259] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 521.
[260] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 102.

трансгрессии запретов. Однако, оперируя оппозицией «сакральное-профанное», Батай вносит прерывистость в эту непрерывность. При этом он делает интересную инверсию. Отказываясь говорить о трансгрессии как о хаосе, о полной свободе, которая для него характерна для мира животных, он называет трансгрессию организованной. Организованному профанному миру противостоит сакральный мир организованной неупорядоченности. Что же организует неупорядоченность? «Эта организация, - говорит Батай, - основана на труде и одновременно дискретности существ»[261]. Говоря иначе, сакральное оказывается для Батая детерминированным профанным, что вторит той же неявной стратегии прерывистости.

4.2.3. Кайуа: довольство и умопомрачение

В духе Батая Кайуа противопоставляет обжитый упорядоченный профанный мир «умопомрачительному» сакральному миру. Соскучившегося в довольстве человека влечет на путь пре-ступления запретов, который может привести как к благу, так и ко злу. Кайуа пишет: «Понятие о сакральном противопоставляет «путь, истину и жизнь» силам, которые во всех смыслах этого слова портят человеческое существо, которые толкают его к безнадежности и обрекают на гибель, но в то же время это понятие демонстрирует глубокую солидарность по отношению ко всему тому, что поддерживает, что возвышает и разрушает. Профанное – это мир довольства и безопасности. По краям его простираются две пропасти, два умопомрачения влекут к себе человека, когда довольство и безопасность его уже не удовлетворяют, когда ему становятся в тягость безусловное и осторожное подчинение правилу. Тогда он начинает понимать, что правило является всего лишь как бы барьером, что не оно само является священным, а именно то, что это правило делает недосягаемым, что знает и чем обладает только тот, кто вышел за его пределы и нарушил»[262]. Чистое и нечистое, святость и скверна – это две стороны одной реальности, которая

[261] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 576.
[262] Кайуа Р. Двойственность сакрального/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 261-262.

находится по ту сторону порядка повседневности. Сакральное и профанное противостоят друг другу и являются «непроницаемыми»[263] друг для друга. К профанному существованию Кауйа относит «пользование естественными благами и участие в жизни группы», то, что поддерживает физическое существование человека[264].

Если мир повседневный – это мир сущностей, то мир сакральный – это мир динамизма энергий. Кайуа пишет: «Мир сакрального противостоит обыденному миру как мир энергий миру субстанций. С одной стороны, силы, с другой – вещи»[265]. Сакральные силы не статичны, но взаимообратимы, поэтому грех имеет ресурс святости, а покаяние представляет собой конверсию смысла. «Точно также, когда в жизнеописаниях христианских святых самые великие грешники превращаются в самых великих святых, то это делается не только для того, чтобы правоверные получили наставление о всемогуществе Божьей милости, но также и с целью показать всегда возможный эффект от перемещения в разряд благодеяний исключительных ресурсов, проявляющихся в чрезмерности греха»[266]. Преступник, пре-ступая запрет, наделяется этой энергийной характеристикой. Мир пре-ступления открывается в празднике. Праздник – это апофеоз сакрального, противостоящий профанным будням[267]. Праздник – это время «вольного поведения»[268] по ту сторону правил, возвращение в первозданный хаос. Впрочем, здесь для Кайуа примешивается момент обновления стареющего мира, понимаемого им космически.

Такому противопоставлению упорядоченного и обжитого мира умопомрачительному и находящемуся по ту сторону порядка миру несколько противоречит предложенное Кайуа деление сакрального на чистое и нечистое. Нечистое он связывает со смешением, чистое – с ненарушенной сущностью вещей и запретами на такое нарушение. Если чистое – это центр, который

---

[263] Кайуа Р. Двойственность сакрального/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 245.
[264] Там же. С. 245.
[265] Там же. С. 239.
[266] Там же. С. 253.
[267] Кайуа Р. Праздник/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 422.
[268] Там же. С. 424.

обеспечивает жизнь общины, упорядочивая ее, то нечистое – это периферия, «мир козней и ловушек». Кайуа пишет: «Сообщество смотрит на себя так, как если бы оно находилось в воображаемом замкнутом круге. Внутри круга все отмечено светом, упорядоченностью и гармонией, - это обустроенное, отрегулированное и распределенное пространство… По другую сторону простирается внешняя тьма, мир козней и ловушек, который не знает ни власти, ни закона…»[269]. Другими словами, в первом случае Кайуа противопоставляет мир профанный, понятый как мир порядка и запретов, сакральному растабуированному миру. Во втором случае чистый сакральный мир порядка и закона противостоит нечистому миру неизвестности и неупорядоченности. В обеих топографиях вызывает сомнение понятие профанного мира как мира, обеспечивающего физическую жизнедеятельность, явно не укладываясь ни в одну из них. Во второй топографии понятие профанного вообще лишается смысла.

4.2.4. Тернер: структура и антиструктура

Виктор Тернер колеблется в своих взглядах между структурным и неструктурным подходами к обществу, человеку и сакральному – между типами отношений «структура – неструктурируемое» и «структура 1 – структура 2», между фиксированием источника человеческого в структуре и нахождением его в спонтанной «коммунитас».

Тернер исходит из того, что социальное не тождественно структурному. Помимо структурного есть иной тип отношений, неструктурный. Жизнь человеческого общества можно представить как диалектику этих двух типов отношений – структуры и «коммунитас». Под структурой Тернер понимает совокупность институтов ««Структуру», - пишет Тернер, - я, как и прежде, подобно большинству британских социальных антропологов, понимаю как более или менее отчетливую расстановку специализированных и взаимозависимых институтов и институционально организованных позиций и/или деятелей, связанных с этими институтами. Я не придаю «структуре» того смысла, который

[269] Кайуа Р. Двойственность сакрального/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 256.

сделался со временем популярен усилиями Леви-Строса, т. е. такого понимания, которое связывает структуру с логическими категориями и формой отношений между ними»[270].

«Коммунитас» Тернер описывает в терминах гомогенности, недифференцированности, бесформенности и сакральности. Для описания «коммунитас» Тернер прибегает к позаимствованному у Арнольда ван Геннепа понятию «лиминальных состояний»[271], то есть промежуточной фазы, свойственной для обрядов перехода, поскольку именно в ней отчетливо проявляется сущность такого типа общества и взаимоотношений. Люди в лиминальных, или «пороговых», ситуациях представляют собой «ни то ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом»[272]. Например, неофиты в обрядах инициации, говорит Тернер, «не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства... Их поведение обычно пассивное или униженное… Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными»[273]. Человек в лиминальной ситуации представляет собой tabula rasa, все отличительные свойства его стерты – пол, имя, статус, отношения собственности и т.д. Он анонимен. В обрядах это, например, выражается в том, что участники используют одинаковую бесполую одежду, носят одно и то же имя, воздерживаются от половых отношений.

«Коммунитас» схожа с понятием общины Тенниса в смысле наличия прямых, непосредственных, конкретных, эмоциональных связей («Община и общество»). Или с понятием Жюля Моннеро «Bund» в смысле группы с обостренной эмоциональностью («Современная поэзия и сакральное»). Для Тернера такие связи носят принципиально временный, спонтанный характер в противовес статичности и предсказуемости структуры. «Коммунитас» спонтанна,

[270] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 231.
[271] Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
[272] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 169.
[273] Там же.

как милость богов. Тернер пишет: «В доиндустриальных и раннеиндустриальных обществах с многосоставными социальными отношениями спонтанная коммунитас часто оказывается связанной с мистической силой и рассматривается как харизма или милость, ниспосланная божествами или предками. Вместе с тем производятся — с помощью императивных средств ритуала — попытки воздействия… на божества или предков для ниспослания людям этой харизмы коммунитас. Однако не существует специфической социальной формы, предназначенной для выражения спонтанной коммунитас. Скорее можно ожидать, что легче всего она возникает в промежутках между социальными положениями и статусами, в том, что обычно называют «щелями социальной структуры»[274].

Для этой временной спонтанной конфигурации общества характерно «всеобщее взаимодействие», «всеобщая социальная связь», «признание сущностной и родовой связи между людьми»[275], товарищество, равноправие, равенство. Тернер объясняет это так: «Дело в том, что между людьми существуют родовая связь и обусловленное ею чувство «принадлежности к человечеству»[276], и эта связь проступает именно в состоянии «коммунитас», так что в идеале границы такого общества совпадают с границами человечества.

Резюмируя различия между антиструктурой и структурой, Тернер приводит довольно подробный список оппозиций, согласно которому антиструктура и структура соотносятся, как тотальность/частичность, гомогенность/гетерогенность, равенство/неравенство, анонимность/система номенклатуры, отсутствие статуса/статус, сакральность/секулярность, постоянная связь с мистическими силами/периодическая связь с мистическими силами, гетерономия/степени автономии и т.п[277].

Почему же речь идет именно о диалектике структуры и антиструктуры? По мнению Тернера, структура так же нуждается в антиструктуре, как антиструктура

[274] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 207.
[275] Там же. С. 170.
[276] Там же. С. 199.
[277] Там же. С. 179.

– в структуре. В «коммунитас» структура черпает душу отношений, позволяющую избежать механицизма и бесплодности. Но главное – «коммунитас» восполняет пробелы структуры, дает не достающее ей. Например, занимающие верхние позиции в структуре получают в лиминальных состояниях «освобождение», сродни религиозному. В то время как занимающие нижние слои в лиминальных состояниях, хотя бы временно, но обретают привилегии высших слоев. Что видно, например, в обрядах, в которых позволяется и даже предписывается откровенность речей в отношении вышестоящих вплодь до грубости, как в ежегодной церемонии апо у северных ашанти из Ганы. Тернер объясняет это так: «Люди, чего-либо лишенные в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергают себя лишениям на пути к ее достижению»[278]. И еще: «Что касается коммунитас, то есть люди, которые, осуществляя ежедневную власть или будучи представителями главных, структурных группировок, почти не имеют возможности отнестись к своим собратьям как к конкретным личностям и равным себе. Вероятно, в лиминальности жизненных переломов и перемен статуса они могут найти возможность сбросить с себя все внешние признаки и внутренние ощущения статусных отличий и слиться с массами или даже по крайней мере символически стать рабами масс. Те же, кто обычно находится на самом низу и разделяет братство и равенство общей закрепощенности, получают в лиминальности перемены статуса возможность сбежать от коммунитас необходимости (которая тем самым неадекватна) в псевдоструктуру, где допускаются любые виды экстравагантного поведения»[279].

Лиминальность не столько разрушает структуру, сколько служит ее утверждению. Ведь высокое должно знать, что оно существует только благодаря низкому. Например, ритуальные унижения будущего вождя умеряют его гордыню

[278] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 264.
[279] Там же. С. 262-263.

и заставляют помнить о том, что существует равенство между людьми, и он не должен пользоваться приобретаемым статусом для личных целей. Тернер пишет: «С точки зрения познания ничто так не подчеркивает норму, как абсурдность или парадокс. С точки зрения эмоций ничто не доставляет такого удовольствия, как экстравагантное поведение или временно снятый запрет. Ритуалы перемены статуса используют оба аспекта. Возвышая низкое и унижая высокое, они заново утверждают иерархический принцип. Заставляя низы пародировать (часто до карикатурности) поведение верхов и сдерживая проявления гордости, они подчеркивают разумность, повседневного культурно предсказуемого поведения различных слоев общества»[280]. Тернер приводит пример из жизни британской армии, в которой в рождество рядовые за обедом обслуживаются офицерами и сержантами. Но после обеда офицеры и сержанты могут кричать на рядовых громче прежнего, как объясняет Тернер, «за то, что были вынужден по их приказу носиться взад и вперед с индейкой, - и продолжает, - Так что ритуал обладает в действительности долговременным эффектом усиливающегося различения тех социальных дефиниций, которые дает группа»[281]. Кроме того, лиминальные состояния как состояния отклонения от повседневных норм позволяют проверить традиционные ценности.

Неструктурированные состояния нужны для того, чтобы дать разрядку накопившимся импульсам, заставляя беспорядок встать на службу порядка, как это, например, происходит в ритуале вубвангу африканского народа ндембу, ставящего перед собой цель «излечить» женщину, родившую близнецов, от проклятия своих предков, поскольку близнецы представляют собой не только парадокс в мире норм, но читаются как чрезмерная животная плодовитость в противовес сексуальности, умеренной браком. Во время ритуала допускается взаимное вышучивание полов, поются непристойные песни, которые, с одной стороны, подчеркивают антогонизм между полами, а с другой, - прославляют половой союз, чаще всего в виде внебрачных связей. Африканцы полагают, что

[280] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 240.
[281] Там же. С. 234.

такие такое ритуальное поведение способствует исцелению больной. Объясняя такого рода лиминальность, Тернер пишет: «Нерастраченная энергия высвобождаемая откровенной символикой сексуальности и враждебности между полами, направляется на высокие символы, представляющие структурный порядок»[282].

При этом «коммунитас» также нуждается в структуре в силу временного характера первой и постоянства второй. «Коммунитас», по мнению Тернера, нежизнеспособна, поскольку самостоятельно не может обеспечить экономического благополучия. Приятные «аффекты», ощущение силы и власти, присущие состоянию «коммунитас», «невозможно тотчас использовать применительно к организационным факторам общественного бытия», они «не являются заменой ясной мысли и направленной воли»[283]. А потому сакральные эмоциональные состояния нуждаются в экономике, которую дает структура. Утопично не думать о пропитании, скажет Тернер, но оно, в свою очередь, предполагает, отношения подчинения, цели и средств, социальную структуру. И в данном пункте намечаются главные колебания Тернера. С одной стороны, он, вдохновенно цитируя работу Бубера «Я и Ты», говорит о «коммунитас» как сути человеческих отношений. «Коммунитас, - говорит он, - с ее неструктурным характером, представляющая «самую суть» человеческой взаимоотнесенности»[284]. С другой стороны, эту суть он тут же обнаруживает в экономике. «В применяемых структурных средствах и в способах их использования, - пишет Тернер, - может быть множество изъянов, однако еще с доисторических времен очевидно, что такие средства — это то, что наиболее явно делает человека человеком»[285]. С одной стороны, Тернер говорит о том, что главная цель общества – утвердить ценности «коммунитас», то есть всеобщее равенство, основанное на всеобщем родстве, что видно во вседозволенности маргинальных фигур (шута,

[282] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 167.
[283] Там же. С. 208.
[284] Там же. С. 197-198.
[285] Там же. С. 209.

увечного, бедняка и т.п.[286]). С другой стороны, главная цель – утвердить дифференциацию структуры. В конце концов, желая объяснить подобное противоречие, Тернер образно представляет отношения структуры и антиструктуры как отношения повенчанных мужчины и женщины. «Вместе они, - говорит Тернер, - составляют один жизненный поток: плодотворящая сила коммунитас и изобильное плодородие структуры»[287]. Возможно, такое объяснение кого-то могло бы удовлетворить, если не принять во внимание понятие антиструктуры Тернера. Противоречивость этого понятия заключается в том, что оно скрыто заключает в самом себе понятие структуры.

Например, Тернер пишет о лиминальности: «Налицо как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного comitatus общины или даже общностивных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин»[288]. Что здесь бросается в глаза? То, что в понятие антиструктуры Тернер вдруг включает «рудиментарную структуру» и отношения подчинения старейшинам. Или, описывая патрилинейные общества, он связывает отношения структуры и антиструктуры с отношениями брата матери и сына сестры. В таких обществах часто дядя, лишенный правовых привилегий в отношениях с племянником, имеет мистическое преимущество благословлять или проклинать племянника. Здесь Тернер также вносит путаницу, ибо отождествляет право со структурой, а мистическое право – с антиструктурой. Путаница состоит в том, что Тернер, сам понимая грандиозность своих намерений, пытается описывать чрезвычайно неоднородный круг феноменов – от первобытных племен до

[286] Там же. С. 183.
[287] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 209.
[288] Там же. С. 170.

современных ему хиппи. Проблема, которую Тернер при этом хочет обойти вниманием, это соотношение социального и сакрального. Для Тернера все пространство человеческого является социальным, тогда как сакральное оказывается его «подкладкой». Однако уже в приведенных примерах видна несостоятельность такого подхода. Ибо в случае с племенами мы имеем дело с сакральной организацией общества, которое насквозь пропитано структурой, что у Тернера выразилось в замечании о наличии отношений подчинения и других проявлений структуры в антиструктуре. Сам ритуал со своей сложной механикой, распределением ролей, работой с эмоцией не рушит, но длит и воссоздает структуру. Он не по ту сторону ее, но в ней. Тогда как в случае с более современными обществами, мы наблюдаем отношения социального и сакрального, то есть отношения не структуры и антиструктуры, а отношения двух структур, что и позволяет говорить Тернеру о ценностях «коммунитас», которые пробиваются в «щели структуры». «Коммунитас» в данном случае, например, христианские общины, это не анархическое бесформенное целое, но весьма дифференцированная структура, о чем говорит наличие четких смыслов и ритуала. Здесь не антиструктура противостоит структуре, но асоциальное – социальному. Сам Тернер представляет христианство как феномен перманентной лиминальности. Христианская община существует за-социумом, но не как чистая страсть, а как иной тип жизни, основанный не на институтах, но на церкви, которая представляет собой структурный способ бытия без возможности отчуждения.

Сам Тернер создает себе ловушку заявлением о том, что антиструктура обладает единством, наблюдает всеобщую взаимосвязь. Однако же как объяснить подобную взаимосвязь? Тернер отсылает нас к сомнительной самоочевидности всеобщего родства и приводит цитаты из Бубера. Однако Бубер не столь прост, ибо его отношения «я и ты», отношения «мы» в основе своей структурны, ибо условием их является Бог. Лишь в свете абсолюта, лишь через абсолют, то есть через вертикаль, становятся возможны горизонтальные отношения. Только опосредованность парадоксальным образом обеспечивает непосредственность.

Тернер видит в отношениях скоротечность и опять же отсылает к Буберу. Однако Бубер не склонен обрекать такие отношения на неминуемое исчезновение. Образ бабочки и куколки лишь подчеркивает то, что такие отношения нуждаются в длении, в непрестанной их актуализации, что вне ее они невозможны. И любой культ направлен на такое дление. Тернер полагает, что антиструктура и ее единство держатся на эмоции, однако же эмоцию он понимает как аффект, как то, что непосредственно есть. Но такому взгляду, не позволяющему отличить человека и животное, можно противопоставить представление об эмоции как результате опосредования структурой, что в феномене сакрального отчетливо видно. Возможно, Тернер напрасно отказался от понятия структуры Леви-Строса и свел его лишь к институтам и статусам.

4.2.5. Дуглас: деструктивность и плодотворная сила грязи

Мери Дуглас не против деления антропологического пространства на священное и мирское, но выстраивает свои рассуждения, основываясь на оппозиции «чистое-нечистое». Что такое нечистое? Мери Дуглас отвечает: «грязь - это по сути беспорядок»[289]**.** Что это значит? Это значит то, что представление о грязи невозможно вне представления о порядке, или символической системе. Грязь – это оборотная сторона, «побочный продукт» упорядочивания мира. Порядку, организации, структуре, форме, бытию и жизни, то есть чистому, противостоит беспорядок, бесформенность, небытие и смерть, то есть нечистое, то, что находится не на своем месте. Как это соотносится с понятием священного?

Предшественники Дуглас – У. Р. Смит, Фрэзер, Элиаде – любили вносить неясность в соотношение понятий «нечистое» и «священное», указывая на то, что для первобытного сознания эти понятия слиты, откуда и рождается представление об амбивалентности сакрального. «Любые разговоры о нечаянном смешении Священного и Нечистого - полная чепуха[290]», - заявляет М. Дуглас, связывая священное с представлениями о цельности, завершенности, отделенном и

[289] Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 23.
[290] Там же. С. 234.

несмешиваемом. «Мы можем заключить, - пишет Дуглас, - что святость проявляется в цельности. Святость требует, чтобы все подвиды соответствовали классу, к которому принадлежат. И святость требует, чтобы различные классы между собой не смешивались»[291]. Святое, то есть отделенное, на что указывает евр. «кадош», соответствующее классификации, в таком случае оказывается тождественным чистому. Нечистое – это то, что находится вне системы, либо нарушает ее, откуда появляются представления о заразе, осквернении и колдовстве. Цель обрядов и предписаний – святое, то есть поддержание символической системы. Откуда же берется это представление о близости нечистого и священного?

Дуглас и сама отмечает, что «все-таки верно то, что в различных религиях сакрализуются именно те безусловно нечистые вещи, которые вызывают отвращение и которых избегают»[292]. В целом, не отказываясь от наблюдения о том, что понятия сакрального и нечистого весьма близки, она пытается ослабить пружину парадоксальности заявления об амбивалентности сакрального. Чистота и формы, которые организуют культуру, являются носителями силы, однако и грязь и бесформенность не только есть нечто деструктивное, но вместе с тем и созидательное. Как это объяснить?

Дуглас объясняет это двумя причинами. Во-первых, природой грязи. Во-вторых, склонностью человека к метафизике. Изначально грязь есть нечто недифференцированное, а потому наделенное потенциально созидательной силой, если уметь ее использовать. Человек, приспосабливающий к себе мир при помощи классификационных систем, подобен садовнику, который удаляет сорняки. Удаляя ненужное, он вместе с тем обрекает свой сад на бесплодность. Чистота бесплодна, она нуждается в нечистом. Дуглас пишет: «сад - это не ковер, если выдергать всю сорную траву, почва будет истощена. Садовник должен каким-то образом сохранить ее плодородие, возвращая что-то взамен изъятого. Специальные процедуры, которые в некоторых религиях применяются к

[291] Там же. С. 88.
[292] Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 234.

аномальным и скверным вещам для того, чтобы придать им полезную силу, напоминает превращение сорняков и скошенной травы в компост»[293]. Кроме того, любая система, по мнению Дуглас, искажает реальность. Человек же в душе метафизик, экзистенциалист, а потому он ищет нарушений запретов для того, чтобы прорваться к самой «реальности» и обнаружить произвольность и недостаточность своих схем. Через ритуал смешения разделенных в обычной жизни категорий «первобытные экзистенциалисты… в какой-то степени приходят к осознанию случайной и конвенциональной природы категорий, в шаблоны которых вписывается их опыт». Такой ритуал «обладает способностью вдохновлять на глубокую медитацию о природе чистого и нечистого и об ограниченности человеческого понимания существования»[294], - заключает Дуглас.

В такой схеме понятие профанного для Дуглас оказывается избыточным. Она лишь вскользь использует его в двух вариантах. С одной стороны, она говорит о том, что оппозиция «чистое-нечистое» действует в обеих областях. С другой стороны, она связывает понятие нечистого именно с запретным контактом священного и мирского, то есть священное и мирское сами по себе оказываются структурой, которую нужно блюсти. Но проблематичность рассуждений Дуглас заключается не в этом пункте, а в ее понятии «опыта» и «реальности». Откуда вдруг перед человеком встает необходимость связать свой опыт при помощи классификаций и как эта необходимость может сочетаться с возможностью встречи с какой-то реальностью по ту сторону схем? Либо классификации необходимы для того, чтобы получить реальность, либо есть доступная для человека реальность, которая ни в чем не нуждается для ее восприятия.

Дуглас настаивает на том, что разделение на чистое и нечистое «создает единство опыта», «бессвязный опыт приобретает значение»[295], что «основная функция представления о разделении, очищении, разграничении и наказании нарушений является привнесение систематичности в исходно беспорядочный

---

[293] Там же. С. 240.
[294] Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 249.
[295] Там же. С. 24.

опыт»[296]. Но в обоснование этой мысли она кладет довольно сомнительные рассуждения о природе человеческого восприятия, которое она приближает к восприятию животного. Человек, согласно Дуглас, воспринимает активно, то есть избирательно. Он реагирует на «интересные» стимулы, на знакомое и хорошо встраиваемое в свой образ, остальное же он «отбрасывает». То есть свой опыт он приводит в соответствие с представлениями. Как понять этот «образ», «представления»? Как инстинкт? Нет, скажет Дуглас, человек не аквариумная рыбка, однако же не ясно, какова природа «образа». Дуглас ничего об этом не говорит, заявляя при этом и об обратном – человек приводит свои представления в соответствии с опытом, если приходится иметь дело с «отклонениями» от привычного образа, чем-то неартикулируемым, не укладывающимся в формы[297]. Напрашивается вопрос: опыт ли создает представления или же представления создают опыт? Дуглас не хочет на него отвечать, указывая лишь на то, что *некоторый* опыт создается представлением, как в ритуале[298], в целом же опыт доминирует, что она обосновывает непритязательными рассуждениями: «Но, конечно, томление по твердости присуще всем нам. Это заложено в нашей человеческой природе - стремиться к жестким линиям и ясным концепциям… Конечный парадокс стремления к чистоте заключается в том, что это - попытка насильно втиснуть опыт в логические категории непротиворечивости. Но опыт неподатлив, и тот, кто предпринимает такую попытку, сам оказывается в противоречивой ситуации»[299]. Таким образом, плодотворная интуиция о классифицирующей природе антропологического пространства оказывается не обоснованной, символическим системам отводится роль случая, того, что может как быть, так и не быть, причем сама случайность и их возможность также оказываются неаргументированными.

---

[296] Там же. С. 26.
[297] Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 69.
[298] Там же. С. 102.
[299] Там же. С. 238.

Если для Дуглас запреты служат поддержанию социальной структуры, то есть порождаемы ей, то Жирар, напротив, выводит культуру из первичного запрета.

4.2.6. Жирар: взаимное и единодушное насилие

Теория Жирара является своеобразным переложением теории Батая. Жирар мыслит антропологическое пространство как пространство насилия, или пространство священного. Но насилие, или священное, может быть как структурированным, так и неструктурированным. Суть человеческой культуры заключается в том, чтобы структурировать насилие. В основу структурирования Жирар кладет жертву. Именно жертва лежит в основе генезиса культуры, богов и человека. Насилие Жирар отождествляет со стихией неразличенности, тем, что в религии прочитывается как нечистое[300]. Неструктурированное насилие – это взаимное насилие всех против всех. Жертва переключает на себя всеобщее насилие, делая возможным разрядку с минимальными потерями. Одна жертва замещает всех. Взаимное насилие всех против всех переводится в план единодушного насилия всех против одного. Хаос насилия сменяется насилием упорядоченным, множественность существования переводится в единство. Периодически возобновляемые ритуалы служат именно тому, чтобы переориентировать накапливаемое насилие, то есть жертвенное насилие отнюдь не выявляет темные стороны психики человека, но, напротив, свидетельствует о стремлении человека к порядку. Этот порядок возможно сохранить не в изгнании насилия, но в удержании его на должной дистанции, не дающей человеку забыть правила упорядочивания, то есть позволяющей пользоваться плодами насилия.

Жирар пишет: «насилие против жертвы отпущения… было радикально учредительным в том смысле, что оно, кладя конец порочному кругу насилия, открывает новый порочный круг – круг жертвенных ритуалов, который, вполне возможно, есть круг вообще всей культуры»[301]. В доказательство своих слов об

[300] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 41, 71, 77.
[301] Там же. С. 125.

учредительном насилии Жирар ссылается на мифы о первоначале, которые рассказывают о фундаментальном событии убийства мифического существа, в результате которого появляются обряды, правила, запреты и вообще «все культурные формы, сообщающие людям человечность»[302]. Жертвоприношение учреждает различие между нечистым и очистительным насилием, а вместе с ним и весь культурный порядок как упорядоченную систему различий. В основе первичного различения лежит произвол[303]. Хотя этот произвол у Жирара оказывается весьма относительным, ведь первичное деление на чистое и нечистое насилие соответствует вполне рациональному делению на единодушное и взаимное насилие. Механизм возникновения дальнейших различий Жирар выводит из забавного представления о реакции человека на учредительное убийство как на чудо. «Коллективное убийство… - пишет он, - возвращает покой, разительно контрастирующий с предшествовавшим ему истерическим пароксизмом; благоприятные для размышлений условия возникают одновременно с объектом, наиболее заслуживающим размышлений. Люди обращаются к чуду, чтобы его продлить и возобновить; следовательно, им нужно каким-то образом о нем поразмыслить. Мифы, ритуалы, системы родства являются первыми результатами этих размышлений»[304]. При этом Жирар находится во власти представлений о некоей истине, в отношении которой первые различения являются произвольными и «ошибочными», ведь они появляются там, где никаких различий нет, последующие же различия оказываются соответствующими «истине». На втором шаге механизмы различия, пишет Жирар, «выявляют реальные различия, верно анализируют феномены, постигают вполне безотносительные факты – например, факты человеческого размножения»[305]. Не ясно, как Жирар хочет сочетать, с одной стороны стихию насилия, находящуюся по ту сторону добра и зла и всяких различений, и научное представление о мире, каким образом он хочет перекинуть человека из мира

[302] Там же.
[303] Там же. С. 307.
[304] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 307-308.
[305] Там же. С. 308-309.

субъективности в мир объективный и применять к принципиально безосновному миру насилия основания научных истин. По сути, Жирар мыслит жертву как необходимое условие и причину мышления и «интеллектуальных побед» человека, но не в смысле различающей природы мышления, что было бы более тонким интеллектуальным ходом, но в том смысле, что она защищает от насилия, то есть освобождает от проблемы сосуществования. Различения он мыслит отнюдь не как конституцию мышления, но как то, что его ограничивает. В мышлении Жирар выступает не за структуру, но за гибкость и проворство[306], а потому познание достигает апогея именно тогда, когда культура начинает разрушаться.

Несмотря на то, что Жирар говорит о рождении человечности в результате жертвенного структурирования насилия, тем не менее, его взгляды на человека сводятся к представлению о его социальной и деятельностной сущности. Смена взаимности единодушием в насилии говорит о том, что структура необходима для того, чтобы ужиться, но не для того, чтобы жить. Для коммуникации, но не для обретения человечности. Сам человек оказывается для Жирара, исходя из его теории миметического желания, согласно которой сами по себе мы не знаем, чего желать, производным от другого. Другой конституирует желание, которое отличает человека от животного. Желание, почеркивает Жирар, не инстинкт[307]. Правда, не ясно, как возникло первое желание, то есть первый человек. И, если человек конституируется миметическим желанием, то не является ли регуляция насилия прощанием с ним как с феноменом? Сама теория миметического желания сразу задает социальное измерение человека, редуцируя сферу антропологии.

Отличая агрессию животных от насилия в человеческом мире, Жирар то и дело обнаруживает неразличение между природным и человеческим мирами. Здесь можно привести не только его ссылки на Лоренца, но и другие рассуждения. Например, Жирар пишет: «вся человеческая деятельность и даже жизнь природы подчиняются этой метаморфозе внутри общины. Если нарушены

[306] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 310.
[307] Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие?// Логос, №4, 2008. С. 129-139.

взаимоотношения, если прекращается согласие и сотрудничество между людьми, то нет деятельности, которая бы от этого не страдала. Это отражается на сборе плодов, на охоте, рыбной ловле, даже на качестве и обилии урожая. Поэтому благодеяния, которые приписываются учредительному насилию, выходят далеко за рамки человеческих взаимоотношений»[308]. То, что жизнь человека соприкасается с жизнью природы, вовсе не является феноменальным открытием, однако отсюда вовсе не следует, что природный мир конституируется коллективным жертвенным убийством. Более того, этот мир в нем не нуждается, тогда как, согласно Жирару, человеческий мир нуждается в нем. Вот это необъясненный разрыв между природой и человеком, кажется, и хочет скрыть Жирар в подобных умозаключениях. Или Жирар вдруг может сделать такое заключение: ««миметическая теория» религии и культуры состоит в следующем: когда в своем подражании животным люди заходили слишком далеко, возникавшие в результате кризисы запускали миметический механизм поиска и убийства жертвы…»[309]. Другими словами, на место другого у Жирара вдруг встает животный мир. Сами ссылки на физиологию агрессии, примеры из животного мира кажутся здесь более чем неуместными, ведь, как отмечает сам Жирар, мир животных – это мир инстинкта, и насилие в нем – это лишь, говоря словами Лоренца, так называемое зло, то есть не зло, но, напротив, то, что служит самосохранению. Инстинкт самосохранения есть тот естественный регулятор, который позволяет виду успешно выживать. В человеческом мира агрессия не имеет никакого отношения к самосохранению, она спонтанна и аффективна, а потому требует искусственной «экономики насилия».

4.3. Табу, праздник, трата, ритм как проявления неструктурируемого

Как бы различны ни были теории данных авторов, их интуиция едина – сакральное есть плодородная бесформенная почва, нуждающаяся в возделывании и, вместе с тем, в отказе от результатов этого возделывания, то есть в пре-

[308] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 126.
[309] Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие?// Логос, №4, 2008. С. 137.

ступлении (разве что помимо Фрейда). Отсюда рождаются представления о табу как о том, что не только нуждается в нарушении, но и создается для того, чтобы быть нарушенным. Праздник понимается как сакральное время преступлений, жертва - как трата, не дозволенная в обычное время, а ритм как то, что с необходимостью позволяет во времени проявиться сакральному.

4.4. Три проблемы неструктурируемого

В данном подходе намечается несколько проблем, а именно: представление о плодородности сакрального, представление о необходимости его возделывания и проблема хаоса. Как диалоги Платона всегда восходят к мифу, так рассуждения о бесформенности сакрального имеют своей почвой верующее мышление. Они постулируют некое «есть», как если бы это «есть» не нуждалось в дополнительном обосновании. Батай оперирует словом «ярость», Кайуа – словом «энергии», Тернер – словом «чувства» и представлением о всеобщем родстве, Дуглас – понятием плодородной бесформенности, Жирар – словом «насилие». Но как мыслить все эти понятия? Как тайны платоновских мифов? Как самоочевидности Декарта? Появится ли ответ на эти вопросы, если мы сведем данные «реальности» к социальной реальности? Не является ли она сама по себе проблемным полем, требующем обоснования?

Не меньше вопросов вызывает и постулирование необходимости запрета на эту первичную «реальность», то есть связывание ее формой. Вопрос здесь заключается не в плодотворности этого тезиса, а в его недостаточном обосновании или же вовсе его отсутствии. У животных, например, нет проблемы с формой, она им не нужна. Но если мы вслед за Батаем будем весь мир рассматривать как проявление ярости или вслед за Жираром говорить о вездесущем насилии или вместе с Тернером представлять человека как существо приспосабливающееся, то ничто нам не позволит отличить человека от животного и ввести такое представление о сакральном. Когда М. Дуглас пишет о необходимости системы как о необходимости связать опыт, то хочется задать ей

вопрос: откуда возникает необходимость связать опыт? Есть ли такая необходимость у животного? Чем же все-таки человек отличается от аквариумной рыбки? И возможен ли опыт вне этой процедуры оформления? Другими словами, плодотворным в своих интуициях теориям, богато насыщенным примерами и часто изложенным прекрасным языком, нередко не достает философской подосновы, а именно попыток ответить на такие фундаментальные вопросы, как: «что такое человек?», «что такое социальное?».

Не меньшей проблемой оказывается само понятие неструктурируемого. Если мы мыслим сакральное как бесформенное, бесформенное - как то, в чем нуждается форма, то здесь возникает проблема хаоса. То есть того, что для человека всегда будет принципиальным образом носить характер случая. Но можем ли в таком случае говорить о сознании? Не будет ли провозглашенный хаос причиной «разрывов» сознания, то есть тем, что препятствует самой его возможности? И можем ли мы говорить о человеческом со-бытии в условиях случая, то есть отсутствия пространства понимания? Батай, видимо, не имея в виду данные вопросы, но желая подтвердить опосредованность всякого человеческого опыта, настаивает на том, что трансгрессия никогда не ведет к полному беспорядку, что этот беспорядок всегда упорядочен самой трансгрессией. Но не противоречит ли это самому понятию трансгрессии? Либо порядок преодолевается в хаосе, и тогда возникает проблема хаоса, либо одному порядку сопутствует другой порядок, но тогда это не правомерно мыслить как преступление, но как смену форм.

4.5. Структура

Подходу, согласно которому сакральное представлено как неструктурируемое начало, можно противопоставить подход, согласно которому сакральное объявляется структурой и рассматривается как нечто, связанное с разделениями и дифференциациями, чему служат опорой ссылки на этимологию лат. «санктус» - «окруженный оградой» и евр. «кадош» - «отделенный».

Понятие «структура» в данном случае берется не в узком смысле, как, например, у Рэдклиффа-Брауна или у Виктора Тернера, для которых оно связано с социальными институтами и социальными отношениями, но более фундаментально. Под структурой нами будет пониматься метафизическая конструкция, имеющая антропологический источник и позволяющая создать антропологическое пространство, то есть получить нечто принципиально новое. Иначе можно назвать ее антропологической формой, то есть тем, посредством чего человек делает себя человеком. Или еще точнее: то, посредством чего самоучреждается сознание.

К представителям такого подхода в европейской традиции можно причислить, со всеми оговорками, связанными с традиционной оценкой трудов данных мыслителей, Э. Дюркгейма, К. Леви-Строса, К.Г. Юнга, М. Элиаде, М. Хайдеггера.

4.5.1. Дюркгейм: категории антропологического пространства

«Категории, - пишет Дюркгейм, - имеют религиозное происхождение»[310]. Есть что-то в мире, для чего нет причин. Например, пространство и время. Самих по себе пространства и времени нет, ибо нет самих по себе дифференциаций, их учреждающих. По крайней мере, их нет для нашего мышления. Как монотонности они для нас «немыслимы». Но каково происхождение этой дифференциации? – задается вопросом Дюркгейм. Различения, скажет он, возникают вместе с появлением культа. Дюркгейм пишет: «Деления на дни, недели, месяцы, годы и т. д. соответствуют периодичности обрядов, праздников, общественных церемоний»[311]. Культ, внося ритм и окраску его составляющих, учреждает время. То же справедливо и для пространства. Восприятие пространства становится возможным благодаря ориентирам, которые задает культ, или, как скажет Дюркгейм, благодаря приписыванию ему «различных эмоциональных

[310] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 186.
[311] Там же. С. 187.

ценностей»[312]. Например, посредством тотемов одна часть пространства начинает отличаться от другой части пространства, самих по себе друг от друга не отличимых. Культ дает деление мира на части света, на правое и левое, на верх и низ, на центр и периферию.

Столь грандиозные последствия культа Дюркгейм сглаживает некоторой непоследовательностью в своих рассуждениях. Его волнует скорее вопрос о социальной, то есть коллективной, природе данных категорий, нежели, собственно, о религиозной с ее антропологическими последствиями. То есть его волнует лишь часть проблемы. Поэтому вместе с заявлениями о том, что восприятие пространства и времени как недифференцированной монотонности невозможно, он допускает, что прошлое для нашего сознания все же каким-то образом отличимо от настоящего, ибо «обнаруживает для нас свое присутствие, в то же время спонтанно отличаясь от настоящего»[313]. Но благодаря чему? Или же, говоря о пространстве, он вдруг заменяет проблему восприятия пространства проблемой возможности расположения вещей в пространстве[314]. Но вопрос здесь заключается не в расположении вещей, а в самой возможности иметь с ними дело. Человек – это существо, не имеющее в мире ориентиров. Его сознанию не дан инстинкт. И Дюркгейм это понимает, говоря об аморфности впечатлений и необходимости их дифференциации. Но эта дифференциация имеет прямое последствие для сознания человека. Вместе с появлением различий появляется не просто возможность мышления за что-либо «зацепиться», как скажет Дюркгейм, но возможность самого мышления. Дюркгейм сравнивает результат дифференциации во времени с доской, на которой могут быть расположены все возможные события. Но эта «доска» и есть не что иное как сознание человечества, впервые обретшее ориентиры, то есть ставшее возможным. Так же как тотем, как скажет Дюркгейм, эмблема общины, делает возможным саму эту общину, ее сознание, через различие «мы-они».

---

[312] Там же. С. 188.
[313] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 186.
[314] Там же. С. 188.

Дюркгейм, наряду с заявлениями о необходимости для мышления не существующих самих по себе дифференциаций говорит о том, что человеческое общество не является по отношению к природе государством в государстве, что «оно составляет часть природы… является ее наивысшим проявлением. Социальное царство, - продолжает он, - то же природное царство, отличное от других только своей большей сложностью»[315]. То есть Дюркгейм пытается сочетать несочетаемое. С одной стороны, представление о фундаментальном отличии антропологического пространства от природной сферы, с другой стороны, - представление об их онтологическом подобии. В конце концов, свой акцент он ставит в пользу проблемы со-существования людей, а не их существования. А потому тезис о необходимости категорий для мышления он тут же трансформирует в тезис о необходимости «логического конформизма», то есть необходимости *общих* категорий для множества людей. Таким образом, представление о конститутивной функции категорий для сознания и их культового происхождения он, будто бы борясь с самим собой, стремится подавить представлением о конститутивности категорий для бытия сообща. Однако вторая проблема не снимает первой. И более того, вторая проблема является частным проявлением первой.

Дюркгейм определяет религию как «более или менее единую систему», не сводимую к единственному принципу или идее. Религия, скажет он, «это целое, образованное из разнообразных и относительно индивидуализированных частей», наделенных «известной автономией». Случается, скажет он, что эти части «просто соседствуют или образуют конфедерацию»[316]. Здесь вызывает вопросы не только возможность мыслить Христа, Деву Марию, ангелов и святых как совокупность локальных культов, как это делает Дюркгейм, но и фундамент такой «конфедеративной» религии. Как возможно ее построение и удержание? Дюркгейм сам проговаривается, что, теряя связь с целостностью религии частный «культ» может продолжить свое существование в фольклоре, «отдельном

[315] Там же. С. 197.
[316] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 222-223.

обряде», «церемонии», то есть, изживая свою суть. Части сами по себе в отрыве от системы лишены своего смысла. Но что даст систему и ее единство? Кроме того, отсутствие абсолютного центра является проблемой для использования оппозиции «сакральное-профанное». Само противопоставление сфер нуждается в том, что бы учредило их разделение, и этот центральный вопрос о начале будет характерен также и для Леви-Строса и разрешится, разве что у Элиаде, оперирующего термином «иерофания».

4.5.2. Леви-Строс: порядок инженера и порядок бриколера

Леви-Строс, заочно споря с Леви-Брюлем, заявляет: «требование порядка… лежит в основании всякого мышления»[317]. Всякое мышление строится на классификациях, а потому «классификация, какой бы она ни была, ценна сама по себе – это лучше, чем отсутствие всякой классификации»[318]. Классификация дает запрет на хаос, «имеет превосходство» над ним[319]. Через противоположения внутри монотонного целого она дает те необходимые ««дифференциальные промежутки», ту «решетку», накладываемую в целях расшифровки на текст, который первоначально выглядит как невразумительный, неразличимый поток»[320], без которых невозможны мышление и, соответственно, мир. Не важно, излечивает ли прикосновение клюва дятла от зубной боли или приведет ли принятие в пищу мяса белки к затягиванию беременности по той причине, что белки имеют обыкновение прятаться в дуплах деревьев, важно само наличие подобных представлений, ибо они вносят порядок в мир. Что дает порядок? Порядок дает возможность построения памяти, наблюдения и рефлексии, он дает возможность умозрительно использовать чувственные данные. Порядок - это форма. Мышление зиждется на форме, давая возможность быть содержанию.

---

[317] Леви-Строс К. Неприрученная мысль/ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 121.
[318] Там же. С. 120.
[319] Там же. С. 125.
[320] Там же. С. 171.

Содержание же может быть любым. Леви-Строс пишет: наблюдения за классификациями различных обществ «не оставляют камня на камне от каких бы то ни было теорий, взывающих к «архетипам» или «коллективному бессознательному»; общими могут быть только формы, но не содержание. Если существует общность содержания, то основание этому следует искать либо в объективных свойствах некоторых естественных или искусственных созданий, либо в диффузии и заимствовании, то есть в обоих случаях – вне духовной сферы»[321]. Последняя же зиждется на само-формировании.

Структуры, или формы, бывают разные. Например, наука – это структура, она занимается упорядочиванием. Или сакральное. Это тоже, по мнению Леви-Строса, именно структура, делающая возможным мир. Что делает вещь сакральной? Пребывание на своем месте, - говорит Леви-Строс и приводит характерное высказывание одного туземца: «Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте»[322]. Сместить вещь со своего места – значит нарушить мировой порядок. Ритуал, с точки зрения наблюдателя, полный бессмысленных деталей, на самом деле, скажет Леви-Строс, осуществляет «микрораспределения», задача которого не упустить ни одну вещь, ни один момент из системы классификации. Сакральное – это порядок. Это то, что вносит порядок в мир, и то, что держится этим порядком.

Леви-Строс, конечно, любит науку. А потому достаточно деликатно дает понять, что, с одной стороны, два типа порядка – сакральное и наука – по своей функции и «по роду ментальных операций», с ними связанных, не отличаются, однако же, имея предположение об объективном устройстве мира, считает, что наука к нему ближе.

Одно из наиболее ценных замечаний о принципиальном отличии сакрального сознания от сознания науки Леви-Строс делает при сравнении бриколера и инженера. Сакральное, или, как называет его Леви-Строс, мифологическое пространство организовано по принципу замкнутости и

---

[321] Там же. С. 164.
[322] Леви-Строс К. Неприрученная мысль/ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 121.

непрестанного воспроизводства данного, по принципу бытия одного и того же. Научное же мышление ориентировано всегда во вне. Это такое творчество, которое движимо целью, которая находится вне его. Оно направлено на внеположенный результат. На новизну. Принципиальную новизну. Прогресс. А потому оно несамодостаточно. Инженер, скажет Леви-Строс, «вопрошает универсум, тогда как бриколер адресуется к коллекции из остатков человеческой деятельности»[323]. Для интеллектуального инженера мир принципиальным образом открыт, для интеллектуального бриколера – принципиальным образом закрыт. Но не является ли это различение двух порядков поводом к их более серьезному разделению? Не приводит ли понятие открытости мира к проблеме разрывов в его систематизации? Не является ли в этом смысле мифологическое мышление более полным, а вернее тотальным в сравнении с современным? Леви-Строс, однако, не склонен видеть здесь существенных отличий.

Структурный подход Леви-Строса не дает ответа на вопрос о начале структуры. Как возможно говорить об антропологических структурах в терминах бинаризмов? Что может положить начало противоположениям? Что лежит в основании «ствола» того дерева, которое выстраивается бинаризмами? Как система, сочетающая различные логики классификаций, может удерживаться? Леви-Строс уповает здесь на объективность, на присутствие структур в самой реальности.

4.5.3. Юнг: Бог как целостность сознания

Юнг наблюдает в человеческой психике переживание метафизического раскола. Распадения мира на Бога и равноправного антагониста Сатану, на Бога и на человека. Сегодня, говорит он, «без ведома сознания… явились пределы света и пределы тьмы»[324]. И дело не в пограничной политической обстановке. Политика – это следствие психических процессов. Раскол и борьба противоположностей мыслится Юнгом как космический процесс, обнаруживающий себя на

[323] Там же. С. 128.
[324] Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.

микроуровне в душе человека. Психика как таковая вообще зиждется на вечной борьбе противоположностей, она полярна по самому своему существу и оттого жизненна. Борьба противоположностей рождает энергию, которая упреждает сознание и является бессознательной.

Но человеку борьба противоположностей может сулить гибель, ибо он всеми силами стремится к целостности сознания. Что такое целостное сознание? Это сознание, в котором примиряются противоположности. Как примирить противоположности? Юнг полагает, что при помощи символов. Например, мандалы. Мандала – это архетипический образ, который означает целостность самости, а, говоря мифологическим языком, «возникновение в человеке божественного начала»[325]. Символы – посредники в обретении целого сознания. Бог и нуминозные предметы – это объективации самосознания человека, достижения целостности сознания, проекция примиренного в себе сознания. «Бог, – пишет Юнг, – некое соединение противоположностей»[326]. Распространенные в середине прошлого века слухи об НЛО – это свидетельства того же стремления человека к целостности. Шарообразные предметы видений – это не что иное, как психологическая компенсация душевных конфликтов человечества. Другими словами, Бог – это лад сознания, гармония противоположностей в противовес борьбе между ними, оплодотворяющими, но и вместе с тем раскалывающими психику.

Апофеоз целостности сознания мы видим в фигуре Христа. Боговоплощение, согласно Юнгу, это снятие конфликта между человеком и миром. Юнг пишет: «миф о неизбежном вочеловечивании Бога, составляющий суть христианского учения, теперь может быть истолкован как творческая борьба противоположностей в человеке, их синтез в Самости, индивидуальной целостности. Неизбежная противоречивость образа Бога-Творца снимается в единстве самости как соединение противоположностей алхимиков или как

[325] Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.
[326] Там же.

мистическое соединение. В сознании личности реальна уже не прежняя оппозиция «Бог и человек», — она преодолена...»[327].

Человек испытывает потребности в мифе как способе формирования видения мира. Мир – это не то, что есть само по себе. Мир – это феномен рефлексии. Как говорит Юнг, результат взаимодействия сознательного и бессознательного. «Все это, - пишет Юнг, - с чем человеку приходится сталкиваться вне себя, и что он находит в себе, он сводит воедино в идее Божественного, описывая претворение ее с помощью мифа и объясняя себе затем этот миф как «Слово Божье», т.е. как внушение и откровение с «той стороны»»[328]. Если Бог – это проекция цельности сознания, то миф – это способ овладения этой цельностью себя и мира.

4.5.4. Элиаде: сотворение мира

Элиаде пишет: «Мир поддается восприятию как мир, как Космос, лишь настолько, насколько он открывается как мир священный»[329]. Что это значит? Это значит, что сакральное – это необходимая для восприятия мира структура. Сам по себе мир для человеческого восприятия аморфен, однороден, точки отсчета в нем относительны и ситуативны. Такой мир Элиаде именует профанным. Иерофания, то есть явление священного в мире, знаменует разрыв в его однородности. Священное привносит центр в мир, абсолютную точку отсчета, а значит, делает возможным ориентацию в нем и упорядочивание. Оно делает возможным саму жизнь, как, например, священный столб у австралийского племени ахилпа, который его члены носят повсюду за собой, ибо он есть их ось мира. Согласно мифу, если столб ломался, племя охватывала тоска, его члены садились на землю и умирали. Столб как ось сознания фактически решает вопрос жизни и смерти.

Однако столь важную структурную функцию сакрального Элиаде уравновешивает заявлением о том, что это лишь один из способов восприятия

---

[327] Там же.
[328] Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.
[329] Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 46.

мира. Возможен и другой способ восприятия – мирской, профанный, характерный для современного человечества. «Священное и мирское, - скажет Элиаде, – это два образа бытия в мире, две ситуации, принимаемые человеком в ходе истории»[330]. Означает ли это, что человек, согласно Элиаде, может жить в хаосе? Что порядок – лишь один из возможных модусов его бытия? Элиаде не дает шансов на сомнение при ответе на этот вопрос и говорит - да, порядок лишь один из способов восприятия мира, как если бы в «сотворении мира» нуждался лишь религиозный человек. Современного человека он называет потомком религиозного человека, однако не делает существенных выводов из этого заключения. Сравнивая религиозного человека и нерелигиозного, Элиаде удаляется скорее в сторону морализаторства. «Основное отличие, - пишет Элиаде, - состоит в том, что нерелигиозный человек отрицает возвышенное, соглашается с относительностью «реального»»[331]. Элиаде загадочно говорит о том, что современный человек «формирует себя сам», «строит собственный мир»[332], делая при этом акцент на том, что это формирование происходит в удалении от священного. Однако интересен сам опыт этого самоформирования. Отличается ли он принципиальным образом от опыта религиозного человека, который также можно назвать самоформированием. Если современный человек – потомок религиозного человека, значит ли это, что он продукт религиозного сознания? Элиаде, уклоняясь от подобных умозаключений, говорит лишь о том, что и для современного сознания, имеющего память прошлого, характерны пережитки религиозного видения мира. Впрочем, заключительными строками книги Элиаде отвечает на все подобные вопросы, передавая эстафету исследователя психологам, философам и теологам.

Однако еще один существенный вопрос остается к Элиаде в связи с его представлением о том, что «разорванное» священное пространство, предстающее как космос, окружено профанным хаосом. Само деление для религиозного человека мира на священное и мирское кажется не вполне логичным. Если

---

[330] Там же. С. 19.
[331] Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С 126.
[332] Там же. С. 126-127.

профанное – это неупорядоченное пространство, значит ли это, что священный по своему смыслу космогонический акт его не коснулся? Может ли космогония не охватить какую-либо часть мира, как если бы речь шла о том, что находится лишь в поле зрения? Однако понятие космогонии как раз и подразумевает работу с не доступными актуальному восприятию моментами – пространственными, временными, смысловыми. Космогония призвана объяснить в конечных формулах бесконечность. И в этом ее мощь. Мощь сотворения и объяснения мира. А потому становится неясным, откуда возникает автономное пространство профанного. Если «год – это временное выражение космоса»[333], то как возможно говорить о мирском времени, «лишенном религиозной значимости»[334]? Элиаде неясно говорит о сочетании обычного и священного времени в праздниках. Но как возможно мыслить это сочетание? Как сосуществование двух типов сознания – организованного космогонией и неорганизованного? Как разрывы в сознании? Элиаде склонен мыслить культ локально, а потому подобные противоречия не попадают в поле его зрения.

4.5.5. Хайдеггер: различающее и связующее опосредование

Хайдеггер связывает понятия святого, хаоса, природы и духа, каждое из которых своей неоднозначностью может ввести в заблуждение. Однако Хайдеггер упреждает эту опасность, сразу же уточняя, что он имеет в виду.

«Хаос — это само святое»[335], – пишет Хайдеггер, комментируя Гельдерлина. Слово «хаос» обычно подразумевает неразбериху, без-различие, аморфность. Однако Хайдеггер, напротив, связывает его с законом, с «номосом», порядком. «Мыслимый с точки зрения «природы» (φύσις), хаос, - говорит Хайдеггер, - остается тем разверстаем, из которого открывается открытое, чтобы предоставить всякому отличающемуся свое ограниченное при-сутствование. Ничто действительное не предшествует этому развереньюю, но лишь постоянно входит в него. Оно всякий раз заранее опережает все являющееся. Природа, «как

[333] Там же. С. 69.
[334] Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 48.
[335] Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект, 2003. С. 131.

некогда», заранее — до и превыше всего. Она «некогдашняя» в некоем двойном смысле. Она старше всего предыдущего и моложе всего последующего. При пробуждении природы ее приход приходит отдаленнейшим будущим из того самого старого бывшего, которое никогда не устаревает, поскольку оно всякий раз — самое молодое. Постоянно некогдашнее есть святое, ибо как начальное оно целомудренно остается в себе в целости и сохран-ности»[336]. Хаотическое же «есть лишь несуть — бесчинство того, что подразумевает «хаос»»[337]. Хаос – это не пространство слепоты, но пространство зрения, это не спутанность, но начало начал, которое дает возможность всему обрести свое место, присутствие, действительному стать действительным, как скажет Хайдеггер: «Природа преждевременнее «времен», потому что она как чудно-вездесущая еще до всего действительного дарит тот просвет, в открытое которого только и может явиться какое бы то ни было действительное»[338]. Нечто не есть само по себе. Всякое нечто, всякая действительность, всякая единица нуждается в пространстве своего бывания и в соотнесенности с целым. И этим пространством является святая природа. «Лишь в ней, - говорит Хайдеггер, - как в просвете все только и может присутствовать»[339]. Природа как хаос, природа как номос, природа как святое, как то, что прежде всего и после всего, дает это пространство структуры, в которой всякая действительность обретает саму себя.

Природа как дух «воодушевляет к появлению»[340]. Что это значит? Хайдеггер пишет: «Дух царит как трезвая, но смелая раз-веденность, которая вводит все присутствующее в хорошо различенные границы и в структуру его присутствования. Такое раз-ведение есть существенное мышление. Свойственнейшее «духа» — это те «мысли», благодаря которым все, будучи разведено, как раз и собрано в единое целое. Дух есть объединяющее един-ство. Оно позволяет проявиться соборности всего действительного в его собрании. Поэтому сущностно дух в своих «мыслях» есть «общий дух». Он есть дух по

[336] Там же.
[337] Там же.
[338] Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект, 2003. С. 123.
[339] Там же.
[340] Там же. С. 119.

способу воодушевления, которое вовлекает все являющееся в единство вездесущего»[341]. Святое – это основа различения и соотнесения, связи в целое, то, что «удерживает все вместе в целостной непосредственности своего «незыблемого закона»[342], что разводит и связывает, что «впервые задает ту область всех отношений «друг к другу» и «друг с другом», которая им подобает»[343]. Святое, подобно метафизической карте, позволяет появиться миру. Оно есть то, что делает возможным восприятие и сознание. Святое как хаос и как природа – это все пронизывающая и вбирающая в себя полнота структуры, незыблемая основа истории человека.

Святое – это пространство тотального определения, то, что делает и соединяет «верх» и «низ». «Святое, - пишет Хайдеггер, - начально и наперед решает в отношении людей и богов, есть ли они, и кто они, и когда они, и как»[344]. Своей структурностью святое учреждает и длит учрежденное.

Святое – это не Бог и не боги. Это то, что прежде и после богов, то, что больше богов. «Святое, - пишет Хайдеггер, - «превыше богов и людей» и «времен древнее». «Некогдашнее», былое и будущее, первое, которое до всего, и последнее, которое после всего, есть всему предшествующее и все в себе удерживающее: и начальное, и как таковое остающееся. Его пребывание остающимся есть вечность вечного. Святое есть былая и будущая проникновенность, — «вечное сердце»»[345]. Святое - это то, что позволяет богам быть божественными, причащая их природе хаоса-номоса. Благодаря всеоживляющей силе природы «боги способны на божеское и, таким образом, суть сами то, что они суть»[346].

Боги и люди нуждаются в святом как в пространстве своего присутствия и соотнесения. Святое как первичное непосредственное дает необходимое опосредование опосредованному. «Непосредственное в строгом понимании, -

---

[341] Там же. С. 125-127.
[342] Там же. С. 139.
[343] Там же. С. 127.
[344] Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект, 2003. С. 159.
[345] Там же. С. 153.
[346] Там же. С. 135.

скажет Хайдеггер, - для смертных невозможно, как и для бессмертных; Бог должен различать различные миры соразмерно их природе, ибо небесные блага их самих ради должны быть святы, несмешанны. Человек же как познающий тоже должен различать различные миры, ибо познание лишь через противупоставление возможно. Оттого-то непосредственное, в строгом понимании, для смертных невозможно, как и для бессмертных. Но строгая опосредуемость — это «закон»»[347]. Опосредование – условие всякого восприятия.

Хайдеггер противопоставляет поэзию и культуру. Культура не есть начало начал, а поэзия – не плод культуры. Культура и история – это следствия поэтического проживания. Поэтическое, поэтизирующие «мысли духа», то есть то, что дает возможность действительности быть действительной, определяет их. Но как соотносятся поэтическое и поэт? Есть ли поэзия – лишь творение поэта? Рассуждения Хайдеггера в этом пункте напоминают более позднюю формулу Фуко, согласно которой следует мыслить мысль вне связи с мыслью о том, что мыслит человек. Однако, делая поэзию более фундаментальной, нежели поэта, заключая ее источник в святом и доступность - в посредническом «луче бога», Хайдеггер, тем не менее пишет: «Если дух хочет когда-то стать «духом» истории некой человечности на этой земле, то эти поэтизирующие мысли духа должны собраться и совершиться в душе поэта»[348]. Другими словами, фундаментальность поэзии обнаруживается только поэтом, мысль актуализируется мыслящим.

Поэт – это тот, кто возвысился до своей близости святому и своей учреждающей действительность функции. Поэт – полубог, которому боги вручают ужасающее святое и который в своем умягчающем напеве передает эту учреждающую основу «сынам земли». «Учреждающее проживание, - пишет Хайдеггер, - есть исконное проживание тех сынов земли, которые одновременно — и сыны неба. Это поэты. Только их поэзия и есть учреждение. Эти поэты еще только намечают и размечают ту фундаментальную основу, на которой должен

[347] Там же. С. 129.
[348] Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект, 2003.С. 191.

быть построен дом, куда богам надлежит прийти в гости. Поэты освящают землю»[349]. Поэт открывает природу, то есть святое.

Хайдеггер строит сложную иерархическую пирамиду, на вершине которой находится святое и за которой по мере удаления следуют Бог, поэт и ниже – люди. В других работах, например, в «Петь – для чего?» боги оказываются обусловленными божественным, а божественное, в свою очередь, Священным. В «Письме о гуманизме», эту иерархию Хайдеггер увенчает бытием, лишь за которым последует святое. Но логика рассуждения здесь будет аналогичной. Святому, дабы быть святым, человеку, дабы отнестись к божественному, необходимо пространство этого отношения. Святое – это пространство божественного. Бытие – это пространство святого. «Лишь из истины Бытия впервые удается осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т. е. эк-зистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку?»[350] - скажет Хайдеггер. Святое – это измерение, в котором можно задаться вопросом о Боге, бытие – это пространство, делающее возможным святое. Возможно, слова «бытие» и «святое» в таких рассуждениях скорее тавтологичны, ибо бытие оказывается возможностью возможности, а святое – открытым открытого. Но здесь со всей очевидностью и наибольшей последовательностью выступает представление об учреждающей структурности святого.

4.6. Табу, праздник, трата, ритм как обнаружение структуры

Структурное представление о сакральном ведет к осмыслению фундаментальной роли табу, праздника и ритма как основы структуры, собственно структурных опор, каркаса, задающих работу сознания, и траты, или

[349] Там же. С. 309.
[350] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме/ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 213.

жертвы, как того, что позволяет актуализировать работу структуры, сделать ее возможной. Это представление наиболее четкое выражение найдет в русской традиции, для которой не характерны двусмысленности логики европейской традиции, как, например, у Дюркгейма, Леви-Строса, Элиаде или Ваарденбурга[351], для которых сакральная структура оказывается тем, что может, как быть, так и не быть, ибо ее антропологическая значимость ретушируется второстепенными или противоречивыми рассуждениями.

Наибольшую противоречивость, характерную как для структурного, так или для антиструктурного подхода в осмыслении сакрального, представляют собой оппозиции «сакральное-профанное» и «чистое-нечистое».

4.7. О противоречивости структуры «сакральное-профанное»

Рефлексия о сакральном рождает в европейской традиции известные оппозиции «сакральное-профанное» и «чистое-нечистое». При этом можно наблюдать, по крайне мере, две версии структурного подхода. При первой сакральное объявляется структурой (отчасти Р. Кайуа, М. Дуглас, М. Элиаде и др.), при второй – самим отношениям «сакральное-профанное» приписывается структурный характер (Э. Дюркгейм, А. ван Геннеп[352], отчасти М. Дуглас и др.). В рамках антиструктурного подхода структурно характеризуется профанное (Ж. Батай, Р. Кайуа, Р. Жирар). При этом оппозиция «сакрально-профанное» может сочетаться с оппозицией «чистое-нечистое»[353].

Эти оппозиции столь прочно укоренились в европейском сознании, что повергли его не заметно для самих исследователей в пучину противоречий. И трудно найти европейского исследователя, который бы не пользовался

---

[351] В данном случае имеется в виду его понимание религии как «смыслозадающей рамки», позволяющей ориентироваться в мире (См.: Ваарденбург Ж. Религии и религия: Систематическое введение в религиоведение).

[352] Для А. ван Геннепа сакральное-профанное соотносятся как чужое-свое и как нечистое-чистое. Сакральное как нечистое обнаруживает себя, например, в таких феноменах, как траур, беременная женщина или роженица по отношению к общине, женщина по отношению к мужчинам, чужак и т.п. Паломник движется в своем пути от профанного к сакральному и затем обратно к профанному домашнему миру.

[353] Например, для Леви-Строса характерно не просто деление мира на сакральное-профанное, но и соотнесение сакрального с чистым, а профанного – с нечистым (См.: Леви-Строс К. Неприрученная мысль/ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 139 и С. 185 соответственно).

подобными оппозициями[354]. Главное противоречие такого подхода заключается в том, что он прямо противоположен пафосу тотальности, который движет последнюю сотню лет теорию сакрального.

4.7.1. В поисках тотального существования

Вот наступают дни, говорит Господь Бог,
когда Я пошлю на землю голод, –
не голод хлеба, не жажду воды,
но жажду слышания слов Господних.
И будут ходить от моря до моря и
скитаться от севера к востоку,
ища слова Господня, и не найдут его.
(Амос 8:11-12)

Все интеллектуальные блуждания XX-XXI веков, связанные с темой сакрального, устремлены на поиски возможности тотального существования. Социальный контекст проблемы сакрального, свойственный скорее ее родоначальникам, сменяется антропологическими и космическими чаяниями исследователей. Тотальность – вот основная тема сакрального. Возможно ли человеческое существование избавить от частичности, фрагментарности, опосредованности, призрачности? Возможно ли превратить его в абсолютную тотальную полноту, себе-данность?

Жоржа Батая будет волновать в феноменах эротики, жертвы, социального, сакрального, внутреннего опыта именно возможность тотального существования. Именно феномен причастия он сделает предметом своей сакральной социологии. В «Ученике колдуна» он скажет: «Существование, разорванное … на три формы,

[354] Отчасти от этой оппозиции отказывается Ж. Ваарденбург, но при этом он ссылается не на единство, но на множественность реальностей в религии (См.: «Религии и религия: Систематическое введение в религиоведение).

перестало быть существованием: оно теперь не более чем искусство, наука и политика. Там, где простота дикаря властвовала над людьми, остались только ученые, политики и художники. Отказ от существования в обмен на функцию – это условие, под которым каждый из них подписался … Тотальность существования имеет мало общего с коллекцией способностей и знаний. Она не позволяет разрезать себя на части, как и живое тело. Жизнь – это зрелое единство элементов, которые ее составляют. В ней есть простота удара топора»[355]. Функциональность и польза сместили самодостаточность смысла. Сегодня только «любимое существо», скажет Батай, подобно Г. Иванову, писавшему «Распад атома» примерно в то же самое время, способно вернуть в мир теплоту и цельность. То, что было тотальностью для дикарей, сегодня сжалось до локальности «постели».

Эти поиски тотального, или непрерывного, характерны не только для Батая и близкой ему Колетт Пеньо, но и для Коллежа социологии в целом, который питался отнюдь не только теоретическими проектами, но создавался для претворения своей социологии в жизнь. Кайуа в «Духе сект» говорит о привлекательности тайных союзов, заключающейся в «жажде строгости», которую они способны удовлетворить[356]. Вот этой строгости, абсолютности, казалось, и искали сами участники Коллежа, связанные с тайным обществом «Ацефал», в рамках которого теория, видимо, находила свое практическое применение[357]. Строгости как того, что заставляет человека сжаться, как пружину, собрать себя из рассеяния и предстать во всей тотальности.

Виктор Тернер будет грезить о целостности взаимодействия, которая выражается в отношениях «я и ты». В коммунитас, скажет он, «человек всей

---

[355] Батай Ж. Ученик колдуна/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 206-207.

[356] Кайуа Р. Дух сект/ Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. С. 256.

[357] М. Сюриа, например, приводит такое описание одного из ритуалов тайного общества «Ацефал»: «…с вокзала Сен-Лазар члены общества поодиночке доезжали на поезде до маленькой станции Сен-Ном-ла-Бретеш, странно затерявшейся среди лесов, и шли от нее — в одиночестве и молча, во мраке — до упавшего дерева (поверженное дерево призвано символизировать внезапно наступившую смерть того, что было лучше всего укоренено). Там жгли серу» (Сюриа М. Жорж Батай, или Работа смерти// Иностранная литература. 2000. № 4. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/2000/4/suria.html).

своей целостностью взаимодействует с целостностями других людей»[358]. К. Леви-Строс обратит внимание на «тотализирующую» неприрученную мысль[359]. Под пафосом символического обмена Ж. Бодрийяра будет скрываться та же озабоченность обреченностью современного человека, отчужденного от самого себя, которую Бодрийяр видит, прежде всего, не в отчуждении труда, но в отчуждении смерти. Смерть, жизнь, здоровье, отчужденные в социуме, возвращаются опосредованными в виде услуг. Сделать человека себе-данным значит вернуть ему непосредственность смерти. И жизни. Значит сделать смерть как таковую подручной, а не трансцендентной, то есть, по терминологии Бодрийяра, усвоенной социумом, откуда появляется его термин «трансцендентная социальность». Непосредственный человек – это человек, данный себе в своей тотальности, по ту сторону репрессирующих бинарных структур, трансцендентной власти, посредников.

Те же искания будут происходить в искусстве и в философии. В Европе они прогремят именами А. Арто и М. Хайдеггера. Арто загорится театром жестокости. «Наша восприимчивость, - скажет Арто, - дошла до такой степени истощения, когда стало совершенно ясно, что нужен прежде всего театр, который нас разбудит: разбудит наши нервы и наше сердце»[360]. Сегодня «единственное, что реально воздействует на человека – это жестокость»[361]. Человеку нужен ожог, суровость, жестокость – то есть то, посредством чего ухватывается тотальность. Театр должен быть тотальным, ибо его интересует человек в его тотальности. А потому Арто идет по ту сторону деления на зрителей и актеров, жизнь и искусство, разум и эмоции, «нервы» и «сердце», реальность и грезы. К единству переживания, к единству всех чувств. К человеку в его полноте. Театр всею своею тотальностью, всеми сценическими средствами, возведенной до предела интенсивностью призван обжечь человека, сгустить его до полноты, обратившись ко всему человеческому организму. А потому для него важен звук, крик, свет,

---

[358] Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 198.
[359] Леви-Строс К. Неприрученная мысль/ Леви-Строс К.Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 306.
[360] Арто А. Театр и жестокость/ Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. С. 91.
[361] Там же. С. 92.

запах, жест, танец, мимика, ритм, голос. Идеи. Идеи, которые «могли бы обеспечить напряженное и страстное слияние между Человеком, Обществом, Природой и Вещами»[362]. Путь актера – это путь крови, то есть всепроникновения. Актер и есть та интенсивность, которая должна взвивать до тотальности участие зрителя. Арто скажет: «На практике мы хотели бы воскресить идею тотального зрелища»[363]. Театр – это больше не искусство. Цель театра – создавать мифы[364]. То есть саму жизнь в ее концентрированности. Человек в этих мифах – творец и участник. Он подлинный участник своего собственного неотвлеченного бытия.

Переосмысление роли театра и зрителя в нем характерны для ряда других режиссерских опытов эпохи. Например, для Э. Пискатора и для М. Рейнгардта. Политический театр Пискатора превратил сцену в общественное собрание. Как говорит Брехт, «Для Пискатора театр был парламентом, а публика законодательной корпорацией. Перед этим парламентом наглядно ставились большие общественные вопросы, настоятельно требовавшие решения…»[365]. Для возбуждения интереса к теме. наряду с художественными образами режиссер использовал лозунги, сстатистические данные, документальные киносъемки. «Театр Пискатора, - заключает Брехт, - не брезговал аплодисментами, но гораздо больше жаждал дискуссий. Он стремился не только доставить своему зрителю переживание, но и добиться от зрителя практического решения, активно вторгнуться в жизнь»[366]. Рейнгардт в постановке «Дантона», ломая пространство зрелища, сажал актеров в зрительный зал, в других случаях использовал в качестве сцены общественные места. Примерно в то же время аналогичные движения происходят в рамках футуризма. Маринетти выступает за активное участие зрителя в мюзик-холле. Место обычного зрителя должен занять активный зритель, который будет петь и аккомпанировать оркестру. Действие должно будет происходить одновременно и на сцене, и в ложах, и в партере. Чтобы вовлечь

[362] Арто А. Театр Жестокости (Первый манифест)/ Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. С. 97.
[363] Арто А. Театр и жестокость/ Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993.С. 94.
[364] Арто А. Письма о языке/ Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. С. 125.
[365] Брехт Б. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В пяти томах. Т. 5/2. М.: Искусство, 1965. С. 88.
[366] Там же. С. 89.

зрителя в действо, нужно, полагал Маринетти, захватить его врасплох. Для этого он предлагал весьма скандальные средства - пролить клею на кресла, чтобы вызвать всеобщий смех (заплатив, однако, впоследствии за испорченный костюм), продать билет на одно и то же место нескольким лицам, чтобы вызвать споры и брань, посыпать кресла порошком, вызывающим зуд, и т.п. Как скажет Таиров, Маринетти хотел механически создать соборный дух в театре.

Хайдеггер, тоскуя о тотальности бытия, объявит миру о наступлении ночи, которая сменила день богов и сумерки их исчезновения. Сегодня не просто «Бог умер», сегодня умер человек в его обращенности к Богу, а значит, Бог стал не возможен. Отныне мы не можем даже постичь собственной скудости, оттого нам не ясен вопрос Гельдерлина «петь в скудный наш век - для чего?». И в этом кроется «скудь скудости времени»[367]. В XIX веке Кьеркегор говорил о том, что если бы Христос пришел в наше время, его бы не предали смерти, но просто высмеяли. Сегодня его бы не высмеяли, но просто не заметили. Богу, старому, новому ли некуда возвратиться. Бездонный мир лишен Священного, то есть пространства, где возможен Бог и его следы. Даже ужас – основа обращения – бессилен обратить тех, кто не обращен, ибо Бог только для тех, кто обратился. Мы стали себе недоступны в своей сущности, в своей смертности, боли, любви. На что мы, скудные, ныне можем уповать? На певца Священного, на поэзию, - скажет Хайдеггер. На того, кто отыскивает следы Бога, на того, кто обращает к Священному.

В России поиски тотальности существования, кажется, пробуждаются много раньше и много мощнее, чем в Европе. Это и «верующее мышление» И. Киреевского; и «соборность» А. Хомякова, а позже - и С. Трубецкого вместе с его «мирообъемлющей чувственностью»; это и «всеединство» В. Соловьева, а позже - и Е. Трубецкого, С. Франка, Л. Карсавина и А. Лосева; это и «общее дело» и идея «единой» религии Н. Федорова, а также в целом «русский космизм»; и «софиология» С. Булгакова; и «антроподицея» П. Флоренского; и идея синтеза

[367] Хайдеггер М. Петь – для чего?/ Рильке Р.М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений/ Райнер Мария Рильке. Петь - для чего?/ Мартин Хайдеггер. М.: Текст, 2003. С. 182.

религии, науки и искусства Н. Бердяева и Д. Мережковского; и «логизм» В. Эрна; и «интуитивизм» Н. Лосского; и «живое мировоззрение» В. Несмелова; и даже «антихристианство» В. Розанова, восстанавливающего, как ему кажется, подавленную суть человека, соединяющую душу и тело, а именно: пол. Позже – «роза мира» Д. Андреева.

В сфере искусства в начале XX века ведутся оживленные споры о сущности театра. Театру-искусству (А. Таиров, Е. Вахтангов, В. Мейерхольд и др.) начинает противостоять театр-мистерия или неомистерия (А. Скрябин, А. Ремизов, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб, А. Бенуа, Г. Чулков и др.). Ф. Сологуб заговорит о театре как литургийном, соборном действе, как о мистерии: «… настанет час, - пишет он, - когда мы в преобразовании духа и тел придем к верному единению в литургийном действе, в таинственном обряде…»[368]. В нем будет уничтожена рампа, снят занавес, а зритель станет полнокровным участником и даже творцом представления. Театр-мистерия призван единить множественность, а потому здесь велика роль ритуальной пляски, которая есть «ритмическое неистовство души и тела»[369]. Пляска и музыка должны ритмизировать, вовлечь в действо не только актера, но и зрителя, заставляя их слиться в общем действе. Все мы, говорит Сологуб, «хлынем на сцену и закружимся в неистовом радении… пляшущий зритель и пляшущая зрительница придут в театр, и у порога оставят свои грубые, свои мещанские одежды. И в легкой пляске помчатся. Так толпа, пришедшая смотреть, преобразуется в хоровод, пришедший участвовать в трагическом действии»[370].

Вячеслав Иванов понятие нового театра свяжет с возрождением дионисийства и хорового начала. Не лице-действо, но действо взволнует его. «По примеру древних, - скажет Иванов, - врачевавших исступление экстатическою музыкой и возбуждающими ритмами пляски, нам надлежит искать музыкального усиления аффекта как средства, могущего произвести целительное разрешение. Театр должен окончательно раскрыть свою динамическую сущность; итак, он

[368] Сологуб Ф. Театр одной воли/ Театр. Книга о новом театре. Спб.: Шиповник. 1908. С. 180.
[369] Там же. С. 197.
[370] Там же. С. 198.

должен перестать быть «театром» в смысле только «зрелища». Довольно зрелищ, не нужно circenses. Мы хотим собираться, чтобы творить – «деять» - соборно, а не созерцать только: «zu schaffen, nicht zu schauen». Довольно лицедейства, мы хотим действа. Зритель должен стать деятелем, соучастником действа. Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних «оргий» и «мистерий»[371]. «Келейное», сверхиндивидуальное, всенародное искусство предполагает соборность участников, общину. «Сцена, - говорит Иванов, - должна перешагнуть за рампу и включить в себя общину, или же община должна поглотить в себе сцену. Такова цель…»[372]. Бенуа увидит в балете «литургичность», пространство таинства и благодати[373]. Ремизов и Скрябин[374] будут пытаться создавать свои мистерии. После Революции возникнет идея социалистического театра, наиболее полно выраженная В. Керженцевым[375]. Социалистический театр должен основываться на соборных началах, которые предполагают соучастие зрителей не только в представлениях, но и в репетициях, равно как и во всей работе театра. Соборное начало театра предполагает импровизацию, коллективное творчество в театре, массовые спектакли под открытым небом, праздненства, публичные игры, танцы, хороводы, шествия, забавы. Зритель, идущий в такой театр, скажет: «я иду участвовать в действе», а не «я иду смотреть представление». Он скажет: «я иду со-играть, я со-артист». Рядом с теорией социалистического театра стоят опыты Мейерхольда, который, хотя и выступал за разделение театра и мистерии, тем не менее, воплощал некоторые идеи театра-действа и сочувственно относился к мыслям Вяч. Иванова[376]. Например, его спектакль «Зори» с элементами митинга, «Мистерия-Буфф» с обращениями к массам, а не зрителям, желание создать Всенародный театр, Театр-действо, Театр-праздненство, в котором, несмотря на то, что зритель

[371] Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего/ Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 44.
[372] Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего/ Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.С. 45.
[373] Бенуа А. Беседа о театре/ Театр. Книга о новом театре. Спб: Шиповник, 1908. С. 104, С. 112.
[374] О замысле Мистерии см.: Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. М.: «Классика-XXI», 2000.
[375] Керженцев П.М. Творческий театр. М.: ВЦИК, 1919.
[376] Мейерхольд В.Э. О театре/ Статьи. Письма. Речи. Беседы. 1891-1917. Ч. 1. М.: Искусство, 1968.

будет осознавать пространство игры, тем не менее, он будет сознательно идти на нее как на способ создать новое бытие. Идеи социалистического театра можно свести к политическим задачам времени, однако вместо такой редукции стоит политическое возвести до антропологического. За социалистическими идеями стоит все то же стремление создать тотальное пространство бытия, в котором бы целое человека могло себя обрести. Или, как проще сказал Хайдеггер, социализм – это не что иное, как попытка занять идеей пустующее место Бога. Но эта попытка влечет за собой закономерные последствия – мощная идея должна быть конкретизирована в практиках, что мы и видим на примере нашей страны, когда в прошлом веке церковь была заменена театром, демонстрациями и митингами, святые – героями, духовное рождение в крещении – социальным рождением в партии, комсомольских и других аналогичных организациях, поклонения святым трансценденциям и мощам – посещением мавзолея и т.п. Речь шла, прежде всего, о создании нового человека, собранного, цельного, не зрителя, но участника общей жизни.

Сегодня эти же вопросы о целостности человеческого существования вызовут к жизни несколько созвучных друг другу теорий культуры. В Европе Х. У. Гумбрехт различит культуры присутствия и культуры значения[377]. В России Владимир Мартынов различит культуры, в которых человек пребывает в бытии, культуры, в которых человек участвует в бытии, культуры, в которых человек имеет представление о бытии, и культуры, в которых человек лишь информирован о бытии[378]. В искусстве продолжаются эксперименты с преодолением сценического пространства в мистериальное (Е. Гротовский[379], П. Брук[380], А. Васильев, В. Мартынов и др.).

Но розним философский пафос европейских и русских мыслителей то, в чем они едины в сфере искусства. Едины же они в представлении о локальности действа-мистерии. Не театр прочитывается ими мистериально, но, скорее,

---

[377] Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
[378] Мартынов В. Конец времени композиторов. М.: Русский путь, 2002.
[379] Гротовский Е. От Бедного театра к Искусству-проводнику. М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003.
[380] Брук П. Пустое пространство. М.: Прогресс, 1976.

мистерия – сквозь призму театра. Выходя с искусством за пределы искусства, в руках их по-прежнему остается синица искусства. Локальное действо не может претендовать на тотальность мистерии. В философии рефлексия движется по иным путям. Русская традиция впитывает в себя дух мистериальности. Европейская – «театральности», ибо берет за аксиому оппозицию «сакральное-профанное». Сама оппозиция указывает на обреченность проекта «сакральное». Между сакральным и профанным всегда предполагается разрыв. Дюркгейм говорит о сакральном и профанном как о двух не сводимых друг к другу областях. «Оба мира, - скажет он, - воспринимаются не только как разделенные, но как враждебные и ревниво соперничающие друг с другом»[381]. И еще: «Традиционная оппозиция добра и зла ничего не значит по сравнению с этой; ибо добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно морали, так же как здоровье и болезнь суть лишь два различных аспекта одной и той же категории фактов — жизни, тогда как священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего»[382]. М. Лейрис скажет, что сакральное отличается от профанного, как огонь от воды[383]. Эта логика разрыва характерна для всех мыслителей, использующих оппозицию, а потому для них встает проблема перехода из одной области в другую. В конечном итоге, осмысление профанного как пространства, автономного от сакрального, приводит к тому, что профанное начинает отождествляется с личным пространством. Кайуа скажет: «Любое религиозное представление о мире предполагает различение сакрального и профанного, противопоставляя миру, где верующий свободно занимается своими делами, не имеющими последствий для его спасения, другую область, где его парализуют то страх, то надежда…»[384]. Как ни странно, но истоки подобных тенденций противопоставления «сакрального пространства» и «личного дела» мы находим опять же у Кьеркегора, который, рассуждая о дерзости веры в Бога,

[381] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 221.
[382] Там же. С. 219.
[383] Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни/ Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 76.
[384] Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 151.

противопоставлял «браку правой руки», той самой дерзости, «брак левой руки», то есть отношения с Богом, при которых его не беспокоят по мелочам, не обременяют «своими маленькими заботами»[385]. Но это значит, что Богу отводится специфическое пространство и время, «мелочи» же образуют сферу «личного дела». Вот эта логика локального культа, то есть культа, локализованного в пространстве и времени, а значит, имеющего не охватываемые им сферы, приводит к тому, что перед нами предстает модель человека фрагментарного. Там, где присутствует оппозиция «сакральное-профанное», нет места тотальности. Это обреченная тотальность. Какая бы топография сакрального при этом не использовалась. Перед «структурным подходом» к сакральному всегда встанет проблема неструктурируемого, не охваченного структурой пространства. Перед «антиструктурным» подходом – проблема ограниченности опыта сакрального, который, как скажет Тернер, оказывается скоропреходящим, спонтанным, а значит, случайным. Этот временно охватывающий хаос трудно назвать тотальностью. Речь всегда будет идти о том, что имеет извне положенные пределы, а значит, о том, что в самом себе содержит нужду, изъян. Батай даже, вступая на путь такой логики, превратит сакральное в производное от профанного.

Однако тема сакрального заставляет нас поднимать тему религиозного сознания. И рефлексия и саморефлексия этого сознания говорит о присущей такому сознанию тотальности.

4.7.2. Религиозное сознание

Не содержит ли в себе само словосочетание «религиозное сознание» противоречий? Скорее, содержит, ведь речь идет о сознании как таковом и его отношении со структурой. Вопрос заключается в том, является ли структура, а именно: мистериальная структура, конститутивной для сознания. Другими словами, лежит ли мистериальная структура в основании генезиса человека? Поэтому словосочетание «религиозное сознание» используется нами условно, для

[385] Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 35.

обозначения самосвидетельств сознаний, вписанных в религиозную традицию. Однако это вовсе не означает, как, например, у Элиаде, что подобное сознание является лишь одним из типов сознания. Наша задача, в конечно итоге, состоит в том, чтобы исследовать, не является ли такое сознание сознанием как таковым, не являются ли иные типы сознания производными от этого феномена.

Примеры самосвидетельств религиозного сознания говорят о том, что такое сознание тотально, то есть не допускает внутри себя разрывов, а значит, не имеет изъянов. Оно цельное, само себе предоставленное, само себе данное, а потому не предполагает деление антропологического пространства на личное и неличное. Оно целиком пронизано задающей его перспективой взгляда абсолютного центра, от которого нельзя укрыться в складках субъективности и частностей. Его принцип – открытость самому себе.

В ранней античной культуре, не смотря на выстывание сознания божественного, этот центр, задающий тотальность сознания, все еще присутствует. Например, Гесиод в «Трудах и днях», наставляя брата к праведной жизни, говорит о том, что главное - это труд и не просто труд, а вместе с почестями богам[386]. В высказываниях семи мудрецов также можно найти следы подобной тотальности. Например, Бианту приписывают высказывание: «Что удастся хорошего, то, считай, от богов»[387]. И даже у пифагорейцев мы можем найти подобные сентенции. Например, один из акусмов гласит: «Следует обзаводиться детьми, ибо следует оставить вместо себя тех, кто будет почитать бога»[388]. Во всех этих высказываниях мы видим перевернутую логику. Перевернутую относительно нашего современного сознания, центрированного «я». Высказывания свидетельствуют о сознании, выстроенном ориентирами, заданными богами, ориентирами, целиком задающими способ поведения человека, не оставляя для него лично никакого пространства утаивания. Человек работает не для того, чтобы просто есть, но для того, чтобы, прежде всего, быть

[386] Гесиод. Работы и дни/ Гесиод. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. М.: Либроком, 2012. Фрагмент 330-340.
[387] Фрагменты ранних греческих философов/ Под. ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 93.
[388] Там же. С. 489.

праведным, и не абстрактно морально праведным, а в свете божественной справедливости. Человек обзаводиться детьми не просто для того, чтобы иметь себе наследников, но, в первую очередь, для того, чтобы непрестанно возобновлялось почитание богов. Человек делает нечто хорошее не сам по себе, но оттого, что так захотел Бог. Всюду мы видим совершенно определенный источник упорядочивания сознания. Здесь нет и речи о разделении на личное пространство, связанное с удовлетворением естественных нужд или пребыванием в субъективной мечтательной сфере, как обычно представляется профанная сфера, и пространство, отданное на усмотрение богам, или, иначе, сакральную сферу. Пространство сознания и, соответственно, поведения здесь едино и, более того, вжато в единую иерархию ценностей.

Наиболее очевидно этот источник упорядочивания предстает в собственно религиозных традициях. Например, в христианстве. Смысл христианского сознания сформулирован в словах псалмопевца: «Всегда видел я пред собою Господа» (Пс.15:8). Здесь ключевым словом является слово «всегда». Бог в христианстве полагается вездесущим. С точки зрения антропологии, это значит то, что человек выстраивает себя этим всеобъемлющим взглядом Бога, от которого нет сокрытия, то есть того, что не структурируемо этим взглядом.

В 138 псалме Давид со всей пронзительностью раскрывает смысл этого «всегда-и-везде-Бога»:

«1 Господи! Ты испытал меня и знаешь.

2 Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали.

3 Иду ли я, отдыхаю ли - Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе.

4 Еще нет слова на языке моем, - Ты, Господи, уже знаешь его совершенно.

5 Сзади и спереди Ты объемлешь меня, и полагаешь на мне руку Твою.

6 Дивно для меня ведение Твое, - высоко, не могу постигнуть его!

7 Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?

8 Взойду ли на небо - Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты.

9 Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря:

10 И там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя.

11 Скажу ли: «может быть, тьма скроет меня, и свет вокруг меня сделается ночью»;

12 Но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет.

…

16 Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было».

По объяснению Иоанна Златоуста, слова «испытал меня» означают совершенное, «яснейшее» знание. «Испытал меня» значит «Ты совершенно знаешь меня»[389]. Под сидением и восстанием подразумевается вся жизнь, «потому что в этом проходит наша жизнь – в делах, движениях, входах, выходах»[390]. О том, что видение Бога не ограничено опытом, говорят слова «ты разумеешь помышления мои издали». Вот это «издали» указывает на не ограниченность Бога опытом и на его способность предвидения.

Все проницаемо Богом. Нет ночи и дня. Но есть только светлость света. Нет «божьего» и «небожьего», но все через Бога. Ветхозаветному Давиду вторит новозаветный Апостол Павел: «И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его» (Евр.4:13). Церковь же есть «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1: 23). Бог наполняет все во всем. Тело Бога – полнота полноты.

С той же поразительной ясностью высказывается Тихон Задонский: «В доме ли я сижу - скажет он, - Он со мною. Из дому ли выйду - Он не оставляет меня. По пути ли иду - со мною Он. В городе ли, в селе ли, в пустыне ли, с людьми или без людей нахожусь – Он не отступает от меня, но не вижу Его: ибо хожу верою, а не видением. Делаю ли что, или говорю, или мыслю — пред Ним все делаю, но Его не вижу: ибо верою хожу, а не видением. В церкви ли или дома на молитве

[389] Иоанн Златоуст, свят. Беседы на псалмы. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 515.
[390] Там же. С. 515.

стою — перед Ним стою, но Его не вижу: ибо верою хожу, а не видением. Он на меня смотрит, и видит меня, и видит, как я сажусь, и как встаю, и разумеет помышления мои, но я Его не вижу: ибо верою хожу, а не видением. Пред Ним я колени свои преклоняю — и припадаю, и поклоняюсь, и воздыхаю и молюсь Ему, и прошу и ищу у Него милости себе, но Его не вижу: ибо верою хожу, а не видением»[391]. Верою хожу, скажет Тихон Задонский, а не видением. Или иначе, Богом живу, в Боге, через Бога, Его глазами смотрю, но не своим физическим зрением. Бог, как абсолютный источник света, озаряет все существо и существование человека. «Пред Ним, - скажет Тихон Задонский, - делает человек все, что ни делает, пред Ним говорит все, что ни говорит, пред Ним помышляет все, что ни помышляет…»[392].

О вездесущии Бога говорит и молитвенная практика. Например, в православии в молитве Святому Духу обращаются с такими словами: «Иже везде сый и вся исполняяй», что значит «везде сущий и все наполняющий (присутствием Своим)».

Христианство не просто говорит о вездесущии Бога, но как бы оборачивая логику, говорит о том, что только в Боге человек впервые делается собой, собирается в целостность. Бог имеет дело с целым человека, и даже более, только в Боге, как скажет Игнатий Брянчанинов, человек обретает свою целостность. «Воскликнуть Богови, - скажет он, - может только вся земля: Только все цельное, воссоединенное с самим собой и в себе существо человека»[393]. Не только Бог объемлет всего человека, но человек обнаруживает свою полноту лишь в Боге, лишь в его всеобъемлющем взгляде.

Такое выстроенное антропологическое пространство не допускает случайностей, ибо вся бесконечность соотнесена с абсолютной точкой отсчета. Именно в свете этого, например, становится понятным зло, случающееся или

---

[391] Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: «ВЕРАКНИГА», 2012. С. 361.
[392] Тихон Задонский, святитель. Письма келейные/ Творения иже со святых отца нашего Тихона Задонского в 5-ти томах. Т. 5. Письма. Наставления. Размышления. Молитвы. М.: Местная религиозная организация Православный приход храма Святаго Духа сошествия на Лазоревском кладбище гор. Москвы Московской епархии РПЦ, 2011. С. 143.
[393] Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 545-546.

касающееся человека. Это зло предстает не как случай, но как попущение Бога. Как объясняет авва Дорофей, зло даже необходимо человеку, ибо искусным бывает только искушенный и Бог не попустит «брани» более, нежели человек может вынести[394]. «Все случающееся с нами, - скажет он, - до самого малейшего, бывает по промыслу Божию»[395]. Человек же, не понимающий этого и пытающийся искать внешний источник своих скорбей, уподобляется собаке, которая начинает грызть брошенный в нее камень, попущенное Богом для своего блага расценивая как случайную несправедливость[396].

Эта всеохватывающая перспектива Бога задает бытие человека во всех его частностях и подробностях, от отношений родителей и детей, супруга и супруги, отношения к труду, устройству дома до интимнейших движений души, заданных заповедями блаженства, в целом Писанием, поучениями Отцов Церкви, традицией покаяния, исповеди и молитвы, и – с наибольшей очевидностью – непрестанной молитвы в православии. Отношения отца и сына, матери и сына осмысляются в свете божественного центра. Авраам, дорожа безмерно долгожданным сыном, готов отдать его на заклание. Здесь теплое, земное, частное чувство подчиняется христианской логике. Вместо понятных горизонтальных отношений отца к сыну мы видим отношение отца к сыну в свете их божественной вертикали.

Мать-христианка – это не то же, что просто мать. Обычная мать сердцем прилеплена к своему ребенку и жаждет с ним и о нем быть. Она желает видеть его здоровым, счастливым и успешным. И когда она с ребенком в разлуке, она «в стенаниях ищет то, что в стенаниях породила»[397]. Идеал матери-христианки воплотился в матери Блаженного Августина, стенания которой были не о себе и не о плоти сына, но о его душе. Пока Августин в течение многих лет странствовал по миру и искал себя в науках и ересях, его мать оплакивала его как умершего,

---

[394] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 147-155, 208, 219 и др.
[395] Там же. С. 184.
[396] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 98.
[397] Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М.: Дар, 2005. С.140.

как того сына вдовы, лежавшего на смертном одре, которому Иисус сказал: Юноша! Тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить, и отдал его Иисус матери его (Лк. 7, 12-15). Все молитвы матери были о воскресении души Августина в истине христианства, и она подчинила свою жизнь упованию на то, что они исполнятся[398].

Идеалом супруги-христианки является святая Наталья, смыслом жизни которой явилась мученическая смерть мужа. Наталья, вопреки мирским привязанностям, возрадовалась тому, что ее юный, знатный, красивый, любящий муж Адриан обречен на смерть из-за того, что признал Христа. Все житие Натальи и Адриана пестрит ужасающими для светского читателя подробностями о том, как Наталья наставляла мужа принять мученический венец; как с позором она гнала от своих ворот мужа, когда тот вдруг пришел навестить ее из темницы, ибо она подумала, что он предал веру и за то был отпущен. «О, безбожник и окаяннейший человек! Кто побудил тебя взяться за дело, которого не мог довести до конца? – с рыданиями вопила Наталья, - … И что делать мне, окаянной, вышедшей замуж за нечестивца? Не удостоилась я звания супруги мученика, напротив, сделалась я женою отступника; кратковременна была моя радость и перешла она в вечное поношение; была мне на некоторое время похвала среди жен, а теперь я буду иметь пред ними непрестанный стыд!» Адриан, слыша подобные слова супруги, как отмечает агиограф, «радовался душею и укреплялся на подвиг»[399]. Апофеозом рассказа являются страдания и смерть Адриана, в которых Наталья сопровождала его и даже сама положила ноги своего мужа на наковальню. Не менее потрясают и дальнейшие события, последовавшие за смертью Адриана: мольбы о собственной смерти Натальи, дабы не соблазнять никого своей молодостью и соблюсти христианское супружество, попытки Натальи умереть мученической смертью вместе с мужем, спасение ею тел Адриана и других мучеников от оскверняющего сожжения, утаивание отрубленной руки своего мученика-мужа у себя дома и водружение ее во

[398] Там же. С. 155.
[399] Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Месяц август. М.: Ставрос, 2004. С. 450.

изголовье своей постели, и, в конце концов, принятие желанной кончины Натальей.

Смысл христианского супружества еще яснее виден в случае со святой Василисой, отказавшейся от земного брака и возжелавшей Жениха Нетленного. Во время венчания, которое хотели совершить над ней насильно, она взывала к Божьей Матери и просила ее наслать на нее любую болезнь, проказу и даже червей, лишь бы ей сохранить свою целомудренность. Как повествует житие, молитвы были услышаны, Василиса упала на пол и с тех пор больше уже не могла вставать. День и ночь она лежала неподвижно, вся покрытая струпьями[400]. В предельном варианте христианское супружество – это не просто супружество в Боге, но супружество с Богом. Не нечто возможное через Бога, но то, что имеет цель в Боге.

Русский быт самосвидетельствует об этой христианской всепронизанности Богом. Христианство не просто пронизывает быт, оно создает его. Так, главной частью дома считался красный угол или молельная, или «крестовая» комната. Войдя в дом, гость прежде всего кланялся образам, а затем уже домочадцам. Вообще иконы были главным украшением дома. Картин же до XVII века избегали. И чем зажиточнее был хозяин, тем больше в его доме было икон. Стенных зеркал не было, так как церковь их не одобряла. Позволялись лишь зеркала как предмет дамского обихода. Икона воспринималась как объективированный взгляд Бога, которым люди смотрели на себя. А потому при случавшемся «грехе» иконы по обыкновению завешивали. Примером религиозного сознания может служить жизнь русского человека в XIX веке.

День и дни были осмыслены через христианскую традицию. Утро начиналось с крестного знамения. После умывания семья собиралась в молельной комнате для чтения утренних молитв. Дневное занятие также начиналось с крестного знамения, а по возможности, и с благословения священника. Заканчивался день вечерними молитвами. Прием пищи был подчинен расписанию постов. Все хозяйственные дела, посевы, сборы урожая сопровождались общими

[400] Терпеливая страдалица девица Василиса. М.: Типография Э. Лисснер и Ю. Роман, 1883.

молитвами, коленопреклонениями, хождением с иконами, зажженными свечами и хоругвями, молитвами и благословениями священника. При затянувшихся морозах, засухах, ураганах и грозах, в первую очередь обращались к Богу, считая неурядицы наказанием за свои грехи. Как пишет об этом С. Максимов: «Церковные ходы представляют толпы, длиною в целую версту, и в течение лета таким крестным ходам, поднятиям местных икон, обходам полей и молебнам … трудно подвести счет»[401]. Посещение церкви было естественным событием для каждого человека. Как пишет Костомаров о русском быте до XVI-XVII вв.: «По духу времени в те времена цари в сопровождении бояр и дульных людей всякий день ходили в церковь, да и частные люди, кроме воскресных и праздничных дней, при первой возможности хаживали к обедне и в будни, особенно в пятницы и субботы; всякий же церковный праздник толпа народа наполняла храмы…»[402].

Вся жизнь была пронизана христианским взглядом. Новорожденных детей спешили крестить и делали это на 8 или 40 день (обрезание или сретение Христа). День рождения сам по себе был не так важен, как день ангела, поскольку второе духовное рождение важнее телесного прихода в мир. Имя выбиралось в честь святого. Перед смертью непременно следовала исповедь. По возможности умирающий совершал пожертвования церквям, назначал по себе чтение псалтыри, учреждал кормы для нищих, раздавал вещи священникам. Это называлось «строить душу»[403]. Многие перед смертью облекались в монашескую одежду, а некоторые принимали схиму, как это делали цари. Возле кровати умирающего собирались близкие, знакомые, слуги, духовник. Умирающему подносили образа. Он всех благословлял. Если же вдруг случалось ему оправиться от болезни, он непременно должен был поступить в монастырь. О христианском духе русского быта свидетельствует мощная странническая традиция. Богомолье и паломничества были настолько распространены, что «само духовенство считало нужным останавливать в иноках и мирских людях

[401] Максимов С.В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1877. С. 12-13.
[402] Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М.: Экономика. 1993. С. 126-127.
[403] Там же. С. 231.

стремление к Иерусалиму»[404]. Есть известия о том, что люди «ходили на роту» в Иерусалим, то есть такими паломничествами заканчивались обычные частные распри и споры[405].

Множество других бытовых подробностей говорят о том же самом. Знатные женщины посвящали свой досуг тому, чтобы вышивать убрусы и церковные облачения. Поражают, например, своей кропотливостью вышивки цариц с образами святых, хранящиеся в соборе Василия Блаженного. Договоры было принято скреплять целованием креста. Обмен нагрудными крестами был знаком особой дружбы. И даже обычай ставить детей в угол становится понятным только тогда, когда мы вспоминаем о том, что изначально детей ставили в красный угол. То, что сегодня может читаться как негуманное отношение к детям, изначально не имело никакого отношения к гуманизму. Ребенка призывали оборотиться к самому себе, покаяться, то есть посмотреть на себя глазами Бога.

Культ вообще, как показывает это П. Флоренский, исключает субъективность. Он построен так, что не человек, имея собственную точку зрения, в том числе, как-то соотносится и с ним, но человек принимает на себя точку зрения, заданную культом. Это, например, видно по тому, как осмысляется престол, жертвенник, иконостас, иконы, дискос и т.п. в православной традиции. С точки зрения церкви, все это реальности, более реальные, нежели сам человек. Не человек, но предметы культа ориентируют в пространстве. Например, когда говорится о правой стороне престола, то имеется в виду не та сторона престола, которая находится напротив моей правой руки, но та, которая есть правая с точки зрения самого престола, то есть та, которая соответствует моей левой руке.

Такое видение культа и Бога отнюдь не является специфически христианским. Например, характерный пример можно привести из исламской традиции. В книге Отто приводятся слова мистика Баязида Бостами: «… Тут раскрыл мне Господь, Всевышний свои тайны и явился мне во всей своей славе. И

---

[404] Тихонравов Н.С. Разбор книги «Калеки перехожие, сборник стихов» и исследование П. Бессонова, составленный Тихонравовым. – [Санкт-Петербург, 1864]. С. 34.

[405] Аничков Е. Из прошлого калик перехожих. Живая старина. Спб.: Типография В.Д. Смирнова. 1913, Выпуск 1-2. С. 185-200.

взглянув не моими уже, но его глазами, узрел я, что мой свет в сравнении с его светом есть лишь тьма и мрак. И точно так же мое величие и мое могущество было ничто перед Его величием и могуществом. Посмотрев глазом истины на дела мои, в благоговении и преданности ему содеянные, узнал я, что происходят они не от меня, но от Него самого»[406]. Не я смотрю, скажет Баязид, но Бог смотрит. Не глазами смотрю, но Богом, «глазом истины». И этот «глаз истины» освещает всего меня.

В европейской традиции лишь в сфере теологии можно встретить представление о тотальности религии. Например, П. Тиллих, понимая под религией сферу предельной заинтересованности, говорит о ее локальности как производном состоянии. Не признавая изначальность деления на сакральную и секулярную сферу, он считает, что культура отделяется от религии вторичным образом, свидетельствуя о том, что человек отчуждается от своего основания[407]. Джон Милбанк деконструирует понятие секулярное применительно к христианской культуре и доказывает, что это позднейший продукт теологической мысли. «Было время, - пишет он, - когда никакого «светского» (секулярного) не существовало»[408]. Было единое пространство христианского мира, имеющее два измерения – священство и царство. Светское как отдельное сфера было «воображено», изобретено теологией как пространство чистой власти. У истоков антропоцентричности и светской политики Милбанк видит именно теологию. Также современный антрополог Талан Асад, ссылась на работы Франсуа Изамбер, который показывает, как школа Дюркгейма, обращаясь к понятию «табу» Уильяма Робертсона Смита, сконструировало понятие «сакральное»[409], называет оппозицию «сакральное-профанное» «псевдоуниверсальной»: «Псевдоуниверсальная оппозиция сакрального и профанного, пишет он, - не обнаруживается ни в одном из досовременных источников. В средневековой теологии ключевая антиномия касалась противопоставления божественного и

[406] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Спб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 36.
[407] См. Тиллих П. Теология культуры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 236-395.
[408] Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики// Логос, №4, 2008. С. 33.
[409] Isambert F. Le sens du sacré. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

сатанинского (две трансцендентные силы) или духовного и временного (два мирских института), но никак не сверхъестественного сакрального и естественного профанного»[410]. И все же формула «сакральное-профанное» доминирует в европейской мысли.

Тотальность человека, обретаемая в Боге и схватываемая Богом, заставляет усомниться в адекватности оппозиции «сакральное-профанное» применительно к религиозным феноменам, не меньшей проблемой в отношении которой будет объяснение перехода от одной сферы к другой.

4.7.3. «Проблема третьего» и тайна

Как объяснить переход между сакральной и профанной сферами? Если они принципиально автономны, разделены, то как обеспечить мост между ними? Особенно, если разделяющая их пропасть оценивается как онтологическая, как, например, у Отто или Элиаде. Отто снимает будто бы проблему тем, что считает восприятие нуминозного априорной способностью души. Оно, скажет Отто, вырывается из «основы души».

Элиаде просто ограничивается констатацией того, что в космогонических мифах фиксируется иерофания, через которую открываются «врата к всевышнему», «путь вверх» или «путь вниз, в царство мертвых». Констатацией факта перехода обычно ограничиваются и другие исследователи, использующие оппозицию, избегая проблематизации данного вопроса. Но здесь кроется все существо дела.

В русской традиции обычно прибегают к другим оппозициям: «конечное-бесконечное», «трансцендентное-имманентное», «абсолютное-относительное», - которые выражают антиномичность человека и религиозного опыта и ставят проблему этой антиномичности во всей ее остроте. Как объяснить сочетание в человеке конечного и бесконечного? – спросит Флоренский. Как относительное существо, коим является человек, может вступить в связь с абсолютом, коим

[410] Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма?// Логос, №3, 2011. С. 66.

является Бог? – задастся вопросом А. Мейер. Как постичь сочетание трансцендентного и имманентного в опыте Бога? – скажут Булгаков и Франк. Эти вопросы фактически отсылают к «проблеме третьего» в философии, которая имеет разные вариации. Суть этой проблемы заключается в том, что необходимо объяснить сочетание двух не сочетаемых и не сводимых друг к другу начал, саму возможность их встречи и сосуществования.

В истории философии известно, по крайней мере, несколько случаев обращения к этой проблеме. Платон, например, посвящает ей миф об андрогине, описанный в диалоге «Пир». Согласно Платону, оппозиции «мужское – женское» предшествует целостность, «третий пол», совмещающий оба начала.

Другим примером обращения к этой теме является теория Декарта, который, пытаясь разрешить психофизическую проблему, придумал шишковидную железу как место, где встречается материя и мысль.

Гегель считал, что задаваться вопросом о том, как возможно общение души и тела, неправомерно. Обычно, согласно Гегелю, философы признают этот вопрос непостижимой тайной. Ведь если душа и тело – самостоятельные начала, то они не проницаемы друг для друга, и только в их взаимном небытии, в их «порах» возможно общение. Так, Эпикур отвел местопребывание богам в порах тела. Другие же философы грешат тем, что любят превращать душу в вещь и тем самым снимают проблему. Так, «старая метафизика» посредством вопроса о седалище души полагала душу в пространстве, посредством вопроса о возникновении души полагала душу во времени, и посредством вопроса о свойствах души рассматривала ее как нечто покоящееся, прочное, как связующий пункт этих определений. Согласно Гегелю, все эти стратегии неверны, ибо сама постановка проблемы неверна: материя не есть нечто самостоятельное, она не имеет истины, ее истина – дух. То есть, согласно Гегелю, проблемы «третьего» не существует, ибо нет самостоятельного «второго».

Для Розанова проблема «третьего» существует и разрешается им в теории пола. Согласно Розанову, пол есть ни физическая величина, ни духовная, но то,

что, как двуликий Янус, сочетает в себе обе противоположности, являясь «третьим» по отношению к ним.

Деррида, анализируя диалог Платона «Тимей», полагал «третьим» хору, которая есть нечто ни чувственное, ни умопостигаемое, но то, что относится к «третьему роду»: «Хора – это третий род, triton genos, по отношению к двум родам бытия (неизменная и умопостигаемая, подверженная порче, становящаяся и чувственная»)[411].

Также известен пассаж Канта из «Критики чистого разума», в котором он говорит о необходимости существования переходного третьего между чувственным и интеллектуальным: «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой – чувственным. Именно такова трансцендентальная схема»[412]. Как возможно это «третье», с одной стороны чувственное, а с другой стороны – интеллектуальное, не понятно. Ясно лишь одно – этот «переходник», «мост» необходим для человеческого познания.

Несмотря на фундаментальность проблемы, европейские теоретики сакрального отчего-то избегают ее обсуждения. В русской же традиции эта проблема решается несколькими путями, во многом близкими друг другу. Булгаков, Франк, Флоренский и Мейер вводят понятие онтологической тайны. Тайны не как речевого секрета, но как того, адекватным способ существования чего является непостижимость. Неисчерпаемому, а значит, непознаваемому миру явлений противостоит реальность как тайна, которая познаваема во всей своей полноте для входящего внутрь нее. Отношения человека и Бога, конечного и бесконечного, относительного и абсолютного, имманентного и трансцендентного носят характер тайны, в результате которой, как скажет Мейер, абсолютное

[411] Деррида Ж. Эссе об имени. Спб.: Алетейя. 1998. С. 140.
[412] Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 158.

нисходит до относительного, не утрачивая своей абсолютности, а относительное приобретает качества абсолюта, не переставая быть относительным[413]. Для восхождения к этой тайне, для вхождения в нее необходимо качественное преобразование человека через механизм жертвоприношения. Может показаться, что Юбер и Мосс задолго до Мейера описали этот механизм, однако по существу позиция Мейера оказывается более последовательной и аргументированной. Жертву он разъясняет в терминах символического действа и аргументирует ее принципиальную необходимость. В рассуждениях же Юбера и Мосса жертва отдельно не концептуализируется, но, главное, ее необходимость как переходника между священным и мирским оказывается под сомнением. Так, например, Мосс и Юбер говорят о возможности «прямого соединения человеческой жизни и жизни божества»[414] при приношении крови и волос. Здесь возникает сразу несколько вопросов: Если возможно прямое отношение между человеком и Богом, откуда тогда возникает проблема посредника? И каким образом можно принципиально отличить жертвоприношения от частных случаев приношения волос и крови? Почему первые отношения являются опосредованными, а вторые непосредственными? Фактически же этими рассуждениями Мосс и Юбер вновь нивелируют проблему перехода.

Франк разрешит проблему антиномичности человеческого существа в понятии непостижимости. Человек имманентен и, вместе с тем, трансцендентен себе. Его существо находится в самой интимнейшей потаенной комнате его «я» и, вместе с тем, за пределами его «я», в трансценденции. Оно открывается в духе, который и трансцендентен душе, и имманентен ей, то есть, как скажет Франк, стоит к душе в третьем несказанном отношении. Отношении раздельности и взаимопроникновения. «В своей подлинной глубине… - пишет Франк, - душа сама есть то, что ей открывается за ее собственными пределами»[415]. Имманентное трансцендирование, трансцендирование вовнутрь Франк называет

[413] Мейер А. А. Заметки о смысле мистерии/ Мейер А.А. Философские сочинения. Paris: «La Presse Libre», 1982.
[414] Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения/ Мосс М. Социальные фцнкции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 17.
[415] Франк С. Тайна личности. Непостижимое/ Франк С. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 555.

непостижимостью. Психологический подход берет человека в его имманенции. Рационально-богословский – отдаляет трансценденцию настолько, что человек делается производным от нее, несвободным существом. Человек же – существо свободное и антиномичное, а значит, непостижимое.

Флоренский оперирует словом «культ». Культ – это то необходимое третье, в чем соединяется несоединимое, вещи и смыслы, конечное и бесконечное, горнее и дольнее, трансцендентное и имманентное, в чем не упраздняется, но разрешается антиномичность человека. В культе она впервые находит адекватный способ своего существования. Область культа есть область онтологический тайны. Булгаков также укажет на связующую роль культа и как его кульминации – таинства. Именно в таинстве совершается эта с логической точки зрения невозможная встреча имманентного и трансцендентного, в которой премирный трансцендентный Бог становится имманентным человеческому сознанию.

Но просто небрежением невозможно объяснить эту невнимательность европейских теоретиков сакрального к проблеме разрыва. Более серьезной причиной этой невнимательности, по всей видимости, оказывается скрытая антропология и лежащая в ее основе линейная логика. Европейские теоретики сакрального подспудно исходят из представления о человеке, взятом в его имманенции. Человек имманентен миру и самому себе. Это может находить свое выражение в психологическом, но в данном случае, чаще в социологическом дискурсе. При представлении об имманентном человеке не возникает проблемы перехода от мира к человеку, от человека к миру, от человека к социуму. Для линейной логики нет проблемы разрывов, то есть проблемы качественных переходов. Разрывы и неоднородности в пространстве имманенции не подразумевают качественных скачков, а потому проблема здесь отдельно не фиксируется. Русская же традиция придерживается «антропологии разрывов», то есть собственно антропологии, которая делает возможным разговор о человеке как свободном, не сводимом к результатам внеположенных детерминаций существе. Русская традиция избирает логику парадоксов, пытаясь через содержательные понятия тайны, жертвы, культа объяснить возможность человека

в мире. Поэтому она использует иные оппозиции, кричащие своей противоречивостью. Диапазон разрыва между абсолютным и относительным, конечным и бесконечным, трансцендентным и имманентным принципиально не сопоставим с вялым разрывом между сакральным и профанным. В первом случае речь идет об антиномичности человека, о его парадоксальности, во втором – об имманентном человеке. Русская традиция не просто заостряет антиномичность человека, разводит полюса до головокружительной не сводимости друг к другу, но и удивительным образом сближает их до интимности. Антропологический размах, характерный для русской философской традиции, находит свое подтверждение в религии христианства, которое, кажется, аналогичным образом выстраивает антропологию, ставя тем самым под вопрос возможность применения к нему оппозиции «сакральное-профанное», а значит и ее адекватность для описания религиозных феноменов.

4.7.4. Келия высит, или о христианском понимании мира

Христианство строится на противопоставлении мира и Бога. Будь странником, - говорит христианство, то есть сделайся мертвым для мира, ибо отечество твое - небо. «Келия высит», – скажет авва Дорофей, противопоставляя ее обычной жизни с людьми[416]. Богатей в Боге, а не в миру, - призовет Тихон Задонский[417]. Распни себе мир и распни себя миру, - твердит Евангелие (Гал. 6: 14). И это может показаться аналогией противопоставления профанного и сакрального. Однако аналогия здесь невозможна.

Остерегаясь войти в нефилософскую теологическую сферу и исказить христианское учение, стоит, однако, сделать несколько замечаний относительно христианского понимания мира.

---

[416] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 176.

[417] Тихон Задонский, святитель. Письма келейные/ Творения иже со святых отца нашего Тихона Задонского в 5-ти томах. Т. 5. Письма. Наставления. Размышления. Молитвы. М.: Местная религиозная организация Православный приход храма Святаго Духа сошествия на Лазоревском кладбище гор. Москвы Московской епархии РПЦ, 2011. С. 127.

Мир в христианстве может пониматься по-разному. В первую очередь под миром понимается сотворенный мир, совокупность божественного творения. Здесь, казалось бы, снова заостряется проблема. Если христианский Бог творит «из ничего», это значит, что он полагает нечто вне себя. Творение – это не эманация, не саморазвертывание божества, как у неоплатоников. Это полагание чего-то вне божественной полноты. То есть изначально появление мира знаменует собой отделение от Бога, разрыв с ним. Однако у этой истины есть оборотная сторона. Как объясняет В.Н. Лосский учение Восточной Церкви, цель христианской жизни состоит в соединении с Богом, в обожении. То есть цель твари находится вне ее самой. И человек призван к стяжанию этой божественной полноты. В этом смысле мир понимается не столько пространственно, сколько качественно. Как замечает Лосский, «Бог «дает место» абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не «местом, но природою», как говорит святой Иоанн Дамаскин»[418]. Миссия Адама состояла именно в этом соединении с Богом, в обожении себя и всей твари. Ссылаясь на Максима Исповедника, Лосский приводит симметричную схему, в которой творение предстает как ряд последовательных актов разделения, а исполнение миссии Адама – как ряд последовательных воссоединений. Первичным оказалось деление на нетварный и тварный миры. Тварный мир был разделен на небесный и земной, чувственный и умозрительный. Земной – на небо и землю, земля – на рай и землю, человек, пребывающий изначально в раю, - на женский и мужской пол. Призвание Адама состояло в преодолении в себе этих разделений, в соединении в себе тварного космоса и вручении себя и всего космоса Богу для достижения обожения, то есть в преодолении разделения на тварное и нетварное. Бог же тогда в любви должен был даровать человеку по благодати то, что сам имеет по природе. Однако Адам пошел по пути еще большего отдаления от Бога. И поэтому дело Адама взял на себя Новый Адам. Иисус Христос собой возвратил человеку возможность выполнения своего назначения. Родившись от Девы, он преодолел деление полов,

[418] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 71.

на кресте он соединил землю и рай, вознесясь, он соединил небо и землю, воссев одесную Отца, он привел человека к Богу.

Здесь обращает на себя внимание то, что речь идет не об отвержении тварного, но, напротив, об обращенности к нему, о его собирании человеком в себе. Как пишет Лосский, «На пути своего соединении с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце концов преображен благодатью»[419]. И приводит характерное высказывание Исаака Сирина о человеке: «и о бессловесных и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились»[420].

Мир – это не то, что по ту сторону Бога, мир – это то, цель чего состоит в соединении с Богом, в ис-полнении им. Поражает здесь интимность человека и Бога. Человек не просто отдален он Бога, но вместе с тем, он удивительно близок ему. Лосский, цитируя Исаака Сирина, пишет: «христианский мистик… входит в самого себя, затворяется во «внутренней клети своего сердца» и обретает там в глубинах, «куда не проникал грех», начало того восхождения, в котором мир будет казаться ему все более и более единым, все более и более соединенным, пронизанным духовными силами, образующим содержащееся в руке Божией единое»[421]. Единство мира находится «в божьей руке», начало этого единства, зачинание его находится в предельной интимности человека, там, «куда не проникал грех». Это трансцендентное единство уже дано таинственным образом в имманенции. Человек уже в самом себе содержит то, что бесконечно превышает его, то, в чем его цель. Поразительная интимность человека и Бога дана в фигуре Христа, нераздельно неслиянно сочетающего обе природы. Пробегая бесконечность, Христос соединяет несоединимое, оставляя их разделенными.

В каком же смысле говорится о мире, как о том, чего следует бежать, чему надо ругаться? В данном случае речь идет об аскетическом понимании мира, о мире как о совокупности человеческих страстей, по определению Исаака

---

[419] Там же. С. 85.
[420] Там же.
[421] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991.С. 81.

Сирина[422]. Как об измене души своей собственной природе. Такому понятию мира противостоит понятие духовного мира, покоя, согласия, которого, напротив, стоит искать. Отцы Церкви называют его «святым миром» или «Христовым миром» и ссылаются при этом на слова Евангелия. Христос по окончании тайной вечери говорит ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14:27).

Как скажет преподобный Антоний Великий, Христос этими словами повелевает искать мира[423]. Иоанн Златоуст поясняет, какого мира следует искать и в каком случае он может быть найден: «… кто, имея страх Божий, совершенно… обуздает страсти, задушит различных зверей - порочные помыслы - и не дозволит им скрываться внутри, тот будет наслаждаться чистейшим и глубочайшим миром. Этот мир, Христос, пришедши, даровал нам (Ин. 14:27); этого мира и Павел желал верующим, повторяя в каждом послании: Благодать вам и мир от Бога Отца нашего (1 Кор. 1:3; Гал. 1:3 и др.)»[424]. Также апостол Павел говорит: «И да владычествует в сердцах ваших мир Божий» (Кол. 3:15).

Авва Дорофей о духовном мире пишет как о достижении покоя, то есть определенного духовного возраста, в котором человек обретает навык в добре и находится в достоинстве сына[425]. Игнатий Брянчанинов так описывает мир Христов: «Мир Божий есть и начало, и непосредственное следствие смирения; он - действие смирения и причина этого действия»[426]. «Мир Христов есть некий тонкий духовный хлад - когда он разольется в душе, она пребывает в высоком

---

[422] Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 40. Исаак Сирин так определяет страсти: «приверженность к богатству, к тому чтобы собирать какие-либо вещи; телесное наслаждение, от которого происходит страсть плотского вожделения; желание чести, от которого проистекает зависть; желание распоряжаться начальственно; надмение благолепием власти; желание наряжаться и нравиться; искание человеческой славы, которая бывает причиною злопамятства; страх за тело. Где страсти сии прекращают свое течение, там мир умер» (Указ. соч. С. 41).

[423] Отечник. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Избранные изречения святых отцов и краткие повести из их жизни. М.: Ковчег, 2008. С. 14. («Сам Господь повелел нам взыскивать мира, чтоб стяжать его. Тщательно познаем значение мира Божия и устремимся к нему, как и Господь сказал: мир Мой даю вам, мир Мой оставляю вам, чтоб никто не мог укорить нас, что мир наш - мир грешников»).

[424] Иоанн Златоуст, свят. Беседы на псалмы. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 37.

[425] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 59.

[426] Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 375.

молчании, в священной мертвости»[427]. «Мир Божий есть духовное место Божие, духовное небо; вошедшие в это небо человеки соделываются равноангельными…»[428].

Из этих пояснений становится понятно не только, о каком духовном мире идет речь, но и то, какого мира следует бежать. Бежать следует страстей, греха, порока, как скажет Тихон Задонский, угождения плоти, временных благ - почитания, славы, похвалы, украшения домов, карет, коней, одеяний, банкетов, пиршеств, трапез, разлияние вин, золота, серебра, камней дорогих[429]. И тогда будет обретен духовный мир, ибо один мир исключает другой мир, исключение же одного мира дает место другому миру. Мир сей для христианства есть мир человеческий, по человеческому устроению, в противоположность духовному миру, по Божьему установлению[430].

Подобные рассуждения наталкивают на представление о единстве мира при различных его состояниях. Есть недолжное состояние мира после грехопадения, великий разлад, который должен прийти в гармонию, на чем строится эсхатологическое учение Церкви. Царствие Божье настанет тогда, когда Бог будет во всем. Григорий Богослов так пишет о состоянии обожения: «Будет же Бог всяческая во всех (1 Кор. 15:23) во время устроения... когда и мы, которые теперь по своим движениям и страстям или вовсе не имеем в себе Бога, или мало имеем, перестанем быть многим, но соделаемся всецело богоподобными, вмещающими в себе всецелого Бога и Его единого. Вот то совершенство, к которому мы поспешаем! И о нем-то особенно намекает сам Павел... В каких же словах? Идеже

---

[427] Игнатий Брянчанинов Письма к мирянам. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://pravbeseda.ru/library/index.php?id=608&page=book.

[428] Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 323.

[429] Тихон Задонский, святитель. Письма келейные/ Творения иже со святых отца нашего Тихона Задонского в 5-ти томах. Т. 5. Письма. Наставления. Размышления. Молитвы. М.: Местная религиозная организация Православный приход храма Святаго Духа сошествия на Лазоревском кладбище гор. Москвы Московской епархии РПЦ, 2011. С. 125.

[430] Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. С. 178.

несть Еллин, ни Иудей, обрезание и необрезание, варвар и Скиф, раб и свободный, но всяческая и во всех Христос (Кол. 3:11)»[431].

Здесь снова обращает на себя внимание именно то, что речь идет о превращении недолжного состояния «движений и страстей», присутствия Бога лишь «в малой степени» в должное состояние «всецелого богоподобия». То же видно и у преподобного Исидора Пелусиота. Он пишет: «Мир, сраствореный с правдой, - божественное дело. Если же одно будет без другого, это повредит добродетели, потому что и у разбойников, и у волков есть между собой мир, у одних - ко вреду для людей, у других - на гибель овцам. Но такого мира, не украшенного правдой, не назову миром; только если он сходится с правдой, он в подлинном смысле будет называться миром. Почему и Христос сказал: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10: 34). А что запрещает не всякий мир, но сопряженный с пороком, об этом говорит в другом месте: «Мир Мой даю вам» (Ин. 14: 27). Ибо в подлинном смысле мир есть тот, который украшен правдой и благочестием»[432]. Есть должное и недолжное. Недолжному – «меч», должное – как явление чуда в мире.

Христианство, призывая к духовному миру, к Христову миру, призывает к стремлению к чуду, то есть к возвращению в должное состояние. Например, авва Дорофей будет говорить об исконном духовном здоровье, которого следует искать[433], о добродетели – как о возвращении своего природного свойства[434]. Чудо, как тонко заметил С. Булгаков, это не нечто сверхъестественное, но, напротив, более чем естественное, изначально присущее природе состояние. В мире сем для христианства чудо как должное выражается в святых, в явлении мощей. В Царствии Небесном Церковь обещает полную победу над смертью и тлением, тотальное богообщение. Христианство за словами отречения от мира,

---

[431] Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. С. 367.
[432] Исидор Пелусиот. Письма. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://nikolo-nekras.prihod.ru/dushepoleznoe_chtenie_razdel/view/id/1116831.
[433] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 117.
[434] Там же. С. 134.

кажется, подразумевает скорее позитивный смысл, не столько отречение от себя, сколько обретения себя, обретения себя в здоровье.

Умереть для мира – значит умереть для недолжного состояния мира и открыть возможность быть должному. Мир – не профанное, не выделенная от Бога сфера, но пространство потенциально Божьего, которое пребывает в состоянии отпадения от Бога, то есть в недолжном состоянии «отвернутости» от Него, что выражается, например, в привязанности к вещам, «временным сокровищам», а не «вечным».

Например, распятие мира и распятие миру авва Дорофей объясняет именно как освобождение от привязанности к вещам. Мир распять себе - значит отвергнуть внешнюю к нему привязанность: «Когда человек отрекается от мира и делается иноком, оставляет родителей, имения, приобретения, торговлю, даяния (другим) и приятие (от них), тогда распинается ему мир»[435]. Себя распять миру – значит отвергнуть внутренние желания: «Когда, освободившись от внешних вещей, он подвизается и против самых услаждений, или против самаго вожделения вещей и против своих пожеланий, и умертвит свои страсти; тогда и сам он распинается миру»[436].

Речь идет о работе христианина со своими состояниями. От состояния отвернутости от Бога он должен прийти к состоянию обращенности к нему. Например, человек – существо нуждающееся. Тихон Задонский на это скажет: «Правильное употребление всех мирских вещей бывает ради нужды, а не ради угождения похоти плотской. «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим 6:8)»[437]. Другими словами, покуда грешный человек – существо нуждающееся, в его силах относиться должно к ней, то есть как к нужде, а не как к искушению, побуждающему удовлетворять похоть. Или авва Дорофей скажет:

---

[435] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 29.
[436] Там же.
[437] Тихон Задонский, святитель. Письма келейные/ Творения иже со святых отца нашего Тихона Задонского в 5-ти томах. Т. 5. Письма. Наставления. Размышления. Молитвы. М.: Местная религиозная организация Православный приход храма Святаго Духа сошествия на Лазоревском кладбище гор. Москвы Московской епархии РПЦ, 2011. С. 127.

можно иметь страсти, но не действовать по ним[438]. Говоря «келия высит», авва Дорофей вовсе не выступает против нахождения в обществе людей, напротив. Хоть мир людей и искушает, но именно в нем обнаруживается действенность заповеди любви, проверяется свое духовное устроение на деле. Христианство скорее говорит не о том, что нечто должно быть отвергнуто, но о том, что нечто должно быть направлено в нужное русло. Например, свобода человека. То есть дело в направленности человеческих устремлений, а не в недоступных или исключенных сферах.

Как в космическом, так и в аскетическом смысле мир понимается в христианстве не как внеположенная Богу сфера, как обычно понимается профанное, но как то, что по состоянию отстоит от Бога, однако потенциально и по смыслу своему является Божьим. В Боге мир впервые должен быть исполнен по смыслу. В Христе это исполнение и немыслимое преодоление онтологического разрыва дается наглядно.

Невозможность провести параллели между христианским пониманием мира и профанным остается в силе, даже если учесть неоднозначность термина «профанный».

4.7.5. О значении слова «профанный»

Неоднозначность термина «профанный» связана с его переводом. Как на это указывает А. Забияко, традиционно лингвисты понимали profanus как то, что находится перед храмом. Однако вместе с работами М.Х. Вагенворта и Э. Бенвениста приставка pro приобретает значение «прежде», а не «перед». Если ранее под профанным понимали «не-святое», то теперь профанный прочитывает как «уже-не-святой», «прежде-святой». То есть как результат десакрализации.

Второе прочтение имеет совершенно иной смысл, нежели первое. Одно дело, когда профанное является производным от сакрального, другое – когда мы имеем дело с двумя самостоятельными сферами. Однако лингвистические

[438] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 23.

штудии, как самих лингвистов, так и европейских теоретиков сакрального не привели к мысли об этой фундаментальной разнице. Бенвенист, например, по-прежнему делает акцент на противоположности областей сакрального и профанного: «Смысл sacer, - пишет он, - проясняется в противопоставлении profanus «находящийся вне fanum». Sacer занимает область, отдельную по самому местоположению»[439]. При этом вызывает вопросы содержание понятия «профанный». Можно ли, например, понимать жертвенное мясо, которое отдается людям для потребления, десакрализованным, профанным, как это делает Бенвенист[440]?

Европейские теоретики сакрального не просто настаивают на этом противопоставлении сакрального и профанного, но и порой делают сакральное производным от профанного, как это, например, получается у Батая и Элиаде.

Вызывает вопросы и оправданность самой оппозиции «сакральное-профанное». Каким задачам она удовлетворяет? Сакральное чаще всего фактически приравнивается к социальному, например, у Дюркгейма, Дуглас или Тернера. Наиболее оправданным выглядит использование термина сакральное Батаем, которое позволяет ему говорить о космическом, то есть о том, что превышает социальное, а также об антропологическом, ибо сакральное оказывается необходимым посредником между человеком и сигналами, посылаемыми миром. Но все же Батай более противоречив, нежели последователен в своей позиции. Как справедливо заметит Бодрийяр, делая шаг в сторону от природы, Батай отчего-то вновь «поддается соблазну натурализма»[441], проводя параллели между воспроизводством жизни и эротической тратой, между непрерывностью рода и непрерывностью символического порядка. «Искать секрет жертвоприношения, - говорит Бодрийяр, - жертвенного разрушения, игры и траты в законе рода – значит по-прежнему все это функционализировать. На самом деле одно даже близко не отстоит от другого. Нет ничего общего между эротической избыточностью и сексуально-репродуктивной функцией. Нет ничего

[439] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 353.
[440] Там же. С. 355.
[441] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 281.

общего между символической избыточностью смерти и биологическим распадом тела»[442].

Однако, как Батай, так и Бодрийяр – оба являются психологами. Для них сакральное – это сфера игры, вызова существующему порядку, наслаждения[443]. Здесь сакральное обретает смысл асоциального, то есть того, что находится в той же плоскости, что и социальное, являясь его закономерной изнанкой. Таким образом, в обоих случаях сакральное выступает как метка имманентного измерения человека, в паре с профанным отражая социальную структуру. И можно с очевидностью обнаружить единую логику, лежащую в основе ключевых моментов концептуализации сакрального в рамках европейской традиции. Равно как постулирование амбивалентности переживания сакрального, так и приверженность оппозиции «сакральное-профанное» кроет в себе представление об имманентном человеке, устройство которого аналогично антропологическим лабиринтам, выстраиваемым Фрейдом, ибо ходы находятся в рамках имманенции. Равно и представление о соотношении Бога и сакрального, которое является еще одной проблемой оппозиции «сакральное-профанное» наряду с проблемами обреченной тотальности и непроницаемости сфер, уводит нас к той же самой логике непрерывности.

Поиск возможности тотального существования в русской философской традиции будет происходить на принципиально иных основаниях, нежели в европейской. Русская традиция, чуждая представлению о сакральном как о хаосе, изберет для себя символический и софийный подходы, в основе своей структурные, но разрешающие в себе проблемы начала и удержания структуры, разрыва и тотальности.

4.8. Символ как освящение реальности

Во вступительной речи перед защитой своей книги «О духовной истине» на степень магистра П. Флоренский говорил: «Религия есть, - или по крайней мере

---

[442] Там же.
[443] Там же.

притязает быть художницей спасения, и дело ее – спасать. От чего же спасает религия? – Она спасает нас от нас, - спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса… Она улаживает душу»[444]. Религия спасает нас от нас. От таящегося в нас хаоса. Эти слова Флоренского наилучшим образом выражают отношение русской философии к феноменам религии. Религия – это то, что противостоит хаосу. Религия – это то, смысл существования чего заключается в де-хаотизации человеческого существа, в его улаживании. Религия – это то, при помощи чего создается фундамент порядка, на котором выстраиваются антропологический и, как следствие, социальный миры. Бог в русской традиции выступает той трансцендентной опорой порядка, которая делает возможным человеческое сознание. Ф. Достоевский, например, будет противопоставлять «роковой бурде» усиленно сознающего человека из подполья, бытийствующего до Бога, христианское сознание Лизы. С. Франк будет говорить о неминуем для учреждения сознания самоограничении, то есть о нахождении основания в Боге. В теориях В. Соловьева и П. Флоренского этот структурный подход наиболее очевиден.

4.8.1. В. Соловьев: святые и война

В «Трех разговорах...» В. Соловьев рассуждает о священности войны. Ужаснули бы толерантную современность произнесенные им в этой работе его слова о дипломатии и мече, будь они сказаны сегодня: «Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, то есть успешнее, служит добру. И св. Алексий, митрополит, когда мирно председательствовал за русских князей в Орде, и Сергий преподобный, когда благословил оружие Дмитрия Донского против той же Орды, были одинаково служителями одного и того же добра — многочастного

[444] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М.: Правда, 1990. С. 818.

и многообразного»[445]. Война необходима, война нужна. Почему? Потому что она есть созидательница условий абсолютной истины, то есть порядка.

Один из участников диалога говорит: «великое историческое значение войны как главного условия при создании государства — вне вопроса»[446]. Как создается государство? Чем оно рождается? Ограничениями. Чтобы острову выжить в океане, необходимо удерживание собственных границ, которые бы не позволили ему затонуть и слиться с безразличием целого. Ограничений требует самосохранение. Первые святые Руси – это, в первую очередь, князья, то есть военные. Не только русский народ, но и другие христианские народы отметили святостью военное дело. Откуда эти воинственность святости и святость воинственности? Почему, спрашивается, связаны святость и воинственность? Потому что это понятия близкие и в данном случае почти тавтологичные. Всякое ограничение и самоограничение есть меч, разделяющий пространство на «да» и «нет». Ограничение – акт воинственный. Границы, учреждающие из хаоса государственные порядок и отличность, должны быть незыблемыми, святыми. Святость границ – это их безусловность. Святость как основа разделения - это и есть граница, след абсолютного, не-преступаемого. В святых объективируется рожденный порядок. Они есть наглядность и не-преступность этого порядка. Воинственность святости означает ее чуткость к релятивизму. Святость сопряжена с единственностью истины, которую она призвана блюсти во всей ее чистоте, ибо это залог того содержания, которое дает ее форма.

Значит ли это, что святая воинственность и воинственность святости – явления преходящие, необходимые как первичное, но не постоянное условие человека и государства, как полагает один из участников разговора?

Ответ Соловьева на это вопрос еще более определенный, нежели его позиция в предисловии. Ответ Соловьева – это ответ Христа, который говорит, что принес не мир, но меч. По одну сторону находятся Бог и война, по другую – мир и культура. Культура предлагает царство Антихриста. Синкретичный мир

---

[445] Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. М.: «Товарищество А.Н. Сытин и К». Фирма «ПИК», 1991. С. 9-10.
[446] Там же. С. 64.

истин, вбирающий в себя все истины, и оттого всем приятный, всех примиряющий. Христос предлагает мир не истин, но истины, то есть мир разделения между добром и злом, а потому в основе его лежит меч, война. Истина и Бог – это то, что по своему существу сопряжено с воинственностью, то есть не-преступностью своего порядка.

4.8.2. П. Флоренский: хаос и культ

Центральная тема философии Флоренского – это хаос. Хаос и символ для него - одна и та же тема, взятая с различных сторон, как вопрос и ответ. Человек – это не то, что есть, но то, что самоучреждением должно быть получено из хаоса субъективности. Результат самоучреждения – это восхождение к божественному порядку, норме, здоровью. Самособирание возможно благодаря культу и имеющему основание в культе самоограничению. Культ – это пространство рождения человека, учреждения его сознания. Культ дает единство антиномичности человека. Имя, в основе своей символическое, собирает душу, понятия – мышление, святые – время, святыни – пространство, праведность – рассеянную греховность, мужское начало – женское.

Вяжущие синтезы культа

Человек, согласно П. Флоренскому, существо антиномическое. Он одновременно временен и вечен, конечен и бесконечен, реален и идеален. Его разум творит вещи и смыслы, он сам есть тело и одновременно идеальное. Однако как возможна эта антиномия, как удержать ее? Как возможна встреча того, что несовместимо и не имеет точек соприкосновения? Не может быть так, чтобы вещи и смыслы не встречались, ибо это означало бы для человека онтологическое безумие, геену, ад. Творчество духа человека распалось бы на две взаимоисключающие деятельности – производство смыслов и производство вещей. Значит, заключает Флоренский, должно быть нечто третье, в котором было бы дано очевидное единство смысла и реальности. Это третье, согласно, Флоренскому есть культ. Именно в нем человек впервые собирает себя, именно

здесь становится возможно самосознание, и более того – здесь впервые человек делается человеком. Эта антиномическая деятельность не просто желанна, а необходима «как условие всей жизни».

Другими словами, первое действие человека носит не приспособительный характер, а мистериальный. Для того чтобы появились культура и хозяйство, необходимо событие, в котором человек впервые собирает себя, осмысливает свое тело. Тела без смыслов и смыслы без тел, то есть то, что позже назовут объективной и субъективной реальностью, появляются вторым шагом, которому предшествует культовое действо. Культура - это пространство, в котором единство вещей и смыслов нарушается, здесь вещи становятся лишь полезными, а смыслы лишь убедительными, подобными Истине. Но утилитарность – не то же, что реальность, а убедительность – не то же, что истинность. В культуре человек теряет условие своего единства. Здесь душа рассыпается «в сумму помыслов и приражений, т.е. состояний, навеваемых случайными ветрами извне»[447], - скажет Флоренский. Так Флоренский выстраивает свой концепт человека литургического.

Соединение тела и смысла образует символ. Удерживаемый культом, он дает человеку ориентир в мире, то есть выстраивает антропологическую реальность.

Символ

Флоренский формулирует наиболее радикальную в философии теорию символа[448]. Он решительно отказывается ассоциировать понятие символа со знаком, с аллегорией, с намеком или указанием на неизреченную реальность. Для Флоренского символ есть символизируемое. Стратегия сближения символа и символизируемого присуща в целом русской философии. И С. Булгакову, и А. Мейеру, и А. Лосеву, и символистам, в особенности Вяч. Иванову. Однако лишь Флоренский со всей определенностью выскажет идею их нетождественного

[447] Флоренский. П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 57.
[448] Ростова Н.Н. Символ в философии Павла Флоренского // Философия и культура, №2, 2011. С. 53-64.

тождества. Он признается, что еще в детстве «усвоил себе основную мысль позднейшего мировоззрения своего. Что в имени – именуемое, в символе – символизируемое, в изображении – реальность изображенного присутствует, и что потому символ есть символизируемое»[449].

Как раскрывается понятие символа, можно проследить на примере любого символа. Например, символа креста в христианской традиции. С одной стороны, крест есть кусок материи – золота, серебра, меди, дерева и т.д. Но, с другой стороны, этому «куску материи» служат, кладут поклоны и молятся, возжигают свечи и кадят, воспевают его и целуют. И самое поразительное, к нему обращаются «на ты», то есть как к лицу, будто бы он есть нечто одушевленное, с душой. В богослужебной практике можно найти массу тому подтверждений. Так, верующие поют Кресту: «Кресте Честный, крепосте моя и прибежище, буди ми просвещение ныне воздержательно, веселя и очищая мя, избавляя от искушений, да прославляя Тебе, Владыку величаю Христа» и т.п. Канон Честному Кресту – творение святого Григория Синаита – весь состоит из обращений к Кресту как одушевленному существу. В агиографических источниках также содержатся яркие примеры, свидетельствующие об одушевленности креста. Например, Андрею Юродивому крест лично явился на призыв. А мученику Прокопию, в язычестве Неанию, Крест явился на призвание: «Господи, кто Ты? Покажи мне Себя». После этих слов из креста в ответ послышался глас: «Я – Иисус распятый, Сын Божий». Флоренский также напоминает о том, что Господь в явлении есть Крест, и в раннехристианской иконографии лицо Господа изображалось крестом[450].

Союз «яко» в церковных песнопениях, говорит Флоренский, раскрывает связь символа и символизируемого, объясняя, в частности, отношение к кресту как живому существу, Лицу. В обращении «Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественной красоты твоея ныне достойна поклонника хвалы твоея, ибо яко одушевлену тебе и возглашаю и облобызаю» союз «яко» выступает

[449] Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 19-20.
[450] Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 34.

не как союз с-равнения, но как союз у-равнения. «Яко» - значит не «как бы», но «по преимуществу», «то же и даже более того». Поэтому «яко одушевлену» значит «ты одушевлен, даже более чем одушевлен». Здесь настойчиво, откровенно и прямо говорится о кресте как об одушевленном существе, а не просто «куске материи», которой не пристало поклоняться. Другими словами, самый простой крест или изысканно и богато украшенный, эта вполне конкретная вещественность и материальность и есть «ты», Господь, явленный смысл. Не то, что условно обозначает нечто, указует, скрывает за собой, но именно то самое, символизируемое. Как вспоминает Фудель, Флоренский говорил о том, что нельзя и лезвия бритвы проложить между символом и символизируемым, между призываемым именем и Именуемым[451].

То же можно сказать о любом символическом действе, например, о таинстве Евхаристии. Каждая Евхаристия есть та самая Кровь, которую пролил и вечно проливает за человечество Спаситель. Исторический факт распятия есть в то же время событие вечности, и в таинстве верующие становятся причастным к нему. Помазание Святым Миром есть нисхождение Духа Святого, а Святая купель, как скажет Флоренский, поистине есть Ложесна Божественныя.

Имя Бога есть великий символ, в котором являет себя символизируемое, то есть Бог. Имя есть именуемый. Имя Бога есть Сам Бог. Икона Божия есть красками написанное имя Божие, то есть Бог. А потому из всех доказательств бытия Бога самое убедительное это икона «Троицы», или, как скажет Флоренский, «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»[452].

Однако Флоренский подчеркивает, что символ есть такая тождественность, которая раскрывает себя через нетождественность. «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа», - уточняет он[453]. Позже эту формулу ненароком позаимствует Сартр для объяснения парадоксов человеческого существования. Символ подобен семени, в котором заключена

---

[451] Там же. С. 10.

[452] Флоренский П.А. Иконостас/ Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001, С. 547.

[453] Флоренский П.А. У водоразделов мысли/ Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 279.

жизнь растения. Семя – это бытие, которое больше своего бытия, оно несамотождественно, ибо в нем есть что-то, что превышает его наличность.

«Символ, - продолжает Флоренский, - это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся»[454]. Другими словами, имя Бога есть Бог, но Бог не есть Его имя. Символ есть частность, в которой является целое. Но целое не сводится к частности. «Часть, равная целому, причем целое не равно части, - таково определение символа. Символ есть символизируемое, воплощение есть воплощаемое, имя есть именуемое, - хотя нельзя сказать обратно, - и символизируемое не есть символ, воплощаемое не есть воплощение, именуемое не есть имя»[455].

Символ есть нечто существенное по отношению к символизируемому, как лепестки розы по отношению к розе. Лепесток розы – не роза, но роза именно в своих лепестках является. Общипывая лепестки, мы теряем именно розу. Или, например, книга. С одной стороны, это бумага, переплет, чернила и т.п. С другой, – смыслы, содержание. Связь между этими двумя слоями не объяснима, но это не мешает ей существовать. Разрушая один слой, мы лишаемся другого. Сжигая книгу, мы лишаемся ее содержания.

Символ, изнутри сродный символизируемой реальности, извне бывает похож на нее. Но признаки сходства – это не то, что образует символ, но то, что, подобно яркой окраске крылышек бабочки, привлекает к себе внимание и служит для напоминания, что побуждает нас проникнуть в символизируемое, «ибо символ есть символ не по наличию в нем того или иного признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии некоторой другой реальности и, следовательно, по синергизму двух, - по меньшей мере двух, - реальностей»[456]. Лишь внутреннее сходство позволяет говорить о символе, но не внешнее. А потому символ не синоним знаку и признаку. Между символом и символизируемым не условная, произвольная, случайная, ассоциативная, внешняя связь, но онтологическая.

---

[454] Там же.
[455] Там же. С. 140.
[456] Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 424.

Символ не измышляется, но прозревается, как говорит Флоренский, «когда мы исполняемся иным содержанием»[457]. Флоренский говорит о том, что язык символов уже заложен в нас в самом акте творения, и в жизни мы лишь изводим символы из потаенных глубин нашего существа и объективируем их. Символы сокрыты в нас не как нечто врожденное, то есть, по мысли Флоренского, к нам «присоединенное», а потому случайное, могущее как быть, так и не быть, но как то, что неотъемлемо присуще человеку, без чего он был бы невозможен. «Вживаясь в символ, - говорит Флоренский, - мы находим самих себя, а стараясь проникнуть в себя – открываем тут символы»[458]. Мы, конечно, грубы, и редко бываем поэтами и прорицателями, чтобы услышать голос Бога, а все же этот язык символо, пишет Флоренский, «хотя бы и невнятный нам при малой нашей духовной тонкости и недостаточном изучении … затрагивает наше сердце, волнует нас, чему-то учит»[459].

Феномен символа – это апофеоз антиномии. Он и духовен, и материален, и тождествен себе, и не тождествен одновременно, он и дан нам как нечто готовое, исторически устойчивое и общеобязательное, и как то, что является предельно интимным, личным, тем, что всегда отвечает именно твоим, вот этим неповторимым потребностям и чаяниям. Символ подобен манне небесной, ниспосылаемой евреям, 40 лет скитавшимся по пустыне, ибо она отвечала нужде каждого еврея. Предельная интимность символа значит то, что любой символ в отличие от знака не определен. Чтобы быть символом, он нуждается в нашем доопределении. Вне его он сам по себе, то есть мертв: «символика потому и есть символика, что ею дается тема, которая подлежит всякий раз творческому развитию, к которой дух должен отнестись творчески, - а не готовая, механически складываемая вещь, ничуть не меняющаяся, не живущая в духе, себе количественно равная. Выражаясь музыкально, скажем, что символ, сам по себе еще не есть музыка, но станет таковою лишь после контрапунктической

[457] П.А. Флоренский: pro et contra. Спб.: РХГИ, 2001. С. 666.
[458] Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 426.
[459] Там же. С. 425.

разработки его нашим духом, и притом – непременно личной, непременно всякий раз, хотя бы и воспроизводимой, - но творчески»[460].

Символ никогда не бывает одиноким, он всегда дан в контексте множества других символов. Символы отсылают друг к другу, и все они являют одну символизируемую реальность, и эта реальность присутствует во всех символах. Закрепить самодовлеемость за одним символом – значит разрушить его. Как скажет Флоренский, каждый лепесток диалектики благоухает Тайной, каждый истинен, но если забыть об относительности отдельного слова философии и сделать его абсолютным, оно тут же станет ложью.

Гегелевская зараза

Фактически вопрос символа есть вопрос соединения двух бытий. Флоренский решает его однозначно, обостряя и одновременно разрешая антиномичность бытия и человека: мир духовный конкретен, воплощен. Телесность, материя – не случайность и второстепенность, которая должна быть снята и преодолена, но именно то самое, в чем обнаруживает себя смысл и Бог. Несоединимость тела и души, материи и духа, Бога и мира, по мнению Флоренского, все это гегелевская зараза, и ею заразился Хомяков, боявшийся вторжения трансцендентного в имманентное, то есть чудес: «… не алогизм как таковой привлекает Хомякова, а отталкивает конкретность и непосредственность духовного мира, открывающегося в богослужении. Эти-то бесплотность и бескровность, - вероятно, гегелевская зараза, - были в известной мере болезнью раннего славянофильства»[461].

Протестантизм, рационализм и прочие традиции, очищающие смысл от материи, также предполагают несоединимость Бога и мира. Православие же, в исполнении Флоренского, говорит о мире как о символе божественного бытия. «Природа не имеет ни зерна, ни скорлупы: и то и другое она зараз. Нет ничего, что было бы подобно зерну, - как его представляют себе люди поверхностные, -

[460] Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 429.
[461] Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 547.

только внутренним, невоплощенным, бесформенным. Нет ничего и такого, что подобно скорлупе, - как ее понимают те же люди, - что было бы только внешним, одною плотью, одною оболочкою. Все, что есть, имеет форму; всякая форма содержит в себе некое «есть»»[462]. Смысл явлен, явленное имеет смысл. Духовное воплощено, воплощенное духовно. В каждой частности дана интуиция целого, в действительности нет ничего лишь внешнего, условного, пустого.

В мире обнаруживает себя божественное. Мир – тот орган, которым оно бытийствует. Например, это видно в традиции поклонения мощам. Что такое мощи? Мощи – это одухотворенная телесность, тело обожженное, нетленное, начало исполнения обещания жизни вечной. Мощи, как замечает Флоренский, поистине благоуханны. Они источают аромат, напоминающий запах цветущей лозы, тополей после грозы, горной фиалки. Этот запах так силен, что не вызывает сомнения в своей материальности. Флоренский вспоминает, как однажды после поклонения мощам Сергия, возвращался домой и почувствовал вдруг запах весны, хотя была зима. И тут он понял, что этот запах исходит от его губ, усов и рук, которыми он касался мощей. Я шел, вспоминает Флоренский, и боялся обратить этим запахом на себя внимание. Или Флоренский вспоминает иной случай. Один монах после смерти Амвросия Оптинского решил освятить на память о любимом наставнике платок и приложил его к телу почившего старца. К смущению монаха платок испачкался гноем. Тогда монах спрятал его в карман и забыл о нем. Но через некоторое время в келье монаха распространилось необыкновенное благоухание. Доискиваясь до его источника, монах с удивлением обнаружил, что виною всему был спрятанный и забытый им платок[463].

Мощи – это чудо. Не нечто из ряда вон выходящее, исключительное, невозможное, сверхъестественное, но, напротив, естественное, должное, то, что возвращено в свою природу. Флоренский пишет: «Смерть, «конец, венчающий дело», дело жизни, слишком мало служила предметом наблюдений и размышлений, если не считать моралистических рацей на тему о бренности всего

[462] Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 140.
[463] Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 241-242.

земного. Между тем, она есть острый реактив на прожитую жизнь, имеет свои ступени и степени, свой свет и свои тени, многоразличные оттенки, необозримое богатство и многообразие содержания. И буквально и переносно смерть имеет свой запах, который в некоторых случаях уже не есть «воня смертная», признак тления и победы ада, а, наоборот, - веяние прозябающей жизни. Запах мощей… менее всего следует рассматривать как диковинное исключение, как некое диво, но в нем-то и нужно видеть норму правильной, так сказать кончины…»[464]. Как благоухание мощей несомненно, так и скверный запах бесноватых несомненен.

Или мироточивые главы Киево-Печерской Лавры. Они поистине мироточат, в чем смог убедиться даже один настроенный весьма скептически врач, который, желая проверить, не является ли это чудо простой проделкой монахов, обтер одну из глав сукном и запечатал ее на ночь. Но, к своему удивлению, наутро он нашел ее мироточивой.

Символ разрушается не только избавлением от всякой чувственности, но и при обратной стратегии, когда эта чувственность начинает доминировать и оплотняется настолько, что смысловой пласт становится непроницаемым для человека. Например, искусство Возрождения, по мнению Флоренского, настолько оплотнило символ, что через его кору стало невозможно увидеть смысл. Но плотность символа – не абсолютная величина. Она зависит от степени мистической чуткости народа в каждое определенное время. Например, появление иконостаса Флоренский связывает с мистической толстокожестью человечества. Алтарь сам по себе - место страшное, ибо он есть другой мир. Как небо, его охраняют ангелы и святые. Но в какой-то момент христианам понадобилось лишнее напоминание об этом. А потому возник иконостас как материализация ограждающих сил. Человеку понадобился мистический удар, мощное напоминание о том, что святые *тут*, и они стоят пред входом в иной мир, живущий по иным законам.

Миф о Медее

[464] Там же. С. 242.

Символ удерживает культ. Вне культа нетождественная тождественность распадается, трансгрессирует, деградирует. Троица Рублева становится объектом эстетического созерцания, Христос у Филонова превращается в рыбу, человек теряет второй план.

Миф о Медее, экранизированный Пазолини, это не пошлая история о том, как разлюбили женщину, и она за то явила нечеловеческую жестокость, убив на зло бросившему ее любовнику их общих детей. Но рассказ о том, что всякую вещь делает сакральной место. Медея – царевна Колхиды, жрица и волшебница из рода бога солнца Гелиоса, пленилась молодым Ясоном и, предав свое королевство, уехала за ним в Грецию. Но, покинув Колхиду, Медея покинула себя, свое смысловое пространство. Она оторвала смыслы от вещей, и превратилась в обычную женщину, не способную отныне слышать голос солнца. Трагедия Медеи заключается не в ее несчастной любви, но в утрате символического пространства, удерживающего связь двух бытий. Миф о Медее – это рассказ о деградации символа. Медея в Греции – это «Троица» Рублева в Третьяковской галерее. Лишить икону контекста, лишить ее Первообраза, к которому она отсылает, это значит лишить ее смысла, редуцировать к полотну, покрытому красками и имеющему место в истории искусства.

Роковое «не так»

Но что значит событие «Троицы» или Медеи? Событие распадения символа? Это значит нестроение мира, его деформация. Все в мире смещается, уходит со своих мест, становится сиротливым, жалким, злым, бессмысленным. Розанов, отвечая на мучительный вопрос, отчего стало возможным, чтобы мир был зол, нестроен и некрасив, если он есть творение Божие, говорит о «роковом не так», лежащем в основании мира, о чудовищной случайности, которой ужаснулся даже сам Бог:

«Есть в мире какое-то недоразумение, которое, может быть, неясно и самому Богу. В сотворении его "что-то такое произошло", что было неожиданно и для Бога. И отсюда, собственно, иррационализм, мистика (дурная часть мистики)

и неясность. Мир гармоничен, и это — «конечно». Мудр, благ и красота, и это — Божие. Но "хищные питаются травоядными" — и это уж не Божие. Сова пожирает зайчонка — тут нет Бога.

Бога, гармонии и добра.

Что такое произошло — этого от начала мира никто не знает, и этого не знает и не понимает Сам Бог. Бороться или победить это — тоже бессилен Сам Бог. Так "я хочу родить мальчика красивого и мудрого", а рождается "о 6-ти пальцах, с придурью и непредвиденными пороками". Так и планета наша. Как будто она испугана была чем-то в беременности своей и родила "не по мысли Божией", а "несколько иначе". И вот «божественное» смешалось с "иначе"…

И перед этим «иначе» покорен и Бог. Как тоскующий отец, который смотрит на малютку с «иначе», и хочет поправить, и не может поправить. И любит "уже все вместе"…»[465].

Для Розанова главное – воля случая, лишь случай может оправдать Бога и уродство мира. Для Флоренского же мир не случаен. Сам человек виноват в том, что оторвался от пространства культа, в котором символы обретают символизируемое, в котором человек умиротворяет и одновременно обостряет свою антиномичность. Вне символа мир обнаруживает свое «не так», а человек покрывается струпьями бессмысленности. От человека требуется непрерывное усилие удерживаться при символизируемом.

Тотальность культа

Покуда есть символы, то есть данности соединения несоединимого, есть человек. Доопределение символов, непрестанное дление их интенсивности, личное соучастие в них обеспечивает культ. Он построен так, что дает форму этого дления. Эта форма тотальна, то есть она претендует на полноту антропологической реальности, а не ее часть, ибо создает эту реальность. Смысл культа – дать эту тотальность. Иначе, вне его синтезов, мы будем иметь дело с

[465] Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени/ Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 425.

раздробленностью, себе-не-данностью человека. Флоренский приводит пример. Почему, например, в христианском культе мы встречаемся с семью таинствами? Почему не с одним? Не с десятью? Потому, что таинствами охватываются все существенные стороны человеческого бытия – питание (Евхаристия), очищение и омовение (Крещение), лечение (Елеосвящение), размножение (Венчание), жилище, одеяние и в целом защита (Миропомазание), слово (Исповедь), власть (Священство). Флоренский пишет: «всякая земная власть возможна как имеющая в том, малом и, быть может, невидном роднике своем, свое питание; как и роскошные одежды опираются на незримую одежду благовония святого мира, как питание – на еле заметное вкушение от Святых Даров, омовение – на троекратное погружение в святом крещении, брачное сочетание – на таинственное единение двух существ в таинстве венчания, врачевание – на молитвенное врачевание святого елеосвящения, и все слова и речи – на глубинное слово тайной исповеди…»[466]. Таинства как средоточие культа – это безусловные точки опоры человеческого бытия. Что значит безусловные точки опоры? Это значит, что в этих, возводящих к трансцендентному, точках впервые даются символические единства, вяжутся синтезы, собирающие, осмысливающие человеческую раздробленность. В этих синтезах впервые дается условие сознания как данного себе единства, полноты и порядка. Потому эти точки не локальны. Они как просвет среди хаоса и разлада. Через них освящается вся реальность. Дело не в том, что в определенный момент, в момент, например, Евхаристии, осмысливается питание, дело в том, что в Евхаристии дается вечный смысл питания, которое перестает быть животной функцией, оторванной от смысла, и становится феноменом антропологического. Культ освящает реальность, всю и сполна. От кульминации таинства до последней частности человеческого существования, спускаясь до микроскопического уровня повседневности. Как скажет Флоренский, от Евхаристии до пожирания пирожка за газетою. Поедание пирожка в мире наличном от этого не перестает быть поеданием пирожка, внешним образом его не отличишь от обычного «пожирания», но отныне оно

[466] Флоренский. П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 177.

освящено культом, отныне оно вплетено в систему символов, встроено в форму, то есть соотнесено с сознанием.

Пространство и время. Культ как чистый ритм

Можно было бы сказать, что у культа есть пространственное и временное измерения. Однако это было бы не точно. Ибо культ – это то, что, согласно Флоренскому, создает пространство и время. «Время и пространство – говорит Флоренский, - в реальности культа, но не наоборот. Мир – в культе, но не культ в мире»[467]. Пространство и время – производные культа. Без них наличествуют безразличность, потоки аморфного, уносящие с собой антропологическую стихию, не давая ей оформиться в сознание. Без расчленения нет сознания. Границы же дает культ. Святые дают время, святыни – пространство.

Что такое праздник? Праздный – значит, незанятый, пустой, свободный. Праздники - это время, не занятое повседневным, особое время, трансцендентное, святое. Пауза в потоке жизни. Праздники разрывают монотонность потока, позволяют почувствовать время и тем самым создают его, давая ритмические расчленения. «Праздник, - пишет Флоренский, - дал ритм жизни, а ритм дал сознание»[468]. Различия, данные праздником, возможны благодаря святым. Святой окрашивает своей индивидуальностью время, позволяя внутри потока образоваться качественно отличным сферам. Святой дает трансцендетную опору вне времени, позволяя человеку подняться над уносящим его потоком состояний и осознать текучесть времени. Месяцесов – это наглядный пример совокупности таких опор, данных в памяти святых. Месяцеслов – это, скажет Флоренский, «подвижный образ вечности», ему мы обязаны временем. И сознанием.

Не только праздники, но и вся структура культа действует по тому же принципу. Принципу ритмичности, качественных разделений. Например, служба. Флоренский даже говорит о том, что для жизни в культе не так существенно понимать содержание учения, как быть чутким к его ритму. «Вся служба, - скажет

[467] Флоренский. П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 120.
[468] Флоренский. П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 457.

он, - и в мельчайших своих движениях, и в циклах дня, недели, года и т.д. бьется ритмически. Можно сказать: Что же такое культ? – Чистый ритм»[469]. Культовые тексты ритмичны: «Читая правило ко святому причащению, - говорит Флоренский, - или какие-либо другие каноны, слышишь внутренним ухом топот пляшущих ног»[470]. Ритм культа – выражение его слоистости, системы границ.

Своей «скорлупковатостью» культ создает не только время, но и пространство, качественно отделяя святынями одну протяженность от другой. Так, храм, сам по себе изъятый, то есть качественно отличный от всего остального окружения, построен по принципу качественных изоляций – притвор и храм, далее амфон и солея, далее иконостас и алтарь, далее в алтаре – престол, на престоле – антиминс с илитоном, на антиминсе – чаша и дискос, содержащие Святые Дары. Ковер перед святым престолом, епископская кафедра, кусок атласа, постилаемый при венчании, и т.п. – это не знаки почета и не сомнительная роскошь, но то, что служит разделению пространства, выделению путем ограничения в нем качественно отличных сфер. Это самоограничение внутри аморфного, имеющее силу трансцендентого, дает возможность появиться пространству и, как следствие, сознанию.

Имя

Данность человека самому себе дается, согласно Флоренскому, в имени, которое есть акустический символ. Имя – не пустой звук, не кличка, не средство, облегчающее коммуникацию, имя - это то, что формирует человека.

Если признать имя лишь социальным атрибутом, то тогда оно есть то, что при человеке, оно вторично, и человек именем не исчерпывается и даже может обойтись без него, ибо помимо социального, есть духовный и иные планы человеческого бытия. Однако Флоренский считает иначе. Он утверждает, что имя есть то необходимое и первое, в чем человек впервые делается человеком: «До

---

[469] Там же. С. 442.
[470] Там же.

имени человек не есть еще человек»[471] - говорит он. А это значит, что имя первично по отношению к человеку и без имени невозможен сам человек. Флоренский пишет: «если мы знаем в себе что реальное, то это есть наше собственное имя»[472]. Если Гегель, Маркс, психологи ищут суть человека в социальных отношениях, а в обществе и совокупности социальных обязанностей видят реальность человека, то Флоренский заявляет о том, что суть человека кроется в его имени, именно в нем заключена его реальность. Почему же именно в имени – реальность человека, и в каком смысле без имени немыслим человек? Флоренский продолжает: «Ведь около него (то есть имени – прим. Н.Р.) именно оплотняется наша внутренняя жизнь, оно – твердая точка нашей текучести, в нем находит себе объективный устой и неизменное содержание наше Я. Без имени оно есть мгновенный центр наличных состояний»[473]. Флоренский затрагивает тему текучести, пластичности человеческой природы. Он говорит о том, что человек слишком пластичен, слишком разлит в своей субъективности, ему нужна форма, ядро, стержень, на который можно было бы нанизать душевные состояния. Человек – хаос, и этот хаос нуждается в порядке. Имя – вот та форма, вот тот порядок, который дарует последовательность и делает что-то невозможным, то есть лишает человека хаоса и случайности. Именем, пишет Флоренский, «личность подымается, сколь возможно для нее, над хаосом»[474]. В имени человек самособирается, самосвязывается.

В XX веке Пьер Бурдье прославился своей теорией хабитуса, но еще раньше Павел Флоренский высказал намного яснее ту же идею в работе «Имена». Бурдье, по крайне мере, в русском переводе, читать практически невозможно из-за обилия плеоназмов и прочих стилистических препятствий к прочтению, однако, несмотря на это, все же удается вычленить из его произведения главный смысл, а именно: в человеке есть что-то, что есть в нем, но не от него, что задает границы его

[471] Флоренский П.А. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 64.
[472] Там же. С. 63-64.
[473] Флоренский П.А. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 63-64.
[474] Там же. С. 72.

жизни[475]. Это «что-то», хабитус, может не совпадать с фактичностью. Например, у М.В. Ломоносова был хабитус ученого, а не крестьянина. Или, например, у Шарикова был хабитус собаки, а не московского стиляги и «сына» профессора. Для Флоренского это «что-то», определяющее жизнь и задающее ее границы, есть имя. Именем выражается тип личности, ее онтологическая форма, которая определяет ее духовное и душевное строение. Имя «охватывает полный круг энергий личности», а не выражает ее частность[476]. Именно в имени нам яснее всего виден человек, не затуманенный деталями и обстоятельствами. Имя предельно пластично, живо и способно ассимилировать в себя все частности и обстоятельства – расу, наследственность, воспитание, социальный статус и т.п. Оно, как губка, все в себя впитывает, приспосабливаясь к условиям страны, традициям, духу времени и т. п.: «как всякое слово… оно есть неустанная играющая энергия духа»[477].

Несмотря на то, что имя есть архетип личности и определяет форму внутренней организации человека, оно не детерминирует человека и не лишает его свободы, но, напротив, дарует ее. Имя лишь намечает идеальные границы жизни человека, направляет его жизнь в определенное русло, но в этом русле человек сам себя определяет. Имя как бы дает поле, площадку для реализации человеком себя, и здесь он свободен: «имя есть спектр нравственных самоопределений и пучок различных жизненных путей»[478] - пишет Флоренский.

В имени есть два полюса – верхний и нижний. Верхний – дает образ совершенства, которого может достичь человек в этом имени, нижний – олицетворяет то дно и геену, куда может пасть носитель данного имени. «Верхний полюс имени – чистый индивидуальный луч божественного света, первообраз совершенства, мерцающий в святом данного имени. Нижний полюс того же имени уходит в геену, как полное извращение божественной истины

[475] Бурдье П. Практический смысл. Спб.: Алетейя, 2001. С. 103-117.
[476] Флоренский П.А. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 23.
[477] Флоренский П.А. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 99.
[478] Там же. С. 97.

данного имени…»[479]. Между полюсами проходит точка нравственного безразличия, вокруг которой собираются обычные средние люди. Следовательно, можно сказать, что есть три типа носителя имени, и с одним и тем же именем можно быть святым, преступником и посредственным обывателем. Имя для человека есть вертикаль спусков и падений. Но чаще человек останавливается на линии безразличия.

Олицетворение верхнего полюса имени можно найти в святом. Он есть выразитель совершенств данного имени, то есть сущности данного типа духовного строения личности. Интересно, что церковь также чтит и полагает имя прежде своего носителя. Для житий обычна формула: «По имени и житие», - то есть не имя по житию, а наоборот. Или, например, святому Георгию воспевается следующая песнь: «Достойно имени пожил еси Георгие». Не Георгий сделал имя достойным и прославил его, но он оказался достойным носить это уже само в себе славное имя. В христианской традиции ребенку дают имя в честь какого-либо святого, и если этот святой является преподобным, то, считается, что это сулит жизнь счастливую, если же мучеником – то мученическую. Христиане молятся своему святому и подражают ему оттого, что предполагается внутренняя связь между носителями одного имени, и в своем святом человек может постичь свой высший духовный смысл.

Отсутствие имени означает безумие. Бесноватые, сумасшедшие, кликуши обычно имеют проблемы с именем. Часто они теряют его, то есть имя перестает быть для них формой личности, и их внутреннее существо распадается на хаос ничем не скрепленных состояний. Их душа отныне претерпевает случайные состояния. Не имя теперь покрывает субъективность человека, о-формляет и скрепляет ее, но субъективность примеривает на себя разные посторонние имена, в то время как настоящее имя делается тенью и второстепенностью, утрачивая свою сущность. Восстанавливается личность из своего безумия с восстановлением имени. Часто беспамятство, безумие, кликушество разрешается настойчивым напоминанием об имени. Внутреннее несвязное бытие будто бы

[479] Там же.

цепляется за имя и спасается им от своего хаоса. Иногда это происходит, например, при причастии, когда от приступающего к таинству требуется назвать свое имя.

Человек непостижим, и именно в этом он подобен Богу. Все попытки уловить сущность человека, опредметить ее, объективировать, указать на нее пальцем терпят поражение, ибо человек скорее описывается в терминах апофатических, нежели катафатических, и в отношении его вернее выстраивать негативную антропологию, как это справедливо заметил Вышеславцев. Человек «не то, не то и не то», он ничто из сущего, он непостижим не только для объективирующего внешнего мышления, но и для самого себя. «Чужая душа потемки», - говорят обычно. Бунин в одном из своих рассказов добавляет: «Своя куда темнее!»

Но если духовное существо личности само по себе невыразимо, то в чем же являет себя личность? Она являет себя в «одеждах» мира, в своем теле - гражданстве, имуществе, родственниках и друзьях, семье, жилище и т.д. Но именно имя является той самой «нежнейшей плотью личности», в которой впервые являет себя человеческое существо. «Имя – тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность», - пишет Флоренский[480]. Если снять все «одежды» личности, то мы дойдем до имени. По ту сторону имени – немыслимое, которое постигается лишь мистически. Имя есть предел выразительности, далее имени следует несказанное. Имя есть грань между выговариваемым и дословным, оно есть ближайшее к дословному и первое в явленном. «Первое и, значит, наиболее существенное самопроявление Я есть имя»[481], - говорит Флоренский.

В имени человек впервые обретает себя и соотносит себя с самим собой и с другими. «Тончайшей плотью» он выходит из сокровенности и делается доступным для окружающих. Имя является воротами в душу человека, именно

[480] Флоренский П.А. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 22.
[481] Там же. С. 64.

через него проникаем в внутренний мир человека: «имя… есть та нить, которую можно удержать уходящего из объективного в субъективное»[482].

Род

То, что сказано Флоренским в отношении имени, может быть сказано и в отношении рода. Человек – существо родовое. Без рода он немыслим, ибо утрачивает свою суть и форму, свой «хабитус». В жизни рода человек находит пространство для своего самоопределения и смысла. Сегодня человечество тяготеет к индивидуализму, однако, как замечает Флоренский, древний человек должен был «усиливаться, дабы увидеть индивидульно-отъединенное, и должен был согрешить, чтобы ощутить себя таковым»[483]. И видение древнего человека, по мнению Флоренского, гораздо ближе истине.

Род един и целен. И это единство не внешнее и механическое, но нутряное и мистическое. Род подобен индивидуальности, черты которой сквозят в каждом участнике рода. Всякий род имеет осмысленность, свою собственную идею и историческую цель, к достижению которой он призван. А потому задача всякого человека – понять смысл своего рода и свою роль в осуществлении этого смысла. То есть человек должен мыслить себя и свои цели не индивидуально и частно, но в отношении к родовому телосу.

Сам по себе человек, как лист, сорванный с дерева, то есть ничто, частность, случайность. «Благороден - тот, - скажет Флоренский, - в чьем виде зрим род его, т.е. в чьем лице видно вечное и вселенское»[484].

Род дает силу и бодрость. «Себя чувствовать надо, не потерявшемся в мире, пустом и холодном, не быть бесприютным, безродным. Надо иметь точки опоры, знать свое место в мире – без этого нельзя быть бодрым. Надо чувствовать за собою прошлое, культуру, род, родину. У кого нет рода, у того нет и Родины и народа. Без генеалогии нет патриотизма: начинается космополитизм – «международная обшлыга», по слову Достоевского. Чем больше связей, чем

[482] Там же. С. 71.
[483] Флоренский П. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. С. 116-117.
[484] Флоренский П. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. С. 123.

глубже вросла дума в прошлое, чем богаче она обертонами, тем она культурнее, тем более культурная масса личности. Личность тем более носит в себе то, что более ее самое»[485]. По мнению Флоренского, существует «качественное превосходство и качественная полнота рода над родичами»[486]. При этом как род свободен в своем самоопределении, так и человек внутри рода свободен в своем самоосуществлении. Однако насколько род превосходит человека, настолько и свобода рода «мощью своего творчества» превосходит свободу отдельного человека[487].

Жизнь рода проходит свои возрасты и этапы. Порою для рода наступают беспечные времена, когда от членов его не требуется поворотных решений. Но подчас жизнь рода проходит через узловые точки, и тогда члены рода должны собрать духовные силы для осуществления замысла рода, в противном случае род не сумеет подняться до своей идеи и вероятнее всего погибнет.

Самоосуществление рода означает осуществление им своего телоса, и за явлением представителя рода, в котором наиболее полно выразится идея рода, следует ожидать того, что род прекратится, ибо его историческая задача окажется уже выполненной. Либо следует ожидать ответвлений рода, которые освежат его новой кровью. Плод рода оправдывает весь род. Так, в родословии Иисуса Христа имелись и грешники, однако через Него весь род человеческий был оправдан.

Род следует мыслить не только как физический род, но и как духовный и мыслительный. Как в сфере кровного рода можно составить генеалогию, так и в сфере духа и мысли: «… если биологи говорят о непрерывности зародышевой плазмы, а в аскетике утверждается непрерывность начала духовной жизни, идущего от духовного предка к его духовному потомству, то в истории мысли мы с полным правом можем говорить о единстве философской закваски, делающей генеалогию в истории мысли не условно объединяемой, а существом дела единою»[488].

---

[485] Там же. С. 29.
[486] Там же. С. 50-51.
[487] Там же.
[488] Флоренский П. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. С. 46-47.

Как и всякая русская философия, философия Флоренского не отвлеченная, но проистекающая из боли сердца и отвечающая ей. Не имея естественных знаний от родителей о своем роде, будучи оторванным от него, Флоренский всю жизнь собирал память рода. Итогами этой работы стали книга «Детям моим. Воспоминания прошлых лет» и поэма «Оро». В этих работах Флоренский попытался дать осмысление исторической миссии своего рода. Свое священство Флоренский расценивал как возврат в смысловое русло рода, которое было предано в том числе его дедом, оставившим церковное служение ради светского, несмотря на то, что он блестяще закончил семинарию и сам митрополит Филарет пророчил ему митрополичью кафедру, если тот продолжит учение и примет монашество. Надо думать, Флоренский в своем синтезе священства и философии осуществил телос рода, утраченный его предками.

Межи мысли

Чтобы мысль стала возможна, ей нужна форма. Логика самоограничения работает у Флоренского и в сфере мышления. Подобно тому, как пространство и время созидаются внутренними различениями и ритмом, мысль создается терминами, которые Флоренский понимает как символы.

Термины, скажет Флоренский, это межи мысли. Слово «термин», происходя от «termes», имеет религиозный источник. Некогда собственность была делом религиозным, то есть определялась культом. На границах воздвигали термы – камни, которым воздавались возлияния. Позже терм стал рассматриваться как бог. Эти границы, внешне ничтожные, были непреступаемыми. Существует римское сказание, согласно которому Юпитер не смог занять капитолийский холм под храм себе, потому что там стоял бог Терм. Аналогичным образом, говорит Флоренский, и сфера мышления образуется межами, отделяющими одну природу вещи от природы другой, то есть терминами. Флоренский пишет: «Итак, в приложении к философской и научной речи понятно словоупотребление: термин, terminus, Yroj. Это какие-то границы, какие-то межи мысли. В неопределенной возможности, мысли предлежащей, – двигаться всячески, в безбрежности моря

мысли, в текучести потока ее, ею же ставятся себе твердые грани, неподвижные межевые камни, и притом ставятся как нечто клятвенно признанное нерушимым, как ею же установленные, т.е. символически, посредством некоторого сверх-логического акта, волею сверх-личною, хотя и проявляющеюся чрез личность, воздвигнутые в духе конкретные безусловности: и тогда возникает сознание. Нет ничего легче, как нарушить эти границы и сместить межевые камни. Физически это – легчайше. Но для посвященного, они табу для нашей мысли, ибо ею же в этом значении и установлены, и мысль знает в них хранителя ее естественного достояния и страшится нарушать их, как залоги и условия собственного сознания. Чем определеннее, чем тверже – мыслию же поставленная препона мысли, тем ярче и тем синтетичнее сознание»[489]. Термины – залог сознания. Терминами оно учреждается, ибо «безбрежной кипучести» мысли начинает противостоять неподвижность. Трансцендентной силой этих символов оно удерживается.

Мужчина и женщина

Соотношение полов Флоренский мыслит так же, как соотношение хаоса и меры. Мужчина – это предел и сила ограничивающая, рискующая утратить себя в стенах культуры. Женщина – это стихия и движение, не знающие запрета и внутренней меры, это стремление выразить себя и воплотить, которое разрешается в материнстве. Женщина - это всегда тоска, влажная и непонятная. Это хаотическая сила, томящаяся по властно наложенному на нее пределу и бунтующая против всякого предела бессильного и ничтожного. Яркая властная женщина – не патологическое явление мужественности и чрезмерной активности, но жажда внешнего ограничения и вызов ему, бунт против видимой узды.

Джоконда

[489] Флоренский П.А. У водоразделов мысли/ Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2001. С. 217-218.

Хаотическое состояние человека – это состояние греха. «Грех — говорит Флоренский, - момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их. Я захлебывается в «потопе мысленном» страстей»[490]. Вот, например, Джоконда. В чем загадочность ее улыбки? В том, скажет Флоренский, что она ничего положительно не выражает. Это улыбка греха, внутреннего смятения и растерянности. От хаоса греха спасает праведность, целомудрие. Цело-мудрие дает культ. «Это упорядочение человеческого существа культом мы связываем с термином благодать»[491], - говорит Флоренский. И далее: «культом жизнь благодатствуется – т.е. движения ее дотоле порывистые, страстные, негармоничные – приходят в единство, своим многообразием не отрицая, но утверждая единство личности. Отдельные состояния и влечения теперь уже не хозяева, диктаторски овладевающие личностью… Личности не хочется, но она хочет. Они стала харитною»[492]. Культ выводит человека из хаотического состояния претерпевания и позволяет оформиться антропологическому порядку. В христианской религии это понимается как достижение изначально должного состояния. В философском смысле это означает обретение антропологического статуса. Такое понимание культа и святости приводит к представлению о тотальном освящении реальности и антропологической модели человека тотального, то есть данного себе во всей полноте.

4.8.3. Символ и София

Символы – не знаки, не наглядная данность произвольной связи, но трансцендентные скрепы существования. Они обнаруживают не частичное, временное и условное объединение и порядок, но полное, всеобъемлющее, восходящее к вечности. Символ никогда не одинок, символ – это всегда система символов. И суть этой системы заключается в ее всеохватываемости. Нет ничего

[490] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. Москва: Правда, 1990. С. 174.
[491] Флоренский. П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 155.
[492] Там же.

чуждого символу. Он все должен вобрать в себя и все упорядочить. Всему найти свое место. Символ пронизывает все бытие. В нем обнаруживается освященность реальности. А потому для символического сознания нет ничего неважного. Как жесткая тотальная система, находящее свое основание в символизируемом, символическая реальность чутка к каждой попытке поколебать ее основы. Не понятное светскому человеку сопротивление старообрядцев внести некоторые изменения в культ, становится прозрачным в свете символического сознания. Сложение перстов – не частность, не условность, но живой символ, в котором являет себя символизируемое. Нельзя изменить один символ, не затронув другой и в конечном итоге само основание системы символов.

Символическое сознание – это тотальное сознание, для которого нет частностей, нет внеположенного системе. Система выстраивается символизируемым, то есть абсолютным, трансцендентным центром, данным в тайне. Бог – основа символической системы. Безусловная точка отсчета, задающая порядок и структуру.

Это тотальное освящение реальности, опора на трансцендентный центр, данный в таинственности, и структурность религиозного обнаруживается и в софийном сознании. София, по мысли С. Булгакова, есть залог космоса в хаосе. Мир пластичен. София как душа и сущность мира, как предвечное человечество призвана к превращению внутри самой себя, к собиранию себя из распада на небесную и историческую Софию, к превращению хаоса и разлада эмпирического мира и человечества в гармонию. София как посредница между человеком и Богом бытийствует по принципу соединения несоединимого, то есть по принципу Христа. Она, скажет Булгаков, причастная действию Логоса, передает божественные силы посюстороннему миру, освящая его, позволяя ему обнаружить в себе единство и жизнь[493]. Те же идеи о соединении божественного и тварного начал в Софии, о Софии как мировой душе, о Софии как единящем начале тварного мира характерны и для В. Соловьева.

[493] Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. С. 157-158, С. 163-166.

Русские идеи всеединства, цельного знания, соборности содержат ту же логику тотального синтеза, дающего гармоничное единство противоположностей, противоречащего идее непроницаемости миров, которой придерживается европейская традиция. Непроницаемости миров и невозможности тотального существования, обнаруживаемых в европейской структуре «сакральное-профанное», противостоит русский символический подход освящения реальности. Пространству личного – тотальность бытия. Ацентричности структуры и хаоса – единственность и абсолютность трансцендентного центра, делающего возможным структуру.

Если мы мыслим культ как антропологическую структуру, то жертва оказывается ядром этой структуры.

4.9. Жертва

Тема жертвы является сердцем философии религии. В ней пересекаются ключевые теоретические вопросы: Что первично – верование или обряд? Каков смысл жертвоприношения? Как оно соотносится с даром? Почему исчезли кровавые жертвы?

Если попытаться систематизировать обилие теорий, то тему жертвы можно разделить на два крупных раздела: прагматика жертвы и апофатика жертвы. К прагматике жертвы относятся теории, раскрывающие ее социальный, биологический, экономический, психологический и политический смыслы. К апофатике жертвы относится ее антропологическое прочтение.

4.9.1. Прагматика жертвы

К психологической трактовке жертвы можно отнести теории, связывающие ее с различного рода механизмами психологической компенсации, с проблемой садизма и мазохизма (см., например, анализ фигуры Достоевского у Фрейда). Также в широком смысле сюда можно отнести классические теории, согласно которым жертвоприношения соответствовали определенному уровню развития человеческого сознания. На этих низших стадиях человек верил в то, что кормит

умерших предков (Г. Спенсер), умилостивляет богов, выражает им покорность и благодарность (Э.Б. Тайлор), возвращает богам взятое у них (М. Энафф). Сюда примыкают политические мотивы. Так, согласно, деятелям эпохи Просвещения, жрецы пользовались недалекостью масс и под видом жертв изымали необходимые ценности. Современные авторы, например, Б. Лампер, усматривают в жертве убийство, оправдываемое теорией.

В литературе доминирует социологический подход, согласно которому жертва служит фундаментальной скрепой общества. Сюда можно отнести теории крупнейших западных мыслителей. У. Р. Смит видит смысл жертвы в объединении людей и искуплении. Дюркгейм отмечает, что жертва провоцирует сильнейшие коллективные чувства, сплачивающие общество. Арнольд ван Геннеп рассматривает жертву как обряд перехода, поддерживающий социальную структуру и динамику внутри этой структуры. Мосс и Юбер в работе «Очерк о природе и функции жертвоприношения», признавая за жертвой роль посредника в сближении сакральных и профанных миров, прагматику жертвы усматривают в ряде социальных функций: отказ от собственности напоминает о присутствии коллективных ментальных сил и питает их; ритуалы освящения и очищения придают этим силам статус доброты и строгости; в жертвоприношении индивиду и вещам передается социальная сила, авторитетом общества освящаются обеты, клятвы и браки; достигается равновесие в обществе, ибо искупление ошибок и поступков позволяет вернуться в общество; отказ от одних вещей дает право пользоваться остальными вещами. Фрейд закладывает в основу общества коллективное убийство отца, послужившее причиной коллективного чувства вины и создания фундаментального табу. Мосс в 1924 году напишет известную работу «Очерк о даре»[494] и положит тем самым начало мощной интеллектуальной дискуссии в Европе о сущности дара, которую усмотрят в поддержании социального взаимодействия. Леви-Строс напишет в 1950 году к сборнику трудов Мосса предисловие, в котором назовет «Очерк о даре» шедевром. Эта линия

[494] Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах/ Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996.

будет связана со сменой взгляда на социально-экономическое устройство государства в сторону антирыночных товарных отношений[495]. М. Энафф станет подчеркивать, что символический обмен не имеет прямого экономического смысла, но служит установлению социальных связей[496]. Позже теория Мосса и Леви-Строса будет дополнена М. Годелье. Критикуя авторов за то, что социум для них исчерпывается сферой обмена – дар, потлач, жертвоприношение, продажа, - Годелье отметит другую основополагающую сторону социума – сферу неотчуждаемого, священного, изъятого из обмена - того, что хранят, и что служит точкой опоры и идентичности общества. К линии теории обмена примкнет Бодрийяр, для которого суть жертвоприношения заключается в том, чтобы удержать в потоке обменов то, что могло из них выпасть. В отечественной литературе к теории обмена склоняется С.А. Токарев, отчасти Ю.М. Лотман[497].

К социологическому подходу стоит отнести теории заместительного насилия, тесно сопряженные с биологическим дискурсом. Согласно этим теориям, жертва, принимая на себя агрессию, является средством управления насилием в обществе. Если Жирар будет выстраивать свои рассуждения, основываясь на собственной теории миметического желания и, кажется, лишь из-за симптоматического равнодушия к вопросу о соотношении биологии и антропологии будет обращаться к этологии, то теория В. Буркерта будет прямо апеллировать к ней, называя человека «охотящейся обезьяной». В рамках подобных теорий будут поставлены вопросы о схожести жертвы и объекта насилия, о предметах жертвоприношения (дикое животное, приручённое животное, растение, человек, чучело).

Социологические теории жертвоприношения объединяет то, что акцент здесь делается собственно на жертве, а не на жертвующем, на объекте, а не на субъекте. Тем самым исключается проблема само-пожертвования,

---

[495] См. об Антиутилитаристском движении в общественных науках (MAUSS) – Ален Кайе, Жак Годбу, Камиль Таро, Филипп Роспабе, Жан-Поль Виллем, Марсель Энафф и др. – в книге: Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.С. 167-168.

[496] Энафф М. О дарении. Интервью Аркадия Драгомощенко с Марселем Энаффом о книге «По направлению к экономике бесценного». [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.acapod.ru/562.html.

[497] Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1993. С. 345-355.

отождествления жертвующего с жертвой и метафизического преображения через соединение с нею. Жертвующий исчерпывается своим внешним, коммуникативным и правовым измерениями. С другой стороны, в рамках социальных теорий делается важное открытие – о первичности обряда по отношению к мифу.

4.9.2. Обряд

Вальтер Буркерт называет это коперниканским переворотом в социологии XIX века[498]. Со времен У.Р. Смита и В. Маннхардта становится понятно, что не представления порождают ритуал, но, напротив, ритуал обусловливает возникновение представлений. Р. Смит пишет: «…древние религии по большей части не имели кредо; они состояли преимущественно из институтов и практик. Несомненно, люди не станут изо дня в день следовать каким-то практическим нормам, не приписывая им определенного значения; но, как правило, мы находим, что если практики были строго детерминированы, то значения, им приписываемые, были чрезвычайно неопределенны…С самого начала осознать, что ритуалы и практические действия представляют, строго говоря, самую суть древних религий, — дело первостепенной важности. Религия в первобытные времена не была системой верований с практическим приложением; она была совокупностью устоявшихся традиционных практик, которым каждый член общества следовал не рассуждая. Люди, конечно, не были бы людьми, если бы они соглашались совершать какие-то действия, не представляя, для чего они это делают. Но в древних религиях не было так, что сначала формулировался смысл действий в виде доктрины, а потом уже отражался в практиках; было, скорее, наоборот: практика предшествовала доктринальным теориям. Люди формируют общие правила поведения раньше, чем начинают выражать общие принципы

[498] Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 420.

вербально»[499]. О первичности ритуала вслед за Смитом будут говорить Д. Фрэзер[500], А. ван Геннеп[501], Р. Маретт[502], «кэмбриджская школа» в лице Джейн Харрисон[503] (миф – это «неправильно понятый ритуал), Ф. М. Корнфорда[504], А. Б. Кука, Г. Мэррея, С.Г. Хука[505] (миф – «проговариваемая часть ритуала»,«неотъемлемая часть обряда»)[506], Х. Гэстера[507] и др; А.Р. Рэдклифф-Браун[508], С.Э. Хайман[509], В. Буркерт, Р. Жирар и др. В отечественной литературе – С.А. Токарев[510], Ю. П. Францев, В.Н. Топоров[511] и др. Исторически ритуализму будут противопоставлены теории, отводящие ритуалу вторичную роль (например, Э. Дюркгейм, К. Леви-Строс или Р. Барт) или расценивающие миф и ритуал как равноправные взаимосвязанные элементы религии (например, Ж. Дюмезиль[512], Б. Малиновский). Эмансипированное сознание и сегодня все еще желает увидеть в обряде суррогат религии. Например, Бодрийяр противопоставляет «имманентности ритуального» «трансцендентность Идеи». Ритуал, скажет он, это Царствие Божие на земле, «оскверняющая имитация», имманентность миру. Имманентны миру не только «церковные театрализованные представления и церемониал», но также иконы, «феерия мучеников и святых», чудеса. Религия же, полагает Бодрийяр, имеет дело с трансценденцией, она начинается с «напряженного ожидания, отсроченности, терпения, аскезы»[513]. Этнографы

---

[499] Smith W.R. Lectures on the Religion of the Semites. 1907, p. 16-17 (Цит. по: Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С.183-184).

[500] См. «Золотая ветвь» (1890).

[501] См. «Обряды перехода» (1909).

[502] См. «The Threshold of Religion (1909).

[503] См. «Пролегомены к изучению греческой религии» (1903), «Фемида» (1912).

[504] См. «От религии к философии» (1912).

[505] См. «Миф и ритуал» (1933), «Лабиринт» (1935).

[506] Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 421.

[507] См. «Феспия» (1960).

[508] См. «Структура и функция в примитивном обществе» (1952).

[509] См. «Ритуалистический взгляд на миф и мифическое» (1955).

[510] Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С. 529-530.

[511] Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 17.

[512] Так он пишет: «Истина состоит в том, что мифы зарождаются и процветают в условиях малоизученных, но почти всегда совместно с ритуалами: есть все шансы на то, что мифы о «толпе чудовищ» родились вместе с ряженьми, а миф о кастрации - вместе с ритуальной кастрацией» (Dumezil G. Ouranós-Váruna: Étude de mythologie comparée indo-européenne. Paris: Maisonneuve, 1934, p. 29).

[513] Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. М.: Алгоритм, 2007. С. 190.

приводят контраргументы друг другу, между тем отведение ритуалу вторичной роли и, тем более, низведение его до суррогата «подлинной» религии чревато антропологическими редукциями, ибо человек начинает мыслиться как «готовое» существо, не призванное сделать самого себя, а сфера религии – как необязательная и вторичная.

В теоретическом смысле представление о первичности ритуала по отношению к мифу говорит о трех фундаментальных для философии религии и антропологии вещах. Во-первых, ритуализм вскрывает тотальную сущность религии. Ее неумозрительный характер. Необходимость ее работы со всем существом человека. Эта теория исходит из антропологической проблематики – проблемы поведения у человека, которой не знает никакое иное живое существо в этом мире, заданное работой инстинкта. В России к этой точке зрения можно причислить П. Флоренского и А. Мейера. Флоренский, решая свои задачи, прямо обращается к У.Р. Смиту. Почему Смит прав? Потому что, говорит Флоренский, человек – существо литургическое, мистериальное. Что значит мистериальное? Это значит, что человек нуждается в том, чтобы себя получить, собрать из раздробленности на тело и смысл, действие и умозрение. Культ – это и есть та третья, символическая сфера, в которой впервые человек самособирается. И только вторым шагом он обретает возможность к тому, что мы называем действие и мышление.

Во-вторых, первичность ритуала говорит о том, что ритуал не вспомогателен, но производителен, что он впервые делает возможным то, чего до него и вне его не было. Или, как проще и точнее выразится М. Дуглас, ритуал создает опыт: «… недостаточно, - пишет она, - просто сказать, что ритуал помогает нам получить более живой опыт там, где этот опыт состоялся бы в любом случае. Его нельзя свести к вспомогательным картинкам, сопровождающим текст какой-нибудь инструкции по открыванию ящиков. Если бы ритуал представлял собой всего лишь специфическую карту ролей или диаграмму того, что и так известно, он всегда бы следовал за опытом. Но в действительности, ритуалам не свойственна такая вторичная роль. Формирование

опыта начинается с него. Из ритуала может появиться знание, которое иначе не появилось бы вообще. Ритуал не просто переводит опыт во вне, экстернализирует его, но в процессе этого он модифицирует опыт, выражая его. Это же происходит и в языке. Могут быть мысли, которые словами выразить невозможно. Как только мысль помещается в словесные рамки, она изменяется и ограничивается самим набором выбранных для нее слов. Таким образом речь создает нечто, какую-то мысль, которая отлична от исходной. Существуют вещи, - продолжает Дуглас, - которые мы не можем испытать вне ритуала. События, происходящие в определенной и постоянной последовательности, имеют смысл по отношению к другим событиям из этой же последовательности. Вне взятой в целом последовательности отдельные элементы утрачивают смысл и не доступны восприятию»[514].

В-третьих, ритуализм обращен к социальной проблематике. Проблеме события. Как отмечает Флоренский, древние иудеи не знали проблемы ересей, хотя им была дана полная свобода в толковании мифов. Представители различных религиозных течений фарисеи, саддукеи и ессеи спокойно сосуществовали, ибо у них был один ритуал.

4.9.3. Апофатика жертвы

Апофатика жертвы обращена к невидимой стороне мира. Она обращена к антропологическому феномену, тому, что в этом мире, но не от этого мира.

Так в европейском дискурсе возникает феноменология дара. В известной дискуссии с Марионом Деррида будет защищать сферу невозможного, к которой отнесет дар[515]. Дар – это неконцептуализируемое, необъективируемое, невозможное, как любовь, но отнюдь не то наличное, о котором говорил Мосс. Марион сведет вопрос о даре к вопросу о феноменологии данности. Фактически расхождения в позициях Деррида и Мариона будут заключатся в том, как понимать феноменологию. Они оба будут говорить о даре как о невозможном, как

[514] Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 102.
[515] О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом//Логос, №3, 2011. С. 144-172.

о том, что предшествует всякой экономической проблематике. Однако Деррида усомнится в том, возможно ли феноменологически описывать дар, не опредметив его и тем самым не разрушив. На что в ответ Марион предложит новое понимание феноменологии, оперирующей именно непредметным опытом. Несмотря на разногласия в деталях, Деррида и Марион, обращаясь к невидимой стороне мира, радикально лишают дар конкретики, помещая его всецело в область смысла. Если социальные теории тотально обращены к содержаниям дара, к объективируемому, то феноменологии важна чистая форма дара, уводящая в сферу умозрений и субъективности. Здесь исчезает плоть ритуала, а значит – тотальность человека.

Антропологической вариацией теории жертвы являются идеи Э. Кассирера. Кассирер укажет на то, что суть жертвы заключается в самоограничении. Лишь в акте самоограничения у «я» появляются границы в отношении «внешних» сил[516]. Но наиболее интересными антропологическими теориями в европейской традиции является теория Ж. Батая, в русской – А. Мейера.

4.9.4. Завороженность смертью

Без жертвы нет человека, считает Батай. Только участник жертвоприношения есть человек, потому что при жертвоприношении, уклоняясь от собственной смерти, он одновременно встречается с ней. «Необходимо, - говорит Батай, - чтобы смерть была: жертва, животная или человеческая, должна умереть, так как существование, ставшее трагедией, потому что есть смерть, достигает своей полноты только в том случае, если оно заворожено доставшейся ему судьбой, если оно находится в плену у трагедии и пьянеет от неизбежности смерти»[517]. Человек появляется в момент опьянения своей участью, в момент трагического осознания своей смертности. Животное умирает, но не сознает свою смерть. Для него смерть не есть трагедия. «Поэтому, - продолжает Батай, - только совершающий жертвоприношение действительно может создать человеческое существо… так как жертвоприношение необходимо ради того, чтобы была

[516] Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х тт. Т. 2. М.; СПб., 2002: Университетская книга, С. 230-242.
[517] Батай Ж. Структура и функции армии/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 143.

произнесении единственная фраза, обращенная к той, что завораживает, единственная, которая и делает человека человеком: «Ты есть трагедия»… Костры жертвоприношений, - продолжает Батай, - а не зверства войны, способствовали появлению таких парадоксальных существ, как люди, растущие на ужасах, которые их пленяют и над которыми они сохраняют власть»[518]. Этот характерный для европейской традиции акцент на смерти не объясняет в данном случае исключительность жертвоприношения. Ведь завороженность смертью можно обнаружить и в похоронных обрядах. Само жертвоприношение не столько конститутивно для человеческого существа, сколько является следствием особого, по сравнению с животными, отношения к смерти у человека. Видится, что Батай здесь меняет местами следствие и причину.

В жертве для Батая важна непроизводственная трата. Как он говорит в «Теории религии», стакан спиртного отменяет производственную сущность стола. В жертве мы имеем то же мгновенное наслаждение вместо производительного труда. Здесь высвобождается мощный поток энергии, подпитывающий сообщество.

В жертве, согласно Батаю, человек наконец преодолевает свое дискретное состояние. Как отдельного существа человека нет. Как отдельное существо человек гибнет. В жертвенной смерти происходит самоутрата, причащение сакральной стихии, то есть непрерывному способу существования.

В отличие от европейской традиции, в русской традиции первичность символических действий по отношению к практическим будет объясняться не с точки зрения социальной энергии, а с точки зрения антропологической конституции. А преодоление центрированием «я» - не с точки зрения превалирующего космоса, а с точки зрения отношений с Абсолютом.

4.9.5. Мистерия

В русской традиции создателем теории жертвоприношения является А. Мейер.

---

[518] Там же.

Мейер сразу определит область своих рассуждений. Сущность религии, скажет он, заключается в общении с божественным началом, с Абсолютом. Это общение происходит благодаря символическим действиям, которые в отличие от практических не целесообразны, то есть не связаны с приспособлением человека к окружающей среде. Они практически не несут в себе смысла. Но онтологически они позволяют человеку иметь дело с невидимой стороной своего существа и мира, с областью онтологической тайны. Как говорит Мейер, сфера символического – это сфера зовов и откликов, посылаемых друг другу реальностью и человеком[519]. Уподобление, ритм символических действий – это не свидетельство наивности мистериальных общих, не простое подражание природе, но способ, которым они через общие движения входят в соприкосновение с реальностью.

Мистериальное действие, согласно Мейеру, содержит в себе три ключевых этапа – отречение от относительного, продвижение к абсолютного и встреча с абсолютным. Смысл этого действия – не в обмене благами, не в задабривании богов, ибо Абсолют по самому своему существу ни в чем не может нуждаться, а в совместном приходе к трапезе, взаимной гостьбе Бога у людей и людей у Бога, при которой таинственным образом абсолютное становится относительным, не переставая быть абсолютным, а относительное приобретает черты Абсолюта, не переставая быть относительным. Дар есть та кульминационная точка, в которой человек отдает себя Богу, наносит себе предельный урон. Оборотной стороной дара является его претворение, ибо принятый Богом дар становится даром Абсолюта общине. В даре Бог символически присутствует на гостьбе и дает возможность к Нему причаститься. Жертвоприношение, подчеркивает Мейер, дело общины, а не индивида. Лишь община способна вместить Абсолют. Лишь в этом символическом действии человек осознает свою универсалию, восходит до нее. Как говорит Мейер, принятие в себя жизни божества означает нахождение в себе божественного «я», причастие вечности, спасение от власти безличных сил

[519] Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии/ Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 108-109.

времени, пространства, необходимости[520]. В жертвоприношении как бы выпекается тело общины, родство которой основано не на естестве, а на причастности Абсолюту.

Мейер берет оба измерения жертвоприношения – антропологическое и социальное, которые в его концепции невозможно рассматривать изолированно друг от друга. Антропологически жертва означает актуализацию связи человека с Абсолютом, актуализацию его невидимого существа. Она означает выпекание мистериального сознания общины, плодом которого будет индивидуальное сознание. С социальной точки зрения, мистерия служит трансцендентной скрепой множества человеческих единиц. В отличие от многих европейских теорий, в которых не проводится четкого или достаточно обоснованного различия между жертвой и даром (например, теория обмена не отличает дар и жертву; Мосс и Юбер предлагают видеть в жертве больше энергии, нежели в даре, ибо последний не уничтожается), Мейер усматривает в даре квинтэссенцию жертвоприношения, ту точку, в которой обозначается тайна встречи абсолютного и относительного. Дар – это и есть собственно тайна генезиса сознания. Момент его зарождения.

4.9.6. Кровь

Если в Европе Батай будет говорить о том, что человека создали костры жертвоприношений, то в России Булгаков заговорит об особом неотъемлемом от человека органе жертвоприношений, даже инстинкте жертвоприношений: «если, - говорит Булгаков, - исключить случаи религиозной бездарности и тупого рационализма, наличие такого органа является всеобщим явлением религиозной жизни…»[521]. Эти резкие высказывания обращают нас, прежде всего, к теме крови[522]. Ведь основа жертвоприношений – это кровопролитие. Почему кровь так важна?

---

[520] Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии/ Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 139.

[521] Булгаков С. Евхаристия. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.golubinski.ru/ecclesia/bulgakov/evharistia1.htm.

[522] Хотя некоторые авторы и будут настаивать на неуниверсальности жертвы. Например, М. Энафф полагает, что жертвоприношения характерны только для цивилизованных народов, тех, что ушли от дикости ценой осваивания природных стихий, то есть посягания на божественную сферу. Последнее и потребовало возвратных жертв Богу.

Можно в кровавых жертвоприношениях видеть симптом определенного уровня сознания. Например, Фихте связывает прежние кровавые жертвы с царящей ценностью жизни, а сменившие их бескровные жертвы - с ценностью души и настроений. Или, например, В. Соловьев фиксирует возникновение религии в переходе от убийств и пролития чужой крови к пролитию собственной крови, самоубийству. Эту первую религиозную ступень, для которой характерна внешняя физическая связь с Богом, по его мнению, сменяет внутренняя связь с Богом, трансформирующая характер культа – реальное жертвоприношение уступает созерцанию и духовной жертве[523]. Священное Писание нам также настойчиво говорит о духовной жертве. В Псалмах, например, Бог козлам и тельцам противопоставляет жертву хвалы (Пс. 49: 8-14). Жертва Богу, говорит псалмопевец, дух сокрушенный (Пс. 50:19). Новозаветная история связана с предельной в этом мире кровавой жертвой – жертвой Самого Бога. Христианская традиция настойчиво будет подчеркивать духовный характер жертвы, требуемой от человека. Например, Авва Дорофей отождествит отсечение своей воли и кровопролитие[524]. А Тихон Задонский уподобит сердце человека – жертвеннику, душу и тело человека - храму, дух и Слово Божье – ножу, любовь Божью – огню, а самого человека – священнику[525]. Но означает ли это абсолютное претворение жертвы в духовную субстанцию?

В крови, скажет Булгаков, сама жизнь. Она есть стихия жизни. О том, что в крови заключена душа, многократно говорит Ветхий Завет (Быт. 9:4-5; Левит 17:14). Принося жертву, ты приносишь свою жизнь. П. Флоренский выразится еще более жестко: «степень религиозности, - скажет он, - прямо пропорциональна степени чуткости к мистике крови. Кровавые жертвы – основа всякой религии»[526]. Чем более пламенен и чуток к трансцендентному народ, тем сильнее в нем

---

[523] Соловьев В. С. Духовные основы жизни/ Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 169.

[524] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 214.

[525] Тихон Задонский, святитель. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского в 5-ти томах. Т. 4.: Об истинном христианстве. Книга 2. М.: Местная религиозная организация Православный приход храма Святаго Духа сошествия на Лазаревское кладбище гор. Москвы Московской епархии РПЦ, 2011. С. 179-180.

[526] Флоренский П. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 145.

чувство мистики крови. В ритуальном растерзании животных и поедании дымящихся кусков сырого мяса, в приношении человеческих жертв, в богоядении и, в том числе, в Евхаристии, человек ищет мир с Богом, находит выход и преображение своей аффективной природы и разрешает свой гнев на Бога.

Розанов в связи с этим говорит о нереальности христианства, ибо в нем, по его мнению, нет крови, «сока» жизни[527]. Если Ветхий Завет – это книга бытия, то Новый Завет – это книга рассуждений, слово и бытие в ней разошлись. Не кровь, но вода стала ее основой. «Кровь есть мистицизм и факт»[528]. В ней, а не в понятии, заключена реальность «богоощущения». Вместе с христианством, говорит Розанов, мы утратили кровный, родной путь к Богу и, говоря о сокрушенном духе, на самом деле «обделываем свои делишки»[529]. Флоренский, равно как и Булгаков, не согласится с Розановым, ибо христианство строится на кровавом по своему смыслу таинстве Евхаристии. Евхаристию Флоренский назовет «возвращающимся периодически богоубийством, богозакланием и пролитием Божественной крови и богоядением и богопитием»[530]. Новый Завет, по его мнению, не упраздняет, но лишь оплотняет кровавое жертвенное действо.

Сегодня В. Савчук говорит о кровожадности культуры. Культура, говорит он, требует пролития крови. Нормальный кровоток обеспечивает здоровье культуры в той же мере, что и здоровье организма человека. «Здоровая культура — полнокровная культура»[531]. Кровавые жертвы, с одной стороны, могут манифестировать зарождающуюся норму, а с другой – подтверждать устоявшийся порядок. Вот здесь, однако, и требуются пояснения. Что значит это сопряжение жизни и крови, культуры и крови? Ответ здесь не сводится только к витальной динамике. Более важным кажется ответ на вопрос: Какова привилегия крови на «манифестацию» норм?

---

[527] Розанов В.В. О священстве и «благодати» священства. Об основном идеале церкви. О древних и новых жертвах/ Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 476.
[528] Там же.
[529] Там же.
[530] Флоренский П. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 147.
[531] Савчук В.В. Кровь и культура. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 39.

Кровь – это квинтэссенция жертвенного действа. Если мы мыслим сферу культа как антропологическую структуру, как то, что задает антропологическую конституцию, то ритуал жертвоприношения оказывается краеугольным камнем этой структуры. Той точкой, в которой производится и воспроизводится первичный запрет, задающий структуру в целом[532]. Где устанавливается и непрестанно переподтверждается трансцендентный источник этой структуры. Или, как говорит М. Элиаде, где происходит новое сотворение мира[533]. В жертве многократно, как в европейской, так и в русской философии подчеркивается момент соединения человека и Бога. Булгаков, говоря об инстинкте жертвоприношений, имеет в виду именно отпечаток образа Божия в человеке, то есть неустранимое стремление к соединению с Ним, актуализации подобия Ему. Вот этот момент соединения, понятый не вульгарно, как плод воображения несовершенного сознания, но как стремление субъективности к тому, чтобы стать сознанием, оплотниться через установление трансцендентной скрепы своего существа, и находит выражение в жертвоприношении. Кровь является максимумом концентрации и тотальности этого действа.

Кровь есть сама жизнь в более, чем буквальном смысле слова. Она ест сама реальность, а не абстракция. Кровавая жертва обращает человека к конкретике, в ней заключена сила не мысли, но действительности. Кровь потрясает и тем захватывает в действо всего человека, целиком, а не частично. В ней заключена сила всепроникновения. Как говорит Лейрис, момент жертвоприношения – это момент экстраординарной интенсивности. В «Африке-призраке» он пишет о жертвоприношении: «Никогда я не чувствовал, до какой степени я религиозен; я говорю о религии, которая неизбежно позволила бы увидеть Бога»[534]. И дело здесь не в амбивалентности переживаний, на которой делают акцент представители Коллежа Социологии, но в самой силе потрясения. Потрясение

[532] Подобный взгляд характерен для мыслителей, рассматривающих сакральное как структуру. Например, М. Элиаде полагает, что жертва обеспечивает начало мира (См.: Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 42).
[533] Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс. 1987. С. 85.
[534] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 109.

дарует неизбежность встречи, то есть подводит к неминуемости антропологической трансформации.

Кровавое жертвоприношение несет в себе мощь духовного аванса. Ритуал дает форму, позволяющую выплавиться содержанию. Суть этой мощи хорошо иллюстрирует высказывание одной православной мирянки. Она пишет: «…никаким воображением и попыткой сопереживания приблизиться к Голгофе - у меня не получается. Но каждый год приходит Великий пост, а за ним Страстная седмица. И я уже опытно знаю, что если пост жить - готовясь к этой встрече и ища ее, если пост - идти к ней, и придет Страстная, и ее службы - и вот таинственно, непередаваемо, совершенно иначе, чем всеми этими там «чувствами», «мыслями» и тем более воображением, а с силой реальности, самой главной жизни - будешь - пусть поодаль - но у Креста. И тогда встретишь реальное же – Воскресение»[535]. Попаляющая конкретика культа работает не с наличным человеком, но с человеком, взятом во всей перспективе его бесконечности и трансцендентности миру. Она подсказывает или, как говорит Флоренский, подстрекает человека к метафизической метаморфозе, осваиванию своего потаенного от мира существа.

Различие стратегий русской и европейской традиций в осмыслении структурной роли мистерии и сакрального законно ведет к отличию в оценке соотношений между культом и культурой, сакральным и социальным.

4.10. Культура и культ

В философии по-разному решается вопрос о соотношении культуры и культа. Вариацией этой проблемы является вопрос о соотношении культуры и морали, сформулированный Кантом в работе «Антропология с прагматической точки зрения». Согласно Канту, человек зол, а потому нуждается в культурных нормах, следование которым способно мало-помалу сделать человека моральным

[535] [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=36845&order=asc&pg=3.

существом. Другими словами, ответ Канта таков: культура предшествует морали, а не мораль - культуре[536].

Что же касается соотношения культуры и культа, то здесь также существует два варианта решения проблемы. При первом подходе культ понимается как вид религиозной деятельности, он локализуется в рамках культуры, то есть представляется ее дробной частью. К данному подходу тяготеет европейская традиция, склонная к социальному дискурсу. Например, У. Р. Смит, М. Дуглас, В. Тернер, А.Р. Рэдклифф-Браун. При таком подходе культ стоит на службе у социального, залатывая его дыры.

Однако в данном случае возникает два вопроса: если культ стоит на службе у социума, то как стал возможен сам социум? И если под культурой понимается все то, что создано человеком, то каким образом стал возможен сам человек? Благодаря чему он возник? На первый вопрос отвечает часть европейских мыслителей, выводя социальное из сакрального. Например, Э. Дюркгейм, отчасти Ж. Батай, отчасти М. Элиаде, Р. Жирар. На оба вопроса пытаются ответить представители русской традиции, согласно которым культ есть то, что предшествует культуре, то, что создает человека и, как следствие, является источником культуры. Например, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Мейер, Г. Федотов. В пользу этой точки зрения говорит этимология слова «культура»: cultura от cultus, на которую, в частности, опирается Флоренский.

Культ, понимаемый как источник культуры, противостоит культуре, как тотальность локальному. Тотальные синтезы делают возможным целое человека, то есть рождают антропологический феномен. И антропологическое по своему существу оказывается нуждающимся в этой тотальности. Тотальность культа означает его всепронизываемость. Культ, касаясь всего и вся, выплетает плотную ткань взамоотсылающих символов. Необходимость создать и удержать неразрывную систему символов говорит о первичности «мы» в культе и о том, что всякому «я» предшествует «мы».

---

[536] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. С. 431-436.

Представление о локальности культа рождает идею индивидуальных отношений с Богом, прочитывая в подобном ключе феномен мистики. Культ в данном случае не аттрактор антропологических стихий, а то, что имеет статус того, что может как быть, так и не быть. Культура вводит представление об автономных сферах и автономном человеке. Человек, необходимо понимаемый как «я», не нуждается в сборке «мы», имея возможность автономных перемещений по автономным сферам культуры. Такой стратегии в понимании культа сегодня придерживается С. Хоружий.

4.11. С. Хоружий и Н. Гаврюшин: путь мистики и культ

В современной интеллектуальной мысли России русскую традицию в осмыслении феноменов религии продолжает Н. Гаврюшин, выступающий за понимание культа как тотальное освящение реальности, которое охватывает всех и вся. Противоположную точку зрения занимает С. Хоружий, прививающий западный дух автономного сознания православию.

Хоружий противопоставляет две установки в отношении реальности – установку обожения и установку сакрализации. Под сакрализацией он подразумевает «произвольное расширение круга явлений, наделяемых причастностью Божественному»[537], от феномена империи до частностей повседневной жизни, «когда стремятся пронизать сакрализующим культом и ритуалом едва ли не весь порядок земного существования»[538]. Тотальная сакрализация выражается в «сакрализации быта», «обрядоверии», «догматизации обряда» и представляет собой «примитивную религиозность», согласно которой «все полно богов»[539]. По мнению Хоружего, суть христианства состоит не в этой примитивной установке, а в обожении, в соединении со Христом. Носителями такого опыта обожения являются подвижники, как в былые времена апостолы и позже – мученики. Иными словами, Хоружий противопоставляет тотальному

[537] Хоружий С.С. Исихазм и империя: такие разные спутники. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_imperia.pdf.
[538] Там же.
[539] Там же.

освящению реальности локальный культ, опыту мистериальной общины Церкви – индивидуальный мистический путь к Богу, авторитету догмы, Церкви, Священного Писания – опыт частных откровений. При этом Хоружий неожиданно уравнивает тотальность культа и пантеизм, между тем, как в понятии культа не содержится представления о подручности и имманентности богов, на которое намекает Хоружий. Напротив, культ предполагает наличие трансцендентного и непрестанное усилие в удержании этого трансцендентного в реальности, через которое она получает полноту и осмысленность. Это усилие достигается не частными практиками и не за счет индивидуальных дарований, но силой общины, единственно способной уберечь от субъективности. Культ как раз и удерживает трансцендентное в его трансцендентности, не давая опыту божественного превратиться в опыт частный и эротический. Тотальность культа – это не то же самое, что «все полно богов» и человек не отличим принципиальным образом от Бога, это не значит, что мир уже находится в своем совершенстве и человек здесь может пребывать в пассивном, не требующим от него усилий состоянии, ограничиваясь лишь техническими приемами, как понимает обряды Хоружий, это значит, что все доступно Богу и нет ничего частного, личного, не проницаемого для него. Это значит, что все нуждается в Боге, в его освящаюшей трансцендентной силе. Хоружий мыслит мистика как фигуру, стоящую отдельно от общины. Но условие мистики является принадлежность общине, иначе опыт Бога будет редуцирован к опыту субъективности. В этом заключается опасность мистики.

Об опасностях пути мистика пишет Л. Карсавин. Мистика опасна уходом в эгоистическую замкнутость подвижника, эротику и «необузданную стихию духа», она опасна сознанием свободы от необходимости в церкви и ее таинствах, чувством своей уже-святости. Карсавин пишет: «Но нужна ли тогда помощь церкви, нужны ли таинства, если и без них «душа наслаждается созерцанием божественных тайн и утопает в Божестве, как рыба вводе»? Многие мистики считают, что они уже соединены с Богом и не нуждаются в добрых делах, замаливании своих грехов и таинствах церкви. «Совершеннолетние невесты

Христовы хотят прямо, без посредников идти к Любви своей». Мистик чувствует и верит, что душа его сливается с Божеством, погружается в него, обожается и становится Богом. А действия души-Бога, конечно, свободны от внешних норм: обоженный мыслит и действует, и чувствует, как Бог, ибо он и есть Бог. И это особенно важно в связи с природой мистических переживаний, погружающих мистика в самое глубину жизненной стихии и потому легко вырождающихся в эротику. Неслучайно описания мистического экстаза искони связаны с образами «Песни Песней»…»[540]. Другими словами, именно в мистике содержится опасность соскользнуть в пантеизм и пассивный механицизм, а не в убегающем от этого опыте культа. Однако указанное противопоставление мистики и культа лишь видимое, поскольку мистика – это частный вариант опыта в рамках культа. Община и мистик связаны неразрывной связью, опасность же одаренности в мистике заключается в том, что эта неразрывная связь может нарушиться, в результате чего мистик перестанет быть мистиком и превратится в маргинала. Мистика, дабы не быть еретической, как скажет Карсавин, должна опираться на традицию, Церковь и ее таинства. В своем опыте мистик должен стремиться осознать не свои частные чувствования, а традиционное учение как истинное. Однако и здесь кроется «яд». Само стремление осознать и трактовать традиционное учение уже содержит в себе шаг к разрушению традиции, ибо «оно подставляет на место старого неосмысленного или мало осмысленного ее понимания новое и, следовательно, противопоставляет догме ересь»[541]. Если есть мистическое знание, догма не нужна. Мистика все равно пойдет своей дорогой. «Вот почему, - говорит Карсавин, - мистика скрывает в себе губительный для ортодоксальной догмы яд, как бы ни был ортодоксален мистик»[542]. С другой стороны, ортодоксальная мистика одухотворяет культ и дает живое знание Бога. В этом ее парадоксальность и пограничность.

---

[540] Карсавин Л.П. Церковь и секты// Минувшее: исторический альманах. – М.; СПб.: Atheneum Феникс, 1993. С. 234.
[541] Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в религиозности Средневековья// Вестник Европы. 1913. №8. С. 127.
[542] Там же.

Если путь мистика содержит в себе опасности, то в сознании, ориентированном на мистику, эти опасности уже актуализируются, а именно: подрыв идеи церкви и авторитета, ориентация на самость, индивидуализм и опыт в рамках имманенции. Стратегия мистики созвучна европейской тенденции в осмыслении культа. Представление о локальности культа ставит перед собой проблему непроницаемости миров («сакрального» и «профанного») и антропологической модели обреченного на фрагментарность человека. К этим традиционно европейским проблемам присовокупляется проблема соотношения «я» и «мы» в культе и культуре, обычно разрешаемая западными мыслителями в терминах социальности.

4.12. Соотношение «Я» и «Мы» в пространстве сакрального и культа. Проблема множественности и социальности

Религия – не личное дело, а общее. Религия связана с множественностью, а не с дискретностью «я». Условием появления Бога является «мы». Почему? Потому что у конечной субъективности нет силы создать абсолют, вместить его, пробежав бесконечность. Только усилиями множественности возможно упаковать бесконечное в конечное.

Вне множественности Бог превращается в аллегорию моральных истин, фантазию, прихоть и начинает носить характер случайности, а не трансцендентности. Общение с Богом переводится в индивидуальный план и приобретает субъективный характер. Трансцендентное редуцируется к психическому. «Мы» гарантирует объективность и трансцендентность отношений.

Смысл Бога – в поддержании «мы», общего упорядоченного пространства, делающего возможным понимание. Как говорит авва Дорофей, мир подобен кругу, Бог подобен центру этого круга, а люди – радиусам, идущим от окружности к центру. И чем ближе люди к Богу, тем ближе они друг к другу, чем

дальше они от Бога, тем непроницаемее друг для друга[543]. Поэтому условием появления Бога является множественность. Замена принципа множественности принципом личного разрушает религию, и тогда становится возможной, например, такая противоречивая модель, согласно которой «все мы христиане», но у каждого «свой Христос», о которой говорил архимандрит Иоанн (Крестьянкин), предупреждая, что скоро придет время, когда у каждого будет своя вера, и сколько будет людей, столько будет и вер. «Своя вера», «свой Христос» означают отсутствие Христа, редукцию общего пространства, имеющего трансцендентную основу, к частному состоянию в рамках собственной имманенции. Поэтому религия – это не личное дело. Возможность появления личного – угроза религии. В этом заключается опасность протестантизма, и, должно быть, в этом кроется причина оборотной стороны титанизма и позже - фашизма в христианской Европе.

Неразрывная связь между территорией сакрального/мистериального и «мы» в европейской традиции связана с социальным дискурсом, в русской – с антропологическим. В европейской традиции сакральное тесно связано с социальным. Суть феномена сакрального сводится к обеспечению социальной функции. Сакральное «вяжет» множественность, превращая ее в единство. Поэтому Дюркгейм поставит коллектив выше индивидуального, равно как и Батай. Однако социальный дискурс не может при этом ответить на антропологический вопрос о природе того, что объединяется в сакральном. Социальный дискурс заранее полагает наличие этого «что», индивидов, коммуникацию между которыми необходимо обеспечить. Но само постулирование наличия индивидов является проблематичным, поскольку заставляет мысль выстраиваться на уже готовом фундаменте аксиом. Кроме того, при таком подходе социальное не отличимо от мистериального, мистериальное оказывается лишь производным, вторичным названием социальной связи.

[543] Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. С. 88.

Для русской традиции неразрывность понятий «мы» и культа связана не только с проблемой объединения множества в единомножество, являющейся вторым шагом рассуждений, но, в первую очередь, с проблемой образования этого «что множественности», единство которого необходимо обеспечить. Здесь сразу возникает возможность и необходимость разграничения понятий «я» и субъективности, социального и мистериального. Субъективность – это не «я», не единица, не индивид. Это хаос недифференцированных состояний, из которых силами «мы», то есть множественной субъективности в опыте культовых ограничений и синтезов чувственного и сверхчувственного, имманетного и трансцендентного учреждается сознание как общее сознание множественности. Учрежденное сознание множественности «мы», схваченная бесконечность, делает возможной на втором шаге появление индивидуального сознания. «Я», локальный внутренний мир – дар мистерий, в которых частное, хаотичное, аморфное в совместном усилии и самоограничении стало причастным к абсолютному и бесконечному, обрело полноту и трансцендетное основание. «Мы» и «я» соотносятся так же, как мистериальное и социальное. Мистериальное сознание «мы», общее сознание накладывает запрет на то, чтобы искать себя в себе, человека – в «я», в теле как его носителе. Мистериальное сознание обеспечивает общее тело сознания. Тело сознания – не ошибка, но намеренный речевой оборот. Культ выпекает общее сознающее тело множественности, где телесность подчиняется приуроченным к ней смыслам. Здесь нет места дискретности, ибо нет локальности смыслов и синтезов. Возможно, это отчасти может объяснить те, читаемые обычно как сверхъестественные, то есть необъяснимые религиозные феномены, когда, например, подвижник, находящийся на одном Соловецком острове, узнает вдруг о смерти своего наставника, находящегося на другом острове, до того, как физический морской барьер между ними был преодолен. Возможно, понятие об общем сознающем теле может объяснить эти рационально не объяснимые переходы.

Если мистериальное связано с общим сознанием общего тела, то социальное связано с совокупностью индивидуальных сознаний, приуроченных к дискретным

телам. В русской традиции эта особенность мистериальной связи и сознания обнаруживается в понятиях соборности, симфоничности, всеединства, Софии, культа.

Таким образом, русская традиция, спускаясь до принципиальной безосновности философского дискурса, в первую очередь ставит перед собой антропологическую проблему учреждения сознания. Бог – это не просто условие со-бытия, но условия бытия, то есть сознания.

Предположение о культовом происхождении сознания означает, что у сознания хоровое начало, поэтому всякому «я» предшествует «мы».

4.13. Сознательное и бессознательное в религии

Уже в традиционном взгляде на религию как свидетельство беспомощности человека перед не подвластными ему природными силами и собственными страхами содержится представление о бессознательном состоянии человека в религии. Человек становится сознательным и разумным тогда, когда начинает трезво смотреть на себя и связи в мире и не ищет более окольных путей удовлетворения своих потребностей и изживания страхов. То есть когда расстается с религией. Представление о бессознательности человека в религии знает и более сложные версии, и самые яркие из них принадлежат европейской традиции.

В линии, заданной Фейербахом, фигура Бога окажется неосознанной проекцией человеческого сознания. Маркс и Фрейд примыкают к этой линии. О неосознанном полагании верховных ценностей волей к власти человека говорит Ницше. Свое полагание человек приписывает вещам, становясь их рабом, но человек должен осознать себя господином, затребовав у мира обратно свои дары. Не вещи даруют смыслы, но человек сам себя ставит смыслом вещей. Ницше пишет в «Воле к власти»: «Всю красоту и возвышенность, которые мы придали вещам наяву и в нашей фантазии, я хочу затребовать назад как достояние и изделие человека, как прекраснейшую его апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как бог, как любовь, как могущество — восхитимся той поистине

царской щедростью, с которой он одаривал вещи, и всё для того, чтобы обеднить себя и себяпочувствовать несчастным! До сей поры это было величайшее его самоотречение — то, что он, поклоняясь и обожествляя, сам старался уйти в тень, что это он самсоздал всё, чему поклонялся и что обожествлял»[544]. Фрейд сравнит религию с детским неврозом и назовет ее «иллюзией», утрата которой связана с выхождением человечества из инфантильного состояния, взрослением, то есть прекращением вечного поиска «отца»[545]. «Пугающее впечатление детской беспомощности, - скажет он, - побудило потребность в защите любовью, потребность, нашедшую свой объект в лице отца. Сознание, что эта беспомощность продолжается на протяжении всей жизни, заставило держаться за существование – теперь уже более могущественного отца»[546]. Но невроз неминуемо будет изжит, как и всякое инфантильное состояние при взрослении, и человек тогда достигнет «психологического идеала примата интеллекта»[547].

Юнг отождествляет понятия сверхъестественного и бессознательного. Для него они синонимичны. Бог тождествен бессознательному. Он пишет: «я предпочитаю термин «бессознательное», хотя знаю, что могу с тем же успехом говорить «Бог» или «демон», если хочу выразить нечто мифологическое. Когда я прибегаю к такому мифологическому способу выражения, я помню, что «мана», «демон» и «Бог» — синонимы «бессознательного»…»[548]. Бог, согласно Юнгу, – это объективация целостности человеческого сознания в снятии присущего ему конфликта противоположностей, которые Юнг мыслит как «роковые обстоятельства» человеческого бытия. Раз в Боге соединяются противоположности, значит образ Бога неминуемо движется в сторону монотеизма, к единому Богу, упраздняющему непримиримое. Человек в представлении им Бога мыслится Юнгом как пассивное, претерпевающее существо. Эти опыты обретения целостности, говорит Юнг, человек «не в

[544] Ницше Ф. Воля к власти. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://knigosite.org/library/read/7619.
[545] Фрейд З. Будущее одной иллюзии/ Фрейд З. Основной инстинкт. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 387, С. 400, С. 409.
[546] Там же. С. 387.
[547] Там же. С. 404.
[548] Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.

состоянии… осмыслить, понять, управлять ими, как не в состоянии от них освободиться или уйти, и потому он ощущает себя в их власти. Догадываясь, что они не связаны с индивидуальным сознанием, человек дает им имена: мана, демон или Бог. Наука пользуемся термином «бессознательное»»[549]. Юнг полагает, что опыты «потустороннего» не субъективны, но имеют объективные основания. Человек – это органическая часть вселенной, и в его душе на микроуровне повторяется универсальный конфликт вселенной. Образ Бога и мандолоподобные символы – это неосознанные проекции внутренних ощущений человека, когда он достигает целостности самости.

Батай сравнит механизм вытеснения в психоанализе с механизмом отвращения, который продуцирует сакральное и вместе с тем общество, на том основании, что оба, по его мнению, являются бессознательными. «Действие сил отталкивания, - скажет он, - само оказывается выталкиваемым из сознания всякий раз, когда продуцируется сакральное»[550]. Эти движения отталкивания могут быть доступны сознанию только благодаря «хитростям и уловкам».

Элиаде введет понятие крипторелигиозности, скрытой религиозности, присущей абсолютно всем людям, даже неверующим. Феномен крипторелигиозности он приравнивает ко второму грехопадению человека, в результате которого отношения к Богу низвелись у человека до глубин бессознательного. Он пишет: «В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни еще жива в недрах их «Я». Если подойти к этому явлению с позиций иудео-христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому грехопадению человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, то есть понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней, точно так же, как и после первого «грехопадения»… После

[549] Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.
[550] Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 110.

первого «грехопадения» религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного»»[551].

Жирар настаивает на том, что бессознательность – условие религии. «Неосознание, - пишет он, - составляет фундаментальный аспект религии»[552]. Эффективность процесса замещения, являющегося сущностью религии, зависит от его сокрытости: «механизм единодушия должен оставаться неизвестен, - говорит Жирар, - Религия защищает людей, пока ее глубочайший фундамент остается сокрыт. Если выманить чудовище из его последнего убежища, то можно разнуздать его раз и навсегда. Если рассеять неведение людей, то можно подвергнуть их большей опасности, лишить их защиты, которую составляет их неосознание, убрать единственный тормоз, которым снабжено человеческое насилие»[553]. Религия при таком подходе играет вспомогательную роль, находясь на службе у целого (чаще всего – социального), человек же оказывается марионеткой внешних по отношению к нему процессов.

Годелье полагает священное способом, при помощи которого человек неосознанно утаивает от самого себя происхождение социального. То есть священное – это результат вытеснения в коллективное и индивидуальное бессознательное собственной деятельности по созданию общества. «Священное, – пишет он, – это определенный тип связи с истоками»[554]. Под словом «определенный» здесь подразумевается «извращенный», бессознательный характер отношений. В сакральном человек скрывает от себя возникновение первичных скреп общества, реальнон неравенство, жажду власти. Здесь было бы справедливо замечание Сартра в отношении Фрейда о том, что он в самую интимность человека встраивает Другого, ибо бессознательное оказывается Другим по отношению к сознанию. Религия, понятая как неосознанные процессы, выступает для человека Другим. Другой, положенный в основание субъективности, исключает ее свободу в отношении самой себя. Юнг поэтому,

---

[551] Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 131-132.
[552] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 138.
[553] Там же. С. 180.
[554] Годелье М. Загадка дара. М.: Вост. Лит., 2007. С. 108.

приравнивая бессознательное к инстинкту, говорит, что человек «неволен и зависим от того, что заложено в нем изначально, и что он не властен в себе изменить», и «лишь ценой огромных усилий ему удается завоевать и удержать за собой область относительной свободы»[555]. Но относительная свобода – это не свобода. Это свобода осознания своего бессознательного.

Смит Хьюстон вводит представление и «священном бессознательном», которое он понимает как глубинную основу человеческого существа, скрытую поверхностными формами бессознательного – социальной, личной, коллективной. Священным это бессознательное является потому, что открывает перед человеком неопосредованное отношение к миру, свободное от желания, отвращения и неведения, упраздняющее субъект-объектную оппозицию[556]. В таком подходе не только бессознательное нарекается священным, но и подлинно сущее погружается в бессознательное.

Иное видение религии мы встречаем в русской традиции, черпающей свои интуиции в христианстве. Религия оказывается связана не просто с сознательным состояние человека, но с тем, что это сознание учреждает.

В христианстве осознанность человека как условие Бога подчеркивается с особой силой. Как скажет В. Лосский, «путь соединения с Богом – не бессознательный процесс. Этот путь предполагает непрестанное трезвение ума»[557]. Под трезвением ума, или «трезвением внимания», «безмолвием ума», «сердечным безмолвием», «обереганием ума», «бдением ума» понимается непрестанное хранение ума от помыслов, от «парения», удержание ума в немечтательном состоянии. Святой Исихий говорит, что для того, чтобы этого добиться, «надлежит … острым и напряженным взором ума смотреть внутрь, чтоб

---

[555] Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.

[556] Хьюстон С. Священное бессознательное/ Сборник статей под редакцией Джона Уайта, тексты по трансперсональной психологии). М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://psylib.ukrweb.net/books/white01/index.htm.

[557] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 152.

узнавать входящих»[558], и уподобляет это состояние внимательному смотрению в зеркало.

Чтобы победить мир сей, необходима постоянная обращенность к Богу, то есть постоянное усилие сознания. Если же мир побеждает, то это происходит потому, что люди, как скажет Исаак Сирин, «неразумием своим обнажили себя от Бога»[559]. Бог и сознание связаны так же неразрывно, как мирское состояние и неразумие, бессознательность. Евангелие настойчиво говорит о непрестанном бодрствовании и противлении сонливости. Эти наставления еще большую очевидность приобретут в практике непрестанной молитвы. Экстаз в христианстве считается свойственным лишь неофитам. Как скажет святой Симеон Новый Богослов, восхищения приличествуют только новоначальным и неискушенным в духовной жизни, которые, подобно узникам, впервые увидевшим солнечный свет, встречаясь впервые с божественной реальностью, приходят в исступление[560]. Сам культ выстраивается по принципу трезвения, обретения сознания. Например, смысл поста заключается не в диетических предписаниях, но в создании формы, которая бы позволила постящемуся находится в состоянии усиленной памяти Бога, обращенности к Нему. Стояние в церкви само по себе усиливает осознанность верующего. Как скажет Флоренский, в этом заключается отличие православия от католицизма. Православие создает условие для бодрствования, католицизм – для нежения. Или таинство Евхаристии, которое предполагает произнесение человеком собственного имени, то есть самособирания себя из рассеянности. Поразительные примеры действия этого таинства, которые знает Церковь, которые приводит, в частности, и Флоренский - об исцелении бесноватых и умалишенных, - можно найти и в современном мире. Недавний случай с новорожденным тому подтверждение. Ребенок до трех месяцев не обнаруживал никакой заинтересованности во внешнем мире, ни на что не реагировал, даже на мать. Врачи подозревали аутизм, однако, учитывая его

---

[558] Святой Исихий. Слово и трезвении и молитве/Добротолюбие. Т.2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 161-162.
[559] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 152.
[560] Там же. С. 157.

возраст, не торопились ставить диагноз. Ребенка покрестили в православной церкви. После таинства он стал идти на контакт и проявлять соответствующую возрасту активность.

4.14. Бог как Форма субъективности

Это христианское представление о сознательности человека в отношении с Богом в русской философии находит свое осмысление в теме свободы. Бог становится не отделим от свободы, то есть свободного, сознательного приятия его. Но это представление можно усилить до более смелого антропологического тезиса. Бог - это и есть сознание. Как тотальный символ, как всеохватывающая упорядоченность, Бог есть сознание, явленное в своем максимуме. Бог – это та тотальная форма, вбирающая в себя бесконечность, которая делает возможным человека. Это то, чем мы видим. Мы видим не глазами, ибо это физика. Не «я», ибо его еще нет. Ограниченность субъективного находит полноту в абсолютной перспективе взгляда Бога. Освоенная бесконечность отнюдь не означает всеядности формы, ее в основе своей синкретичности, иначе это было бы не более того, на что претендует сеть Интернет. Эта не конфигурация, но тотальная форма, которая имеет абсолютный центр, задающий ее.

Формула «Бог есть сознание» не значит, что сознание и Бог извечно тождественны. Это значит то, что впервые и в своем максимуме, то есть в самом своем существе, сознание явило себя как Бог. Как тотальная форма Бог знает больше того, что актуально знаешь ты. Видит больше того, что реально видишь ты. Форма – как залог тебя, как ты, взятый в перспективе бесконечности и своей возможности. Это тот горизонт, внутри которого ты актуально можешь выстроить то, что дано потенциально. Достижение полноты Формы сродни тому, как в христианской традиции понимается встреча внешнего человека со своим внутренним человеком. Как скажет Блаженный Августин, человек сокровенен, и не только для других, но и для самого себя. В своих глубинах он таит то, что знает только Бог: «ни один человек не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем (1 Кор. 2: 11). Есть, однако, - добавляет

Августин, - в человеке нечто, что не знает сам дух человеческий, живущий в человеке, Ты же, Господи, создавший его, знаешь все то, что в нем»[561]. Подобно Августину, Исаак Сирин говорит: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая – одно и то же, и, входя в одну, видишь обе. Лествица оного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей»[562]. Эти слова есть религиозная версия формулы «Бог есть сознание». С антропологической точки зрения, Бог подобен распрямленной душе человека, взятой в абсолюте. Бог есть вся потенциальность, в человеке сжатая и способная разжаться. Это результат самоучреждения сознания. Возможно в этом же «структурном», а не теологическом смысле посмотреть на слова Евангелия: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк.17: 21). Бог – это та полнота сознания, до которой можно взойти и которая некогда сделала возможным человечество, то, на чем паразитирует культура, имеющая доступ к подступам этой полноты.

4.15. Нежные идеи

Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества, - эта необходимость делает только в высочайшей степени вероятным действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только верою…

В. Соловьев «Чтения о богочеловечестве»

Нежные идеи переживут железные идеи, - говорил Розанов[563]. Религия всегда побеждает философию, потому что боль жизни сильнее интереса к ней, - говорил Ильин. Религия – сокровенное человека. Подобно тому, как католицизм весь обращен к Страстям Христовым, а православие – к Воскресению,

[561] Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М.: Дар, 2005. С. 318.
[562] Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 33.
[563] Розанов В.В.Опавшие листья/ Розанов В.В.Религия и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 322.

европейская культура связывает эту сокровенность с вопросом смерти, русская – с вопросом жизни.

Пари Паскаля, компрометирующее христианство и самого Паскаля, показывает эту обращенность европейского сознания к тому, чего нет, к будущему, к смерти. Сделав ставку в игре «орел – решка» на Бога, ты, полагал Паскаль, получаешь шанс выиграть «бесконечную жизнь в бесконечном блаженстве»[564]. Может быть, там, за чертой смерти тебя ждет вечность. Но религия обращена не к будущему, а к настоящему. Представления о вечной жизни, наступлении Царствия Небесного, рае, аде, загробных муках имеют смысл не в контексте временности, но в контексте «что» и «ничто». Эти представления бытийствуют как метки сознания, как то, что это сознание учреждает. Религия и жизнь в пространстве культа не преуготовляют человека к вечной жизни, но делают возможной эту жизнь на земле. Представление о вечной жизни – это не представления о возможных наградах и наказаниях «за», речь идет о таком будущем, которое структурирует настоящее, делая его возможным. Религия – это условие существование человека, то, что из его «ничто», из хаоса небытия, позволяет появиться «что сознания». И нужна, как скажет Серафим Саровский, решимость, или сила, чтобы стремиться быть праведником, то есть удерживать это «что». Поэтому религия – для сильных.

Религия и Бог, в данном случае понимаемые как структура и форма, есть условие человека. И вместе с тем - Бога в теологическом смысле, поскольку, как говорил Августин, Бог всегда был со мною, только я не всегда был с Ним. Трансцендентный Бог предполагает движение человека навстречу Ему, будучи свободным от него. Теологический Бог заставляет философию замолчать. И можно лишь завершить сии рассуждения словами мистика Бернарда Клервосского, который, задавшись вопросом о том, как узнать приход Слова, ответил: «Только через движения моего сердца»[565].

---

[564] Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 187.

[565] Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. Спб.: РХГИ Амфора, 2008. С. 438-439.

ГЛАВА 2. Опознание в философии сакрального идеи смерти Бога

Причину поворота к сакральному невозможно в полной мере понять, игнорируя общий контекст времени. Настроение эпохи концентрируется в тезисе о смерти Бога. Ближайшее рассмотрение содержания дискурса философии сакрального, его отношения к фигуре Бога позволяет опознать в нем одну из объективаций этого тезиса. Таким образом, концепт сакрального вписывается в историю феномена смерти Бога, начало которой следует вести не от Ницше, но от эпохи Возрождения.

§1. Об идее смерти Бога в философии

Как сумели исчерпать глуби морские?
Кто дал нам губку, чтобы стереть весь небосвод?
Ф. Ницше «Веселая наука»

Однажды, на заре новой эры, корабль, проплывающий тихим вечером мимо острова Пакси, настигла ошеломительная новость. «Великий Пан умер», - возвестил неведомый голос с острова. «Тамуз, - продолжил голос, обращаясь к кормчему, - когда будешь проходить мимо Палоди, объяви о том, что Великий Пан умер». Кормчий исполнил повеление, и в ответ услышал великий плач. Так рассказывает Плутарх историю, послужившую источником культурного мифа[566]. Великий Пан умер, на смену язычеству пришло христианство. И не важно, кем был этот Тамуз, не произошло ли простое совпадение имени случайного кормчего

[566] См. Трактат «Об упадке оракулов».

и сирийской транскрипции имени бога Адониса, по которому раздался ритуальный плач, объясним ли Пан в терминах греческой культуры или его фигуру следует разгадывать, исходя из египетской традиции, о чем до сих пор спорят ученые, важно то, что культура освоила эту формулу, взяв ее за свою основу. Время прежней силы истекло. Ее теперь теснят иные основания. Но вот на рубеже XVIII-XIX вв. мы вновь слышим: «Бог умер». Человечество снова решается вступить в новую эру.

Формула «Бог умер» является определяющей для современного сознания. Она содержит в себе трамплин, воспользовавшись которым человек приступил к опытам самоконфигурирования. Бог умер, и это событие несет позитивный смысл, ибо Бог с необходимостью должен быть преодолен, дабы человек родился. Именно такое воодушевление объективировано в этой формуле. Поэтому заявление философии о смерти Бога не имеет никакого отношения к Голгофской драме, вопреки мнению некоторых историков мысли и прогрессивных теологов. Христианский Бог до сих пор на кресте, он вечно умирает за человечество и вечно воскресает, воскрешая тем человека. Он не умер, а «смертью смерть попрал». Философия тем временем редуцирует Бога к этапу формирования Человека. И смыслом этой редукции преисполнены самые изощренные философские системы, пытающиеся преподнести нам смерть Бога как смерть идола и рождения подлинного Бога. Но подлинность эта на поверку оказывается связанной с человеком, а не с Богом. О новом человеке грезит философия, а не о новом Боге.

1.1.Ницше

Событие смерти Бога в культуре связано с именем Ницше. Однако его клич явился лишь поздней квинтессенцией настроения эпохи.

В 1882 году Ф. Ницше в «Веселой науке» провозглашает смерть Бога. Безумец, бегающий при дневном свете с фонарем, восклицает: «Где Бог? - воскликнул он. - Я хочу сказать вам это! Мы его убили - вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту

землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли средь бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребающих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? - и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами - кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!»[567]

Уже в этих словах Ницше очерчивает смысл события смерти Бога - не должны ли, говорит он, мы сами теперь обратиться в богов? Смерть Бога сулит рождение высшей породы человека. Но смерть Бога оказывается недостаточным основанием для этого. Ведь помимо Бога есть еще его тень, и нужно, говорит Ницше, победить и ее. «Бог мертв: но такова природа людей, что еще тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. - И мы - мы должны победить еще и его тень!»[568]

Задолго до Ницше, еще жестче и пронзительнее о смерти Бога высказались три великих немца – Жан-Поль, Гегель и Гейне.

---

[567] Ницше Ф. Веселая наука. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 185-186.
[568] Там же. С. 167.

1.2. Жан-Поль

Открывая «внутреннюю Африку» человеческой души, Жан-Поль обнаруживает в ней страх смерти Бога. Страх перед немой вселенной, полной случайностей. Страх перед тем, что разрушает «я». В романе «Зибенкэз», опубликованном в 1796/1797 гг., Жан-Поль приводит речь мертвого Христа, говорящего с вершины мироздания о том, что Бога нет.

Жан-Поль рассказывает, будто ему привиделся храм на окруженном свинцовым туманом кладбище, по которому бегали ни кем не отбрасываемые тени. Он вошел в храм, тени окружили алтарь. «И вот, - говорит Жан-Поль, - снизошел на алтарь высокий, благородный образ, исполненный вечной боли, и все мертвые возгласили: "Христе, Бога нет?" И он ответил: "Бога нет". И тогда не только грудь призраков, но все они забились в конвульсиях и один за другим стали распадаться от страшного трепета. А Христос продолжал: "Я шел через миры, проникал в горячие звезды и летел вместе с млечным путем через пустыни вселенной, но Бога нет. Я спускался вниз до последних пределов, куда доходит тень сущего, смотрел в бездну и звал: "Отче, где ты?" - но слышал я лишь гудение вечности, никем не управляемое. Мерцающая радуга жизни повисала над бездной, с нее скатывались капли и падали вниз. Но радугу может зажечь только солнце, а солнца не было! Я искал божественного ока в бесконечной вселенной, но вселенная смотрела на меня пустой бездонной глазницей. Вечность снова и снова пережевывала самое себя, она лежала на хаосе, сея в нем все больший распад. Вопиите, разлаженные звуки, разрывайте тени: Его нет!"»[569]. Тени рассеялись. Храм провалился. Земля и солнце исчезли. Мироздание низверглось. «И теперь Христос, - продолжает Жан-Поль, - стоял на вершине безмерного мира и смотрел вниз на усеянную тысячами солнц вселенную, она была подобна руднику, в вечной ночи которого солнца были лампами рудокопа, а млечные пути сереброносными жилами. Когда Христос посмотрел на теснящиеся миры, на факельный танец небесных блуждающих огней, на красно-коралловые островки бьющихся сердец, когда он увидел, как один обитаемый мир за другим бросает

[569] Жан-Поль. Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет// Логос, 1994, №6. С.342.

свои наполненные теплым светом души на мертвое море, подобно морским бомбам, разбрасывающим плавающие огни по волнам, он поднял свой взгляд и устремил его на Ничто, на пустую бесконечность и, будучи преисполнен своей природы Высшего человека, произнес: "Застывшее, немое Ничто! Холодная, вечная необходимость! Безумная случайность! Вам ведомо то, что есть под вами? И когда же вы совсем разрушите этот воздвигнутый мир и меня? Скажи, случайность, ты не знаешь, что, проносясь ураганом через звездную метель, ты задуваешь огни солнц, что рядом с тобой росинки созвездий перестают сверкать? Но до чего же каждый из нас одинок в огромном склепе вселенной, рядом со мной только я! Отче, Отче, где твоя бесконечная грудь, я бы смог отдохнуть на ней! И если каждое я есть свой собственный отец и создатель, почему оно не должно быть и своим собственным ангелом смерти?.."…Христос смотрел вниз, и его взгляд был полон слез. Он сказал: "Раньше я был на ней. Тогда я был счастлив, тогда у меня еще был мой вечный Отец. С нагорных мест я смотрел радостно в бескрайнее небо, и моя пронзенная грудь припадала к Его успокоительному образу, и в своей горькой смерти я мог еще произнести: "Отче, освободи Своего сына из его кровавой оболочки, поднеси его к Своему сердцу!"... Счастливые, сверхсчастливые жители Земли, вы еще верите в Него. Может быть, сейчас заходит ваше солнце, и вы падаете на колени в слезах, цветах и сиянии, возносите блаженносчастливые руки и взываете к открытому небу: "И меня знаешь Ты, Бесконечный, и все мои раны знаешь. В моем вечном упокоении Ты меня примешь и закроешь эти раны". ... Бедные люди, после смерти никто не уймет ваши раны! Горемыка, ложащийся больной спиной в землю, чая восстать ото сна прекрасным утром полным правды, добра и радости, пробуждается в бурлящем Хаосе, в вечной ночи. Утро не приходит, не приходит исцеляющей руки, не приходит бесконечный Отец. Смертный, стоящий рядом со мной, молись Ему, если ты еще жив, или ты потеряешь Его навечно!"»[570]. Я, говорит Жан-Поль, проснулся и начал молиться. Передо мной был бренный мир и бесконечный Отец.

[570] Жан-Поль. Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет// Логос, 1994, №6. С.342-343.

Для Жан-Поля Христос – уже человек, но его голос пока еще полон ужаса от того эксперимента, который предстоит человеку, утратившему Бога. Он знает, что без Бога дух рассыпается на «на ртутные шарики бесчисленных я», что осиротевший человек тогда в своей неприкаянности «прилеплен к огромному мертвому. телу природы»[571]. Бог умер, но, говорит Жан-Поль, возможен Бог как видение, как тот, кто существует, покуда мы молимся ему. XIX век примет этот эксперимент с радостью.

1.3. Гегель

Гегель связывает смерть Бога с несчастным сознанием, с «трагической судьбой достоверности себя самого». Как он говорит, несчастное сознание есть «сознание потери всей существенности в этой достоверности себя и потери именно этого знания о себе, - потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что бог умер»[572]. Гегелю важно превращение всеобщего в самосознание, чистого духа – в действительный дух, субстанции – в субъект, и точкой этого превращения он полагает смерть Бога.

В 1807 году в «Феноменологии духа» Гегель пишет: «Смерть посредника есть смерть не только природной стороны его или его особенного для-себя-бытия; умирает не только сорванная с сущности уже мертвая оболочка, но и абстракция божественной сущности. Ибо посредник, поскольку его смерть еще не завершила примирения, есть то одностороннее, которое знает «простое» мышления как сущность, знает в противоположности к действительности; эта крайность самости еще не обладает одинаковой ценностью с сущностью; это обретается самостью только в духе. Следовательно, смерть этого представления содержит в себе в то же время смерть абстракции божественной сущности, которая не установлена в качестве самости. Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что сам бог умер. Это жестокое выражение есть выражение просто сокровеннейшего знания себя, возвращение сознания в глубину ночного мрака «я = я», который

[571] Жан-Поль. Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет// Логос, 1994, №6. С.340.
[572] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. С. 416.

вовне себя уже ничего не различает и не знает. Это чувство, следовательно, на деле есть потеря субстанции и ее противостояния сознанию; но в то же время это — чистая субъективность субстанции или чистая достоверность себя самого, чего недоставало субстанции как предмету или тому, что непосредственно, или чистой сущности. Таким образом, это знание есть одушевление, в силу которого субстанция стала субъектом, ее абстракция и безжизненность умерли, она, следовательно, стала действительной и простым и всеобщим самосознанием»[573].

Переводчики и комментаторы Гегеля часто видят в его словах о смерти Бога цитату из гимна Лютера. У Лютера, равно как и в другой христианской литературе, близкой по времени к Лютеру и последующей, действительно встречается фраза о смерти Бога. Лютер пишет о Христе, который лежит в оковах смерти. Но далее продолжает: отданный за наши грехи, и снова он воскреснет и дарует нам жизнь. Тот же христианский мотив содержит гимн Иоганна Риста. Он пишет:

О великая беда!
Сам бог умер,
На кресте погиб,
И этим Царствие Небесное
С любовью заработал для нас.

В этих гимнах воспевается спасительная жертвенность Христа, а не тотальная смерть Бога, которая противоречит идее спасения. Гегеля же волнует именно эта тотальность. Он ссылается на Паскаля, который видел в мире утрату Бога. Но обходится с ним так же, как и с истинами христианства. Паскаль говорит: «То, что является нам, не свидетельствует ни о совершенном отсутствии, ни о явном присутствии божества, но о присутствии Бога сокровенного. На всем лежит эта печать. Единственный, кто знает природу, - знает ли он ее лишь на горе себе?.. Нельзя, чтобы он вовсе ничего не видел; нельзя также, чтобы он видел так много, что мог бы вообразить, будто обрел Бога; но пусть он видит достаточно, чтобы знать, что он Его утратил; ведь, чтобы знать о своей утрате, нужно видеть и

[573] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. С. 434-435.

не видеть; это как раз и есть нынешнее состояние природы»[574]. Бог ни открыт, ни закрыт, но, словам пророка, сокровенен. Что значит Бог сокровенен? Это значит, что Бог открывается в смирении. Или, как говорит Паскаль, Он дает достаточно света ищущим Его, и достаточно тьмы отвернувшимся от Него. Знать об утрате Бога – значит постичь свою греховность, открыть смысл Христа. Сознание утраты Бога – это не смерть Бога, это смерть ветхого человека, момент обращения, узрение света, который открывает мир как разлад и Христа как Истину. «Если бы вовсе, - пишет Паскаль, - не было тьмы, человек не осознал бы своей греховности; если бы вовсе не было света, человек не надеялся бы на исцеление. Итак, это не только справедливо, но и на пользу нам, что Бог отчасти сокровенен, отчасти открыт, потому что для человека равно опасно и знать Бога, не зная своего ничтожества, и знать свое ничтожество, не зная Бога»[575]. Сокровенность – это испытание, дверь, преграждающая путь фамильярному отношению к Богу, равно как и любовь Бога, не желающего тирании самоутверждения над человеком. Гегель желает видеть здесь лишь тезис о пустотах, уготованных миром Богу.

Что значат «жестокие» слова «бог умер»? Они, говорит Гегель, «просто» значат сокровеннейшее знание себя, чистую достоверность себя ценой потери субстанции. Абстрактная и безжизненная божественность умирает, позволяя родиться субъекту. Возвращение сознания в глубину ночного мрака «я=я» не есть смерть или безумие, но одушевление человеком субстанции, или, что то же самое, учреждение себя в преодолении ее самодовлеемости. Другими словами, Бог – это помеха для достоверности человека. Преодолевая Бога, человек достигает своей истины. Или, как говорит Гегель, субстанция становится субъектом.

Понятие субъекта Гегелю необходимо для того, чтобы уйти от статики субстанции, чтобы рассматривать бытие не только как природу, но и как человека. Кожев резюмирует суть гегелевской системы: «… Гегель принимает иудео-христианскую антропологическую традицию лишь в ее крайне атеистической форме. Абсолютный Дух или Субстанциальный Субъект, о

[574] Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С.202.
[575] Там же. С. 200.

которых говорит Гегель, не тождественны Богу. Гегелевский Дух представляет собой пространственно-временную тотальность природного Мира, которая включает в себя человеческий Дискурс, раскрывающий этот Мир и самого себя. Другими словами, Дух есть Человек-в-Мире: смертный Человек, живущий в Мире, лишенном Бога, и говорящий обо всем том, что существует и обо всем том, что он создает, включая самого себя»[576].

Уходя от античной модели человека к иудео-христианской, позволившей говорить о человеке как о свободном индивиде, Гегель преодолевает и последнюю. Для него дух – это человеческий дух, а не божественный. И именно он обожествляется. Гегель пишет: «…дух есть вечное познавание себя, он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности, по мере того как в конечном сознании рождается знание о его сущности и, таким образом, божественное самосознание. Из брожения конечности, превращающейся в пену, рождается благоухание Духа.»[577]. Сутью гегелевской системы Кожев называет идею смерти. Именно добровольная осознанная смерть человека, его принципиальная конечность делает возможным диалектику. Смерть – это залог свободы человека. От вечной статики Бытия и Бога, от детерминированности данным, спасает смертность как момент отрицания наличного. Смерть, говорит Кожев, есть высшее проявление свободы. «Человек не мог бы быть свободным, если бы он, по самой своей сущности, не был смертным. Свобода есть независимость от данного, то есть возможность отрицать его таким, как оно дано, и только через добровольную смерть человек может избежать захваченности какими бы то ни было условиями наличного существования. Если бы Человек не был бы смертен, если бы он не имел возможности «без необходимости» предать себя смерти, то он не смог бы избежать жесткой определенности тотальностью наличного Бытия, которую, в

[576] Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля/ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. С.146.
[577] Гегель Ф.В. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. С. 231.

таком случае, вполне можно было бы назвать «Богом»»[578]. Здесь смерть Бога совпадает со смертью человека. Упраздняя власть тотальной данности, человек извлекает свободу. Смерть Бога есть прощание с субстанцией, и в том же самом смысле есть смерть человека наличного, природного, античного. Перефразируя Делеза, можно сказать, что Гегель призывает убить в себе Бога, преодолеть субстанцию, позволяя высвободиться свободе субъекта. Идея конечности привносит в мир возможность становления, динамики как пространства свободы. Кожев поэтически назовет гегелевского человека ошибкой бытия. Но эта ошибка становится возможной благодаря необратимому приятию на себя атрибутов Христа – свободы, индивидуальности, историчности.

Гейне говорил, что Гегель выстраивал такие сложные рассуждения, будто бы опасаясь, что его поймут.

1.4. Гейне

В 1835 году в книге «К истории религии и философии в Германии» Г. Гейне с «чувством неизъяснимого ужаса» вещает нам о духовной катастрофе, разразившейся в германском мире, и уподобляет ее Великой Французской революции, ибо она рушит старый образ мысли, рвет связи с прошлым и отсекает все традиции. «Наша грудь, - пишет Гейне, - полна ужасающего сострадания – к смерти готовится сам старый Иегова. Мы так хорошо знали его, с его колыбели в Египте, где он воспитывался среди божественных тельцов, крокодилов, священных луковиц, ибисов и кошек. Мы видели, как он распрощался с этими соучастниками детских игр и с обелисками и сфинксами родной нильской долины и как в Палестине стал он у бедного пастушеского народа маленьким Богом-Царем и обитал в собственном дворце-храме. Мы видели затем, как он соприкоснулся с ассирийско-вавилонской цивилизацией и отринул от себя свои слишком человеческие страсти, перестал изрыгать только гнев и месть, во всяком случае перестал немедленно обрушиваться громом по поводу всякой мелкой

[578] Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля/ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 172-173.

подлости. Мы видели, как он переселился в Рим, в великую столицу, где он отрекся от всех национальных предрассудков, провозгласил небесное равенство всех народов и с помощью столь прекрасных фраз образовал оппозицию против старого Юпитера и так долго интриговал, пока не добился главенства и не подчинил себе с высоты Капитолия и град и мир – urbem et orbem. Мы видели, как он все более и более одухотворялся, как он стонал в блаженной расслабленности, как он сделался любвеобильным отцом, всеобщим другом человечества, благодетелем вселенной, филантропом… Все это ничем не могло ему помочь. Слышите звяканье колокольчика? Преклоните колена… Это несут святые дары умирающему Богу»[579]

Бог умирает, и причину его смерти Гейне видит в немецкой философии. Канта он называет «великим разрушителем в царстве мысли», который «далеко превзошел своим терроризмом Максимилиана Робеспьера»[580]. Именно с его «Критики чистого разума», вынесшей вопрос о Боге за скобки, начались необратимые идейные сдвиги. Завершил «великий цикл революции»[581] Гегель. Но это не значит, что революция в прошлом. Революция – в будущем. Гейне предчувствует ее нарастающую мощь. Христианство, говорит он, ослабило германский воинственный дух. Но этот «талисман» покидает его. Настанет день, и воинственность вновь покажет себя: «из забытого мусора восстанут старые каменные боги, протрут глаза, засыпанные тысячевековой пылью, и, наконец, поднимется на ноги Тор со своим исполинским молотом и разгромит готические соборы…»[582].

1.5. Об интеллектуальной колыбели

Событие смерти Бога было подготовлено эпохой Возрождения и философией Нового времени.

---

[579] Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 132-133.
[580] Там же. С. 139.
[581] Там же. С. 196.
[582] Там же. С. 200.

1.5.1. Возрождение

Творчество Петрарки обозначает поворот от теоцентризма к антропоцентризму. Петрарка в XIX веке восклицает: «О чем, я спрашиваю, более возвышенном может помышлять человек, если не о том, чтобы стать богом? Вот уже он бог»[583]. Гуманистические трактаты начавшейся эпохи полны возвышенных речей о достоинстве человека, его разума и тела, о могуществе и космическом богатстве людей, об их доброй природе. Это «высокомерие» хрупкого создания по имени человек будет сокрушено позже у Монтеня.

Вместе с возвышением человеческой природы, божественное начало приобретет натуралистические черты. Как замечает П. Флоренский, начиная с эпохи Возрождения, появляется традиция позировать художнику. Мадонны отныне пишутся с натуры. Вероятно, когда Рафаэль писал «Сикстинскую Мадонну», «Мадонну в кресле», «Мадонну с рыбой» и другие свои духовные шедевры, ему позировала его возлюбленная Форнарина, имеющая сомнительную репутацию. Сознание человека претерпевает метаморфозу. Верх и низ меняются местами. У человека появляется точка зрения, и отныне этой точкой зрения, а не взглядом Бога, будет определено восприятие мира. Именно в эпоху Возрождения с Джотто в живописи станет доминировать прямая перспектива, отражающая это обращение.

Человек возьмет на себя роль творца и великого деятеля, ощущая свою титаническую мощь. Но у этого титанизма мысли и творчества окажется оборотная сторона, о которой подробно и порой не без смущения рассказывает Лосев. Ошибаются, говорит он, те историки мысли, которые берут из Ренессанса самое «чистенькое», ибо у него есть страшная изнанка.

Эстетский, куртуазный быт эпохи Возрождения дополнялся самыми невероятными случаями проявления жестокости и коварства. Людей закапывали живыми в землю, человека, укравшего зайца, могли заставить съесть этого зайца

---

[583] Образ человека в зеркале гуманизма. М.: Изд-во УРАО, 1999. С. 45.

живьем вместе со шкурой. Неаполитанский король Ферранте (1458-1494) славился тем, что откармливал своих врагов, держа в клетке, затем отрубал им головы и засаливал тела. Из мумий, одетых в изысканные одежды, он выстраивал целые галереи. Имя кровожадного убийцы Цезаря Борджия отнюдь не является примером исключительной жестокости эпохи. Оно скорее становится нарицательным, отражая все те страсти, жажду власти, похоти, бесчеловечность времени. Высокое искусство, рафинированный интеллектуализм Возрождения обрамляется не только повальным увлечением астрологией и антицерковным настроем, но убийствами, заговорами, отравления, развратом, оргиями, случаями сожительства с ближайшими родственниками. Порнографическая литература и живопись получает широкое распространение в обществе. Гуманисты с восторгом читают «Гермафродита» Панормиты. В Риме и Венеции процветает проституция, венерические болезни начинают свирепствовать, унося жизни, в том числе высокопоставленных, равно как светских, так и духовных лиц.

Священнослужители содержат мясные лавки, кабаки, игорные и публичные дома. Это является настолько распространенным явлением, что правительству приходится регулярно издавать декреты, запрещающие «ради денег делаться сводниками проституток». Высшее духовенство, включая папу Римского, принимает участие в охоте, маскарадах. В Ватикане устраиваются бои быков и бои обнаженных бойцов. При папе Льве X в Ватикане ставят непристойные комедии Чиско, Ариосто и кардинала Биббиены. Папа лично благословляет гостей перед представлением, встречая их в дверях. Порой непристойная живопись начинает соседствовать в церквях рядом с изображением Христа.

«Монахини, - говорит Лосев, - читают "Декамерон" и предаются оргиям, а в грязных стоках находят детские скелеты как последствия этих оргий. Тогдашние писатели сравнивают монастыри то с разбойничьими вертепами, то с непотребными домами. Тысячи монахов и монахинь живут вне монастырских стен. В Комо вследствие раздоров происходят настоящие битвы между францисканскими монахами и монахинями, причем последние храбро сопротивляются нападениям вооруженных монахов. В церквах пьянствуют и

пируют, перед чудотворными иконами развешаны по обету изображения половых органов, исцеленных этими иконами. Францисканские монахи изгоняются из города Реджио за грубые и скандальные нарушения общественной нравственности, позднее за то же из этого же города изгоняются и доминиканские монахи. Во Флоренции братья престарелого богатого купца-гуманиста Никколо Николи (1364-1444), известного знатока и поклонника античности, прославленного своей образованностью (у него было 800 рукописей античных и христианских авторов), хватают его любовницу, задирают ей юбки и публично секут ее розгами. Папа Александр VI и его сын Цезарь Борджиа собирают на свои ночные оргии до 50 куртизанок. В Ферраре герцог Альфонс среди бела дня голым прогуливается по улицам. В Милане герцог Галеаццо Сфорца услаждает себя за столом сценами содомии. В Италии той эпохи нет никакой разницы между честными женщинами и куртизанками, а также между законными и незаконными детьми. Незаконных детей имели все: гуманисты, духовные лица, папы, князья. У Поджо Браччолини – дюжина внебрачных детей, у Никколо д'Эсте – около 300…»[584]

К предметам религиозного почитания в эпоху Возрождения становится возможным панибратское отношение. Благочестивый Данте водружает мещанку Беатриче на вершину колесницы, которой он в конце чистилища изображает церковь. Изображения Мадонн из икон превращаются в портреты «определенного типа дам, так или иначе близких художнику». Религиозную эстетику Ренессанса Лосев называет отвратительной, превосходящей натурализм и способной вызвать только чувство омерзения. В качестве примера он приводит фрагмент из одного произведения, в котором Христос обращается к монахине с такими словами: «Присаживайся, моя любимая, я хочу с тобой понежиться. Моя обожаемая, моя прекрасная, мое золотко, под твоим языком мед... Твой рот благоухает, как роза, твое тело благоухает, как фиалка... Ты мною завладела подобно молодой даме, поймавшей в комнате юного кавалера... Если бы мои страдания и моя смерть

[584] Лосев А. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 122-123.

искупили лишь одни твои грехи, я не сожалел бы о тех мучениях, которые мне пришлось испытать»[585].

Историкам со «слабеющей памятью», как говорит Лосев, стоит вспомнить, что зверства инквизиции относятся отнюдь не к Средневековью, а именно к эпохе Возрождения. До XIII века число преследований за колдовство относительно невелико. Сожжение ведьм на костре в эту эпоху было явлением исключительным. Известный «Молот ведьм» был написан только в конце XV века. Основные жертвы приходятся на XVI-XVII века, причем духовная и светская власть борются за право наказывать осужденных. Историки подсчитали, что только за 150 лет, к концу XVI века было сожжено 30 тысяч ведьм. Преследования прекратились лишь в XVIII веке.

Так, открывая свое достоинство, человек вместе с тем открыл свою звериную суть. Среди объективных причин секуляризма обычно отмечают чуму XIV века, унесшую жизни миллионов людей, Реформацию, раскол в обществе, войны, нарождающуюся буржуазию, достижения наук, которые все вместе взятые приводят европейское сознание к упованию на разум как единственную инстанцию, способную послужить основанием для устроения жизни и обеспечения единства людей. Религии в таком случае приходится ужаться до приватной сферы. Но кроме исторических перипетий, само христианство вдруг начинает видеться благодатной почвой для перемен, ведь именно в нем содержится идея о свободе и достоинстве человека. Но значит ли это, что само христианство содержит в себе идею собственного упразднения? Не есть ли идея достоинства и свободы автономного человека, равно как и идея абстрактного равенства искажение христианства? Ведь человеческое достоинство в христианской традиции есть достоинство, основанием которого и причинителем которого является Бог. В Боге, а не помимо него христианин обнаруживает свое достоинство. Культура берет на вооружение лишь усеченную вербальную формулу, предавая забвению само ее существо – фигуру Бога. Когда христианство говорит о равенстве всех людей, оно говорит об их равенстве именно перед

[585] Там же. С. 112.

Богом. Абстрактное равенство, упраздняет различия, делая невозможной фигуру Бога. То есть идея равенства атеологична. Бог вносит фундаментальное различие в мир, деля его пополам – на тварное и нетварное, человеческое и божественное. Христианское равенство людей пребывает именно внутри этого различия. Люди равны, поскольку удалены от Первообраза. Люди не равны, поскольку стремятся уподобиться. Дж. Милбанк формулирует схожую мысль в тезисе: «Равенство с различием»[586]. Материя и мысль, говорит он, равны перед трансцендентным, но различны по отношению друг к другу, превосходством обладает мысль. То же можно наблюдать в мире людей. Здесь равенство и братство присутствуют лишь через «онтологическое видение». Другими словами, все равны перед Богом, но не Богу, который отличен от человека. Все равны перед Богом, но не друг перед другом. Мир христианства иерархизирован, в нем отличается порог дома от алтаря и обычный человек от святого.

1.5.2. Новое время

Философию Нового Времени определил Декарт, для которого человек как субъект сам своими силами в себе ищет удостоверение себя и мира и сам устанавливает себе закон. Знаменитое cogito ergo sum говорит о новом положении человека, который отныне становится основанием достоверности и истины. Как замечает Хайдеггер, христианство в Новое время продолжает существовать, но теперь оно подобно свету угасшей тысячелетие назад звезды. Оно уже более не имеет силы, ибо оказывается не способным создавать само. Оно лишь приспосабливает к себе завоевания модерна.

Свобода самому создавать себе закон теснит свободу Откровения. В XVII веке оформилось представление об автономии морального и правового мира по отношению к миру религиозному. Гуго Гроций сформулировал идею естественного права. Для него «естественное право настолько неизменно, что изменить его не может даже Бог… Так же как Бог, - говорит Гроций, - не мог повлиять на то, чтобы дважды 2 не было четыре, Он не может повлиять и на то,

[586] Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность// Логос, №3, 2011. С. 244.

чтобы дурное по своей внутренней природе не было дурным»[587]. Отныне Богу приходится приспосабливаться к истинам мира.

Религию Откровения, конкретность христианства потеснила идея естественной религии. Понятие об общей для всех религий истины, к которому пришли уже Х.Л. Вивес, Ж.Боден, Дж.Бруно, берет на вооружение деизм Просвещения. Но философия Нового времени преодолела и деизм, равно как и пантеизм, поставив фигуру Бога под вопрос.

Юм и Кант свели религию к здравому смыслу. В «Диалогах о естественной религии» (1779[588]) Юм вводит представление о «чистой религии», «естественной религии», смысл которой заключается в избавлении от суеверий, к которым относятся обряды и вера в загробную жизнь, и признание того, что между причинами порядка во вселенной и человеческим духом есть отдаленное сходство, на основании которого можно судить о Боге[589]. Идеалом для Юма становится «здравый верующий Христианин»[590], который удостоверяет бытие Бога, опираясь на чувственный опыт и разум, например, читая «книгу Природы».

Кант (1793), хоть и уподобляет отношение сферы веры и религии разума двум концентрическим окружностям, меньшей из которых оказывается религия разума, тем не менее, сводит представление о религии к представлению об «истинной», или «чистой религии», то есть религии, которая тождественна морали. Чистая религия и культ, как масло и вода, не смешиваемы. Моральное должно «всплыть», избавившись от воды обрядовости. Канта волнует мораль, то есть то, что проистекает из свободы человека – из его свободы совершать добрые дела и иметь морально добрый образ мыслей. Не на Бога, его благосклонность и благодать должно уповать, ибо это ведет к мнимому внутреннему опыту и суеверию, но на собственные силы. Не страхом и надеждой руководствоваться, в чем обнаруживает себя культ, а доброй волей. Не в чудеса верить, ибо это моральное безверие, а в мораль. Служить Богу не тем, что превышает добрый

[587] Ссылка по: Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. С. 208.
[588] Здесь и далее в скобках указаны годы выхода в свет цитируемых произведений мыслителей.
[589] Юм Д. Диалоги о естественной религии. М.: К-то Творческая мысль, 1908. С. 154-163.
[590] Там же. С. 154-164.

образ жизни, ибо это лжеслужение, но ограничиться нравственностью. Исповедание догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины – все это не что иное как иллюзия, в которой пребывает человек, желающий естественными, неморальными способами, допускающими недобрую волю, добиться расположения Бога. Отшельничество и безбрачие лишь делает людей бесполезными для жизни. Умилостивительные жертвы не ведут к действительному изменению нравов. Истинная религия должна быть очищена от всех этих иллюзий. Истинная религия состоит в том, что понятно каждому, разуму каждого. В этом сила учения христианства, с которого пора снять оболочку мистицизма. «Легко видеть, - пишет Кант о христианстве, - что, если разоблачить этот живой и, вероятно, для своего времени единственно популярный способ представления - от его мистической оболочки, он (по духу и чутью разума) будет иметь значение и станет обязательным для всего света и во все времена, потому что к каждому человеку он лежит достаточно близко, чтобы именно в нем узнать свой долг. Этот смысл состоит в том, что для людей нет никакого другого спасения, как только самое глубокое проникновение нравственными началами в своем образе мыслей…»[591]. Благо основывается на «нашей собственной деятельности», на «благопроведенном образе жизни». Стремление искать в Писании то, чему учит разум, Кант оправдывает словами Христа, который об идущем своим путем, но к той же самой цели, что и апостолы, сказал: «Не возбраняйте ему, ибо кто не против нас, тот с нами». Если в работе «Религия в пределах только разума» Бог все еще присутствует как важная фигура в религии, хотя его сущность и сводится к тому, чтобы быть моральным существом, то в «Критике практического разума» Кант, желая аргументировать основания морали, то есть обосновать свободу, отведет Богу лишь сферу ноуменального мира, оставив не доступным для него мир феноменов, в котором сможет раскрываться свобода поступающего человека. Противоречивость понятия религии, редуцированной к морали, снимается чистым представлением о морали и свободе человека, своим собственным разумом полагающим себе ограничения.

[591] Кант И. Религия в пределах только разума. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 85.

Для Фихте (1798) Бог не есть субстанция и не есть личность. Понятие Бога как к субстанции «невозможно и противоречиво» и относится к «школьной болтовне». Бог не может быть личностью, ибо личность, как категория антропологическая привносит в Бога идею конечности, что не совместимо с сущностью Бога. Нужно, говорит Фихте, возвыситься до «истинной религии радостного правового действия» и признать, что Бог - это моральный порядок, который осуществляет человек. Другими словами, Бог существует в той мере, в какой человек актуализирует этот порядок. Фихте пишет: «живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся ни в каком ином Боге и не в состоянии постичь никакого иного. Нет никакого разумного основания для выхода за пределы этого морального миропорядка и, посредством заключения от обоснованного к основанию, приходить к принятию ещё одной сущности как его причины; итак, изначальный рассудок не совершает, конечно, такого заключения и не знает никакой такой особой сущности, лишь сама себя непонимающая философия заключает подобным образом… миропорядок есть абсолютно Первое всякого объективного познания, так же как ваша свобода и нравственное назначение есть абсолютно первое всего субъективного, что всё остальное объективное познание должно быть им обосновано и определено, оно же вообще не может быть определено чем-либо иным, так как выше его нет ничего»[592].

Гегель (1807) свяжет нерасторжимой связью постижение человеком самого себя в Боге с постижением Богом самого себя в человеке. Бог окажется этапом на пути самопознания исторического духа. Бруно Бауэр (1841) сравнит Гегеля с ветхозаветным змием и объявит час суда над ним, делающий тайное явным. Вскрывая завуалированную суть гегелевской системы, он покажет, что для Гегеля религиозное отношение есть не что иное, как внутреннее отношение самосознания к самому себе, что кажимые различия между сознанием и субстанцией есть лишь производное самого этого сознания, объективирующего свои состояния в религиозные представления. Субстанция – это лишь момент

[592] Фихте И.Г. О причине нашей веры в Божественное управление миром// Теоретический журнал CREDO NEW, №2, 2004. - Электронный ресурс]: - Режим доступа: credonew.ru›content/view/402/56/.

движения, в котором сознание расстается со своей конечностью на пути к самосознанию, которое воспримет бесконечность и всеобщность субстанции как свою сущность. Кто, говорит Бауэр, вкусил религиозное ядро этой системы, «тот умер для бога, ибо он считает бога за мертвеца»[593].

Фейербах (1841) идет дальше, предлагая принять «духовные ванны» и освежиться «холодной водой естественного разума»[594]. Тайна теологии, скажет он, есть антропология. В глубине сверхъестественных тайн религии лежат естественные истины, «мистерии человеческого рода»[595]. Религия есть не что иное как раздваивание человека в самом себе, объективация собственной сущности и представление ее в качестве Другого. Бог – это очищенная, объективированная сущность человека. «У религии, - скажет Фейербах, - нет собственного, особого содержания»[596]. Сущность религии тождественна сущности человека. Нечто божественно не оттого, что причастно Богу, но оттого, что само по себе божественно, то есть важно для человека, а потому, объективируясь, приписывается Богу. Что это значит? Например, то, что Бог есть объективированная сущность рассудка. Богословы, разрабатывающие отвлеченные определения Бога, такие, как вечность, непостижимость, неизменяемость, занимаются ничем иным, как самосознанием свойств рассудка. Бог есть вместе с тем олицетворение нравственного закона и чувственности человека. Например, страдающий Христос есть освящение слабостей человека, «самопризнание человеческой чувствительности»[597]. Догмат о воплощении не сверхъестественная тайна, но объективация собственно человечности Бога, его близости в любви к человеку. Творение из ничего – это утверждение мощи воображения, не стиснутого границами мира. В представлении о творении из ничего человек свой «собственный произвол рассматривает как наивысшую сущность»[598]. Сооружение храма Богу есть поклонение красоте архитектуры. При

[593] Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: КРАСАНД, 2010. С. 60.
[594] Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 11.
[595] Там же. С. 22.
[596] Там же. С. 52.
[597] Там же. С. 93.
[598] Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 133.

этом неисчерпаемость свойств Бога возможна лишь благодаря чувственной сущности человека, пространству и времени, в которых только и могут расположиться бесконечные определения.

Если Бог, как скажет Фейербах, есть «косвенное» самосознание человека, то есть не вполне отчетливое по сравнению с рефлексией, а «религия – младенческая сущность человечества»[599], то естественным образом, подобно тому, как ребенок идет по пути взросления, всякое косвенное самосознание должно прийти к полному самосознанию. Для религии это означает то, что все, что считалось объективным, должно быть обратно приписано субъективному. Человек, скажет, Фейербах, мечтатель. Но что такое мечта? Она есть лишь «обратная сторона бодрствующего сознания»[600]. Проснись, - скажет он человеку. Осознай то, что считал страдательным, действительным. От некоторых же сновидений и вовсе избавься. Например, от «супранатуралистического эгоизма христианства»[601], от Христа как «пасхального праздника сердца»[602]. «Вспоминайте, - скажет Фейербах, намекая на Евхаристию, - при каждом куске хлеба, утоляющем муки голода, и при каждом глотке вина, веселящем сердце, о том боге, который расточает эти благодатные дары – о человеке! Но из-за благодарности к человеку не забывайте о благодарности к природе!»[603].

Другими словами, Фейербах сводит Бога к субъективности. Но что значит Бог как субъективность? Это значит, что Бог есть результат субъективных состояний человека, это конфигурация, разворачивающаяся в рамках его имманенции. Это значит то, что Бога нет. Нет трансценденций, нет и у человека трансцендентных измерений. Об этом засилии «имманентизма» писал еще в 1916 году С. Булгаков, назвав его «суховеем», тянущим с германского запада: «Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен - все эти, - говорит Булгаков, - столь далеко расходящиеся между собою струи германства в

[599] Там же. С. 42.
[600] Там же. С. 173.
[601] Там же. С. 308.
[602] Там же. С. 182.
[603] Там же. С. 316.

«имманентизме», однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нем расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро- и человекобожию разных оттенков и проявлений»[604]. Кант и Шлейермахер низводят религию до чувства, пусть даже и морального, как в случае с Кантом. Религия, понятая как нравственность, есть не что иное как антропоморфизм и «воинствующий психологизм», выдающий человеческое за божественное. Этим воинственным психологизмом, по мнению Булгакова, болен и Фихте. Гегель сводит религию к одной из ступеней самопознания духа, до которой должен возвыситься человек. Фейербах же прямо наделяет самой божественностью человека. Оккультизм в отличие от религии строится на представлении о расширении мира, а не преодолении его в трансцендентном. И, конечно, социализм, представленный фигурой Маркса, которого Булгаков называет «фейрбахианцем»[605], полагая Фейербаха в большей степени духовным отцом марксизма, нежели самого Маркса[606]. Социализм представляет собой явление «имманентизма» во всей его чистоте. Религия для Маркса временна, это тот «опиум», который услаждает «угнетенную тварь»[607] в несовершенном мире. Если идеи суть отражения материальных отношений, то религия лишь зеркало испорченного мира, его «убожества». Вместе с совершенствованием мира и обретением «действительного счастья» отпадет необходимость в «иллюзорном счастье», каковым является религия.

Набирающая мощь наука позволит О.Конту (1848) создать проект позитивной религии человечества. То есть религии без Бога, имеющей в качестве предмета почитания единое и истинное Великое Существо – социальный организм[608]. Понятие религии Конту понадобилось лишь для того, чтобы подчеркнуть примат коллективного над индивидуальном, альтруистического –

---

[604] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. С. 8-9.
[605] Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип/ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 326.
[606] Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Изд-во «Свободная Совесть», 1906. С. 11.
[607] Маркс К. К критике гегелевской философии права/ Маркс К. К критике гегелевской философии права; Нищета философии. М.: Мир книги, Литература, 2009. С. 44.
[608] Конт О. Система позитивной политики/ А. Сен-Симон. Катехизис промышленников. О. Конт. Катехизис промышленников, или Система позитивной политики (А. Сен-Симон, О. Конт). М.: Либроком, 2011.

над эгоистическим, аффективного – над умозрительным в нравственном устройстве социума.

XX век приступит к еще более смелым антропологическим экспериментам. Фрейд обнаружит изнанку науки, создав психоанализ как антинауку. Бог в психоанализе окажется детерминированным бессознательными душевными процессами. Экзистенциализм разрушит представление о сущности человека, выдвинув на первый план категорию существования и вместе с тем отказав Богу в конституирующей функции по отношению к человеку. Этой стратегией воспользуется постмодернистская линия, усилив ее тем, что устранит из своей онтологии категорию ничто. Дабы не впасть в слишком абстрактные и беглые обобщения, обратим внимание на конкретику искусного в своей прикровенности дискурса сакрального и генетически с ним связанного теологического поворота уже новейшей философии. Язык этих традиций будто служит ответом на ницшеанское «нет» Богу. Но не есть ли это те самые тени Бога, которые и по сей день никак не оставят европейского человека?

§2. Сакральное и Бог как антисакральное

Философия XX века преодолеет теизм в дискурсе сакрального. Не Бог, но сакральное станет центральным понятием новой традиции. Отвлеченное от конкретики трансцендентного Бога содержание термина позволит разрешить проблему личности Бога, его предметности, локализованности в пространстве, авторитарности по отношению к человеку. Немая «божественность» или «сакральное» избавят человека от необходимости объединять научную картину мира и уверенность в невидимом, свою свободу и свободу Бога. В философии дискурс сакрального изначально представлен именами М. Шелера, М. Хайдеггера, Ж. Батая и работой его коллежа.

Поворот к сакральному в философии наметился у М. Шелера в работе 1916 года «Формализм в этике и материальная этика ценностей»[609], а главным образом в его книге 1921 года «О вечном в человеке». Переосмысливая труд Р. Отто, М. Шелер начинает выстраивать свою «сущностную феноменологию религии», акцентируя внимание на религиозном сознании и оперируя термином «божественное», природу которого определяет как абсолютно сущую и священную. Для Шелера божественное, имея различные формы проявления от неживой природы в рамках естественного откровения до личности и слова в рамках позитивного откровения уже ставит под вопрос статус Бога, ибо божественное – это не Бог.

В работе «Положение человека в космосе» (1927) Шелер, как манихеец, разделил мир на верх и низ, дух и жизнь, идеацию и силу влечения. И, как гегельянец, сделал их взаимосвязанными, ибо жизнь нуждается в облагораживании духом, а дух нуждается в силе жизни. Дух сам по себе бессилен. Вся сила – у жизни, в ее «жизненном порыве». Бог для Шелера – это слабый, нуждающийся в силе низкого Бог. Бог, который нуждается не только в силе низкого, но и в человеке как поставщике энергий из мира жизни. Он не Творец и не личность. Он не предметен и не трансцендентен. Он не субстанция и не обладает вечностью. «Мы, - говорит Шелер, - отвергаем теистическую предпосылку «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога». Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке»[610]. Бог, по Шелеру, есть «бытие через самое себя», «основа мира», «божественность» которой существует в той мере, в какой человек сублимирует непосредственные влечения в духовные акты. Нет никакого Бога самого по себе, равно как нет и человека самого по себе. Есть единый незавершенный акт становления, в котором Бог открывает себя в человеке, в той мере, в какой человек открывает себя в Боге. Шелер и сам замечает, что это «старая» гегелевская мысль. Он пишет: «И лишь в

[609] Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей /Избранные произведения М.: Гнозис, 1994. С. 312.
[610] Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 93.

той мере «бытие через себя самое» становится бытием, достойным называться божественным присутствием, в какой вечная Deitas осуществляется в человеке и через человека в порыве мировой истории»[611]. Единственное место самоосуществления божества, говорит Шелер, это сердце человека. Бог – это не что иное, как процесс дереализации действительности человеком. Человека он прямо называет соучастником и соратником в появлении «божества»[612]. Если русская философия говорит о нужде человека в Боге, то европейская философия начинает говорить о нужде Бога в человеке. Не Бог оказывается конститутивным по отношению к человеку, но человек – по отношению к Богу.

Бог – это акт. Это любовь без Любящего. Действие без действующего. Слово без означаемого. Шелер, в духе Бергсона («Творческая эволюция», 1907), встроит не только мир, но и Бога в процесс становления, сделав его неопределенным для самого себя. Как говорит Бергсон, «не существует вещей; есть только действия»[613]. Бога он уподобит «центру, из которого, как из огромного фейерверка, подобно ракетам, выбрасываются миры»[614]. Центр этот,говорит Бергсон, «…нужно толковать не как вещь, но как беспрерывное выбрасыванье струй. Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода»[615]. Но такому «Богу» нельзя предстоять. Такому «Богу» нельзя молиться. Такого «Бога» нельзя отделить от себя и мира, ибо он и есть сам мир. Такой «Бог» имманентен миру и лишен непостижимых привилегий трансценденции. Это скорее языковой нарост мира.

Хайдеггер отделит понятия Святого и Бога. И Святое окажется для Хайдеггера более фундаментальным, нежели Бог. Святому, понятому как изначальный хаос, ничто не предшествует. Бог – это то, что населяет или может населять Святое, «если, - как оговорится Хайдеггер, - там вообще кто-то есть»[616].

---

[611] Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 76.
[612] Там же. С. 94.
[613] Бергсон А. Творческая эволюция. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 245.
[614] Там же. С. 246.
[615] Там же С. 246.
[616] Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект, 2003. С. 51.

Бог нуждается в именовании, как всякая сущность вещи. Призван к этому учреждающему именованию бытия, согласно Хайдеггеру, поэт. «Поэзия, - говорит Хайдеггер, - есть словесное учреждение бытия… Поэт не только именует богов, но именованием возводит все вещи в то, что они суть»[617]. Эта эстетизированная онтология или, наоборот, онтологизированная эстетика сближает человека и Бога до того, что Бог оказывается тем, кто нуждается в человеке, ждет его активности, как это ранее получалось у Шелера, который обессилил высшее, наделив силами низшее. Бог, скажет Хайдеггер, передает «луч» святого поэту, он лишь посредник, вспомогательный элемент действительности. Не им должно грезить, а святым. Но святое, вопреки пафосу Хайдеггера, и само оказывается нуждающимся, ибо святое – это лишь состояние природы в ее открытости, это ее день, который может смениться ночью. Но день есть лишь день в глазах тех, кто к нему обращен, то есть в глазах человека.

Эстетизация божественного у Хайдеггера вполне закономерна. Она есть шлейф того упоения Гельдерлина античным искусством и поиска в нем, по справедливым словам Н. Гаврюшина, полноты религиозной жизни в чувственном мире, которое привело его к идее создания «эстетической Церкви»[618]. Как онтологизированная эстетика Хайдеггера взрастает на почве поэзии Гельдерлина, так и взгляды самого Гельдерлина формируются в общем климате эпохи. Ф.Г. Якоби, Ф. Бутервек, Я.Ф. Фриз и его последователи Э. Апельт, О.Апельт (сын), М.Шлейден, О.Шмидт, Ф.Франке, О.Шлёмильх, а также В. М. Л. Де Ветте будут также отстаивать высшую роль эстетики в религиозном опыте[619].

Ключевой фигурой дискурса сакрального является Батай. Именно он сделает понятие сакрального столь популярным и близким современному сознанию, нуждающемуся в том, чтобы заполнить в своей душе пустоту, размером с умершего Бога. Сворачивая трансцендентное измерение Бога, он станет оперировать термином сакральное. Сакральное, равно как Бога,

---

[617] Там же. С. 83.

[618] Гаврюшин Н.К. Мистический неоэллинизм и идеал «Эстетической церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гельдерлин// Вопросы философии, 2005, №3.

[619] См. интересную статью о Фризе: Гаврюшин Н.К. Демифологизация религии и эстетический экуменизм: Я.Ф.Фриз и его школа// Вопросы философии, 2004, № 4, с. 148-157.

очутившегося на периферии сферы сакрального, Батай заключит в пределы психологии игры с запретным. Представление европейской философии об имманентном, нуждающемся в человеке Боге приведет у Батая к исключению Бога из имманенции, к признанию его тем, что противостоит сакральному. Для Батая Бог окажется антисакральным, ибо своей дискретностью он противостоит сакральному как непрерывности[620]. Батая волнует «религия вообще»[621], то есть сакральная тотальность без Бога. Здесь уместо вспомнить «атеистическую религию» А. Кожева, который был близок кружку Батая. Теизму Кожев противопоставляет «религиозную установку, имманентную миру, в которой о Боге вообще речи не будет»[622] и находит пример такой установки в буддизме.

Бодрийяр усилит дискурс имманентизма, прибегнув к и вовсе пресному понятию «символическое». Символический порядок Бодрийяр будет определять именно как такой порядок, который освобожден от притязаний трансценденций, ибо трансценденция – это всегда значит власть и отчуждение непосредственного. Бодрийяр определит символический порядок как социальный порядок, в котором нет бинаризмов, члены которых репрессируют друг друга. Главный причинитель разделений – Бог. «Бог – это то, чем поддерживается разделенность означающего и означаемого, добра и зла, мужчины и женщины, живых и мертвых, тела и духа, Иного и Того же и т.д.; вообще, это то, чем поддерживается разделенность полюсов любой различительной оппозиции…»[623]. Бодрийяр противопоставляет социальному порядку с трансценденциями власти символический порядок, сродни порядку первобытных народов, для способа жизни которых, согласно Бодрийяру, была характерна подручность богов. В понятии «боги», заменившем понятие «Бог», кроется представление об их близости, онтологической родственности человеку. Не трансцендентный Бог, а подручные человеку боги – вот основа символического порядка. «На самом деле единственный Бог, - говорит Бодрийяр, - во всем соответствует форме единообразной политической власти, и

[620] Батай Ж. Эротика/ Батай Ж «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 577, С. 594.
[621] Там же. С. 577, С. 508.
[622] Кожев А. Атеизм/ Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 57.
[623] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 239.

ни в чем – первобытным богам»[624]. По существу своему, символический порядок равен антропологическому пространству, которое находится над биологией и по ту сторону «трансцендентной социальности». Как скажет Бодрийяр, это игра, чтобы обойти биологию[625]. Несомненно, обращает на себя внимание неожиданный взгляд Бодрийяра на способ жизни первобытных племен, ибо, может быть, нигде так хорошо не наблюдается иерархичность жизни, присутствие абсолютных ориентиров и «посреднической», при одном из толкований, функции жрецов. Но главное здесь – пафос, а именно: превращение «Бога» в «богов», или, иначе, трансцендентного – в имманентное, подручное, нечто, находящееся на уровне вещей, в чем можно увидеть ницшеанский «ход».

Оговорка Хайдеггера о возможности Бога и не быть превратится в отправную точку современной философии. Отрицая классическое определение Бога через необходимость, как того, кто в отличие от всего мира, который может как быть, так и не быть, является с необходимостью, Квентин Мейясу вводит понятие «контингентности» Бога, то есть его, как он говорит, виртуальной, но вовсе не актуальной и обязательной возможности. Что же дарует ему эту возможность? Мир как хаос, разворачивающийся во времени. Бог – это «одна из осуществляемых со временем возможность»[626], пишет Мейясу, это «вечно возможный эффект Хаоса, не подчиненный никакому закону»[627]. Не Бог определяет мир, но мир - Бога. Не вечность Бога запускает время, но время дает место Богу. Бог – это «будущий и имманентный Бог», «сингулярная возможная божественность»[628], которая может и не осуществиться.

Одновременно и аналогично сегодня Ричард Керни предлагает мыслить Бога не через категорию существования, а через категорию возможного. Бог не есть, но может быть. Такой способ мыслить Бога Керни выводит из Ветхого Завета, предлагая альтернативный перевод ответа на вопрос Моисея об Имени Бога. Вместо «Я есмь сущий» (Исх. 3:14) Керни предлагает читать «Я тот, кто

---

[624] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 254.
[625] Там же. С. 281.
[626] Мейясу К. Дилемма призрака// Логос, №2, 2013. С. 76.
[627] Там же. С. 80.
[628] Там же.

может быть». «Сущий» из этого фрагмента Ветхого Завета в традиции, как в западнохристианской, так и в восточнохристианской, трактуется как вечный. Иоанн Златоуст говорит, что сущий – значит вечно пребывающий и безначальный, подлинно и всецело пребывающий (См. «Гомилии на Евангелие от Иоанна»), Григорий Нисский говорит о значении вечный и безграничный в бытии (См. «Против Евномия»), Блаженный Августин – о значении единственной неизменной субстанции (См. «О Троице»). Вечность Бога у Керни оборачивается Его случайностью. Постановка вопроса «что/кто есть Бог?», по мысли Керни, должно сменить понимание того, когда приходит Бог к бытию[629].

Допущение возможности Бога не быть приводит к освобождению Бога от необходимости быть, его случайности, то есть упразднению понятия Бога и неоправданному стремлению сохранить его имя. Бог как возможность освобождает человека от Бога как тотальности, распахивая перед ним пространство приватного, оставленного, потаенного.

Тоска по тотальности, охватившая Европу в последнее столетие, это тоска по сакральному без Бога. «Смерть Бога» не столько причина, сколько возможность появления дискурса сакрального. Сакральное – это и есть ответ Богу, альтернатива ему. От Юма, Канта, Гегеля и Фейербаха до Хайдеггера, Батая, Бодрийяра, Мейясу и Керни можно провести прямую линию. Сведение Бога к разуму и чувствам завершится противопоставлением Бога и сакрального, избавлением от Бога в концепте сакрального и категории возможного.

Содержание дискурса сакрального свидетельствует о том, что он исключает трансцендентное измерение человека и мира, базируясь на представлении об «имманентном человеке». Человек здесь рассматривается сугубо через призму психологии, социологии и космоса. Ключевые формулы дискурса строятся на этих редукциях. Так, амбивалентность сакрального, представление об аструктурной сущности сакрального и бессознательном как истоке сакрального

---

[629] См. доклад Коначевой С. «Тео-поэтика возможного: способы мыслить Бога после метафизики» на богословско-философском семинаре «Теологический поворот в современной феноменологии», состоявшемся 18 июня 2015 года в просветительском центре Феодоровского собора в Санкт-Петербурге. [Электронный ресурс] : - Режим доступа: http://feosobor.ru/archives/9940.

обращают к модели «психологического» человека. Формула «сакральное-профанное» обнаруживает свое горизонтальное миру измерение и раскрывает лишь социальную проблематику существования человека. Аффект человека рассматривается как психологическая категория в социальном контексте, играя связующую роль множества в единомножество. Психология, социология, а порою биология и космология (Батай) становятся языком описания человека, вытесняя Бога.

§3. Категория «священное» в традиционалистской школе

Логика дискурса сакрального (священного), преодолевающего трансцендентного Бога, присуща классическому и современному традиционализму. Применение этой логики можно проследить на примере новой книги К.М. Товбина «Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве», которая интересна своей теоретической частью.

Для того чтобы описать современное состояние религии, К.М. Товбин использует понятие «пострелигия». Что кроется в этой приставке «пост»? Сегодня в научной и околонаучной среде нередко оперируют понятиями «пострелигиозного», «постсекулярного», «постатеистического», подчеркивающими новый статус и новое качество религии. Эта новизна прочитывается самым различным образом. Понятие «постсекулярное» в разной степени реабилитирует религию в секулярном мире. Если Ю. Хабермас отведет религии роль меньшинства, Дж. Капуто, заняв постметафизическую позицию, будет говорить о стирании грани между верой и неверием, М. Кинг примирит науку и религию, то Дж. Милбанк, напротив, выступит за доминирование христианства в современном мире. В понятии «постатеизм» религия переосмысливается как сфера личного дела, индифферентная к авторитетам, институтам и догматам (М.Эпштейн). Понятие «религиозный постатеизм» означает смерть научного атеизма и сосуществование двух истин – религии и науки, которые находятся в отношениях взаимообучения (П. Полонский). Термин

«пострелигия» встречается уже у П. Рикера, который понимает под ним веру, очищенную атеизмом от морального Бога. Сегодня к этому термину прибегают А. Морозов, А. Дугин и другие исследователи, трактуя его каждый на свой лад. Для К.М. Товбина пострелигия означает имитацию религии, игру в религию и невозможную попытку возродить ее. Современная постмодернистская, как определяет ее автор, эпоха, выступая с критикой модернизма, не отвергает религию, но, напротив, прибегает к ней, подражает ей и стилизуя свои построения под нее. Зачем? Затем, чтобы убить сакральное. Религия, в трактовке К.М. Товбина, оказывается не хранилищем сакрального, но средством отстранения от него. Пострелигия преодолевает не религию, но, по словам К.М. Товбина, Традицию. «Религия же, - говорит К.М. Товбин, - представляется накоплением тех предпосылок, которые по мере своего развития могут создать полный противовес Традиции – абсолютно в(несакральное) мышление»[630]. А потому пострелигия есть высшая форма десакрализации. О каких предпосылках идет речь?

Здесь К.М. Товбин затрагивает самый нерв современного сознания. В чем его суть? В плюрализме. Что такое плюрализм? Это «смерть Бога». К.М. Товбин пишет: «Именно против центризма было направлено движение мысли классиков постмодернистской философии; они не боролись с Богом или со Священным – они боролись с наличием места, которое Священное могло занять»[631]. Пострелигиозное сознание характеризуется признанием множества смыслов и, как следствие, отсутствием единого центра и иерархий. Оно ориентируется на индивидуальную сферу чувств и предпочтений «верующего» и отрицает внешние авторитеты, открывая дорогу «приватной», как сказал бы Луман, религии, то есть религии на свой вкус. Оно синкретично и безосновно и бытийствует не трансцендентным, но, по выражению автора, трансцендированием себя.

Пострелигии К.М. Товбин противопоставляет Традицию. Следуя традиционалистской школе (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, А.К. Кумарасвами,

[630] Товбин К.М. Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве: Монография. – М: Этносоциум, 2014. С. 13.
[631] Там же. С. 80.

Ф. Шуон, Х. Смит, Ж. Борелль, Дж. Катсингер, М. Али Лахани, М. Сэджвик, С.Х. Наср и др.) и нередко цитируя А. Дугина, К.М. Товбин понимает Традицию как «цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи Священного»[632]. О каком священном идет речь? К.М. Товбин, уподобляя себя теоретикам священного Р. Отто и М. Элиаде, заявляет, что не готов дать определение священного, но намерен перечислить его атрибуты[633].

Традиция как хранилище священного предполагает цельное сознание, для которого деление мира на сакральную и профанную сферы является вторичным. Исконно все сферы бытия были связаны и подчинены священному. «Всё изначально священно; «профанность» – лишь результат особой человеческой деятельности по сокрытию Священного», - говорит К.М. Товбин[634]. Для традиции нет сферы, отделенной от сакрального. Сакральное проявляет себя везде, во всех сферах бытия, в каждой мелочи быта. Цитируя С.А. Зеньковского, К.М. Товбин пишет: «Для стояния в Традиции вся повседневность должна выглядеть как «лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир»»[635]. Обращение к Богу «присутствует во всех, даже самых интимных и доведённых до автоматизма мелочах»[636]. Традиция имеет потустороннее измерение. По отношению к ней человек пассивен. «Традиция, - говорит К.М. Товбин, – дело не человеческое. Человек может быть или не быть лишь орудием самореализации Традиции; но полноправным субъектом Традиции является действующий Бог»[637]. Традиция предполагает единый центр, единственную Истину – «Бога и Священное»[638]. Она иерархична и упорядочена вокруг своего центра. Жизнь в Традиции задает ритуал, который позволяет со-причаститься священному. Таким образом, К.М. Товбин задает ряд последовательных противопоставлений. Раздробленности сознания и мира он противопоставляет цельность, локальности –

---

[632] Товбин К.М. Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве: Монография. – М: Этносоциум, 2014. С. 37.
[633] Там же. С. 37.
[634] Там же. С. 42.
[635] Там же. С. 63.
[636] Там же. С. 64.
[637] Товбин К.М. Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве: Монография. – М: Этносоциум, 2014. С. 42-43
[638] Там же. С. 48.

тотальность, замкнутости – трансцендентный горизонт, самодостаточности – пассивность, ацентричности – центрированность, множественности – абсолютную единственность, безыерархичности – строгую иерархичность, умозрительности – ритуал, хаотичности – порядок, аморфности – различие, непрестанной динамике – статику неподвижных принципов. Однако это интеллектуальное сражение с принципом плюрализма не может быть выиграно. Дело здесь не в отдельных неточностях и проблемных пунктах в рассуждениях автора, который может, например, охарактеризовать постмодернистский мир как мир с «эгоцентрической духовностью»[639], тогда как постмодернизм устраняет всякие бинаризмы и не знает понятия духовности; или, говоря об ацентричности постмодернистского сознания, вдруг упрекать его во вращении вокруг «воображаемого», «несакрального» центра[640]; или же спорно трактовать иерархию как доминирование догмата над литургией и освящением быта[641] и т.п. Дело в основании предложенного дискурса. А основанием его оказывается понятие «сакральное». Создав надежные тылы из традиционалисткой традиции, К.М. Товбин с легкостью прибегнул к этому понятию. Однако оно влечет за собой неминуемые последствия. Что такое священное для традиционалистов? Это синкретическая категория.

Рене Генон и его сподвижники видят мир как прогрессивное удаление от первоисточника и истины мира. Что им позволяет это видеть? Французу Генону, принявшему ислам, это позволяет видеть индуизм и знание античной традиции. Для него Кали-юга оказывается тождественной «железному веку» Гесиода, а алхимическая триада серы, ртути и соли – эквивалентной триаде духа, души и тела. Родиной «примордиальной традиции» для него выступает мифическая Гиперборея[642]. Генон называет религию изобретением Запада и определяет ее как одну из форм традиции, соответствующую западному менталитету, склонному к сентиментализму, а потому нуждающемуся в теологии и вере, которую вопреки

[639] Там же. С. 7.
[640] Там же. С. 15-16.
[641] Там же. С. 48.
[642] Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. С. 31.

Евангелию понимает не как уверенность в невидимом, но как чувство симпатии, противоположное «интеллектуальному состоянию несомненности»[643]. Более совершенной формой традиции он считает метафизическую, характерную для Востока. «Под всеми различными формами, - говорит Генон, - проявляется сущностное единство всех учений»[644]. Религий много, форм традиции много, но изначальная Истина и «Вечная мудрость» едина. Доктрины, облекающиеся в формы, тождественны. «Всякая истина, - продолжает он, - исключает ошибку, но не другую истину (или, лучше сказать, другие аспекты истины)»[645]. Согласие всех учений, которое не означает упразднения их различий, доступно, если окинуть их взором сверху. Это видение открывается тому, кто, избрав одну из форм, последовал ей до конца и очутился «на пересечении всех путей»[646]. То есть тому, кто преодолел частность формы и понял, что есть различные способы выражения единой Истины. «Мы, - говорит Генон, - видим глубокую согласованность под разнообразием форм и в то же время мы видим смысл существования этих множественных форм в различии условий, к которым они должны быть приспособлены»[647]. Ожидая упреки в синкретизме, Генон заявляет, что в отличие от характерной для этого феномена внешней связи различных элементов, его теория предлагает подлинный синтез на основе фундаментального принципа. Она исходит не из периферии знания, но из его центра. Но возникает вопрос: какова природа этого центра? Природой его оказывается абстракция. Этот фундаментальный принцип есть плод абстрактного мышления индивида, который, говоря о «надиндивидуальных состояниях» и высшем Я, предлагает свой частный взгляд на вещи возвести до трансцендентного основания. Сама суть этого принципа заключается в абстракции, ибо что есть священное как не абстракция? Генон противопоставляет абстракциям непосредственное познание истины, но оставляет понятие истины пустым.

---

[643] Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000. С. 35.
[644] Генон Р. Восток и Запад = Orient et Occident. М.: Беловодье, 2005. С. 203.
[645] Там же.
[646] Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000. С. 49.
[647] Генон Р. Восток и Запад = Orient et Occident. М.: Беловодье, 2005. С. 205.

Священное в данном случае отличается от осуждаемого синкретизма тем, что строится на представлении о привилегированном взгляде извне на все культуры. Но такой взгляд может принадлежать только Богу, и его место теперь занимает посвященный эзотерик. Теория «примордиальной традиции» превращает Бога в имманентную величину, редуцируя Его до средства достижения воображаемой истины. Сама по себе категория «священное», вопреки ожиданиям традиционалистов, предлагает обратиться к дискурсу плюральности, ибо вместо конкретного трансцендентного Бога она обращается к бесконечности истин и ее, как говорит Генон, «аспектов». Генон полагает область этих истин трансцендентной и неподвижной. Но что значит трансцендентное по ту сторону трансцендентного? Что значит трансцендентное по ту сторону Бога? Или что значит традиция, преодолевающая религии? Это означает «демифологизацию» Бога. Сверх-трансценденцией оказывается индивидуальный интеллектуальный опыт. В чаемом синтезе непреходящее обнаруживает себя как преходящее, заставляя индивида опереться на свой интеллект. Ритуал для этой теории в идеале лишен религиозной составляющей, ибо в религии, полагает Генон, социальные и чувственные элементы преобладают над интеллектуальными, последние же являются главными.

К.М. Товбин придерживается заданного синкретизма. Еретиков и христиан он обнаруживает по разным сторонам одной и той же «примордиальной традиции»[648]. Автор прибегает не только к терминам «сакральное-профанное», «божественное», но и к парам «трансцендентное-имманентное», «горнее-дольнее» и сбивчивому выражению «священное и Бог». Он приравнивает понятие «Традиция» к понятию «сакральное», понятому со ссылкой на Отто и Элиаде как «ощущение Божественного наполнения мира и единства мира в Боге»[649]. К.М. Товбин и сам видит, что такое понимание сакрального ««подпорчено»

[648] Товбин К.М. Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве: Монография. – М: Этносоциум, 2014. С. 47.
[649] Товбин К.М. Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве: Монография. – М: Этносоциум, 2014. С. 41.

антропометрикой»[650], однако оно не просто «подпорчено», но представляет собой имманентизацию Бога, редукцию Его к ощущению единства мира. Ожидая упреки, автор тут же обращается к объективности – к вере традиционалистов в «наличие священных смыслопередач Исконного»[651]. Но что есть «Исконное», «Начало», «Сакральность»? О каком Боге в связке с сакральным все еще упоминает К.М. Товбин? Тождественны ли эти категории трансцендентному? Категория «священное», посредством которой преодолевается культ, трансцендентный Бог и религия как нечто временное и по существу своему ограниченное, есть одно из проявлений описанной автором пострелигии. Для «священного» характерен и принцип плюрализма, и редукция трансцендентного к субъективности, и отведение религиознозному ритуалу вторичного места. Автор сетует, что сегодня Бог является продуктом выбора человека. Не Бог избирает верующего, но человек Бога. Священное, однако, и есть то а-теистическое понятие, которое отражает указанную перемену.

ГЛАВА 3. Идея смерти Бога в современной философии

[650] Там же.
[651] Там же.

Современная западная мысль колеблется в вопросе о Боге между утилитаризмом и тем, что в литературе принято называть «теологическим поворотом». Эти позиции, однако, вовсе не задают интеллектуальной амплитуды. Скорее, они синонимично служат выражением одной и той же идеи – идеи преодоления трансцендентного Бога.

§1. Утилитаризм

В качестве характерных примеров позитивно-утилитарного отношения к религии и фигуре Бога можно привести размышления Р. Рорти (2005[652]), Р. Докинза (2006[653]), Д. Деннета (2006[654]), А. де Боттона (2012[655]). Но этот список можно продолжить, включив в него популярные в СМИ работы М.Онфре («Трактат атеологии»), С. Харриса («Конец веры»), К. Хитченса («Бог не величественный: Как религия все отравляет») и др. Позитивно-утилитарное отношение к религии означает, что феномен религии рассматривается с точки зрения пользы (биологической, социальной, психологической) и часто согласуется с позитивным взглядом на мир, исключающим любые представления о сверхъестественном. Для Онфре, например, евангелисты писали не о прошлом, но о будущем, то есть творили миф. Апостола Павла он называет импотентом, садистом и женоненавистником, а его обращение – неврозом.

1.1.Рорти

Стремление к истине и Богу, говорит Рорти, не «вшито в человеческие организмы»[656]. Можно говорить лишь о культурных образованиях, которые могут как быть, так и не быть. Что такое истина? Это просто стремление к интерсубъективному согласию. Что такое религия? Это просто отдушина для одиноких. И религия не должна вмешиваться в дела истины, ибо там правит

---

[652] Richard Rorty and Gianni Vattimo, The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005.
[653] Dawkins R. The God delusion. Boston-New York: Houghton Mifflin company, 2006.
[654] Daniel C. Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, 2006.
[655] De Botton, A. Religion For Atheists: A Non-believer's Guide To The Uses Of Religion. London: Hamish Hamilton, 2012.
[656] Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм// Логос, №4, 2008. С. 119.

наука. Рорти пишет: «истина и знание – это дело социального сотрудничества, и наука дает нам средства для осуществления лучших совместных социальных проектов, чем прежде… Но если вы хотите чего-то большего, то религия, вытесненная из эпистемологической области, религия, которая считает вопрос противостояния теизма и атеизма неинтересным, вполне может подойти вашему одиночеству»[657]. Рорти с бодрым спокойствием относится к религии, ведь сегодня в век антиэссенциализма, историзма, исключающего надмирную инстанцию Истины, между наукой и религией, теизмом и атеизмом не может быть борьбы. Но пределы терпимости все же есть. Религиозная вера, говорит Рорти, «политически опасна. Мы не имеем ничего против религии, пока она остается частным делом – пока церковные институты не пытаются сплотить верующих вокруг политических идей и пока верующие и неверующие следуют политике «живи и дай другим»»[658].

Рорти не оставляет места ни религии, ни Богу. Для него религия – это каприз субъективности, что-то предельно частное и переменчивое, не связанное с истиной. «Каждый, - говорит он, - может пойти и создать новую церковь»[659]. Ему нравится книга Г. Блума «Американская религия», суть которой он сводит к тезису о том, что ни один американец не считает, что он моложе Бога.

1.2.Докинз

Докинз, взволнованный дискриминацией атеистов в современном мире, сравнивает ее с дискриминацией гомосексуалистов, имевшей место 50 лет тому назад. Он предлагает обратиться к эволюционной теории и вслед за Д. Хаксли рассмотреть религию как побочный продукт эволюции[660].

Религия, по мнению Докинза, представляет собой побочный продукт психологических характеристик человека, полезных для выживания в процессе естественного отбора. Согласно его гипотезе, религия – это побочный продукт

---

[657] Там же. С 118.
[658] Там же. С. 114.
[659] Рорти Р., Ваттмо Дж., Забала С. Каково будущее религии после метафизики?// Логос, №4, 2008. С. 103.
[660] Huxley J. Religion without Revelation, London: Watts, 1941.

послушания. Предрасположенность доверять родителям способствует выживанию. Однако обратной стороной этой способности оказывается легковерие, из которого проистекают верования и иллюзии[661]. Не ясен, правда, у Докинза источник авторитетных «глупостей», из которых возникают религиозные традиции, если родители – это те, кто поставляет только «полезные», мудрые, проверенные опытом идеи. Если же родители могут выступать источником «глупостей», тогда необходимо пересмотреть гипотезу, ведь гипотеза о пользе послушания родителям рушится. Равно как не ясны и многие другие способы аргументации Докинза. Например, споря с креационизмом, проблему зарождения жизни он видит лишь в статистической ничтожности ее возможности, которая однако присутствует во вселенной, а значит творец не нужен. Для Докинза не существует проблемы качественного скачка от неживого к живому.

Докинз не одинок в подобном взгляде на религию. Свою теорию он ставит в ряд с теориями Р. Хайгра «Почему боги упорствуют», П.Бойера «Объяснение религии», С. Атрана «Веруем в богов», П. Блума, Д.Деннета и других исследователей, которые также рассматривают религию как побочный продукт психических характеристик.

1.3.Деннет

В вопросе о религии Деннет совмещает рационализм и романтику. Он выступает за биологический дискурс и верит, что эволюция должна сделать мир лучше. Но он также знает, что нет ничего в мире важнее того, что человек любит. Религия есть род особой романтической, как он говорит, любви. Он пишет: «На самом деле многие люди любят свои религии так же, если не сильнее, как и все остальное в своей жизни, и это непреложный факт. Я склонен полагать, что ничто не может быть важнее того, что любят люди»[662].

Что из этого следует? Во-первых, то, что религия имеет право на существование. Во-вторых, как всякая любовь, она увлекает нас в частную сферу.

---

[661] Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Колибри, 2008.

[662] Деннет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя// Логос, №4, 2008. С. 6.

В любви мы слепы. И с нашими влюбленностями легко соседствует ненависть. А потому одной любви недостаточно. Нужен, полагает Деннет, трезвый взгляд на вещи. Нужно взвесить все «за» и «против» всякой веры. Он с удовольствием цитирует У. Джеймса, предупреждающего о том, что нужно быть осторожным с уверенностью в истине. Важно не обладание, а стремление к истине. Деннет видит здесь предостережение верующих от «поспешных выводов». Религия для Деннета оказывается региональной внутри локальной частной сферы. Вера – в традиции европейской культуры – слепым недостоверным знанием. Истина – безнадежным поиском личной истины. Правда религии – правда частного каприза частой жизни.

Для Деннета непостижима тотальность религии. Он всерьез задается вопросом о том, отчего людям важна вера других в Бога. Причину он находит для себя в том, что люди желают изменить мир к лучшему.

1.4.Ален де Боттон

Книгу современного британского писателя или, как его иногда называют в прессе, писателя-философа Алена де Боттона «Религия для атеистов» вернее всего стоило бы назвать «Религия как шведский стол». Эта книга не о религии и не для атеистов.

Эта книга не для людей идейных, а для современного человека, то есть человека, индифферентного к вопросам веры и зачастую свободного от каких бы то ни было идей. Она для потребителя, находящегося в поисках полезного для себя.

Религия в ней рассматривается не как целостный феномен, а как поле для интеллектуальных мародеров, которые, гуляя по вымирающему пространству, могут захватить с собой что-то ценное и принести домой, то есть в светскую культуру. Или, как деликатно говорит о том же автор, нужно, проявить

«избирательное уважение к религиозным ритуалам и концепциям»[663]. Что же ценного можно взять у религии, устранив из нее идею Бога?

Например, умение посредством пространства храма и вытекающих отсюда правил поведения создавать дух общности, который выражается в том, что ты без опасений прослыть сумасшедшим можешь поздороваться с незнакомцем. Собрание в великолепном храме, по мнению Боттона, избавляет от страхов влачить унылое существование. Здесь ты чувствуешь себя не молекулой толпы, а избранным, и понимаешь, что не карьера несет почет и безопасность, а общность. Поэтому, заключает Боттон, полезно и вне религии приглашать людей в привлекательное отдаленное место для радостного взаимного слияния. А также прописывать все правила поведения, которые позволят установиться крепким взаимоотношениям, ибо «нам приятно, когда мы знаем, как вести себя среди других»[664]. Таинство Евхаристии должно натолкнуть современного человека на мысль о том, что к восприятию чужих горестей мы более всего расположены на сытый желудок. А потому помимо храмов для раздумий, уединяющих от потока информации, нужно создавать «Рестораны любви», где за небольшую плату среди привлекательного интерьера, передавая тарелки и соль, люди могли бы открывать друг другу души, не взирая на социальный статус. Преимущество религии в том, что для нее открыта тема бедности, печали, утрат. А это избавляет человека от гордыни и позволяет родиться дружбе. С человека вообще, по мнению Боттона, нужно немного сбить спесь и добавить в его мировоззрение толику пессимизма, чтобы вернуть чувство реальности, которое позволит понапрасну не переживать из-за несбыточных надежд. Религия умеет работать с человеком. Абстракции она облекает в конкретное, представляя, например, хлеб как тело Христа. Наиболее важным истинам она дает зримые образы и транслирует их в общественных местах, неустанно напоминая увлекающемуся человеку о главном. Ее волнует не теория, а практика. Не частичный деятельный человек, но человек с его личной жизнью, с его замыслами и «мелкими проблемами» – завистью, злобой,

[663] Боттон А. де Религия для атеистов. М.: Эксмо, 2014. С. 9.
[664] Там же. С. 33.

грубостью и т.п., которые являются причиной более серьезных проблем. Она, по мнению Боттона, знает, что человек – существо подражающее, а потому предоставляет достойный круг для подражания, выставляя идеалы святых. Все это нужно взять на вооружение современному человеку и, меняя систему образования, создавать, например, «Факультеты взаимоотношений» и вводить в учебный план предмет «О сложностях семейной жизни», по примеру самого Боттона, организовавшего в Лондоне «Школу жизни». Образование в целом стоит обратить на путь красноречивой проповеди, а не отвлеченной от жизни сухой лекции. Для воспитания добродетелей стоит отказаться от образов кинозвезд и певцов и делать статуэтки Линкольна, Уитмена, Черчилля или Стендаля. Не то что бы им нужно молиться, просто, по мнению Боттона, для того чтобы получить ответ на свои вопросы, который находится у тебя же в голове, человеку отчего-то непременно нужно сделать это окольным путем, обратившись к наглядному фетишу.

Боттон будто кокетничает с читателем, предлагая ему разговор о религии после «смерти Бога». Конечно, он не воскрешает Бога и не говорит всерьез о религии. Весь предложенный эпатаж книги состоит в том, что ее автор пытается воскресить образ человека нуждающегося. Вместо идеала человека-титана или, позднее, self-made person, к которому нас приучает западная культура, начиная с эпохи Возрождения, Боттон предлагает вновь увидеть в человеке существо ранимое, слабое, обидчивое и находящееся в нехватке. Словно герой Платонова, который будучи увлеченным идеалами революции, неожиданно признается, что ему «душу деть некуда», Ален де Боттон напоминает современному человеку о том, что у него есть эта антропологическая территория – душа. Ранее религия отвечала на душевные запросы, а сегодня, по мнению Боттона, пора лишить ее монополии на душу и предоставить культуре работать с этой интимной сферой. Человек нуждается не в Боге. И даже не в религии. Он нуждается в культуре, то есть в Другом, который, как взрослый ребенку, создаст регламент поведения и мыслей. Человек – это ребенок, у которого слишком много свободы, с которой он не знает, что делать, – вот простая квинтэссенция книги.

Вопреки Боттону, в таком взгляде на человека нет ничего религиозного. Религия строится на принятии бремени свободы, на усилии человека, находящегося на пути к Богу, пути, который за тебя никто не сможет проделать. Бог – не Другой. Бог – не посредник, обеспечивающий тебе связь с миром и крадущий часть твоей свободы. Бог – это та свобода истины, которую ты получаешь в свободе, удаляясь от мира. Это то предельно внутреннее, что достигается непрестанными усилиями. И вся ритуализация поведения, которая так симпатична Боттону, имеет смысл только в свете свободы человека. Боттон отчего-то полагает, что религия «смягчает» боль, помогает пережить фиаско в карьере или сексуальной сфере. Этакая массовая психотерапия. Однако, как говорится, например, в книге Никодима Святогорца «Невидимая брань», при крещении человек берет на себя обет перед Богом воевать за Него. Не уют и душевный мирской комфорт, но духовная брань, война – корень христианской традиции, к которой, кстати, по большей части апеллирует Боттон.

Боттон, кажется, всерьез говорит о том, что в культуре есть весь необходимый для замещения религии потенциал. «Все необходимое, – пишет он, – мы сможем найти в работах Фрейда, Маркса, Музиля, Андрея Тарковского, Кэндзабуро Оэ, Фернанду Пессоа, Пуссена или Сола Беллоу»[665]. И дело не в том, как составлена эта подборка, и не в том, что, например, фрейдовский призыв оставить инфантилизм религии и быть наконец-то взрослыми расходится с представлением Боттона о человеке как вечном ребенке, но в вопросе о том, имеются ли у культуры основания, позволяющие выстраивать нравственный, душевный и в целом антропологический порядок. Религия, окутывая системой взаимосвязанных символов, основанной на единственной трансцендентной точке опоры, позволяет человеку пробежать бесконечность между хаосом и свободой. Культура как несомненная сокровищница не обладает такой плодотворностью. Она есть хаос ценных образований. Между одним только «ранним Платоном» и «поздним Платоном» – пропасть. В культуре есть, возможно, все. Но одновременно в ней нет ничего.

[665] Боттон А. де Религия для атеистов. М.: Эксмо, 2014. С. 145.

Рассматривая религию как шведский стол, Боттон не замечает в ней главного. Того, что она несет смысл только как целостность. И в этом ее мощь, а не в ее отвлеченных и по тому лишенных смысла деталях. Как продуманная до микроскопического уровня антропологическая структура она всей своей целостностью работает со всей целостностью человека. А потому немыслимо сопоставлять таинство Евхаристии, обнаруживающее наше родство с Богом и в Боге, и скопище людей за общим столом, ищущих поинтимнее тему для разговора. Невозможно сравнивать привлекательный интерьер и живые символы нездешней красоты. Ощущение собственного ничтожества при мысли о девяти с половиной триллионах километров, которые составляют один световой год и над которыми предлагает медитировать Боттон, и возвышающее предстояние перед Богом, по Образу и Подобию которого ты создан. Душевный эксгибиционизм в виде он-лайн трансляции в общественных местах пороков и страхов человека и покаяние, объясняющее и освобождающее тебя от них.

Книга Боттона нарочито поверхностная. От представлений о человеке как искателе душевного комфорта и вечно обижающегося по мелочам, об одиночестве как расположенности видеть в другом маньяка и мошенника, о смысле религии, который заключается в «умягчении» боли, до незатейливых интеллектуальных экскурсов, мимоходом знакомящих читателя с содержанием книги Иова и мыслей Паскаля. В ней нет постановки философских проблем в духе, например, Канта, пытающегося ответить на вопрос о соотношении Бога и свободы, или Фейербаха, обосновывающего человеческую природу религии. Нет продуманности и последовательности Конта, желающего создать религию человечества. Как нет и экзистенциальной тоски Батая с его интеллектуальным рвением к мистицизму и сакральной эротике. И, тем не менее, книга Боттона – это закономерный след западной традиции в обез-боживании религии. Эпоха Возрождения, а затем эпоха Просвещения, по преимуществу немецкая философия XVIII-XX вв., социология, французская философия XX века последовательно расставались с идеей Бога и отрывали ее от идеи религии. Что выразилось в смене языка философии – на место «религии» стало «сакральное», «священное»,

«нуминозное», а затем в полной мере чуждое фигуре Бога «символическое». Боттон, в целом, находится в русле этой же традиции, обнаруживая вялую тоску по целостности человека и желание обрести ее в религиозных феноменах, очищенных от следов Бога. До XX века Бога теснил разум человека, в XX веке – индивидуальный мистицизм и представление о социальной природе человека, а сегодня – в самом популярном варианте утилитаризм.

§2. Теологический поворот в философии

Современная философия – это не аналитическая философия. Аналитическая философия – это, как скажет Рорти, последний вздох метафизики[666]. Метафизика умерла. И за ней следует теологический поворот в европейской философии.

Что значит теологический поворот? О теологическом повороте говорят в двух смыслах – адресуя тем самым упрек феноменологии в забвении своих оснований, что впервые в 1991 году сделал Д. Жанико[667], имевший в виду Э. Левинаса, М. Анри и Ж.-Л. Мариона, либо подмечая в философии в целом возрождение интереса к фигуре Бога, подразумевая при этом более широкий круг новейшей литературы, который включает работы А. Бадью, Дж. Ваттимо, С. Жижека, Дж. Агамбена и др. Оба эти смысла, очевидно, пересекаются. Возникает вопрос: есть ли теологический поворот ответ на «смерть Бога»? Можно ли говорить о ренессансе прежнего способа философствования и обвинять философию в том, что она вновь становится служанкой теологии? Следует сразу ответить на этот вопрос: нет. Не стоит обманываться первым впечатлением от речевого оборота. Теологический поворот как раз и есть тот способ философствования, который строится на событии смерти Бога как своем основании. Идея смерти Бога, понятая вместе с тем как идея смерти метафизики, есть входной билет в современную философию. Другими словами, философия предстает единым пространством, по которому от Ницше до Мариона можно

[666] Рорти Р., Ваттимо Дж и Забала С. Каково будущее религии после метафизики?//Логос, №4, 2008. С. 101.
[667] Janicaud D. Le Tournant theologique de la phenomenologie francaise. — Combas: Ed. de l'Eclat, 1991.

пройти непрерывными последовательными шагами. Ницше, Хайдеггер, Рикер, Марион, Деррида, Ваттимо, Керни образуют мощную доминирующую в современной философии традицию, которая проявляет себя и вне феноменологического поля. Суть этой традиции состоит в последовательной логике превращения теизма в а-теизм. Грубый атеизм строится на антитезе теизму, и в этом смысле является его изнанкой. Теизм всегда силен, покуда есть такой атеизм. Новый атеизм пытается не паразитировать на теизме, но овладеть им, стирая грань между теизмом и атеизмом. Так в современной философии появляются две ключевые формулы: «*такой* Бог умер» и «верю в то, что верю».

2.1. *Такой* Бог умер: Ницше-Хайдеггер-Марион-Ваттимо

Заявлениям Ницше о смерти Бога сопутствует возвещение о «богах», что отнюдь не эквивалентно провозглашению нового или подлинного Бога. В «Заратустре» он пишет: «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог?»[668]. Боги умерли от смеха, когда один из богов, забывшись, «безбожно» заявил, что он един. В поздних записках Ницше спрашивает: «Сколько богов еще возможно?». И далее: «Я не сомневался бы в существовании многих богов»[669]. Богу Ницше противопоставляет божественность, «Распятому» – Олимп[670] и Диониса. «Дионис против Распятого»[671], - заключает Ницше. Но что значит боги, а не Бог, Дионис, а не Распятый?

Это значит переход от трансцендентного измерения человека к имманентному, ибо боги ничем принципиально не отличаются от сверхчеловека, который сам, как Бог. Не без восторга Ницше говорит о подручности богов Олимпа: «Греки, - пишет он, взирали на гомеровских богов не как на своих владык и не осознавали себя их рабами, подобно иудеям. Они видели в них лишь

---

[668] Ницше Ф. Так говорил Заратустра/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 438.

[669] Цит.по: Каспер В. Бог Иисуса Христа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. [Электронный ресурс] : - Режим доступа: http://royallib.com/book/kasper_valter/bog_iisusa_hrista.html.

[670] Ницше Ф. Так говорил Заратустра/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 455.

[671] Ницше Ф. ECCE HOMO. Как становятся сами собой/Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют с молотом. Антихрист. Ecce Homo: Сб. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 691.

отражение самых удачных экземпляров своей собственной касты, т.е. идеал своего собственного существа, а не его противоположность. Люди и боги чувствуют себя родственными друг другу, между ними существует взаимный интерес, некоего рода симпатия. Человек имеет высокое мнение о себе, создавая таких богов, и становится к ним в отношение, подобное отношению низшей знати к высшей»[672]. Люди и боги родственны. Неслучайно Ницше рисует Заратустру играющим с богами в кости[673]. Мертвому Богу противостоит принцип имманентизма, олицетворением которого являются «боги» и Дионис. Дионис – это воля к жизни, «торжествующее Да по отношению к жизни наперекор смерти и изменению», «вечная радость созидания». Я, говорит Ницше, последний ученик философа Диониса[674]. Ницше призывает оставаться верным земле, искать царствия земного[675] и не верить тем, кто говорит о надземных надеждах[676]. Я, говорит Ницше устами Заратустры, благословляю мир: «я люблю сидеть, подобно траве и красному маку, на развалинах церквей»[677]. Дионис есть сама жизнь без изнанки и прорех, то есть то, что устраняет ненавистное ничто, в котором вызревает человек. Имманентизм скрадывает бездну субъективности, превращая ее в животную аффектацию. Принцип плюральности, присущий понятиям «боги» и «жизнь», означает правду тотального хаоса, которая противостоит упорядоченности сознания. Мир богов – это мир вне Истины, это мир локальных ситуативных истин, бьющихся бок о бок и при необходимости уничтожающих друг друга.

Делез, комментируя слова Ницше «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог?», - возведет содержащийся в ней принцип плюральности к самой сути философии Ницше и философии как таковой.

---

[672] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 95.
[673] Ницше Ф. Так говорил Заратустра/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 478-479.
[674] Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 834-836.
[675] Ницше Ф. Так говорил Заратустра/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 547.
[676] Там же. С. 300.
[677] Там же. С. 478.

«Философию Ницше, - пишет Делез, - нельзя считать понятой до тех пор, покуда не осознан ее сущностный плюрализм. И если говорить начисто, то плюрализм… есть не что иное, как философия. Плюрализм этот выступает как изобретенный самой философией собственно философский образ мысли – как единственный гарант присутствия свободы в уме индивида, единственный принцип неистового атеизма»[678]. Плюрализм есть свобода ума. И как свобода он неистов в своем атеизме, низвергающем всякое притязание на единственность и абсолютность. Плюрализм есть свобода от абсолютного. Всякая вещь и всякое событие, скажет Делез, обладает многими смыслами. И смерть Бога у Ницше также плюральна. Она есть событие со «множественным смыслом».

Для Ницще Бог противостоит «богам», подобно тому как человек - сверхчеловеку. Смерть Бога означает смерть именно христианского Бога и заданного им антропологического типа. Христианин задан разрывом между человеком и миром, удерживаемым им постижением своего греха. Развернутая в свободе бездна субъективности упорядочивается Богом как единственной трансцендентной живой и конкретной истиной. Той истиной, в свете которой распрямляется и узнает самое себя сознание человека, обнаруживая бесконечность и тайну своего существа. Человеку Ницше предпочтет сверхчеловека, а значит, Христу – богов. Прав Фуко, который говорит, что Ницше, распрощавшись с Богом, первым деантропологизировал философию. Прав Делез, который говорит, что Ницше волновала отнюдь не смерть Бога, что характерно для Фейербаха, но смерть человека. Сверхчеловек – это смерть человека. Человек – это то, что должно быть преодолено, настойчиво будет твердить Ницше. Переход к сверхчеловеку обеспечивается событием смерти Бога, упраздняющем выстроенный им антропологический тип. Конфигурация сверхчеловека строится на иных основаниях. Ее конституирует не Бог, но боги.

Выкристаллизованный у Ницше призыв к смерти Бога бережно будет охраняться последующей западной философией вплоть до наших дней. Из рук в руки он перейдет от Хайдеггера к Мариону и Ваттимо. Откровенность грезы

[678] Делез Ж. Ницше и философия. М.: Адмаргинем, 2003. С. 38.

Ницше о новом человеке приобретет в этой традиции прикровенность чаяния нового видения Бога. Формула Ницше «не Бог, но боги» трансформируется в будто бы оставляющую место Богу формулу «не *такой* Бог, но подлинный Бог». Современная философия говорит нам: *такой* Бог умер, но это только значит, что грядет подлинный Бог, сбросивший с себя ветхие одежды идола. Поразительная избирательность в чтении Ницше, игнорирующая убийственные для христианства обвинения в том, что оно плодит «возвышенных выродков», позволит увидеть в Ницше не богохульника, но пророка, фигуру, сопоставимую со Христом в своем открытии подлинного знания о Боге. Равно как позже для Мариона подобной фигурой станет Деррида, философию деконструкции которого он будет трактовать позитивно, связывая обесценение понятий с «избытком созерцания»[679]. Принципы плюральности и имманентизма, отчетливо явленные в обращении к богам и Дионису у Ницше, как в воронку вберет в себя под покровом постметафизики новое знание о Боге.

2.1.1.Хайдеггер

Атеизм Ницше, говорит Хайдеггер, «дело особое». Он видит в Ницше не вульгарного атеиста, но того, кто постиг суть истины и Бога. Равно как истина требует не решения, но раскрытия, так и Бог требует не удостоверения своей достоверности, но вопрошания. Комментируя главу из «Заратустры» под названием «О видении и загадке», Хайдеггер противопоставляет логическому решению, полученному благодаря ориентирам, указующим на ступени, ведущие от известного к неизвестному, разгадывание загадки сущего. Разгадывание, скажет Хайдеггер, подобно отважному прыжку в сокровенное, не имеющему перед собой ориентиров. «Мы экспериментируем с истиной! – восклицает Ницше, - Возможно, это приведет человечество к гибели! Ну что ж!». Эти слова из набросков к «Заратустре» Хайдеггер воспринимает как призыв к новому пониманию истины, в постижении которой никогда нельзя поставить последней

[679] Деррида Ж. О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом// Логос, №3, 2011. С. 161.

точки. Именно этот смысл он вкладывает в слово «разгадывание»[680]. Аналогично тому, как истина сущего открывается в загадке, Бог, заявляет Хайдеггер, есть вопрос о Боге. Только вопрос? – с вызовом переспрашивает сам себя Хайдеггер и отвечает: «Разумеется, «только» вопрос, а не исчисленная убедительная достоверность»[681]. Бог не есть данность, Бог есть вопрос о Боге. Этот вывод Хайдеггер сделал, исходя из трактовки идеи вечного возвращения Ницше.

В главе «Сущность религиозности» из работы «По ту сторону добра и зла» Ницше заговорит об «идеале веселейшего, полного жизни и мироутверждения человека, который не только научился мириться и ладить с тем, что было и есть, но хочет его повторения». Ницше называет этот «спектакль» перед «Тем, кому этот спектакль необходим» порочным кругом Бога[682]. Хайдеггер восклицает: значит, Бог не умер? «И да, и нет! – тут же отвечает он, - Разумеется, умер, но какой Бог? Умер «моральный», христианский Бог – «отец», у которого ищут спасения, «личность, персона», с которой ведут переговоры и которой рассказывают о своих злоключениях, «судья», которого призывают судить, «воздающий», через которого получают воздаяния за «добродетели», - умер тот Бог, с которым обделывают свои «дела»… Когда Ницше говорит: «Бог умер», имеется в виду этот, и только этот «моральный» Бог. Он умер потому, что люди убили его. А убили они его потому, что исчислили сообразно своим потребностям в воздаянии и тем самым сделали маленьким его величие как Бога. Этот Бог лишился власти, поскольку был «заблуждением» людей, отрицающих и жизнь, и себя»[683]. Бог как Личность, Судия, Воздаятель, Отец умирает. Все это, по мнению Хайдеггера, следующего за Ницше, слишком легкие пути к Богу. Сочувствуя богоотступничеству Заратустры, он сам за него говорит: «что осталось бы человеку еще создавать, как мог бы он быть человеком, если боги просто всегда бы существовали, всегда бы присутствовали? Как камни, деревья и реки? Да разве

---

[680] Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении/ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 96.
[681] Там же. С. 127.
[682] Там же. С. 124.
[683] Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении/ Хайдеггер М.Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 125.

не должно Бога сперва создать, и не требуется ли величайшая сила, чтобы создавать что-то превыше себя, и разве не должно прежде «пересоздать» человека – последнего, презренного человека? Разве не нужна человеку тяжесть, чтобы не относиться к своему Богу слишком легко? Отсюда мысль мыслей как величайшая тяжесть, circulus vitiosus – отсюда сам круг этот – deus? Вечное возвращение равного – тяжелейшая мысль, ее мыслитель должен быть героем познания и воли: для него неприемлемо, да он и не может объяснить себе мир и создание мира какой-либо формулой. «Вокруг героя все становится трагедией». И только в глубине этой трагедии рождается вопрос о Боге, вокруг которого все становится миром»[684]. Хайдеггера интересует не заданный ответ, детерминированный вопросом, а вопрос, «тяжесть» вопроса. Бог создал человека – эта мысль легкая, она не требует усилия, участия. Здесь Бог предстает как данность, а человек как производное этой данности. Человек создает Бога в вечном кругообращении одного и того же – эта мысль тяжелая, ибо обременяет человека на титаническое созидание себя, мира и Бога. Мир, Бог, истина не есть формула, но миг искры, высекаемой бесконечным усилием человека. Круг, говорит Хайдеггер, понимается исходя из мгновения, вопрос о Боге ставится из мгновения. Такого Бога никогда нет. Он только может быть как искра, извлекаемая титаническими некумулятивными усилиями человека. Но трансцендентный Бог не есть вещь наряду с другими вещами мира наличного, подобно камню, дереву или реке. Ошибка Хайдеггера состоит в том, что он сперва относит Бога к сущему[685], а затем предлагает пересмотреть это отнесение. Высвобождая человека от гнета данности, он высвобождает его от Бога, который не есть наличная данность. Под покровом приписанной предметности Бог будет лишен трансцендентности, то есть автономности от человека и мира и онтологической запредельности им. Тотальное созидание человека вычеркивает из онтологии трансцендентного Бога. Это созидание не нуждается в Нем. Созидание – это сплошная парадоксальная обращенность человека к тому, что превыше его в рамках его имманенции.

[684] Там же. С. 126-127.
[685] Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении/ Хайдеггер М.Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 81.

Неслучайно ориентированная на Хайдеггера теология будет оперировать термином «самотрансцендирование». Этот термин точнее выражает суть хайдеггеровского трансцендирования без трансцендентного. Бог в этом дискурсе оказывается избыточным понятием.

Хайдеггер видит в Ницше последнего метафизика европейской философии, ибо Ницше учением о вечном возвращении равного вернулся к началу метафизики и, замкнув круг вопрошания, свел воедино ранние ответы на метафизический вопрос о сущем: Парменида о том, что сущее есть, и Гераклита о том, что сущее становится, отчеканив, как говорил сам Ницше, на становлении признаки бытия[686]. Бытие-становление, замерещившееся в круге вечного возвращения, это, говорит Хайдеггер, конец европейской метафизики, но не преодоление ее. Преодолеть метафизику, можно, не вернувшись к началу, как это сделал Ницше, но лишь вернувшись к «изначальному началу». Основной вопрос метафизики «что есть сущее» определяет ответ на него. Сам вопрос считается раз и навсегда поставленным, и тогда «перестают ставить под вопрос сам этот вопрос»[687], его перестают «рассматривать как вопрос, вопрошающий о себе»[688]. Хайдеггер жаждет преодолеть метафизику, то есть обратиться не к поиску ответа на вопрос, но к «преображению» самого вопроса. Нужно, говорит он, заново поставить исходный вопрос. Не пытаться разрешить, но пытаться «раскрыть» вопрос, что значит «более существенное вопрошание», более серьезное и глубокое отношение к нему[689]. Задать вопрос изначальным образом, говорит Хайдеггер, значит преодолеть его[690]. Ницше, по мнению Хайдеггера, не удалось этого сделать. Его обращение к началу есть отход от начала, лишь оборотная сторона метафизики, подобно тому как перевернутый платонизм есть изнанка платонизма, которая не устраняет сам платонизм. Хайдеггер подступается к чистоте начала, как он сам говорит, в «Бытии и времени». Но не есть ли так

---

[686] Там же. С. 150.
[687] Там же. С. 135.
[688] Там же. С. 145.
[689] Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении/ Хайдеггер М.Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 137-138.
[690] Там же. С. 147.

спутанно обозначенная Хайдеггером «изначальность начала» та самая «тяжесть» вопроса, уход от достоверности данности в глубину молчания, вопроса? Не есть ли преодоление метафизики событие, аналогичное смерти Бога, в котором данное оказывается в вечно подвешенном состоянии, требующем от человека непрестанных усилий для его постижения? Хайдеггер критикует Ницше за паразитирование на метафизике и одновременно восторгается радикализму в отказе от «такого» Бога. Видится, однако, что это две стороны одной медали. Неслучайно Хайдеггер заканчивает свои рассуждения о преодолении метафизики словами о герое по Ницше, вокруг которого все становится трагедией. Кажется, именно этой интенсивности, предельной обнаженности в вопрошании жаждет увидеть Хайдеггер в преодолевающем метафизику мышлении.

В лекции Хайдеггера о Ницше того же периода «Европейский нигилизм» и в статье, восходящей к этим лекциям, «Слова Ницше «Бог мертв»» Хайдеггер демонстрирует то же двойственное отношение к Ницше – проникновение его радикализмом, не имеющим ничего общего с вульгарным атеизмом, и одновременно критику за недостаточный радикализм.

Что значит Бог мертв? Что значит ницшевское «Мы его убили»? – спрашивает Хайдеггер. Смерть Бога, говорит он, означает нигилизм, то есть устранение метафизики как строя, в котором сверхчувственное господствует над чувственным. «Убивать — пишет Хайдеггер, - этим подразумевается здесь устранение людьми сущего самого по себе сверхчувственного мира. Убивать — этим словом наименовано здесь событие, в котором сущее как таковое не уничтожается, вообще и без остатка, но становится иным в своем бытии. В этом событии иным становится и человек, и прежде всего человек»[691].

Новый человек - это сверхчеловек. Сверхчеловек – это не человек, который занял пустующее место Бога. Не стоит, скажет Хайдеггер, унижать божественность до того, что ее может заместить человек. Вместе со смертью Бога

[691] Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. 1990, №7, С. 171.

происходит нечто еще более жуткое, и «сущность этой жути, - говорит Хайдеггер, - мы еще даже не начали толком обдумывать»[692].

Низвержение сверхчувственного не ведет к полаганию новых ценностей на его месте. Это был бы неполный нигилизм. Классический нигилизм не претендует на место Бога, но требует «иной области обоснования сущего», «иного бытия сущего», устранив саму область обоснования. О каком ином бытии сущего идет речь? «Это иное бытие сущего меж тем, - говорит Хайдеггер, - этим и отмечено начало метафизики нового времени — стало субъектностью»[693], которая влечет за собой замену истины искусством, принципа объективности - принципом справедливости, самодовлеемости бытия – самодовлеемостью человека.

Нигилизм низводит сверхчувственное до ценности, до того, что является результатом полагания ценности. Ценности сами по себе отныне безмыслие. Ценность – это точка зрения. Она длит себя до тех пор, пока к ней относятся как к ценности. Сверхчеловек – это тот, кто постиг волю к власти как принцип полагания ценности, кто в отличие от прежнего человека сделал для себя его осознанным. «Прежний человек потому именуется прежним в метафизике Ницше, что его сущность хотя и определена волей к власти как основополагающей чертой всего сущего, но он в то же время не постиг и не перенял волю к власти в качестве такой основополагающей черты. … если воля к власти сознательно волится как принцип любого полагания условий сущего, то есть как принцип ценностного полагания, тогда господство над сущим как таковым в обличьи господства над землею переходит к новому волению человека, к волению, которое определяется волей к власти. Первую часть книги «Так говорил Заратустра», вышедшую в свет через год после «Веселой науки», в 1883 году, Ницше заканчивает такими словами: «Мертвы все Боги; теперь мы волим, чтобы здравствовал сверхчеловек!»[694]. Прежний наивный человек не знал, что «бытие», «истина», «цель», «единство» - это не то, что возвышается над ним, но ценности, установленные волей к власти. Сверхчеловек тот, кто обнажил эту

[692] Там же. С. 168.
[693] Там же. С. 168.
[694] Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. 1990, №7, С. 167.

обусловленность и стал господствовать над землею. Нигилизм – это осознанное полагание ценностей волей к власти, а это значит, что нигилизм не есть негативная категория.

Точка зрения, существующая по принципу «смотрения на» и полагаемая волей к власти, превращает сущее в предстояние. «Человек, - говорит Хайдеггер, - восстал вовнутрь яйности, свойственной ego cogito. По мере восставания все сущее становится представанием — предметом. До конца испитое, сущее опрокинуто теперь как объективное вовнутрь присущей субъективности имманентности. Теперь горизонт уже не светится сам собою. Теперь он лишь точка зрения, полагаемая ценностными полаганиями воли к власти»[695]. Не трансценденция, а имманенция определяет «иное бытие сущего», устраняя само различие между чувственным и сверхчувственным. Не сущее есть само по себе, но «яйность» задает своим смотрением сущее. Для Хайдеггера это означает забвение бытия, в котором он, однако обвиняет не только Ницше и европейскую философию последних веков, но метафизику как таковую, и заставляет его присоединиться к словам ницшевского безумца: «Ищу Бога! Ищу Бога!». Но какого Бога ищет Хайдеггер?

Этим Богом оказывается бытие. Именно оно оказалось в забвении, благодаря метафизике. Хайдеггер вводит свое понятие нигилизма. Метафизика – это забвение бытия, а значит, она в своей сущности есть нигилизм[696]. Но метафизика не есть заблуждение, уточняет он. Метафизика есть закономерная история, которая приключается с бытием. Почему? Потому что «в сущности самого же бытия заключается то, что оно остается непродумываемым – потому что само же не дается и ускользает в свою истину. Оно скрывается вовнутрь таковой и, прячась, скрывает само себя»[697]. Хайдеггер говорит о «прячущем сокрытии» как сущности бытия, о метафизике как «тайне самого бытия». Тайна, говорит он, не продумывается потому, что само бытие отказывает в ней[698]. Что

[695] Там же. С. 171.
[696] Там же. С. 173.
[697] Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. 1990, №7, С. 173.
[698] Там же.

это значит? Это значит, что бытие, сокрытое в «нетях», сокрыто в силу своей же сущности. Ницше, объявив смерть Бога, пошел по пути субъективности, и не постиг подлинной причины сокрытости «Бога» (=бытия). Он оказался недостаточно радикален в своем преодолении метафизики, лишь обернув ее логику наизнанку. Хайдеггер хочет кардинального выступа за метафизику, тотальной, а не производной прикровенности бытия, в которой оно светит. Нигилизму Ницше, основанному на логике субъективности, Хайдеггер противопоставляет нигилизм, основанный на логике ускользания бытия, парадоксальным образом в котором оно только и понимается.

Но бытие – это не то же, что Бог. А Бог – не то же, что сверхчувственное, то есть не мир норм, правил, идеалов и смыслов, находящихся над сущим и определяющим его[699]. Редукция Бога к сверхчувственному не позволяет увидеть в нем личного живого конкретного Бога, об убийстве которого говорит Ницше. Того более опасного Бога, нежели категория рассудка. Бога, заставляющего жить и способного заставить умереть, кто сам проливает кровь и во имя которого проливают кровь люди.

Редукция Бога к сверхчувственному позволяет Хайдеггеру подменить его понятием бытия. Но Бог противостоит бытию как трансцендентное имманентному. Не аналогично ли бытие Хайдеггера посюстороннему бытию-становлению одного и того же Ницше, не позволяющему говорить о целях вне и выше себя? Не есть ли бытие та же бесцельность и самоценность посюстороннего как единственной реальности? Ибо бытие не есть трансцендентность, и нет того, что трансцендентно бытию. Ведь ничто – это лишь оборотная сторона бытия, как ночь – дня. Бытие не есть, скажет Хайдеггер, но дано. Но понятие данности неразрывно связано с тем, кому данность дана. О бытии можно говорить лищь постольку, поскольку оно дано (кому-то).

В лекции «Европейский нигилизм» Хайдеггер возводит ницшеанское низведение сущего до ценностей, которые полагает субъект волей к власти, видение в ценностях точки зрения, к Декарту и косвенно к Протагору. Ницше

[699] Хайдеггер М. Европейский нигилизм/ Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 2006. С. 80-81.

лишь довел до апогея это самораскрытие субъективности. Субъективизм Нового времени, говорит Хайдеггер, сделал сущее подручным и подвластным человеку. Появление человека-субъекта на арене западноевропейской философии Хайдеггер определяет как антропоморфизм[700]. Он ставит под вопрос этот антропоморфизм, ибо он предполагает соотношение, согласно которому различие бытия и сущего основано на природе человека. Хайдеггер своей критикой оставляет место обратному соотношению, согласно которому само различие определяет человека. Но не оборачивается ли стремление Хайдеггера преодолеть центральное положения субъекта понятием бытия, первичность человека - первичностью онтологического различия тем же самым антропоморфизмом? Возможно ли говорить об антропомофности бытия? Ибо что есть бытие, как не то, что открывает себя в человеке, через человека? Позже Хайдеггер будет говорить о поэте, в котором выговаривает себя святое и бытие. Но есть ли принципиальная разница между волящим сознающим человечеством, по Ницше, и учреждающим бытие поэтом? Не предстает ли у Хайдеггера Бог как имманентный миру и нуждающийся в человеке, как вспомогательный элемент сущего, а человек – как его творец? Не есть ли такое низведение Бога такая же «жуть», как и низведение его до ценности?

Хайдеггер критикует метафизику, ибо метафизика, основанная на различии бытия и сущего, не ставит под вопрос само это различие. Он обращает свой взор на исток различия бытия и сущего, на сущность метафизики, желая пошатнуть данности, сделать себя причастным необусловленности вопрошания, но не ценой ли низведения этого различия до продукта своего творчества, подобно тому, как это получилось с Богом?

Сегодня, говорит в 1957 году Хайдеггер, онтотеологическое строение метафизики становится для мышления сомнительным. Что вовсе не означает атеизма, хотя и влечет за собой смерть Бога. В онтотеологии остается непомысленной сущность метафизики, а она является наиболее достойным предметом мысли. Онтотеологическое строение метафизики зиждется на фигуре

[700] Хайдеггер М. Европейский нигилизм/ Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 2006. С. 172.

Бога как causa sui, что, говорит Хайдеггер, служит философским именем Бога. Но философский Бог – это несвободный Бог, ибо как основание он зависит от обоснованного. Такому Богу, говорит Хайдеггер, нельзя петь, перед ним нельзя танцевать. Перед causa sui нельзя пасть на колени. «А посему, - заключает Хайдеггер, - безбожное мышление, принужденное отказаться от философского бога, бога как causa sui, пожалуй, ближе Богу божественному. И значит это только то, что здесь Ему свободнее, чем способна допустить онтотеологика»[701].

По ту сторону метафизики Хайдеггер ищет бытие, отождествляя его с Богом, позже – Бога, освобождая его от философии. Речь в данном случае идет не об эволюции взглядов Хайдеггера, который тем не менее придерживается единой логики в принятии события смерти Бога, даже тогда, когда в последнем интервью в журнале «Шпигель» заявляет о том, что только Бог сможет нас еще спасти. Речь о той культурной доминанте, которую задал Хайдеггер и которую по сей день поддерживает западная философская мысль – понимание смерти Бога как события освобождения истины Бога, ценой лишения Бога онтологического статуса.

Эстафету безбожного мышления, чающего «божественного Бога», прошедшего через опыт смерти Бога, Хайдеггер передаст П. Рикеру, Ж.-Л. Мариону и Дж. Ваттимо. Рикер поставит себе целью вскрыть «религиозный смысл атеизма». Для этого он разведет понятия веры и религии. Вера – это подлинная вера в подлинного Бога. Религия – это амбивалентное отношению к Богу, включающее в себя страх наказания и жажду покровительства. Религиозный смысл атеизма состоит в том, чтобы расчистить место для новой веры по ту сторону утешения и обвинения. Рикер прямо называет благодетелями в этом деле представителей «школы подозрения» - Ницше и Фрейда. Что значит ницшевское «Бог умер»? Это значит, говорит Рикер, что умер моральный Бог, Бог онтотеологии, Бог обвинения и предписаний. Задолго до Мариона Рикер назовет Бога-Отца идолом. Бог новой веры не отец, не источник морального

[701] Хайдеггер М. Онтотеологическое строение метафизики/ Хайдеггер М. Тождество и различие [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/.

обязательства, не автор установлений, не распорядитель в мире, подчиненном закону воздаяния. Рикер признается: «Мне представляется, что отныне мы не способны учредить такую форму моральной жизни, которая была бы простым подчинением предписаниям чужой воли, даже если это – высшая воля, выступающая в качестве воли божественной»[702]. Новую веру Рикер связывает с «этикой желания быть», а точнее с хайдеггеровским понятием бытия. Рикер предлагает сместить центр своего существования от «я» к бытию как таковому, наподобио того, как это представлено в истории с Иовом. В этой истории главным оказывается ответ Бога Иову. Бог, подчеркивает Рикер, говорит Иову, но не об Иове. От представления о простом смирении Рикер уводит нас в сторону хайдеггеровского понятия поэтизации жизни, вспоминая Гельдерлина и роль поэта у Хайдеггера. Здесь Рикер вскроет второй неявный смысл своего проекта. Не только бегство всякой власти, но имманетизм, предпочтение земли небу оказывается его главной целью. «Поэзия, - пишет он, - … является тем, что укореняет обитание, располагая его между небом и землей, под небом, но на земле, там, где властвует слово»[703]. Но наиболее последовательно и кропотливо эта позиция выдержана у Мариона и Ваттимо.

2.1.2.Марион

Смерть Бога, говорит Марион, не означает, что Бог вышел из игры. Напротив, это высказывание говорит о «радикальном проявлении божественного»[704]. Именно так слова о смерти Бога восприняли Гегель, Гельдерлин, Ницше и Хайдеггер. Марион встраивается в этот интеллектуальный ряд, решаясь превзойти радикализм своих предшественников.

Для Мариона важно неконцептуализируемое, невыразимое, иное, несоизмеримое с человеком, принципиально отличное от него - тот самый Бог Хайдеггера, перед которым можно петь и танцевать. Для того чтобы сделать

---

[702] Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 181.
[703] Там же. С. 200.
[704] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 18.

возможным разговор о таком Боге, он вводит понятия идола и иконы и, следуя за Хайдеггером, переосмысливает идею смерти Бога.

Смерть Бога Марион понимает как смерть идола, то есть как смерть доступного присваиваемого предмета, которым распоряжаются и над которым властвуют, превращая его в объект познания, манипуляций, предикаций, именования. В идоле человек имеет дело со своим опытом божественного, делающим Бога конролируемым: «собственный характер идола, - говорит Марион, - в том, что божественное фиксируется, исходя из опыта, которым обладает относительно него человек; причем человек пытается, опираясь на мысль о нем, привлечь к себе благоволение и защиту со стороны того, что представляется ему богом»[705]. Идол порабощает божественное, делая недоступного Бога доступным. Фамильярность с божественным – причина сумерков божественного. Марион призывает войти в серьезность безумия по апостолу Павлу, постичь его речь к афинянам о кресте, сокрушающую философию.

К идолам Марион относит понятие Бога, всякое имя Бога (Благо, Единое, мышление мышления и т.п.), предполагающие «простой, банальный и страшный»[706] знак равенства между божественным и именем; Бога метафизики, понятого как предельное основание и caua sui, ибо такой Бог есть производное метафизики. Восприняв в себя всю симпатию Хайдеггера к Ницше и следующую за ней критику за недостаточный радикализм, Марион пойдет еще дальше, квалифицировав и Хайдеггера как идолопоклонника, ибо для него Бог оказывается сущим среди других сущих, а удостоверяющее его бытие оказывается более фундаментальным. Обусловленный Бог – это идол. В идололатрии Марион обвиняет также Левинаса и Деррида.

Подобно К. Барту в теологии, Марион борется за освобождение Бога от всякой внешней зависимости, от отождествления его фигуры с миром посюстороннего или с бытием, от любой попытки человека его объективировать и

[705] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 19.
[706] Там же. С. 23.

подчинить себе. Атеизм также имеет дело с идолом, ведь тот, кто умирает, не может быть Богом. А потому всякий атеизм неубедителен и регионален. В этом смысле Марион предлагает говорить о смерти смерти Бога.

Идолу Марион противопоставляет икону, то есть позицию неустранимой дистанции в отношении Бога, который воспринимается через призму дара. Это нежное бережение дистанции, преодолевающее безумие онтотеологии и всякого опредмечивающего дискурса о Боге и заставляющее перейти от языка предикаций к хвалебному дискурсу в отношении Бога, Марион наблюдает у Ницше, Гельдерлина и Дионисия Ареопагита. Для этих мыслителей, по мнению Мариона, Бог удален или отсутствует, а смерть означает новую встречу с Ним. Именно у этих мыслителей можно научиться дистанции. «Во всех этих случаях, - говорит Марион, - неоспоримо явное отсутствие божественного становится самым центром вопрошания о его явленности. Это отсутствие, или эту удаленность, все трое признают, каждый по-своему, собственной задачей мысли….Все они согласны друг с другом (как струны музыкального инструмента, позволяющие извлекать разные звуки, само различие которых упорядочено) в том, что наводят на мысль: «смерть Бога» не только не упраздняет вопроса о Боге или божественном, но решительно ставит вновь вопрос о встрече с Ним, — встрече устрашающей, непосредственной, лицом к лицу. Исчезновение идола онтотеологии в то же время толкает к безудержным поискам осязаемой, почти брачной близости с божественным в безумии — этой садистской безутешности ничтожения. Неотступной и смутно-насущной задачей становится познание того, что только дистанция способна определить способы подступа, отступления и взятия. Хайдеггер говорит — быть может, именно в этом смысле, — что самая насущная задача состоит в том, чтобы правильно читать Гёльдерлина. Это относится и к тому, что мы называем здесь дистанцией. Следовательно, для нас речь пойдет не о том, чтобы объяснять авторов, а о том, чтобы позволить им научить нас дистанции»[707].

[707] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 36-37.

Но желание говорить об абсолютной нередуцируемой инаковости Бога, его удаленности, немыслимости и несказанности, о Боге, который сделал бытие зависимым от своей «смиренной и немыслимой власти», который сам себя открывает в своем присутствии как отсутствии и одновременно в конкретике Троицы, реализуется у Мариона за счет таких средств, которые ставят под вопрос сам предмет разговора. Этими средствами, в первую очередь, оказывается философия Ницше и Хайдеггера, выстраиваемая на принципе плюрализма, противоречащем идее единого Бога, поэзия, заменяющая собой мистериальный путь к Богу, и своеобразная теория иконы, которая парадоксальным образом открывает свой иконоборческий подтекст.

Что значит икона, согласно Мариону? «Икона, - говорит Марион, - прикрывает и отрывает то, что служит ее основанием: дистанцию, разделяющую в ней божественное и его лик. Будучи зримостью незримого — зримостью, в которой незримое дает себя узреть как таковое, — икона утверждает то и другое. Расстояние, объединяющее их в самой их несводимости друг к другу, в конечном счете и есть основание иконы»[708]. И еще: «В собственном смысле икона выражает брачную дистанцию, сочетающую — без смешения — зримое и незримое, то есть, в данном случае, человеческое и божественное. Именно эту дистанцию идол стремится упразднить доступностью бога, помещенного в некий фиксированный облик. Икона же оберегает эту дистанцию и высвечивает ее в незримой глубине непроницаемого и открытого образа… Образ остается по-настоящему непреодолимым (как норма и само-референция) лишь благодаря тому, что он из собственной глубины открывается навстречу незримости, не упраздняя, но являя дистанцию между ней и собой»[709]. Суть иконы, ее основание Марион видит в дистанции между ликом и Богом, зримым и незримым, человеческим и божественным. Икона, таким образом, есть мост, распорка между человеком и Богом. Марион говорит, что она не только отдаляет Бога, но и одновременно соединяет с Ним. Но событие этого соединения Марион понимает специфически,

[708] Там же. С. 22.
[709] Там же. С. 22.

то есть от противного. «Только инаковость, - говорит он, - делает возможным общение; ничто из того, чем производится различение, не разделяет без того, чтобы тем же самым не производить еще большего соединения. Или: только несоизмеримость между Богом и человеком делает возможной их внутреннюю близость»[710]. Окончательный запрет на это соединение Марион накладывает, когда начинает постулировать асимметрию дистанции, то есть ее определение одним из противопоставляемых членов, а отнюдь не двумя. Под этим определяющим термином дистанции Марион подразумевает человека. «Из этих терминов, - говорит Марион, - один важен для нас непосредственно, ибо мы сами его обеспечиваем: мы, здесь говорящие. Что же до другого термина, то мы способны приблизиться к нему лишь в общении, которое от начала и до конца удерживается отстоянием — тем более, что речь идет о дистанции. Определение дистанции определяет нас как один из ее терминов, а значит, выводит нас из-под власти другого термина в то самое мгновение, когда вступает в действие сила его притяжения. Другой, бесконечно чуждый, исчезает в самом своем явлении, определяется самой неопределенностью. Ни один образ, ни одно понятие, но и ни одно отрицание образа или понятия не сообразны немыслимому и не доставляют его. Если к дистанции приступать со всей строгостью, то один из ее терминов становится в строгом смысле неприступным. Неприступным тем более, что дистанция раскрывается в предельно определенной строгости. Таким образом, можно было бы говорить об асимметрии дистанции: ее определение затрагивает — вернее, учреждает и обеспечивает — два полюса. Но это определение формулируется лишь на одном полюсе — нашем, по-человечески определенном и предельном. Стало быть, отстояние, которым держится общение, оставляет другой термин в тем большей неопределенности, что именно эта неопределенность в собственном смысле определяет в дистанции глубинную инаковость терминов… дистанция являет отстояние общения, лишь исходя из одного термина, который в ней открывается, или, вернее, в ней открывает ее собственный горизонт. Дистанцию открывают так, как расчищают путь на

[710] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 232.

местности, а не как прокладывают маршрут по карте, в чужести нейтрализованного представления»[711]. Марион хочет заставить нас мыслить парадоксами. Дистанция предполагает два члена, а Марион говорит, что она определена лишь одним членом. Мариону важна непреступность, принципиальная неопределенность Бога, но ценой этой неопределенности оказывается сам Бог. Бог исчезает из дискурса Мариона, снимая тем самым все парадоксы. В дистанции, говорит Марион, человек открывает ее горизонт. Ключевым здесь является фигура человека, а не Бога, событие отчуждения, а не встречи. Марион смещает свой акцент с Того, Кто открывается в дистанции, на саму дистанцию, лишним подтверждением чему служит название кульминационной главы книги «Дистанция и ее икона». Икону Марион называет отрицательной теофанией[712]. Образ в ней открывается навстречу незримому. То есть речь идет не об иконе как видимом невидимого, по определению Дионисия Ареопагита, а о принципиально невидимом, о тотальной непричастности образа к Первообразу, о том, что только движется навстречу Ему.

Концептуализируя неконцептуализируемое, Марион встает на путь знакового мышления, которое противостоит символическому мышлению. Символическое мышление основывается на тождестве символа и символизируемого при условии, что символизируемое не тождественно символу (П. Флоренский). Знаковое мышление основывается на произвольности связи между знаком и означаемым, на принципиальной невозможности поставить между ними знак равенства. Символ антиномичен, ибо удерживает собой связь трансцендентного и имманентного. Знак однозначен, ибо имманентен по своему существу. Христианская традиция, как и всякая религиозная традиция, основывается на символическом мышлении. В самой фигуре Христа она видит икону Бога невидимого, а в иконе – доказательство догмата воплощения и преображения. Образ, говорят Отцы Церкви, участвует в славе Первообраза, а потому икону почитают, перед ней молятся и целуют ее. Сама формула «видимое

[711] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 233-234.
[712] Там же. С. 23.

невидимого» говорит об этом парадоксальном присутствии трансцендентного в имманентном мире. Не по сущности, но по имени икона совпадает с первообразом, а потому она свята, говорят Отцы Церкви, обнаруживая именно символическую связь имени и Именуемого. Об этой связи говорит литургическая практика, в которой образы одновременно обозначают и являют обозначаемое. Например, епископ Иерусалимский Кирилл (IVв.) или патриарх Константинопольский Герман (VIII в.) использовали в отношении литургических образов речевые обороты «является», «являет собой», а не «изображает». Архиепископа Солунский Симеон (XV в.) говорил о том, что в таинствах действует сам Бог[713]. Предельный смысл символа обнаруживает П. Флоренский в известной формуле: «Если есть Троица Рублева, значит есть Бог».

Марион идет прямо противоположным путем, хотя время от времени цитирует классические формулы иконопочитателей. Он выступает против «банального» и «страшного» знака равенства между именем и Именуемым. Имя и образ для него оказываются знаками, а Именуемый и Символизируемый бесконечно удаляющимися от этих знаков, никак не обеспечивающими их.

Марион пользуется языком семиотики. Литургию он называет «семиотическим полем», а цвета иконы - «кодифицированными». Функцию цвета он сводит к «возвещению вечности, божественности, славы, человечности и т. д.»[714]. Но возвещать, не то же что являть, а указывать не то же, что символизировать. Марион прямо говорит о цветах иконы как о знаках: «Они суть знаки не самого зримого, а стоящего за ними, не сводимого к ним незримого, которое должно быть произведено, выведено в зримое именно в качестве незримого»[715]. Иконе Марион приписывает указательную функцию знака. Она не являет Бога, но указывает на несказанное. Не таинственно содержит в себе, но противостоит ему. Она не есть взгляд Бога на мир, но, обратно, взгляд человека на трансцендентное.

---

[713] Подробнее об этом см.: Бычков В.В. Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М.: Ладомир, 2009.
[714] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 22.
[715] Там же. С. 22.

Аналогично Марион рассуждает о хвале Бога. Он настаивает на том, что восхваление безымянного происходит под знаком «как»: «вопевают как»[716]. «Как», согласно Мариону, свидетельствует о неадекватности хвалы восхваляемому. «Как» означает не «как будто», а «в качестве». Как соотносится хвала и Хвалимый? Хвала, по мнению Мариона, описывает не Бога, а человека, его угол зрения на Бога. Как говорит Марион, взыскующий X обращен к Богу под углом зрения Y, и между Y и Богом неустранимый разрыв[717]. Хвала – это только угол зрения. Угол зрения человека. Если в русской традиции П. Флоренский объяснит это литургическое «как» («яко») значением «по преимуществу так», то есть усилит прочность тождества символа и символизируемого, то Марион превратит «как» в знак, удаленный от означаемого.

Но знак не мироточит. Иконе, обнаруживающей свою знаковую природу, нельзя молиться. Розанов, разъясняя смысл гения Нестерова, определил его живопись как молитву. Нестеров, по словам Розанова, не иконописец, он не пишет Бога, но его полотна религиозны, ибо в человеческой молитве обращены к Богу. Икона в понимании Мариона оказывается в лучшем смысле этой религиозной обращенностью человека к трансцендентному, но отнюдь не чудесным его явлением. Молитвой, но не Тем, к Кому молитва обращена. Сам смысл иконы как возведение к горнему, исходящее из твердого и ясного знания о его существовании, утрачивается, ибо в при таком понимании Первообраз оказывается призрачной категорией.

Образ Марион понимает не как тайну встречи трансцендентного и имманентного, но как имманентность, которая находится в непреодолимом отстоянии от незримого. Бог оказывается по ту сторону иконы. Икона редуцируется к коридору имманентности, тщетно ведущему к трансцендентному. Язык Мариона изобилует таинственностью – он настойчиво говорит о несказанном, неартикуллируемом, неконцептуализируемом, но он никогда не говорит о тайне. О том, что эту тайну делает возможным. Икона, осмысленная

[716] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 219.
[717] Там же. С. 221.

посредством понятия дистанции как знак, обрекает эту встречу на невозможность. Онтологически она становится невозможной. Но Марион мало обеспокоен этим, ибо его феноменологическая позиция по самому своему существу накладывает запрет на то, чтобы говорить о подобной встрече. Обвинение, брошенное феноменологии, в теологическом повороте слишком преувеличено. Бог феноменологии по-прежнему остается ручным Богом человека, тем самым феноменом, который нерасторжимой связью связан с сознанием человека.

Проблема встречи не разрешается Марионом и в более поздней работе «Перекрестья видимого», в которой он продолжает следовать знаковому дискурсу. Здесь Марион отличает «писаный взгляд» от невидимого взгляда Бога. Икона оказывается посредником между двумя взглядами – между взглядом молящегося человека на Бога и благосклонным взглядом Христа на человека. Эротическая встреча взглядов, говорит Марион, происходит «через написанное видимое»[718]. Невидимый взгляд смотрит «сквозь и посредством визуально написанной иконы»[719]. Предлоги «через», «посредством», сквозь» указывают на вспомогательную роль иконы. Она не то, что, но то, посредством чего есть что-то. Она указывает, обращает, приводит к, но не исполнена в себе самой. Она есть знак, но не символ. Марион говорит о встрече, но не говорит о том, чем обеспечена эта встреча, что позволяет «видимому служить невидимому» и чем невидимый взгляд человека отличается от невидимого взгляда Бога. Если прежде Марион делал акцент на дистанции между человеком и Богом, то здесь, напротив, редукция иконы к визуальному позволяет ему упразднить эту дистанцию, помещая человека и Бога в онтологически равные условия невидимого.

В русской философской и культурной традиции также большое внимание уделено дистанции между человеком и Богом. Понятие Страха Божия выполняет роль этой дистанции. А также почитание святых и главным образом – Богородицы, которое говорит об отсутствии у русского человека дерзости предстать непосредственно перед Богом. Но дистанция здесь понимается

[718] Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 48.
[719] Там же. С. 46.

принципиально иным образом, нежели у Мариона. Она не удаляет, а приближает Бога. В Страхе Божьем, в смирении человек не отстоит от Бога, не отступает от Него, но, напротив, приближается к Нему. Удаляясь от себя, своего «я», человек открывает Бога во всей близости. Русская традиция делает акцент на устранении человека от самого себя, Марион – на отдалении человека от Бога, которое представляет в виде геометрической прогрессии. Первое позволяет трансцендентному принять облик живого личного Бога, второе ведет к абстрактному понятию Бога. Идея этой абстрактности красной нитью следует во всех рассуждениях Мариона. Когда он разбирает Ницше и Гельдерлина, она фиксируется в принципе плюрализма, которому начинает следовать Марион.

Разъясняя Ницше, Марион аккуратно, методично цитируя Хайдеггера, следует его позиции, добавляя от себя, что смерть Бога означает смерть идола, то есть Бога, взятого в кавычки, понятия Бога, порожденного моралью.

Марион пишет: «о «смерти Бога» можно думать всерьез, лишь заключая в кавычки того «Бога», который в ней умирает. Она сохраняет свою власть лишь над тщетным идолом того, чем Бог — если он «есть» — быть не может. Сумерки непоправимо сгущаются лишь над идолом. Нет ничего более чуждого «смерти Бога», чем расхожее безбожие. Речь идет о чем-то гораздо меньшем (об идоле) и в то же время гораздо большем: о событии, которое зависит от убеждений лишь в той мере, в какой убеждения зависят от неверия. Кто же он, этот мертвый идол? Это идол, которого (как форму воли к власти) породила мораль…»[720]

Ницше, как полагают «тупые идеологии», не убивал Бога, а, как заметил Хайдеггер, искал его, расчищал метафизический горизонт. Для этого он решил избавиться от засилия платонизма, который Марион вслед за Хайдеггером отождествляет со сверхчувственным миром, сферой идеалов и онтотеологической структурой метафизики. «Ставка в деле «смерти Бога» не тривиальна лишь потому, что поднимается от небрежной карикатуры — через посредничество морали — к метафизике»[721], - говорит Марион. Бог метафизики умер, он умер в

[720] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 46.
[721] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 48.

своей «идолатрической функции» как высшее сущее, обеспечивающее связность мира. «Для наших целей, - говорит Марион, - достаточно указать на двойной костяк идола: мораль метафизику, эту двойную машину, механизм, махинацию, которая *присваивает* себе титул «Бога», не имея на то никакого права, кроме права фактического положения дел»[722].

Марион призывает по-ницшеански убить в себе идолопоклонника и идти к «божественному», тем самым к «новым богам»: «Идолатрия должна дойти до не-идолатрического лика божественного, превозмочь все разновидности нигилизма — чтобы, в конце концов, воззвать к «новым богам»... Убить в себе идолопоклонника означает: жить в не-идолатрическом пространстве, чтобы дерзко, лицом к лицу, подступиться к божественному, таинственно осеняющему эти поля»[723]. Нужно, говорит Марион, искать «другой способ переживать божественное», «новый модус божества», положив «конец басни об ином мире».

Смерть Бога колеблет мир сущего. Но Марион, следуя за Ницще и Хайдеггером, не видит здесь трагедии. Перспектива взгляда, благодаря которой создается мир, его отношения, различия и внутренняя сообразность, не исчезает вместе с высшими ценностями. Эту перспективу взгляда перенимает на себя Заратустра, не испытывая потребности в новом идоле: «оценить — это акт, в котором человек и мир наконец принимают божественный облик. Чтобы играть в эту игру, не нужно быть идолатрическим «Богом» или замещать его. Ибо эта игра делает божественными лишь тех, кто играет в нее с открытым лицом, не идолатрически. Но кто может рискнуть в нее сыграть?.. Заратустра, следующий за своей тенью. Ибо он не перепрыгивает ее, но использует, дабы ввести самого себя в перспективу — в мир. Какому же делу предается Заратустра? Он утверждает сущее в его Бытии, то есть оценивает его. Оценивать означает вводить в перспективу одни сущие по отношению к другим, утверждать их в них самих сообразно их общему Бытию, удерживать их вне колеблющегося нигилизма»[724]. Однако перспектива взгляда Бога не то же, что перспектива взгляда человека, ибо

[722] Там же. С. 49.
[723] Там же. С. 50.
[724] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 54.

Бог есть первичное онтологическое различие, делающее возможным всякую иерархию и строй. Человек без Бога принужден сам себя положить в основание этого фундаментального различия. Но Марион не видит подобной необходимости и не говорит о том, что она означает. Он даже не оставляет места этой необходимости, ибо не отличает человека от вещи. Следуя за Ницше, он говорит о различии вещей, в том числе и человека, данном в воле к власти. «Оценивать: что это такое? – спрашивает Марион, - Это значит измерять вещь ее волей к власти. Оценивать вещь волей к власти, которая в ней организуется и выстраивается, дабы утвердиться в ней… Всякая вещь свидетельствует о воле к власти, ограниченной ее сущностью; вернее, ограниченность воли к власти предстает как закон сущности вещи»[725]. Но если вещь уже определена волей к власти, значит оценка невозможна. Мир сущностей уже имеет в себе различия, а человек в этом мире оказывается региональным сущим.

Нового Бога, неидолатрического Бога Марион узрит вместе с Ницше в Дионисе – в том, кто говорит «да» миру. Кто же тогда Христос? Христос – это лишь форма испытания божественным. Марион говорит о «привилегиях ницшеанского Христа», главной из которых оказывается крушение идолов. Кульминационные слова Евангелия «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» и аналогичные слова из Псалмов Марион однозначно трактует как смерть идолов: «На кресте разоблачается не что иное, как идолатрическая иллюзия Христа. Вернее сказать, здесь становится невозможным держаться за иллюзию (Wahn), которая, будучи идолом, представляется Богом»[726]. Марион резюмирует свою хвалу ницшеанскому Христу, от которого остается лишь форма и имя того, кто подступается к божественному: «Ницшеанский Христос преодолевает мстительность; во всем, что с ним происходит, он произносит Amen; он превозмогает идолатрическое понимание Бога и заранее проходит через

[725] Там же. С. 55.
[726] Там же. С. 80.

«смерть Бога». Наконец, имя Христа становится одним из привилегированных имен, коими называет самого себя и мир тот, кто близится к помрачению»[727].

Впрочем, для Ницше, констатирует Марион, Бог по-прежнему остается идолом, ибо Ницше оказывается последним метафизиком. Для него Бог и божественное зависят от воли к власти, и божественное, производимое волей к власти, оказывается фундаментальнее Бога. Мариона волнует не столько «неограниченная возможность новых богов», не столько даже подчиненность Бога божественному, сколько его подчиненная миру роль: «воля к власти, изначально божественная вплоть до Вечного Возвращения, производит богов как образы и состояния своего осуществления — то есть как идолов. Идолы остаются. Но теперь они связаны с метафизикой: с онтотеологической точки зрения, воля к власти и бог/ мир Вечного Возвращения укрепляют двухполюсное освоение Бытия сущего. Это сумерки идолов — но не собственно метафизического идола: после того как отозван «Бог» морали, остаются «новые боги», которые тоже метафизически связаны с волей к власти, тоже играют и пляшут, как идолы… Ницше остается идолопоклонником, потому что остается метафизиком…»[728]. Так Марион последовательно проходит вслед за Хайдеггером путь от симпатии к Ницше до его критики за недостаточный радикализм. Бога он понимает как метафизического Бога, а его смерть - как освобождение подлинного Бога. Но этот подлинный Бог, освобожденный от «басни об ином мире», оказывается связанным с принципом плюральности, а Христос сводится к чистой форме испытания божественным. Человек же обнаруживает себя распятым между принадлежностью к миру сущего и необходимостью сотворить мир в перспективном взгляде на него.

В Гельдердине Мариону важен дискурс о Боге, который можно соотнести с так называемым (неверно, по мнению Мариона) апофатическим богословием. Этот дискурс выстраивается вокруг отстояния Бога, а не его существования. Высказать дистанцию, отстояние Бога – вот его цель, средством которой

[727] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 83.
[728] Там же. С. 88.

оказывается хвала, а не предикации. Но Марион платит высокую цену за принятие этого дискурса. Ею оказывается отказ от понятия личности Бога в пользу его плюральной божественности и редукция Бога – к дистанции.

Марион говорит о понятии личности как о том, что освобождает от притязаний схватывания, объективирования, но тут же ставит понятие личности Бога под вопрос. Рассуждая о Ницше, Марион не смущается «богами», прихода которых чает Ницше. Разъясняя Гельдердина, он прямо оправдывает эту множественность, ибо из несказанного, по его мнению, неминуемо следует принцип плюральности. Гельдерлин оперирует не только понятием «боги», но термин «отец» у него, как замечает Марион, весьма неоднозначен. Под «отцом» может подразумеваться Зевс, Эфир, Иисус Христос, Отец. Но это вовсе, объясняет Марион, не синкретизм. Причина «богословской двусмысленности», богословской «неопределенности»[729] поэзии Гельдерлина и, следует понимать, вообще дискурса о Боге, кроется в самом божестве. Попытки высказать несказанное всегда ведут к множеству интерпретаций. Несказанное дистанции, а не высшего сущего (=объекта), уточняет Марион. Вот обширная цитата из Мариона: «Здесь… поэтический текст дает место множеству прочтений, а значит, и прочтению богословскому. Но откуда идет эта игра множественных смыслов?.. богословская неопределенность не препятствует поэтической строгости. Неопределенность не объяснить здесь ни мнимой расплывчатостью, ни смешением как следствием дурного синкретизма. Неопределенность отражает то затруднение, которое поэтическая речь может обрисовать, но не может ни устранить, ни даже высказать как таковое. Причину богословской двусмысленности стихов нужно искать не в недостаточности поэзии — как раз поэзия высока здесь, как нигде, — но в божестве. Несообразность слов, даже — и прежде всего — там, где поэзия достигает предельных высот, тотчас бросается в глаза, как только в игру вступает несказанное. Это вступление несказанного в игру высказывающий текст выдает своей неизбывной многозначностью и чествует алхимической многоликостью слов… встает вопрос: каким образом в

[729] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 168.

речи Гёльдерлина может вступить в игру несказанное? Несказанное не в форме высшего сущего, которое все еще поддается высказыванию, а несказанное дистанции? Речь идет уже не о высказывании объекта, пусть даже трансцендентного, пусть даже в высшей степени «личностного». Речь идет о том, чтобы обозначить отстояние, в котором удаленность становится предельной настоятельностью. Божественное проявляет себя отечески, когда приход совпадает с уходом. Стало быть, речь идет о том, чтобы высказать не столько сущее, сколько отстояние (удаление Бога), а значит, небытие: само небытие дистанции, где Сын открывает Себя под прикрытием Отца. Несказанное надлежит высказать дважды: как высшее не-сущее и как гиперболическое отстояние»[730].

Так у Мариона Бог редуцируется к вопросу о дистанции между человеком и Богом, в котором теряется само понятие Бога. Не столько несказанность, сколько абстрактность позволяют вступить в силу принципу плюральности. Ибо нет Того/того (Бога/культа), кто/что бы ограничил(о) эту имеющую исток в антропологии, а не в «божестве», бесконечность. В именовании исчезает Именуемый. Марион выступает за тотальное именование без Именуемого. Марион говорит, что многоименность есть оборотная сторона безымянности, что бесконечность обозначения возникает из-за избытка значения. Но это «значение» у Мариона принципиально абстрактно, а абстракция позволяет трансцендентному уступить свое место субъективности. Сам ряд «Зевс, Эфир, Христос» свидетельствует об антропологическом угле зрения, а не трансцендетном взгляде религии. Марион отказывает Хайдеггеру в обожествлении бытия, но следует его поэтическому пути постижения Бога. Не культ, а поэзия становится для него путеводной звездой к трансцендентному. Не система символов и табу, удерживающих связь трансцендетного и имманентного, а раскрепощенность поэтического индивидуального творчества призвана постичь Бога.

Философия иконы Мариона заставляет его принять две взаимоисключающие посылки. Марион настойчиво говорит о пассивности человека в отношении к Богу. Его рассуждения подобны эху хайдеггеровского

[730] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 168.

учения о зове бытия. Хвалебный дискурс Марион хочет строить не на овладении смыслами, но на их приятии, приятии как дара. Не человек творит смысл, но смысл даруется ему. Не человек дает имя, но имя нисходит к нему. Не человек концептуализирует неконцептуализируемое, но ускользающая от концептов дистанция «зачинает»[731], концептуализирует его. Но та же философия иконы, иконы как знака, устраняет Бога из дискурса, Именуемого - из имени. Бог утрачивает свою суть Отца, становясь недосягаемым. Немыслимого, недосягаемого Бога заменяет немыслимое дистанции. Абстрактный принципиальным образом недосягаемый Бог оборачивается поэтической игрой субъективности. Марион не только поэзию Гельдердина, но и учение Дионисия «взламывает как дверь», заставляя живого конкретного Бога превратиться в абстрактную дистанцию, символ – в обозначение, а уразумение сверхразумного в сиянии божественной тьмы – в отчаянный антропологический жест.

Марион заставляет нас читать слова о смерти Бога как заявление о Его удаленности. Наше отстояние от Бога, говорит Марион, никогда не сравнится с той дистанцией, которая удерживает Лица Троицы. Лишь жалкий человек прочитывает свое испытание сыновством как бегство богов. Но Марион лукавит. Смерть Бога вовсе не означает, что Бога нет или то, что Он далеко. Эти слова выражают то, что Бог не нужен. Конститутивно у человека в Нем нет нужды. Объявляя смерть Бога как проявление божественности, Марион вместе с тем принимает эту посылку. Новый модус божества оказывается богами, именами богов, которые множит человек в своем поэтико-религиозном порыве. Тотальное, ничем не сдерживаемое творчество субъективности пропорционально все увеличивающемуся отстоянию Бога. Принцип плюральности обнаруживает свою суть имманентизма. Между творимыми богами и человеком-творцом поистине исчезает дистанция.

Работу «Идол и дистанция» написал весьма молодой 30-летний человек. Но пафос смерти Бога как смерти «*такого* Бога» и воспроизведение логики Хайдеггера в отношении этого вопроса сохраняется и в более зрелом творчестве

[731] Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ, №56, 2009. С. 185.

Мариона. Свою богословскую работу Марион озаглавит «God without Being». Бог, говорит он, не Гамлет, чтобы задаваться вопросом о бытии. На место бытия Бога Марион ставит любовь: «Несомненно, Бог может и должен, в конечном счете, быть; но разве его отношение к Бытию столь радикально определяет Его, как оно определяет все остальные сущности?». «Быть иль не быть – это и в самом деле первый и обязательный вопрос для всего, что существует, главный вопрос, в том числе и для человека в его единичности. Но, при всем уважении к Бытию, – разве Бога можно уподобить Гамлету?». «Если начать с того, что «Бог есть любовь», то Бог любит прежде, чем существует»[732]. Восхищаясь названием книги, Деррида уточняет, что на языке оригинала оно вмещает в себя два значения: Бог без бытия и Бог «без бытия Богом». То есть Марион ставит вопрос об имени «Бог».

Что значит любить прежде, чем существовать? Что значит любовь, которая не существует? Что значит любовь без Того, Кто существует? Любовь, которая не существует, не просто открывает «новый модус божества», не просто решает проблему локализации Бога, она освобождает человека от конкретики попаляющей любви Существующего. Любви как существованию, которая посягает на человека, противостоит любовь без существования, которая свободна от этого недостатка.

Марион, предлагая заменить Бога метафизики на Бога феноменологии, определит его как насыщенный феномен. Что значит насыщенный феномен? Если мир в рамках новой феноменологии – это данное сущее, другой – самое близкое данное сущее, то Бог – это сущее по преимуществу. Последнее, замечает Марион, не стоит понимать как привилегию. Напротив, Бог скорее испытывает недостачу. Марион перечисляет характерные черты данного сущего по преимуществу. 1. Данность по преимуществу – это данность как отданность - Бог «дан без ограничений и без остатка»[733]. Марион уподобляет эту данность кубистической живописи, которая позволяет видеть не-предмет со всех сторон. В отличие от предметов Бог дан абсолютно. 2. Бог есть выхождение из себя при сохранении

[732] Marion J. – L. God without Being. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. p. XX.
[733] Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии// Логос, №3, 2011. С. 140.

самотождественности: «Данность по преимуществу предполагает выход из себя, когда Я тем больше остается самим собой, чем больше выходит за собственные границы»[734]. 3. Данное сущее по преимуществу есть абсолютное присутствие, которое в силу абсолютности чревато забвением со стороны человека: «У данности по преимуществу есть еще одно значение: абсолютный модус присутствия, насыщающий своей ослепляющей очевидностью всякий горизонт, все горизонты. Тем не менее подобное присутствие без границ (без горизонта), единственно допустимое для данности без остатка, не может быть представлено как предмет, который всегда ограничен. Следовательно, это присутствие не занимает никакое место в пространстве, не фиксирует внимание и не привлекает взгляд. Бог блистает, ослепляя своим отсутствием… Бог становится невидимым не вопреки своей данности, но в силу этой данности… Если бы мы видели его, как видим любое сущее мира, речь не шла бы о Боге. Таким образом, данность по преимуществу может легко превратиться в данность как отданность. Феноменальность, присущая данному-сущему, абсолютна, без остатка, и, поскольку она невидима, за ней никогда не будет признан статус феномена. Феномен по преимуществу рискует, именно в силу этого преимущества, так и не явиться, остаться отданным Действительно, большинство феноменов становятся доступны взгляду, который их видит, ограничивает и который ими управляет. Здесь же, наоборот: Бог, в силу своей предельной недоступности рискует тем, что ему будет отказано в праве на феноменальность именно потому, что по большей части наш взгляд не видит и не хочет видеть ничего, кроме предметов. Таким образом, данность по преимуществу превращается в отданность»[735]. 4. Бога феноменологии Марион не отличает от Бога Авраама, Исаака и Иакова: «оба они — явленность определенного типа: явленность насыщенного феномена, точнее, такого типа насыщенного феномена, как откровение»[736]. Но феноменология, оговаривается Марион, не тождественна теологии Откровения. В чем их отличие? Феноменология говорит об Откровении как возможности, для нее Бог – это

[734] Там же. С. 141.
[735] Там же.
[736] Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии// Логос, №3, 2011. С. 142.

возможность, теология – как об историчности: «Определение насыщенного феномена как данного-сущего по преимуществу представляется для феноменологии ничем иным, как возможностью: возможностью, которая не просто противопоставляется действительности, но является прежде всего возможностью самой данности»[737].

Определение Бога как насыщенного феномена вызывает ряд вопросов. Во-первых, Бог оказывается сущим среди сущего. Во-вторых, неясно отсутствие скрытых сторон у Бога в отличие от предметов. В силу чего Бог утрачивает непостижимость? Прояснение, видимо, дает указание Мариона на то, что в вопросе о Боге речь идет о «возможности данности». Но если Бог есть возможность данности, то чем он принципиально отличим от Бога метафизики как последнего основания? В-третьих, Марион, лишая Бога предметности, продолжает выстраивать предметный дискурс о нем, указывая на границы Бога. В-четвертых, Бог феноменологии оказывается подконтрольным человеку Богом. Человек его впускает в той мере, в какой его глаз перестает лениться видеть невидимое. И, наконец, Бог оказывается возможностью Бога.

Вводя понятие насыщенного феномена, Марион ставит под вопрос тотальную субъектность человека. Ему важно перевернуть отношение между феноменом и человеком и говорить о «субъекте, сбитым с толку», о субъекте, застигнутым врасплох событием более первичным, нежели он сам[738]. Насыщенный феномен – это такой феномен, который не сообразовывается с условиями опыта, но принципиальным образом не вписывается в них, превосходит их, заставляет их сообразовываться с собою. В отличие от метафизики, для которой возможность явиться не принадлежит тому, что является, феноменология Мариона рассматривает феномен в его безусловности, вне определенности Я и горизонтом. Насыщенный феномен, говорит Марион, это и есть собственно феномен, то есть «это то, что без остатка показывает само себя исходя из самого себя как чистое явление себя, а не исходя из чего-то другого, что

[737] Там же.
[738] Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 94.

не является»[739]. Но говоря о чистом явлении себя, о том, что неконституируемо человеком, но конституирует его, что не понято им, но чем понят он, о том, что заставляет «на смену конституирующему субъекту прийти конституированному свидетелю»[740], Марион возвращается к имманенции субъектного сознания. С одной стороны, сталкиваясь с насыщенным феноменом, говорит Марион, «Я не может его не видеть»[741]. С другой стороны, чаще всего его «не опознают», с ним «обращаются так, как если бы он был всего лишь обычным или бедным феноменом», но иногда его узнают и позволяют ему «разыгрываться на нескольких горизонтах одновременно»[742]. И, наконец, когда мир не принимает его, «даже изуродованный до неузнаваемости – он все равно проявляется»[743]. Рассуждения Мариона о приемлющей пассивности человека при столкновении с особенными феноменами наталкиваются на рассуждения Мариона о принципиальной активности субъекта в отношении этих феноменов.

Речь идет не только об имманентности сознания, но и об имманентных характеристиках самого насыщенного феномена. Марион называет насыщенный феномен абсолютным, невозможным, невидимым, ослепляющим, феноменом, который нельзя предвидеть, опредметить, выдержать. Но эти характеристики зиждутся на представлении об их превосходной степени, а не об их качественном отличии. Невозможное Марион понимает не как иное, но как безусловную возможность[744]. Невидимое – как чрезмерно видимое. Непредметное – как чрезмерно данное. Насыщенный феномен исключителен «в силу избытка»[745]. Логике онтологических разрывов Марион противопоставляет логику интенсивностей.

Вводя в более поздних работах представление о насыщенном феномене, Марион по-прежнему держится принципа плюральности. Насыщенный феномен,

---

[739] Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 66.
[740] Там же. С. 95.
[741] Там же. С. 94.
[742] Там же. С. 91.
[743] Там же. С. 92.
[744] Там же. С. 96.
[745] Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 93.

согласно Мариону, характеризует «неустранимая множественность»[746]. Насыщенный феномен «разыгрывается» на нескольких горизонтах, он раскладывается «на составляющие по нескольким автономным регистрам», в каждом из которых «дает себя увидеть под каким-то одним углом зрения»[747]. Он становится доступен в своей частичности. Марион приводит пример такой относительности – понятие сущего, единое, истина о себе и о мире, невидимое сияние (у Плотина, Прокла, Дионисия и др., уточняет Марион). Неразрешимое напряжение между «неустранимой множественностью» и доступностью в относительности позволяет Мариону вступить на путь тотального экуменизма. Он пишет: «То, что перспективы способны переходить одна в другую, показывает, что насыщение сохраняется, распределяясь по множеству совместимых, пусть и соперничающих горизонтов… Обобщая, можно сказать, что, подобно тому, как допускается существование (n+1)-мерных пространств, пусть их и невозможно в полной мере вообразить, можно допустить и существование феноменов в (n+1)-мерном горизонте. Так ослепление пролагает путь для бесконечной герменевтики»[748]. Другими словами, Марион выступает за то, чтобы вопрос об Истине заменить на вопрос об истинах. Раз истина никогда не дана вполне, соперничество, сосуществование герменевтик имеет дело с относительными истинами, позволяя скрещивать Плотина, Дионисия и Хайдеггера. Это и есть тотальный экуменизм, который в своей обреченности узреть Истину, аккумулирует частные истины. Трансцендентное, низведенное до относительного, открывает дорогу «богам» - плоду бесконечной герменетики.

Феноменологический подход неминуемо ведет к редукции трансцендентного. То, что является, а также явленность как таковая, которая важна новым феноменологам, это не то же, что есть. Насыщенный феномен – это не то же, что Бог. Это явленность сознанию, которая не предполагает онтологического статуса. Равно как событие Воплощения, взятое на вооружение феноменологами, не представляет собой, вопреки их желанию, явление. В

[746] Там же. С. 91.
[747] Там же.
[748] Там же.

теологическом повороте нет собственно тео-логического момента. Есть попытка расширить круг явлений. Но нет желания говорить о Боге. Марион пишет: «феноменология может описывать и конструировать данное-сущее и даже данное-сущее по преимуществу. Однако описание данности, как она предстает в лике, и которая и есть этот лик, выходит за пределы возможностей феноменологии. И даже если она может сделать лик одной из своих тем, она не может и не должна претендовать на понимание его как лика милосердия. Когда данное-сущее становится милосердием (любимым или любящим сущим или же возлюбленным в прямом смысле слова), феноменология уступает теологии откровения…»[749]. Марион то не отличает принципиальным образом насыщенные феномены между собой – исторические события, идол, плоть, икона, Откровение, - то говорит о последнем как об особенном насыщенном феномене, феномене «пятого типа», который вбирает в себя первые четыре типа феноменов, и проводит таким образом различие между феноменологией и теологией («Будучи данным»). Но в чье бы ведомство Марион не отдавал Откровение, для него это «просто-напросто феномен в полном смысле этого слова»[750], а не нечто «смутное и иррациональное». Предметом феноменологии религии, способной избежать редукции религиозных феноменов к предметностям, он называет феномены невозможного, то есть феномены, которые не удовлетворяют условиям опыта и превосходят их.

Бог феноменологии не просто имеет статус феномена, его определение наводит на мысль о новом «идоле», возведенном на двух принципах: абстракции (редукция символа к знаку, замена культа поэтическим творчеством у Мариона), принципах плюральности и имманентизма. Ж.-Л. Марион оперирует понятием «божественности», «богов», М. Анри отождествляет трансцендентное и Жизнь[751]. Э. Левинас смещает акцент с вопроса о Боге на вопрос о бытии как «с-Богом», с вопроса о трансцендентном на вопрос о «трансцендентности с-Богом». Ему важен

[749] Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии// Логос, №3, 2011. С. 143.
[750] Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 96.
[751] Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 56.

Бог, который «приходит на ум», а не тот, бытие которого доказывают. Ему важна не теология и онтология, но этика и антропология, описание тех антропологических обстоятельств, в которых Я поставлено под вопрос другим, в котором Я открывает свою человечность и свою суть «в качестве за-другого», в качестве Я «угрызений совести»[752]. Именно этот антропологический ракурс он связывает с понятием истинной святости, противостоящей сакральному как миру магии и «чародейства», подчиняющих себе действительность и «нескромно» относящихся к тайне и божественному[753]. Святой Бог, говорит он, являет себя в облике страдающего другого, а также в праздниках, паломничествах, заветах любви и прощения греха.

Переосмысление Бога в новой феноменологии по существу и по последствиям подобно проекту демифологизации в теологии. Результатом становится тот же непреодолимый разрыв между трансцендентным и имманентным, утрата парадоксального их неслиянно-нераздельного бытия. Эмпирическое становится тотально эмпирическим, утрачивая всякую связь с трансцендентным, трансцендентное становится настолько неприступным, что теряет всякую конкретику и статус Отца и Сына сменяет на статус предельной абстракции. Разъятие тайны приводит опыт трансцендирования к всецело субъективному опыту, предметом которого становится игра ничем не ограниченного воображения.

2.1.3.Философия как хвала

Современная философия решила взять на себя непосильную ношу, объявив своим предметом не Бога философов, который разрешает онтологические проблемы, но Бога, перед которым можно плясать и петь, которому возносят хвалу. Эта попытка видится непосильной и одновременно не невинной в отношении фигуры Бога. Непосильна она потому, что философия – это не культ. Философии нужно перестать быть философией, превратившись в мудрость, чтобы

[752] Левинас Э. Заметки о смысле/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 33-36.
[753] Lévinas E. Du Sacré au Saint. Paris, Minuit, 1997, p. 95-96.

петь хвалу Богу. Хайдеггер говорил, что будущая мысль уже не философия. Это значит, что философия хочет выйти за свои пределы, преодолеть себя. Но что дает ей на это право? Чем обеспечен этот порыв? Истиной? Богом? Примеряя на себя роль мудрости, философия с той же решительностью расстается с Богом культа, с конкретным, живым, трансцендентным Богом, ибо, заступая в сферу мудрости, мистерию она сводит к поэзии, культовое – к индивидуальному, символ – к знаку, Бога – к результату антропологических усилий по восхождению к Богу. Заняв не свойственное ей место, философия убирает тот водораздел, который всегда предполагался между философией и религией, не взирая на исторические перипетии взаимоотношений между ними. Новая философия стремится стать тем третьим, что упразднит и то, и другое, религию и философию. Пределом такой философии, однако видится, субъективная практика себя.

2.1.4.Ваттимо

Джанни Ваттимо называет себя популяризатором идей Хайдеггера. Одной из таких идей является трактовка Хайдеггером слов Ницше о смерти Бога.

Что значат слова Ницше «Бог мертв»? Бог мертв – не то же, что Бога нет, - вторит Ваттимо своим предшественникам. Такое утверждение было бы метафизично, ибо претендовало бы на абсолют, на место Бога. Ницше, напротив, говорит нам о том, что последнего основания нет. Смерть Бога означает смерть метафизики.

Мир постметафизики плюрален, в нем нет Истины. Нашу эпоху Ваттимо определяет как эпоху интерпретаций, соглашаясь с Лиотаром в том, что эпохе метанарративов пришел конец. Но этот плюральный мир открывает дорогу новой вере. «Мое же намерение, - пишет Ваттимо, - состоит скорее в том, чтобы показать, как именно плюрализм эпохи постмодерна позволяет вновь обрести христианскую веру»[754]. Бог умер, но умер именно метафизический Бог, и его смерть расчищает дорогу подлинной вере: «наш мир, - говорит Ваттимо, - это и есть тот мир, в котором умер и предан земле «нравственный» Бог, то есть,

[754] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 10.

похоронено метафизическое основание. Но речь-то как раз идет о том Боге, которого Паскаль называл Богом философов. И, похоже, многое действительно указывает на то, что смерть именно этого Бога, возможно, и могла бы расчистить почву для новой жизнеспособной религии»[755].

Что это за новая вера? Это не вера в последнее основание, не вера в Бога метафизики, в Бога средневековой схоластики или Бога Библии. Ваттимо предлагает проект «ослабленного мышления», возводя его основания к философии Хайдеггера. Что значит ослабленное мышление? Оно означает «истощение сильных структур как в теоретической сфере (переход от метанарративной метафизики к локальной рациональности; от веры в объективную сущность сознания – к осознанию герменевтической природы всякой истины), так и в сфере индивидуального и социального бытия (переход от субъекта, ориентированного на очевидность самосознания, к психоаналитическому субъекту; от деспотического государства – к конституционному государству и т.д.»[756].

Ослабленная реальность лишена жестких структур, в ней нет различения естественного и сверхъестественного, реальности и фантазии, эстетики и поэзии. Это реальность как игра интерпретаций, а не как объективная реальность, которую мы отражаем. Истина в ней означает не соответствие мышления вещам, но результат консенсуса интерпретаторов.

В основе постметафизического мышления лежит представление о событийной сути бытия вне абсолютных и завершенных онтологических структур метафизики. Преодоление метафизики Хайдеггером, по мнению Ваттимо, и означало попытку мыслить бытие не как объективную структуру, нечто вечное и стабильное, но как событие, которое случается. Для Хайдеггера, говорит Ваттимо, завершение метафизики «означает переход от бытия, мыслимого наподобие некой

[755] Там же. С. 22.
[756] Там же. С. 30.

структуры, к бытию, понимаемому как событие, судьба которого – ослабление»[757].

Классическая теология предполагает сильного Бога. Новая теология видит Бога слабым. В мире, утратившем метафизическое измерение, пережившем крах метанарративов, нет больше места силе Бога, его всемогуществу, нет места насилию догматов, остается лишь квинтэссенция христианства – любовь к ближнему.

Новая вера, по мнению Ваттимо, должна обратиться к Библии, понятой как историческое послание. «В эпоху постмодерна, - пишет Ваттимо, - к нам приходит понимание, что все, чем мы в итоге, располагаем (если образ бытия как предвечной структуры, отображаемой объективистской метафизикой, более неприемлем), сводится к этому остатку – к библейскому пониманию творения, равно как и к библейскому пониманию случайного и исторического характера нашего существования. Переведем это на светский язык: именно в силу плюралистического характера, который несет нам опыт эпохи постмодерна, сегодня мы понимаем бытие всего лищь как событие, а истину мы мыслим уже не как отображение вечной структуры реальности, но она предстает перед нами историческим посланием, которое должно быть услышано…»[758]. Ваттимо предлагает сместить дискурс в сторону относительного, исторического, конкретного, воспользовавшись редуцированной до исторического послания Библией без трансцендентного Бога. Интерпретация послания позволит родиться новой истине. «Я лишь собираюсь сказать, - пишет Ваттимо, - что если мы признаем, что осмысленна и уместна постмодернистская концепция истины как трансляции посланий, рождения и смерти парадигм, интерпретации реальности на основе исторически унаследованных языков, то, в таком случае, Библия вновь может быть воспринята всерьез»[759]. Подлинно иудео-христианская традиция, основанная на понятиях творения и исторического спасения, по мнению Ваттимо, свободна от метафизики и соответствует современному духу постмодерна –

[757] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 30.
[758] Там же. С. 10-11.
[759] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 12.

множественности культур и исторической, случайной природе бытия. Именно в христианстве, ссылаясь на Дильтея, Ваттимо видит источник распада метафизики, ибо христианство обратилось к внутреннему человеку, презрев объективный порядок. Основываясь на словах Павла «Смерть! Где твое жало?» (1 Кор. 15:55), Ваттимо делает вывод о том, христианство решительно отрицает принцип реальности и его следует понимать в свободе от «пагубного реализма», объективизма, авторитаризма как послание[760]. Не скрывая своих намерений избавиться от авторитаризма, Ваттимо прибегает к жалким уловкам, ибо отрицание христианством наличного порядка, в котором после падения властвуют грех и смерть, вовсе не означает отрицание объективного порядка. Слова апостола говорят лишь о преображении, которое получает мир после прихода Христа, но вовсе не об отрицании этого преображенного мира. Они отрицают грех, а не мир. Реальность в христианской традиции зиждется на Боге, а не является плодом изменчивой конечной субъективности.

В секуляризации, отождествленной с событием Воплощения, кенозисом и ослаблением бытия, Ваттимо видит не момент падения, но суть религиозности: «Если, однако, секуляризация и есть то измерение, в котором происходит ослабление бытия, то есть kenosis Бога, суть истории спасения, то ее уже не следует рассматривать как свидетельство расставания с религией, но она является осуществлением, пусть и парадоксальным, ее самого сокровенного назначения»[761]. Ваттимо критикует теологию и философию, трактующую смерть Бога и секуляризацию как обнаружение радикального отличия между земным и небесным и парадоксальное указание на абсолютную инаковость Бога (Барт, Бонхеффер, Левинас, Деррида). Бог подобных теологий – это ветхозаветный Бог, Бог, не знающий Воплощения. Подобные теологии, по мнению Ваттимо, слишком много внимания уделяют трансценденции Бога, и, пожалуй, лишь в его инаковости видят божественность. Ваттимо, обращаясь к теории эпохи Духа Иоахима Флорского, заявляет о смерти Бога как о завершении истории спасения.

[760] Ваттимо Дж. Эпоха интерпретаций// Логос, №4, 2008. С. 124.
[761] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 32.

Эпоха Духа, согласно Ваттимо, это прощание с трансценденциями, проекциями своих страхов и превращение Бога в друга. Смерть Бога – это «растворение священного, уничтожение трансценденции», кенозис по апостолу Павлу[762]. «Бог абсолютно инаковый, Бог, которого, похоже, готовы воспринять различные сегодняшние философские движения, все еще несет в себе слишком много черт «насильственного» Бога естественных религий: его трансцендентность, понимаемая как непостижимость для разума, как парадоксальность и тайна, - это трансцендентность того же самого капризного Бога, которого, согласно Вико, боготворили и боялись тупые и жестокие, дикие создания, считая его причиной молний и других постоянно обрушивающихся на них естественных катастроф. Бог эпохи Духа, которого имеет в виду Иоахим, уже не является на фоне подобных тайн и загадок; конечно, воплощение Христа заново наделяет смыслом различные естественные шифры, коды божественного. Но они все еще значимы для нас, потому что они суть тот способ, каким Бог снисходит с небес трансценденции, куда поместило его первобытное сознание, и тем самым свершает трансформацию, обращение, благодаря которой, как говорит Евангелие отныне люди зовутся не слуги, и даже не сыновья (как это писал Иоахим), но друзья»[763]. Ваттимо призывает нас перерасти свое первобытное сознание, свою тупость и жестокость и видеть естественные причины в естественных явлениях, а в Боге, редуцированном до ближнего, - приятеля.

Эпоха Духа означает для Ваттимо отказ от буквального истолкования Писания, от догм, авторитетов, норм и границ, от Церкви как иерархии. Фундаментальный смысл эпохи Духа Ваттимо определяет так: «не буква отныне, но дух откровения; не слуги отныне, а друзья; не страх или вера уже, но любовь к ближнему»[764]. Современный мир, говорит Ваттимо, дает шанс проявиться духу, то есть поэтизации реальности. Ссылаясь, как прежде это делал Дж. Робинсон, на

[762] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 48.
[763] Там же. С. 49.
[764] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 40.

Августина, Ваттимо пишет: «Единственный предел спиритуализации библейского Послания обозначен одним словом – любовь»[765].

Христианство – это не истина и могущество, но любовь, а она есть основа солидарности в предельно плюральном мире. Как скажет Рорти, теология Ваттимо - это теология для теплых в вере. Для тех, кто от поклонения силе Бога переходит к правилу любви. Кто от метафизических категорий переходит в сторону «ослабляющего мышления». Кто на место истины ставит интерпретацию[766]. Церковь отныне можно понимать, согласно Ваттимо, лишь как солидарное сообщество. Понимать и интерпретировать – вот главная задача для христианина, говорит Ваттимо, перенимая у Рорти теорию переописаний. Главное условие культуры, согласно Рорти, заключается в возможности бесконечных переописаний, благодаря которым «беседа может течь дальше».

Теория секуляризации Ваттимо, разделяя общий пафос теологии смерти Бога, приводит к радикальной имманентизации Бога. В отличие от Хайдеггера и современных феноменологов, Ваттимо не пытается завуалировать смысл превращения Бога в богов, истины – в любовь, метафизики – в постметафизику, веры – в атеистическую веру, снабжая свои рассуждения замечаниями о ценности демократического режима. Он прямо заявляет о тотальном, «неведающем центра плюрализме», принципиальном отсутствии иерархий, принципиальной относительности посюстороннего исторического измерения, консенсусе, основанном на ситуативной истине любви, кенозисе как «отречении Бога от своего суверенного превосходства»[767]. Этот тотальный имманентизм рождает, как сказал бы Бонхеффер, совершеннолетнего человека, единственной ролью Бога, в отношении которого, может быть только роль приятеля и соратника.

Ваттимо доводит до логического завершения принцип толерантности, исповедуя философию гостеприимства.

2.1.5.Философия гостеприимства

[765] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 57.
[766] Рорти Р., Ваттимо Дж. и Забала С. Каково будущее религии после метафизики?//Логос, №4, 2008. С. 93-110.
[767] Ваттимо Дж. Эпоха интерпретаций// Логос, №4, 2008. С. 126.

Философия гостеприимства распространяет свою мысль от политической сферы до сугубо антропологической с элементами футурологии. От проблемы иммигрантов до проблемы иного в себе, которая встала перед Нанси после пересадки сердца. От позиции в отношении иностранцев и беженцев до готовности принять грядущего абсолютного иного. Как говорит Е. Петровская: «… гость Деррида и l'arrivant Нанси – это Другой, абсолютно другое. Это еще и l'arrivant, тот, кто грядет, пришелец, если угодно. Невозможно определить заранее, кем и чем это будет: субъектом, самостью, сознанием, животным, богом или человеком, вещью живой или неживой»[768]. Ваттимо, ссылаясь на Деррида, выступает за абсолютное гостеприимство в отношении другого. Абсолютное гостеприимство означает для него перемену знаков между принимающим и гостем. Он пишет: «Гостеприимство (я ссылаюсь на работы Жака Деррида) мыслимо лишь как отдача самого себя на произвол гостя при полном доверии к нему, допуская, следовательно, возможность, что в случае межкультурного или межрелигиозного диалога правота окажется на стороне другого. Конкретно это означает, что идентичность христианина в межкультурном и межрелигиозном диалоге (согласно заповеди любви - caritas) должна целиком и полностью сводиться к способности слышать собеседника и оставлять слово за гостем»[769]. Другими словами, не принимающий принимает гостя, но гость принимает принимающего. Что значит перемена этого отношения между гостем и принимающим? Что значит оставить последнее слово за гостем? Что значит христианство, которое от позиции универсализма и догматизма переходит к позиции гостеприимства? Это означает радикальное устранение основы культуры и религии – лишение ее представления об Истине, Боге, фундаментальных табу. Мир, выстраивающийся на позициях абсолютного гостеприимства, из упорядоченного смыслами пространства «дома» превращается в проходной двор. В нем все становится принципиально ситуативным и относительным. Другой оказывается тем, кто удостоверяет меня. При этом другой сам нуждается в

[768] Петровская Е. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида)// Философские науки, №3, 2011. С. 108.
[769] Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 115.

удостоверении посторонним. Этот мир смешений и хаотичной динамики породит воистину нового человека. «Общественный идеал для меня, - признается Ваттимо, - в конечном счете – это мир, в котором людям на все наплевать, однако пока мы далеки от такого идеала»[770]. Речевой оборот Ваттимо «на все наплевать» стоит оценивать не как резкое, но скорее как точное выражение эйдоса нового мира, ибо единственной основой хаоса может быть лишь принципиальное без-различие, итогом которого будет отнюдь не мирное сосуществование, но насилие.

2.2. Верю в то, что верю

Сегодня перед философией стоит не проблема соотношения веры и знания, а проблема соотношения веры и «веры в веру», которое эквивалентно соотношению метафизики и постметафизики. Вера предполагает абсолютный предмет веры, его очевидность и данность. Она есть, говоря словами Писания, уверенность в невидимом. Невидимое становится для нее предметом подлинного знания. Новый тип философствования, разрушая метафизические константны, метафизическое низводит до уровня внутреннего опыта и отношения к другому, а константы претворяет в тотальную процессуальность, порождая тем самым понятие «веры в веру».

«Верить, что ты веришь» - так называется известная книга Дж. Ваттимо (1996), поводом для написания которой послужил неуместный телефонный разговор среди шума мегаполиса. На вопрос собеседника о том, верит ли он, Ваттимо дал неожиданно точный для себя ответ: «Ну, в общем, я верю, что я верю». Что значит «верить, что веришь»? Это значит, говорит Ваттимо, иметь в виду сразу оба смысла слова «вера»: верить (=допускать), что ты веришь (=уверен). Ваттимо нравится выражение Хайдеггера, который говорит: «Бог, который есть, не существует». Бог не есть объект. Бог как объект не есть Бог. Отказ от определения Бога через существование и объективирование трансформирует понятие веры. Верить можно в объект. Тотально сомневающаяся,

[770] Интервью Д. Новикова и В. Мизиано с Джанни Ваттимо «Верю, что верю»// Художественный журнал, №63, 2006. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://xz.gif.ru/numbers/63/vattimo.

гипотетическая, а-теистическая вера возможна в мире, где Бог тотально сводится к любви, то есть к тому, чего нет, что обнаруживает себя в усилии человека. Радикальное сомнение отсекает все подступы к объективации необъективируемого, указывая на его ускользающую суть. Бог – не обеспеченная категория. Он есть лишь в той мере, в какой человек его учреждает в актах самотрансценденции.

Ваттимо не одинок в своем радикальном, неустранимом сомнении, определяющем подлинность веры. Деннет (2006) как аксиому повторяет формулу о вере в веру современных людей[771]. Жижек (2007) противопоставит веру в Бога вере без Бога. Вера без Бога – это атеизм. И только атеизм есть подлинная вера, ибо не имеет опоры в наличном. Жижек пишет: «Что если… подлинный атеизм должен вернуться к вере, утверждая ее безо всяких отсылок к богу? Только атеисты способны верить по-настоящему, так как единственной настоящей верой является вера безо всякой опоры на свой авторитет некоего предполагаемого «большого Другого»»»[772].

Деррида (2002) незадолго до смерти выступил в Торонто. Критикуя онтотеологию, посягательство метафизики на присваивание Бога, он заявляет о невозможности утверждать свою веру или неверие, настойчиво со своими единомышленниками, к которым примыкает Рорти, размывая грань между теизмом и атеизмом. Деррида говорит: «Невозможно верить в Бога, не проникнув как можно дальше в атеизм. Настоящие верующие знают, что рискуют стать радикальными атеистами. Даже оставив нас, Он есть где-то, и это значит, что атеист – это тот, кто не осознает Бога как существующее бытие, как абсолютное бытие. Поэтому двигаясь в том, что называется негативной теологией, апофатической философской критикой, деконструкцией и т.п., необходимо заходить как можно дальше в атеизме, без этого вера в Бога наивна и привнесена извне. Для того чтобы стать подлинно внутренней, вера в Бога должна подвергнуться абсолютному сомнению. Я знаю, что все мистики проходят через

[771] Деннет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя// Логос, №4, 2008. С. 3.
[772] Жижек С. К материалистической теологии// Логос, №4, 2008. С. 65-66.

это: смерть Бога или исчезновение Бога, Бог как несуществующий. Я молюсь кому-то, кто не существует в строго метафизическом значении существования, то есть не присутствует как эссенция, субстанция… Бог в этом смысле – бытие по ту сторону бытия. И если я верю в то, что за пределами существования, моя вера во многом атеистична. Вера подразумевает некий атеизм, хотя это звучит парадоксально… В этом «эпохэ», смещении позиции Бога, в этом неверии в Бога, именно в этот момент «эпохэ» появляется вера…»[773]. В этом фрагменте прослеживается прямая связь между переходом к постметафизике и изменением понятия веры. Бог не есть субстанция, а значит, вера, понятая как предметная вера, вынуждена принять облик атеизма, устраняющего предметность. Деррида хитрит, раздваиваясь между представлением о том, что атеизм есть ступень на пути к подлинной вере, и пониманием атеизма как подлинной веры. Второе неоспоримо точнее выражает радикализм постметафизического способа мышления. Атеизм, находящийся по ту сторону оппозиции теизм-атеизм, и есть суть веры в смещенного из области метафизики Бога. Атеизм есть вера в то, что обнаруживает себя за пределами существования, в смещении, радикальном «эпохэ» представлений о реальности и сущности. В современной литературе такого рода атеизм иногда называется «анатеизм». Теорию «анатеизма» как поиска Бога после Бога разрабатывает Р. Керни.

Конечно, Деррида, Ваттимо, Жижек, Деннет, Рорти, Керни здесь – прямые наследники западной теологии XX века. Интеллектуальный импульс к атеизму отчетливо был дан уже П.Тиллихом, уповающем на «безусловную веру» в «Бога над Богом», радикальное сомнение которой трансцендирует теизм, и К. Ранером, разоблачавшем вульгарную онтологию и обращавшемся к апофатическому дискурсу о Боге. Богословие питалось философской традицией, а философская традиция перемигивалась с литературой. Хайдеггер, философия которого стала базой теологических построений XX века, еще в лекциях 1936-1940гг. заговорил об атеизме как истинной религиозности, а о названной религиозности – как об

[773] Аудиофрагмент записи выступления Ж.Деррида в Торонто в ноябре 2002 года. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: rideo.tv›video/22407/.

обмане. Рассуждения о бытии, связывающие его с действительностью, говорит он, всегда поверхностны. Лишь там, где смерть и ничто, раскрывает себя бытие[774].

В литературе призыв к атеистической вере поэтически оформлен уже у Гете, которого для передачи квинтэссенции своего мировоззрения с удовольствием цитирует Фихте, считающий представление о Боге как субстанции нелепым и противоречивым. На вопрос Маргариты о вере в Бога Фауст все еще современно отвечает:

…кто имеет право сказать:

«Я верю в Бога»?

Кто имеет право его назвать

И признаться:

«Я верю в него»?

Кто имеет право почувствовать,

И себе уступить,

Сказать: «Я не верю в него»?

Всеохватывающий,

Всехранитель,

Разве он не охватывает и не сохраняет

Тебя, меня, себя самого?

Разве небо не высится там наверху?

[774] Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении/ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 155-156.

Разве земля не тверда здесь внизу?

И разве не встают здесь,

Приветливо улыбаясь, вечные звёзды?

Разве я не гляжу глаза в глаза тебе

И разве не проникает всё

Тебя до головы и сердца,

И разве не творит в вечной тайне

Невидимо видимо рядом с тобой?

Исполни этим твоё сердце, так велико это,

И если ты в чувстве полностью блажен,

Назови тогда это как хочешь,

Назови его счастьем! Сердцем! Любовью! Богом!

У меня нет имени

Для этого. Чувство - всё,

Имя - пустой звук,

Затуманивающий небесное пламя[775].

Речь Деррида – эта калька с речи Фауста. Отказ от именования трансцендентного в пользу непосредственности имманентного чувства,

[775] Здесь дан подстрочный перевод А.А. Иваненко, взятый из текста Фихте (См.: Фихте И.Г. О причине нашей веры в Божественное управление миром// Теоретический журнал CREDO NEW, №2, 2004. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/403/29/). Литературный перевод Б. Пастернака ослабляет остроту высказывания Фауста в отношении интересующего нас предмета.

обессмысливание грани между верой и неверием, благоговение перед абстракцией любви.

Трансформация веры в «веру в веру» неминуемо трансформирует антропологическую стихию. Достоевский говорит, что между атеистом и верующим – один шаг. Ибо для атеиста стоит проблема Бога. Атеист мучим Богом, и в этом смысле им определен. Новый атеизм делает невозможным трансцендентное, ибо он есть тот третий термин, который снимает онтологический разрыв между трансцендентным и имманентным. В борьбе против присваивания метафизикой Бога человек оказывается тем, кто присваивает Бога себе. Бог оказывается тем сгустком, который по времени образуется динамикой веры, понимаемой отныне не как трансцендирование к трансцендентному, а как самотрансцендирование, то есть как трансгрессия, или игра с гранями мира наличного. Не только Бог, но вера в таком дискурсе оказывается ничем не обеспеченной, ибо вера есть обнаружение субъективности, а условием всякой субъективности является онтологический разрыв, изъян в мире, удерживаемый Богом. Феномен «веры в веру» – это симптом смерти человека. Смерть Бога, порождая атеизм, есть вместе с тем снятие проблемы субъективности.

Упрек прежнему понятию веры в том, что она опредмечивает Бога, есть лишь уловка тех, кто ищет способы избавиться от трансцендентного, кто страшится не присваивания метафизикой Бога, а присваивания себя, человека Богом. Или, как проще скажет Ваттимо, кто бежит всякой власти. Бог, который есть, не то же, что Бог, который может быть, а может и не быть. Бог как любовь не то же, что Любящий Бог. Бог, который дает человеку Образ и Подобие не то же, что Бог, образ которому однажды можешь дать ты. Определенность веры, ее устремленность к Богу не есть опредмечивание Бога. Бог как невидимое не есть предмет. И не есть гарант, ибо от человека всякий раз требуется усилие в своей свободе, чтобы подступить, как сказал бы Паскаль, к прикровенности Бога. Бог традиционной веры есть трансцендентный автономный от человека Бог, причиняющий автономию человека от мира.

Понятие веры в веру влечет за собой не только антропологические, но и социально-антропологические последствия, ибо принципиальная процессуальность веры, не имеющая опоры в конкретном трансцендентном Боге, ведет к тотальной толерантности, невозможности общих социально-антропологических координат, догматов, символов, погружая каждого в непроницаемый поток аффективности.

2.3. Как Бог приходит в философию?

Как Бог приходит в философию? – задается вопросом Хайдеггер, разъясняя онтотеологическое строение метафизики. Бог, говорит он, оказывается для метафизики внутренне необходимым как последнее основание, как causa sui. Но как приходит Бог в философию после метафизики? Что сегодня заставляет философию обратиться к теологическим понятиям, повергая некоторых в шок[776]?

Д. Милбанк полагает, что обращение атеистически настроенных мыслителей к теологии, среди которых он отмечает Деррида, Делеза, Бадью и Жижека, есть закономерное следствие внутренней, неосознанной логики современного марксизма, находящегося в поиске «нередукционистского материализма». Для нерукционистского материализма материя перестает быть инертным, механическим, пассивным началом и становится тем, что «способно породить субъективность и осмысленность»[777]. Это значит, что материя начинает пониматься как самотрансцендирующее начало. Обращение к идеализму Милбанк считает неплодотворным, поскольку он зиждется на принципе имманентизма, оставаясь в пределах космоса. Поэтому, заключает Милбанк, «лишь теологический порыв к трансцендентности способен удержать идею нередукционистской материальности».[778] Именно в этом смысле стоит понимать Беньямина, который говорил, что будущая философская мысль будет снята в теологии. Не ясна здесь, однако, позиция Милбанка, который, с одной стороны, признает и проповедует трансцендентный источник мысли и материи, а также

[776] Наталья Автономова отвечает на вопросы «Логоса» // Логос, №9, 1999. С. 21.
[777] Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность// Логос, №3, 2011. С. 206.
[778] Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность// Логос, №3, 2011. С. 210.

иерархию между мыслью и материей, а с другой, заигрывая с мыслителями-атеистами, допускает невозможную формулу материи, которая «способна породить субъективность и осмысленность».

Ямпольская А. полагает, что новая феноменология, вопреки Жанико, вовсе не служанка теологии, напротив, описание мира в терминах дара позволяет решить философскую проблему познания. Хиазм, скрещение взглядов, говорит она, есть «старинное» решение проблемы познания. Оно становится возможно в силу причастности познающего и познаваемого некоему общему (плоти мира, Бытию, единому и т.п.). У Мерло-Понти «поворот к самим вещам» означает то, что мы признаем воздействие самих вещей на воспринимающего. «Я чувствую, - говорит он, - как вещи глядят на меня». Я вижу сами вещи, поскольку сам видим. И я, и вещи принадлежат как части единому целому, что позволяет снять оппозицию субъекта и объекта. Но то же самое, замечает Ямпольская А., мы видим у Мариона и Левинаса. Они вводят в феноменологию «внешний аффект», который позволяет говорить о данности, предшествующей сознанию, а в случае с Марионом – о «самости» феноменов[779]. Но действительно ли причина теологического поворота заключается в желании решить проблему познания, ведь никто из представителей нового типа мышления не делает на ней акцента?

Савчук В. считает, что теологический поворот - это попытка найти истину в плюральном мире[780], о чем едва ли можно говорить, ибо плюрализм и Истина не совместимые понятия. Главная же причина состоит в том, что настроения самих «искателей» совсем иные. Бадью, например, обращаясь к фигуре апостола Павла, называет себя атеистом, а Павла – не апостолом и не святым, а «мыслителем-поэтом происходящего», и сравнивает его как воинствующую фигуру с Лениным. Это же сравнение встречается у Жижека. Определяя критерии светской истины, Бадью важно изучить именно структуру христианского жеста Павла. С другой стороны, Бадью самозабвенно окунается в стихию проповедуемой христианством

[779] Ямпольская А. Конвейер невидимого (Рец. на кн.: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М., 2009. Т. 56; Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010)// НЛО, 2011, №108. С. 343-344.

[780] Савчук В. Феномен поворота в культуре XX века// Международный журнал исследований культуры, 2013, № 1(10). С. 93-108.

«басни» и не делает почти никаких замечаний относительно дня сегодняшнего[781], и только в этом смысле можно согласиться с мнением В. Савчука. В еще меньшей степени о ностальгии по божественным константам можно говорить, имея в виду работы Жижека, Агамбена или Ваттимо. Жижек проповедует «материалистическую теологию», основанием которой является множественность, противостоящая монотеизму[782]. В работе «Кукла и карлик», он лишь заигрывает со знаменитым первым тезисом В. Беньямина из опуса «О понятии истории», не собираясь всерьез его обсуждать. Не теология, говорит он, но, напротив, исторический материализм, есть тот карлик-кукловод, который тайно управляет куклой-теологией. Но за этим заявлением последует лишь провозглашение себя «закоренелым материалистом» и утверждение о необходимости пройти христианский опыт для того, чтобы стать таковым. «Кукла» Жижеку не более интересна, чем все остальное на свете, рассуждениям о чем посвящен его текст[783]. Ваттимо объявляет абсолютную истину насилием, и все его высказывания откровенно направлены на то, чтобы не допустить этого насилия. В феномене homo sacer Агамбена волнует проблема политического, а не теологического[784], а в святых – их физиология, а не святость[785]. Хотя в «Комментарии к «Посланию к римлянам»» можно увидеть интерес к христианской традиции[786].

Вряд ли теологический поворот стоит расценивать как ответную агрессию философии по отношению к теологии[787], желание побороть теологию языком философии, ибо западная теология уже давно сдалась в руки философии, ее агрессия ничтожна. Вернее было бы задаться вопросом о содержании того, что в культуре именуется теологическим поворотом, и о справедливости такого именования.

---

[781] Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.
[782] Жижек С. К материалистической теологии// Логос, №4, 2008. С.55-66.
[783] Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.
[784] Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
[785] Агамбен Д. Открытое. М.: РГГУ, 2012.
[786] Агамбен Д. Apostolos (из книги «Оставшееся время: Комментарий к "Посланию к римлянам"») // НЛО, 2000, №46. С. 49-70.
[787] Узланер Д. Введение в постсекулярную философию// Логос, 2011, №3. С. 7.

Теологический поворот скорее стоит рассматривать как а-теологической поворот, имея в виду новый смысл, который прививают атеизму философы. Это поворот к нейтрализации онтологических разрывов. Желание выстраивать такой дискурс, который исключает вопрос о трансцендентном. Не Бог, но а-теизм приходит в философию как попытка преодолеть саму возможность ставить проблему Бога. Схожую оценку можно встретить у Д. Милбанка, который видит в «феноменологическом повороте» «имманентисткую атеологическую онтологию», вырождающуюся в эпистемологию[788].

А-теологический поворот – это поворот к смерти Бога, дление в современности этого давнего жеста. Западное сознание, словно старую мозоль, тщетно пытается вытравить Бога и не может, с болезненной пристрастностью обращаясь к тому табу, которым оно было создано. А-теизм приходит в философию как боль души, которая обнаружила в себе дыру размером с умершего Бога.

ГЛАВА 4. О «смерти Бога» в русской традиции

[788] Он пишет: «сам их отказ от метафизики все же остается метафизическим в уничижительном смысле, то есть пребывает на уровне имманентистской, атеологической онтологии, которая неизбежно превращается в фундаментальную эпистемологию» (Милбанк Дж. Новое разделение: романтическая VS классическая ортодоксия // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 104).

Отношение русского сознания к «смерти Бога» выражено в романе Достоевского «Бесы». Девочка Матреша, соблазненная Ставрогиным, в агонии шепчет: «Я Бога убила». Шепчет, а затем идет в чулан и одевает петлю на горло. Достоевский говорит нам: человек возможен только там, где есть Бог. Смерть Бога неминуемо влечет за собой духовную смерть человека, логическим завершением которой является буквальная смерть. И, тем не менее, в русской традиции заметной оказывается линия имманентизма, не столь откровенная и доминирующая, как в Европе, но по своим последствиям не менее радикальная. Ее олицетворяют, по крайне мере, несколько крупных фигур нашей культуры: граф Толстой, Н. Федоров, А.П. Чехов, Д. Мережковский, З. Гиппиус.

Разбирая спор Л. Толстого и В. Соловьева о государстве в его отношении к Царству Божьему, Евгений Трубецкой говорит о горечи яда того имманентизма, который прикрывается религиозными понятиями. Имманентизм в чистом виде как полное отрицание запредельного и признание абсолютной истины за условным и посюсторонним, говорит Трубецкой, не так страшен для религиозной мысли. Гораздо опаснее, говорит он, «… для нее те компромиссные, смешанные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное, незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или другой земной величиной. Этому имманентизму заплатили ту или иную дань почти все религиозные мыслители, а в их числе - Соловьев и Толстой»[789]. Для искушенного взгляда Трубецкого очевидно, что Царствие Божие, покуда оно не от мира сего, не может явить себя ни в форме теократии, ни в форме анархии, ни в форме государства, как предлагали Соловьев и Толстой. Оно вообще не может быть утверждено в естественном порядке, и всякая попытка такого утверждения, сколь бы она не содержала ссылок на Евангелие, есть опасное прикровенное утверждение правды относительного и земного.

---

[789] Трубецкой Е.Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве/ Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 399.

Имманентизм, именно тот, который имел в виду Трубецкой, содержащий соблазняющий религиозный пафос, имеет разнообразные вариации. В случае с Л.Н. Толстым он отнюдь не ограничивается учением о государстве.

§1. Л.Н. Толстой: задыхаюсь без Бога

«…вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле»

Л.Н. Толстой Запись из дневника от 4 марта 1855 года

Могила графа Толстого в Ясной Поляне в летние дни покрыта нежным зеленым ковром. Над ней не высится привычный православный крест. Графа предали анафеме. Вернее, объявили о нем в «Церковных ведомостях» как о человеке, отпавшем от церкви, отвергающим ее основания, а потому не имеющем более возможности считаться ее членом. В своем ответе на постановление Синода Толстой упрекнул церковь в двусмысленности ее послания, которое не является вполне отлучением, но лишь производит такое впечатление. Тем не менее, отпадение было констатировано, и граф закончил жизнь, так и не вернувшись в лоно церкви, хотя его верная жена Софья Андреевна все же нашла священника, который совершил над ним последнее богослужение.

Толстой не спорил с постановлением Синода. Напротив, в своем ответе он со всей определенностью подтвердил его положения. «То, что я отрекся от Церкви, называющей себя Православной, - заявил Толстой, - это совершенно справедливо. Но, - добавляет он, - отрекся я от нее не потому, что я восстал на Господа, а, напротив, только потому, что всеми силами души желал служить Ему. Прежде чем отречься от Церкви и единения с народом, которое мне было

невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усумнившись в правоте Церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение Церкви; теоретически я перечитал все, что мог, об учении Церкви, изучил и критически разобрал догматическое богословие, практически же строго следовал в продолжение более года всем предписаниям Церкви, соблюдая все посты и все церковные службы. И я убедился, что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же — собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающего совершенно весь смысл христианского учения»[790]. Толстой выступил против учения о Богочеловечестве Христа, признав в Нем лишь человека, против учений о Воскресении и Непорочном зачатии, о загробных муках и рае, о Троице и первородном грехе, против почитания икон и мощей, против таинств и обрядов, посчитав их грубыми суевериями и колдовством, против преемственности Нового Завета Ветхому Завету. Какому же Богу Толстой пожелал служить всеми силами? Демифологизированному, лишенному плоти и конкретики Богу, понятому как «дух», «любовь» и «начало всего». «Верю я, - говорит Толстой, - в следующее: верю в Бога, Которого понимаю как Духа, как Любовь, как Начало всего. Верю в то, что Он во мне и я в Нем. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, Которого понимать Богом и Которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека в исполнении воли Бога, воля же Его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого человека поэтому только в увеличении в себе любви, что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, даст после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, т. е. такого строя жизни, при котором

[790] Толстой Л.Н. Ответ на постановление Синода от 20-22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) / Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 350.

царствующие раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою»[791].

Толстой переломного времени «Исповеди» - это другой Толстой. Теперь это не только писатель и мифотворец русской души, отныне это пророк. И пророчествует он о новом практическом и земном христианстве, понятом через призму собственного разума, грезы о котором приходили ему еще в молодости. Не «внешний Бог», говорит Толстой, но «разумение жизни» есть начало всего[792]. Не церковь, ее «странные» догматы и «уничтожающие христианское настроения» правила, осуждение иных народов и вер, а значит, одобрение гонений и войн, составляют подлинный дух христианства, но учение Христа, который проповедует «любовь, смирение, унижение, самоотвержение и возмездие добром за зло»[793]. Не загробная жизнь заключает в себе смысл христианства, но здешняя, наша жизнь составляет его высшую цель. Вечности Толстой противопоставляет подлинность настоящего. «Учение Христа, - говорит он, - устанавливает царство бога на земле»[794]. Христос проповедует не загробную жизнь, а «общую жизнь», противостоящую личной и эгоистической. Веру в будущую жизнь Толстой называет «низменным и грубым представлением, основанным на смешении сна со смертью и свойственным всем диким народам». Иудео-христианское же учение, по мнению Толстого, стоит «неизмеримо выше его»[795]. Толстой благословляет и трепещет перед этой жизнью, подлинность которой измеряется следованию заповедям. Разумный человек может усомниться в загробной жизни, но не может сомневаться в своем спасении через самоотречение и служение людям. «Если, - говорит Толстой, - могут найтись люди, которые усомнятся в загробной жизни и спасении, основанном на искуплении, то в спасении людей, всех и каждого

---

[791] Толстой Л.Н. Ответ на постановление Синода от 20-22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) / Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 354.

[792] Толстой Л.Н. Краткое изложение Евангелия/ Толстой Л.Н. Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 24. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1957. С. 816.

[793] Толстой Л.Н. В чем моя вера?/ Толстой Л.Н.Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 23. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1957. С. 306.

[794] Там же. С. 432.

[795] Толстой Л.Н. В чем моя вера?/ Толстой Л.Н.Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 23. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1957. С. 395.

отдельно, чрез указание неизбежной погибели личной жизни и истинного пути спасения в слиянии своей воли с волею отца, не может быть сомнения… Всякое осмысливание личной жизни, если она не основывается на отречении от себя для служения людям, человечеству — сыну человеческому, есть призрак, разлетающийся при первом прикосновении разума. В том, что моя личная жизнь погибает, а жизнь всего мира по воле отца не погибает и что одно только слияние с ней дает мне возможность спасения, в этом я уж не могу усомнится»[796]. От еврейского учения христианство, по мнению Толстого, отличается лишь своей универсальностью, но отнюдь не аскетическим отношением к миру. «Разница, - говорит он, - только в том, что служение богу Моисея было служение богу одного народа; а служение отцу Христа есть служение богу всех людей»[797].

Осуществив грандиозный перевод Евангелий, Толстой дерзнул говорить о нужном и ненужном в священных текстах, о том, что может считаться важным и чем следует пренебречь как «грязью и тиной», легендами и ложными напластованиями, отвечавшими нуждам времени. Разъясняя, как читать Евангелие, Толстой так и учит: возьмите, говорит он, два карандаша – синий и красный, - одним подчеркните то, что вы поняли, а другим те слова из понятого, что принадлежат Христу. Пытайтесь уяснить выделенное красным и через это понять все остальное и отличайте слова, выделенные синим, как слова писателей евангелий, но не самого Христа. Но что же делать с тем, что все же осталось неуясненным, ведь в учении Христа «так много странного, неправдоподобного, непонятного, даже противоречивого, что не знаешь, как надо понимать его»[798]? Ничего. Отмеченные красным места, говорит Толстой, «дадут читателю сущность учения Христа»[799]. И этого довольно. Здесь Толстой не просто предлагает избавиться от «легенд» и «суеверий», но приглашает к предельно приватному пониманию Бога, Бога на свой вкус и лад, ограниченного предпочтениями и

[796] Там же. С. 400.
[797] Там же. С. 398.
[798] Толстой Л.Н. Как читать Евангелие и в чем его сущность?/ Толстой Л.Н.Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 39. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1956. С. 113.
[799] Там же. С. 115.

особенностями частного. Авторитет Писания уступает авторитету личного прочтения.

Отрицание Толстым обрядов и авторитетов, не помешает ему составить свои «Четьи-минеи», сборник цитат, афоризмов и поучительных рассказов на каждый день, названный им «Круг чтения». Но отныне источником света становятся не святые, а мудрые мира сего. Например, Локк, Сенека, Шопенгауэр или китайская народная традиция. Толстой идет по всем направлениям имманентизма, ограничивая человеческое и божественное сферой практического и разумного, выискивая естественный свет религии, всецело обращаясь к тотальности земного. Неслучайно Сергей Булгаков связывал духовную богатырскую мощь Толстого с природным началом: «…в нем, - говорит он, - было нечто глубинное, потустороннее, но это была потусторонность не божественнаго мира, а природной души, великаго Пана...»[800]. Созвучно Дмитрий Мережковский говорил о Толстом как о великом язычнике[801]. Феофан Затворник однозначно почитал Толстого как врага Божия и помешанного. Толстой, говорил он неоднократно в своих письмах, принадлежит стаду антихристову.

И все же невозможно сводить проповедь Л.Н. Толстого к нравственному самосовершенствованию, поиску общего для всех народов разумного начала жизни, перед которым равны Будда и Христос, к подмене фигуры личного Бога-Творца, снисходящего до нас в Своей благодати, пантеистическим представлением о всемирной душе, частью которой являются люди, звезды и все остальное в этом мире, к противопоставлению чистого духа пошлости буквы и учения Христа - лжеучению церкви, к призыву служить людям и самоотречению, к земному торжественному и радостному «здесь», противостоящему аскетизму, который есть не что иное как «обман воображения» [802]. К подмене Бога «стремлением» к Богу[803] и идеалом любви. Все это «сухой остаток» того могучего стремления постичь тайну человека, которое было явлено в фигуре Л.Н. Толстого.

---

[800] Булгаков С.Н. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С.1.
[801] Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000.
[802] Толстой Л.Н. В чем моя вера?/ Толстой Л.Н.Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 23. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1957. С. 415.
[803] Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 51.

И мощь здесь, боль и рвение соперничают с имманентистскими сентенциями, в которых оседает порыв. Розанов как-то назвал Толстого криво выросшим дубом[804]. Хотя этот дуб и кривой, а все же и в первую очередь это дуб, - говорит нам Розанов. И невозможно с ним не согласиться. Невозможно равнодушно читать Толстого, его слова о том, как он постигает Бога, как задыхается без Него. «Если, - пишет Толстой, - человек и не знает, что он дышит воздухом, он знает, что когда он задыхается, у него чего-то нет такого, без чего он жить не может. То же бывает и с человеком, когда он потеряет Бога, хотя он и не знает, отчего страдает»[805]. Творчество и религиозный порыв Толстого дали не только «кривую» ветвь толстовства, но отозвались и по сей день отзываются в душе каждого чувствующего человека.

§2. А.П. Чехов: высокие смыслы

Дух дышит, где хочет (Ин. 3:8)

У Чехова есть один небольшой рассказ, который передает весь дух имманентизма. Он называется «Студент». Чехов считал его своим любимым рассказом. Существенно не то, что Чехов неоднократно объявлял себя в письмах неверующим, что в момент смерти святым дарам или молитве предпочел бокал шампанского, и не то, что чехововеды сегодня гадают о подлинном отношении писателя к вере, сличая его переписки, творчество и воспоминания современников. Важно то, что сам Чехов просто и недвусмысленно представил в качестве своего видения в любимом рассказе. О чем он повествует?

Студент духовной академии в страстной четверг возвращается домой. Погода дурная. На улице ни души. В желудке пусто. Вдруг он видит костер и подходит к нему. Рядом с костром хозяйничают две знакомые ему вдовы, старуха-

---

[804] Розанов В.В. Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви/ Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 478.
[805] Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 46.

мать и «маленькая, рябая, с глуповатым лицом»[806] дочь. Поговорив с ними немного, он начинает свой незамысловатый рассказ о том, что в такую же ночь и апостол Петр грелся у костра. Уточнив у матери, была ли она на службе двенадцати Евангелий и получив от нее подтверждение, он пересказывает события Тайной Вечери, предание Христа Иудой, троекратное отречение Петра, то, как он горько плакал после этого. Завершив этими словами свой рассказ, студент задумался и вдруг увидел, что мать не может скрыть слез и, смущаясь ими, прикрывает лицо, а у дочери вдруг выражение лица «стало тяжелым, напряженным, как у человека, который сдерживает сильную боль»[807]. Студент попрощался с женщинами и пошел дальше, а сам думал, что если женщины так отреагировали на его слова, то дело тут не в красноречии, а в том, что Петр оказался «близок» им, что «то, о чем он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему — к обеим женщинам и, вероятно, к этой пустынной деревне, к нему самому, ко всем людям»[808]. В душе студента забрезжила радость. «Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой»[809]. Вдохновленный он шел и думал, что «правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле; и чувство молодости, здоровья, силы, — ему было только 22 года, — и невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья овладевали им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла»[810]. Этими словами история заканчивается.

---

[806] Чехов А.П. Студент/ Чехов А.П. Рассказы. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 236.
[807] Там же. С. 238.
[808] Там же. С. 238-239.
[809] Там же. С. 239.
[810] Чехов А.П. Студент/ Чехов А.П. Рассказы. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 239.

Рассказ повествует будто бы о двух преображениях. Старухи-матери и ее дочери с выражением лица «странным, как у глухонемой» — в чувствующие, страдающие, глубоко переживающие души. И промерзшего голодного студента —в возвышенного пламенного мечтающего юношу. О той нити красоты и добра, которая оказалась общей глубинной сутью столь непохожих людей и главное - людей вообще. Но речь не об этом. И напрасно специалисты-филологи видят в этой истории просвет взаимопонимания между людьми. Чехов, следует думать, вопреки своим намерениям, напротив живописует колоссальный разрыв между людьми. Не между людьми глупыми и образованными, а между людьми религиозными и нерелигиозными.

В своего главного героя он вкладывает максимум духовности, максимум глубины миропонимания, говоря о нем как об образованном студенте духовной академии. И этим максимумом оказывается нарочито горизонтальное и весьма неопределенное содержание – «правда и красота», «таинственное счастье», «высокий смысл», непостижимая связь людей и поколений, «чувство молодости, здоровья и сил». Рассказ об отречении Петра обнаружил всю ту пропасть между студентом и женщинами, послужив для студента в силу его профессионального уклона поводом для размышлений, а для женщин – сутью их духовной конституции. Студент говорил. Женщины плакали. Студент думал. Женщины переживали. Студент возрадовался идеям красоты и правды. Женщины, отстояв службу, вновь пережили спасительные страдания Христа. Для студента апостол стоит в ряду исторических личностей, например, Рюрика или Ивана Грозного. Для женщин Петр - приближенный к Христу. Студент своим рассказом не пробудил немые души, сравнив нынешнюю ночь с великой для христианской истории ночью, но обнаружил силу формы, ибо его духовная чуждость христианству никак не отразилась на форме, чистом рассказе евангельской истории, извечно живом для христиан. Своими слезами женщины не раскрыли за своей нелицеприятной внешностью неожиданную глубину веры в «правду и красоту», но утвердили себя вновь как верующих во Христа. Апостол им оказался «близок» не потому, что обнаружилась преемственность неких вечных истин, но

потому, что для христианина христианская история принадлежит не прошлому, но всецело настоящему, а Рождество, Страсти и Воскресение – это то, что непосредственно переживается в непрестанно возобновляющейся жизни культа. Здесь не состоялось открытия, ибо женщины и прежде были верующими, здесь произошел самообман студента, который счел содержанием своей веры абстрактные и имманентные миру категории и наделил ими бездушных для него доселе женщин. Слезы женщин не раскрыли для него, но, напротив, скрыли суть их христианских душ. Чехов обманулся вместе со студентом, поселив в его сердце томление пышущей молодости и сопоставив это томление с пасхальной радостью; заменив свободный акт любви Бога в творении и нисхождении, требующий столь же свободного акта восхождения человека к Богу, представлениями о безличных, подобных року, силах правды и красоты, «направляющих» жизнь мира от века. Редукцию трансцендентного к имманентному Чехов парадоксально решил сделать духовной лестницей. Несоизмеримость сознаний женщин и студента сопоставима с несоизмеримостью трансцендентного и имманентного, нездешнего и земного, духовного и чувственного, живого и абстрактного, свободного и фатального, аскетизма и чувства здоровой молодости, Бога и мира.

Не случайно Чехов так любим европейскими читателями и более знаком, чем, например, Пушкин. Причина видится не столько в особенностях перевода поэзии и прозы, сколько в трудностях метафизического перевода. Ментально Чехов оказывается ближе европейскому сознанию, хотя, как известно, ему не менее близок и Достоевский.

§3. Д. Мережковский: христоборчество как близость ко Христу

Царство Мое не от мира сего (Ин.18:36)

«Умер Бог в человечестве, но не в человеке»[811], - говорит Д. Мережковский. Но под смертью Бога он подразумевает отнюдь не светское сознание, но именно христианское. Это христиане убили Бога, превратив его в чистый дух и противопоставив одинокой плоти. Это христиане убили творчество, замкнувшись в догматах. Это христиане не смогли создать церкви как единения в любви и свободе и на деле имели организацию, основанную на насилии. «Дух, - говорит Мережковский, - «вознесся на небо», в область отвлеченных идей, а на земле остался гроб с мертвыми костями человека, умершего и не воскресшего»[812]. Иисус по-прежнему остается неизвестным. Но потребность в Боге извечна в человеке. И Мережковский предлагает искать подлинной церкви и подлинной религии, заявляя, что христоборцы, восстанавливающие права плоти перед духом, ближе ко Христу, чем христиане, ибо они стоят на пути чаемого синтеза небесного и земного[813].

Правда, обвинив современное христианство в спиритуализме, аскетизме, догматизме, репрессии плоти духом, брезгливости к браку и полу, Мережковский делает куда более радикальный шаг. Он ставит под вопрос не только современное и даже не только в целом историческое христианство, но христианство и Христа как таковые. Они оказываются тем, что должно быть преодолено, ибо христианство и Христос есть линия непреодолимого раздела между духом и плотью, небесным и земным, трансцендентным и феноменальным. Боже Мой, Боже Мой! Для чего ты Меня оставил? (Мф. 27:46) - эти слова Христа на кресте Мережковский понимает как апофеоз разделения мира. Здесь, говорит он, «совершилось последнее разъединение»[814].

Христианство Мережковский предлагает понимать сквозь призму «религии Троицы», по выражению Н. Бердяева. Перекликаясь с мистикой Иоахима Флорского, он выдвигает идею Третьего Завета, проповедуя наступление эпохи Духа. Христианство оказывается не «всем», а только «частью»,

---

[811] Мережковский Д.С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 7.
[812] Там же. С. 22.
[813] Там же. С. 143.
[814] Там же. С. 141.

«посредствующей, переходной ступенью в религиозной эволюции»[815]. Основой этой эволюции является диалектическое движение от первичного непосредственного синтеза Бога и мира через дифференциацию к окончательному опосредованному синтезу. На последнем этапе соединятся дух и плоть, небесное и земное, логос и космос, и Церковь обнаружит себя на земле. «Церковь, - говорит Мережковский, - есть Царство Божие на земле, как на небе»[816]. Она не только сфера духовного, внутреннего и небесного, но и плотского, внешнего и земного. Но для того, чтобы эпоха Духа настала, уточняет Мережковский, «мир должен окончательно выйти из второго момента… выйти из религии Сына – из христианства: в настоящее время, в кажущемся отречении от Христа это необходимое выхождение и совершается»[817]. Эпоха Духа вступает в свои права. «Ныне, - заключает Мережковский, - религиозное сознание человечества и восходит на эту ступень. Христианство кончается, потому что оно до конца «исполнилось», подобно тому, как «закон и пророки» окончились с пришествием Христа. Христос не нарушил, а исполнил закон. И Дух не нарушит, а исполнит христианство»[818].

К сторонникам и сотворцам теории Третьего Завета нужно отнести З. Гиппиус. Не только потому, что, по воспоминаниям современников, она играла в союзе с Мережковским «мужскую», оплодотворяющую роль, сея в его ум идеи. Не только потому, что она была организатором домашних богослужений новой церкви по сочиненному вместе с мужем чину, шила из красного атласа покрывала, с трудом выкупала в церкви необходимые сосуды, уговаривала Философова и других потенциальных сторонников своих идей выступить третьим в их домашнем таинстве, о чем в детективном стиле она поведала в своих дневниках[819]. Не только потому, что она была одним из инициаторов религиозно-философских собраний и одним из организаторов журнала «Новый путь». Но и потому, что многие идеи Третьего Завета Гиппиус высказала прямо в своей прозе

[815] Мережковский Д.С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 22.
[816] Там же. С. 32.
[817] Там же. С. 141-142.
[818] Там же. С. 24.
[819] Гиппиус З.Н. Дневники: 1893-1919/ Гиппиус З.Н. Собр. Соч. в 15 тт. Т. 8. М.: Русская книга, 2003.

и поэзии. В статьях «Хлеб жизни» и «Влюбленность» обсуждается тема духа и плоти, критикуется идея авторитарного Бога. Отец в своей любви, говорит Гиппиус о покаянии, никогда бы не допустил обращения к нему в унижении, на коленях[820]. В стихотворении «Любовь» (1900) она пишет:

…В начале было Слово. Ждите Слова.
  Откроется оно.
Что совершалось - да свершится снова,
  И вы, и Он - одно.

Последний свет равно на всех прольется,
  По знаку одному.
Идите все, кто плачет и смеется,
  Идите все - к Нему.

К Нему придем в земном освобожденьи,
  И будут чудеса.
И будет все в одном соединеньи -
  Земля и небеса.

Вот это чаяние соединения земли и неба, суть которого фактически состоит подмене неба землею, – ключевая имманентистская идея теории Третьего Завета. Созвучные Мережковскому идеи можно найти и у других мыслителей. И Розанов восстанавливал в правах пол. И Бердяев выдвигал идеи личного творчества – сотворчества Творцу, и отдавал предпочтение отношениям любви, а не страха между человеком и Богом. И Булгаков видел в Фейербахе и Конте не проявление атеизма, но лишь однобокого богочеловечества, и вслед за Соловьевым[821] предлагал внести этих мыслителей в святцы[822]. Но только Мережковский решился

[820] Гиппиус З.Н. Мы и они/ Гиппиус З.Н. Собр. Соч. в 15 тт. Т. 7. М.: Русская книга, 2003.
[821] Соловьев В. Идея человечества у Августа Конта/ Соловьев В. Сочинения в 2 тт. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 581.
[822] Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Издательство «Свободная мысль», 1906. С.77-78.

говорить об обожении вне христианства, по ту сторону христианства, водрузив Вселенскую Церковь на земле. Чем помешало ему христианство? Почему он отверг слова Христа о том, что Он и Отец – одно (Иоан.10:30)? Видимо, из-за духовной поспешности. Христианство решает проблемы пола, страха, свободы, человека в его достоинстве богочеловека, единения человека и Бога, но обращает христианина к несказанному грядущему, к тому, чего глаз не видел, ухо не слышало и что не приходило на сердце человеку (1 Кор. 2: 9-10). Но этому грядущему предшествует преодоление греха, подступ к Богу в страхе и смирении, опознание воли Бога и в себе - Его образа. Этот предшествующий этап относится к нынешнему земному состоянию человека. Мережковский же жаждет иметь грядущее здесь и сейчас, сказанным во всей определенности, пропустив при этом необходимый в христианстве этап испытания и осознания греха. Именно поэтому ему мешает христианство – тем, что за желанный синтез нужно заплатить идеей греха и его преодоления.

Идея Третьего Завета предвосхищает многие идеи западной теологии XX века, для которой человек вдруг становится «совершеннолетним» существом, решившим проблему греха и находящимся с Богом на равных. Мережковский имманентизирует человека миру, желая видеть и в том, и в другом совершенство. Именно поэтому он, минуя страх, выдвигает идеал любви, минуя авторитет догмы, теоретически и практически предпочитает творчество, и фактически упраздняет идею трансцендентного, видя человека уже сидящим одесную Отца – здесь, на земле. Но обычные человеческие страх и сомнение перед практикой новой церкви, о которых неоднократно свидетельствует З. Гиппиус в своих дневниках, выдают фактическое несоответствие идеи Третьего Завета существующему порядку вещей. В теоретическом же плане Третий Завет означает слияние человека с миром и замещение Бога активностью «я».

§4. Н. Федоров: имманентное воскрешение

Нам нужно знать, куда должно идти, чтобы ходить в законе Господнем, что нужно делать, чтобы творить дело Божие, чтобы пути человеческие сходились с путями Божиими…

Н. Федоров «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства»

Имманентен или трансцендентен Бог? Вопрос этот, говорит Федоров, будет решен, когда все люди объединяться в общем деле воскресения. «Не удалять, - пишет он, - следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным, несовершенным, как не должно смешивать Бога с миром, в коем царствует слепота и смерть; задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскресения…»[823]. Федоров предлагает проект демифологизации христианства, понятый им в отличие от западной теологии, не как радикальное приведение истины к абстракции, но, напротив, как радикальное возведение истины к конкретике. Не дух и мысль, но дело – сущность христианства. Начало дела положил Христос в Своем Воскресении. Теперь это дело, по мысли Федорова, должно сделаться всеобщим для человечества, которое уже не будет иметь в нем религиозных или сословных различий. Человек есть «воскреситель». Его сущность и долг заключаются в воскрешении предков. Не «мифическая патрофикация», но «действительное воскрешение»[824] - вот смысл жизни.

Федоров – не Леонид Андреев. Он не испытывает ужаса перед воскресшими телами. Не воображает себе Лазаря, вышедшего из гроба, с опухшими синеватыми пальцами, со взглядом, который не может вынести никто из живых. Напротив, Федорова волнует «санитарный вопрос», связанный с гниющим останками. Воскресшее же тело есть тело преображенное, чистое. Но что значит

---

[823] Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства/ Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 128.
[824] Там же. С. 64.

эта конкретика христианского дела? Что значит человек как орудие всеобщего воскресения?

В основе ошеломляющего проекта Федорова, содержащего массу отсылок к Евангелию и фигуре Триединого Бога, лежит ряд онтологических и антропологических редукций. Воскрешение он называет имманентным, противостоящим обращенности к трансцендентному. «Признавая имманентное воскрешение, - пишет он, - мы полагаем предел пытливости человеческой, направленной к трансцендентному, к мысли без дела; но, осуждая спиритизм и вообще стремление к внемирному, мы не стесняем, однако, человека, ибо показываем, что область доступного ему имманентного так широка, что нравственное, родственное чувство, всемирная любовь найдет в ней полное удовлетворение»[825]. Федоров обращает человека не к «внемирному», а к миру. Не к трансцендентному, а к имманентному. Трансцендентное он редуцирует до умозрительного, оставляя проблему Бога и благодати в стороне. Мир, говорит он, должен быть воссоздан силами самого человека[826]. Хотя он может быть воссоздан и силою одного Бога, но в отношении бездействующих это будет выражением гнева.

Неоднократно называя воскрешение волей Бога, его главной заповедью, он тут же может написать: «…объединение сынов для воскресения отцов есть исполнение не своей лишь воли, но и воли Бога отцов наших, также нам не чуждой»[827], - поставив волю человека в ряду с волей Бога и снова обнаружив фигуру Бога в стороне.

Мысля христианство строго как дело, трансцендетное измерение религии Н. Федоров заменяет имманентным измерением религии, назвав Бога «Богом отцов» и с(воз)ведя христианство до культа предков – «истинной» религии. «Воскресение Христово, - пишет он, - неотделимое от всеобщего воскресения, есть полное выражение культа предков; в этом полнота и религии. Почитать Бога и не

[825] Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства/ Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 69.
[826] Там же. С. 139.
[827] Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства/ Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 90.

воздавать должного предкам (отвергать культ их) – это то же, что любить Бога, которого не видим, и не любить ближнего, которого видим. Удаление от отцов, отречение от культа предков, заключает в себе нарушение верности не отцам только, но и Богу отцов»[828]. Культ предков – это «видимое» Бога, и именно это видимое определяет суть христианства.

Смещению доминанты трансцендентной перспективы в пользу имманентной сопутствуют упрощения в антропологии. Н. Федоров называет человека сознанием природы. В скорби сына по потере отца, говорит он, природа осознала свое несовершенство[829]. Превращение «слепой», «смертоносной» силы природы в «живоносную», управление ей человеком мыслится Федоровым в эволюционистских терминах – как апофеоз в жизни природы, достижение ею сознания.

Грехопадение и искупление человека, составляющие метафизический каркас христианина, переосмысливаются Федоровым также в терминах бессознательной природы, которую человеку предстоит сделать осознанной и управляемой. Падение мира он видит не в испытании свободы человека и удалении его от Бога, но как царство необходимости и удаление людей друг от друга. «Истинно мировая скорбь, - говорит он, - есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; эта скорбь об извращении мира, о падении его, об удаленности сына от отца, следствия от причины»[830]. Удаление сына от отца имеет внешнюю причину, которую и следует устранить. «Для неученых, - говорит Федоров, - история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней»[831]. Лишенный представлений о собственном грехе человек призван исправлять не себя, но мир. Его законы, в соответствии с которыми сыны приходят в мир ценою жизни отцов. Воскресение,

---

[828] Там же. С. 100.
[829] Там же. С. 138-139.
[830] Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства/ Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 137.
[831] Там же. С. 202.

говорит Н.Федоров, есть управление слепой силой природы, превращение несвободного мира, детерминированного физической необходимостью, в сознательный мир[832], то есть оно понимается не как восстановление связи с Богом ценой трансформации человеком своего существа, но как восстановление связи человечества ценой изменений мира. Акцент с человека и его свободы смещается в сторону мира и закона необходимости, с Бога – на человечество.

В литературе подобная критика учения Федорова не нова. Трудно не согласиться с Флоровским, который обличает Федорова в том, что о Христе он говорит «очень редко, мало и неясно», что смерть для него оказывается всего лишь «натуральным изъяном, недоразвитостью природы и мира»[833]. Сложно не согласиться с Бердяевым, который обращает внимание на то, что в учении Федорова игнорируются «иные миры», а слово «мистика» употребляется лишь в отрицательном значении[834]. И все же Н. Федоров – одна из самых загадочных фигур в русской культуре. Его «утопизм», «мечтательство», в которых его обличает критика, не сколь не помешали, а быть может, напротив, послужили силой притяжения к его теории и личности самых мощных умов России – Толстого, Достоевского, Соловьева, Булгакова, Ильина, Шестова. Учение Федорова – это не утопизм, а горение Богом. Истовое, не разменивающееся по мелочам. Неслучайно И. Ильин сравнивает его с Серафимом Саровским, ибо святость Федоров понимает конкретно, как тотальное осуществление христианской правды во всей ее универсальности и радикальности. Святой – не мечтатель. Святой – тот, кто жизнь подчиняет Богу, кто ревнует о Нем.

§5. Ревность по Богу

Русское сознание не выработало теории сакрального, не прибегло к концептуальным эвфемизмам, скрывающим в себе тезис о смерти Бога, как это

---

[832] Там же. С. 166.
[833] Флоровский Г. Пути русского богословия/Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004.
[834] Бердяев Н. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова)/Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004.

произошло в европейской культуре. Русское сознание в своих имманентистских тенденциях парадоксальным образом пошло по противоположному пути приближения к Богу живому. В основе попыток переосмыслить христианство здесь лежит не желание привести его в соответствие современному сознанию или конкретным нуждам социума, не желание возвысить человека, превратив Бога в промежуточный этап его становления, не стремление удалить Бога на безопасную дистанцию, чего добивается философия «теологического поворота» вместе с теологией апофатического уклона (Ранер, Тиллих и др.), не стремление сделать Его подручным, чего достигает философия сакрального, но ревность по Богу. Русское сознание в своем имманентизме обращено к конкретному в своей явленности и близости человеку Богу. Его волнует не человек, а Бог. Тотальная правда не человека, но Бога. Его волю, а не свою оно пытается постичь, сохранив живую иерархию между собой и Им. Не о низведении неба на землю, но о возведении земли на небо ревнует оно. Не человеческий путь практичной в миру Марфы избирает оно, но богочеловеческий путь вселенского преображения. Цену гордыни, преждевременного обожения и «совершеннолетия» оно платит не в угоду эмансипированному человеку, но за то, чтобы во всей предельной конкретике обнаружить неразрывную связь между человеком и Богом.

Богоревнивость обнаруживают Толстой, Федоров, богоискатели начала XX века. К этому списку можно причислить русских философов, прибегнувших к странным превращениям ницшеанской теории. Начиная с В. Соловьева, попытавшегося увидеть в идее сверхчеловека искаженную истину богочеловечества[835], и заканчивая еретическими по отношению к христианству взглядами Л. Шестова, назвавшего Ницше и Достоевского духовными братьями, открывающими миру истину страдания[836], и усмотревшего в реабилитации зла у Ницше объяснение смысла слов Христа в Нагорной проповеди о том, что Отец повелевает восходить солнцу над злыми и добрыми и посылает дождь на

[835] Соловьев В. Идея сверхчеловека/Соловьев В. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль,1988.
[836] Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии)/Шестов Л. Философия трагедии. М.:АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С.135-316.

праведных и неправедых (Мф. 5:45)[837]. Даже такие интеллектуальные метаморфозы все еще следует отнести к богоисканию, хотя в отношении фигуры Шестова стоит заметить, что он встал на путь подмены Бога абстракцией. Из ряда ревностных богоискателей выбивается А.П. Чехов и подобные ему мыслители, которые, как верно заметил Д. Мережковский, работают с человеком вне проблемы Бога[838]. Но эта линия русской мысли, кажется, уступает столпам, объединяющимся вокруг доминанты Бога.

ГЛАВА 5. От «смерти Бога» к «смерти человека»

837 Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь)/ Шестов Л. Философия трагедии. М.:АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 7-132.

838 Мережковский Д.С. Чехов и Горький/ Мережковский Д.С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.

Революционность тезиса о смерти Бога не только заставляет философию мутировать в постметафизику, но и ставит перед нами во всей обнаженности вопрос о том, что есть человек. Как мыслить его вне идеи Бога? Современная философия говорит о «смерти человека», оперируя термином «постчеловек». Но значит ли «смерть Бога» наступление эры постчеловека?

§1. Что значит «смерть Бога»?

Идея смерти Бога допускает различные прочтения. Приведем наиболее популярные среди них.

1. Смерть Бога как смерть метафизики.

С легкой подачи Хайдеггера, комментирующего Ницше, смерть Бога и смерть метафизики стали эквивалентными понятиями. Но так ли это? Что значит смерть метафизики?

Под лозунгом современной философии о смерти метафизики скрывается несколько смыслов. Постметафизика читается как переход от сверхчувственных понятий в описании мира к чувственным, от представления о структуре и статике как основаниях мира – к представлению о его динамике, от оперирования понятием Бога и его объективаций – к его хвале, от понимания философии как системы – к свободе творчества и интерпретаций. Постметафизика не претендует на знание абсолютной истины и завершенное описание бытия, а потому в ее рамках нельзя браться не только за доказательство истины и Бога, но и за их опровержение. Напряжение между наукой и религией, верой и атеизмом оказывается снятым. Как говорит Дж. Капуто, «Заявление о смерти Бога имеет целью обезглавить все, что́ претендует на главенствующее положение, а это значит — не только воскурения и аромат христианских таинств, но и все, что притязает быть Последним Словом»[839].

[839] Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным//Логос, №3, 2011. С. 200-201.

Очевидно, что понятие смерти Бога содержит смысловой излишек по отношению к понятию смерти метафизики. И в этом «излишке», быть может, кроется и намеренно сокрывается самая суть проблемы – живой конкретный Бог. Смещение рассуждений в область метафизики, сведение Бога к сфере сверхчувственного само по себе уже содержит редукцию фигуры Бога. А потому смерть Бога и смерть метафизики не тождественные понятия.

2. Смерть Бога как смерть Смысла.

В 1968 году Р. Барт объявляет о смерти автора. Смерть автора означает смерть Субъекта, прошлого времени и Смысла. Автор перестает быть тем, кто имеет замысел о книге, кто вынашивает ее и, как отец сыну, всегда ей предшествует. Пришедший на смену автору скриптор, пишет Барт, «отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом: остается только одно время – время речевого акта, и всякий текст вечно пишется здесь и сейчас»[840]. Автор умирает вместе со Смыслом, на смену которому приходит «письмо, не знающее остановки» - множественность смыслов, непрестанное их порождение и одновременно угасание. Барт пишет: «Ныне мы знаем, что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога»), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным»[841]. В таком тексте «расшифровывать нечего», здесь никогда «невозможно достичь дна»[842].

Автор, говорит Барт, родился в Новое время, а теперь пришло время ему умереть. Нужно строить рассказ ради рассказа, подобно тому, как это было в первобытных обществах, которые знали шаманов и сказителей. «Десакрализация» автора ведет, согласно Барту, к освобождению читателя и высвобождению

---

[840] Барт Р. Смерть автора/ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. С. 387.
[841] Барт Р. Смерть автора/ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. С. 388.
[842] Там же. С. 389.

смысла: «Присвоить тексту автора – это значит как бы застопорить тескт… замкнуть письмо»[843].

В этой знаменитой небольшой работе Барт сказал нам гораздо более того, что первым бросается в глаза. Барт сказал нам, что, когда умрет автор, тогда родится читатель. Но это значит, что, когда умрет автор, умрет и Бог. Барт обозначил проблему автора, с одной стороны, как проблему субъективности автора и ее следов в тексте, а с другой, как проблему «застопоренности» текста. Но очевидно, что это не одна и та же проблема. Смысл – это не следы субъективности. Соотношение индивидуальности и гения автора, мелочей его частной жизни и того всеобщего, что он выговаривает, того, что и делает его автором, - это проблема для литературоведов. Но Барт под прикрытием литературоведческих вопросов прокрался в область философии и подступил к неразрывной связи автора и Смысла. А это значит, что Барта волнует не индивидуальность автора, а событие Смысла, которое в своей предельности подразумевает Бога, ибо только в Боге смысл выступает во всей своей абсолютности и трансцендентной силе. Бог есть предельный гарант Смысла. «Не останавливать течение смысла, - говорит Барт, - значит в конечном счете отвергнуть самого бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон»[844]. Течение смысла – не то же, что Смысл. Принципиально ситуативное – не то же, что абсолютное. Хаос – не то же, что порядок. Сама в себе удостоверенная имманенция – не то же, что конституирующая трансценденция. Мир Барта-Гераклита выталкивает из себя категорию Истины, оставляя нас в тотальном сейчас, в котором, как скажет Делез, не может быть ошибки, ибо всякая ошибка предполагает предшествующую ей истину.

Оставаясь на литературоведческих позициях, Барт Новому времени противопоставляет первобытные сообщества, которые не знают индивидуальности. Но Барт не говорит о том, что индивидуальное и частное в таких сообществах встроено во всеобщее, в жестко организованную систему табу.

---

[843] Там же.
[844] Там же. С. 390.

Он не говорит о том, что шаман или сказитель, выговаривает это всеобщее, тот самый тотальный Смысл, который удерживает мистериальное сообщество. Шаман не рассказывает ради рассказа, но воспроизводит исходный порядок общины. Барт смешивает две проблемы – проблему рождения индивидуального творчества в Новое время (здесь можно говорить и об эпохе Возрождения), то есть проблему перехода от мистериальных сообществ к социальным, и проблему Абсолютного Смысла и тотальной процессуальности смыслопорождения. Смысл – это не то, что порождено Автором Нового времени, это то, что индивидуальность стала присваивать себе в Новое время, отвоевывая на это право у Бога.

Освобождение читателя и смысла, провозглашенные Бартом, означает освобождение от Бога - противопоставление непреходящего абсолютного трансцендентного порядка смене частных субъективных состояний, мира Истины – ситуативности, конституирующего трансцендирования – самодостаточности в имманенции. Не высвобождение смысла и читателя, но смерть и того, и другого подразумевает призыв Барта.

3. Смерть Бога как рождение автономного Тела.

Нашу культуру, говорит Нанси, определяет евангельская формула «Сие есть тело мое» (Мф. 26:26). Ее признают все – и верующие, и неверующие. Символ нашей традиции - тело Бога. То есть тело человека, уточняет Нанси[845]. Но есть ли принципиальная разница между телом Бога и телом человека? Это уточнение, равно как и в целом рассуждения Нанси, направлены на то, чтобы уничтожить саму возможность разницы. Дискурсу, строящемуся на бинарных оппозициях «тело-душа», «физическое-психическое», «трансцендентное-имманентное», «смысл-плоть», «внутреннее-внешнее» и проч., он противопоставляет дискурс Тела, снимающий подобные бинаризмы.

---

[845] Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 104.

Мы создали, говорит Нанси, тело. Но для этого нам понадобилось создать небеса. «А что если, - задается он вопросом, - мы и небо придумали лишь затем, чтобы сбрасывать с него тела?»[846]. Христианский Бог имеет тело. Но христианский Бог умирает. Для Нанси это означает одно – «Мир тел на подходе»[847]. У Бога больше нет тела. Мир перестает быть опространствованием Бога. «В действительности, - говорит Нанси, - тело Бога было телом самого человека: плоть человека была тем телом, что даровал себе Господь. Человек есть тело - непреложным образом - или же его не существует: либо тело Бога, либо мир тел, ничего другого»[848]. Если так, то в смерти Бога на смену одной конфигурации Тела приходит другая конфигурация Тела. «Бог, Смерть, Плоть: тройное название тела во всей онтотеологии»[849], - говорит Нанси. Мир тел, пришедший через смерть Бога, не отсылает более к иным мирам. Mundus corpus – мир без Субъекта, «баснословная скученность тел», мир, брезгующий «слабым» и «гиблым» дискурсом подобия и симулякров, это не мир видимостей, но «место реальных протяжений»[850]. Здесь Бог отступает, освобождая божественное место нашим телам.

«…Бог, - пишет Нанси, - выказывается мертвым в качестве мира тел. С одной стороны - божественное тело, разложившееся, сгнившее, окаменевшее - перед лицом Медузы и Смерти, - а с другой, как оборотная сторона все той же смерти Бога, - божественное тело, выставленное в показе, первейшая материальная протяженность мира тел. Бог бесконечно меняющийся. То есть: Бога нет, как нет и богов, - есть только места. Места: они божественны, потому что освобождены от Тела Господня и от Воплощенной Смерти. Божественны той разомкнутостью, в которой рушится и отступает все "божественное", обнажая мир наших тел»[851]. Тело Бога во славе – это и есть мир тел на подходе. Перемена в «материи», равно как и Воплощение. Или Творение. Бог делает себе плоть. Бог

[846] Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 29.
[847] Там же. С. 65.
[848] Там же. С. 90.
[849] Там же. С. 105.
[850] Там же. С. 67.
[851] Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 91.

творит мир. Но, говорит Нанси, творение не есть творение из ничего. Творение – это «такая ситуация, при которой материя вообще (просто то, что существует) в своей основе меняется: творение - не субстанция, но растяжение и расширение "модусов", или, если говорить точнее, оно показывает то, что есть»[852]. Смерть Бога – преодоление «гиблых» дискурсов, христианства, освобождение автономного Тела во славе.

Не ясно, однако, отчего человеку для того, чтобы создать тело, потребовалось создать «небеса»? Отчего человеку потребовалось сбросить с этих небес тело и освоить его? Как вообще в онтологии Нанси возможно говорить о человеке? Человек, равно как и «небеса», невозможны в мире без онтологических разрывов, в мире тотальной материи. Автономность присуща лишь трансценденции. Пафос высказывания Нанси не оправдывается соответствующими по интеллектуальному замаху аргументами. Идея «тела Господня» оказывается несовместимой с миром самоконфигурирующегося Тела.

4. Смерть Бога как атеизм Бога.

«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты оставил Меня?» (Мф 27:46). Эти слова Христа на кресте будоражат ум верующих и атеистов, художников и обычных людей. Философия усматривает в них атеизм Бога. Жижек, ссылаясь на Г.К. Честетона, видит в атеизме две версии. Атеизм как неверие людей в Бога и атеизм как неверие Бога в самого себя. В «Ортодоксии» Честертон пишет: «Мир содрогнулся и солнце затмилось не тогда, когда Бога распяли, а когда с креста раздался крик, что Бог оставлен Богом. Пусть мятежники ищут себе веру среди всех вер, выбирают Бога среди возрождающихся и всемогущих богов — они не найдут другого Бога-мятежника. Пусть атеисты выберут себе бога по вкусу — они найдут только одного, кто был покинут, как они; только одну веру, где Бог хоть на мгновение стал безбожником»[853]. Бог прошел не только через страдания, но и через сомнения. Жижек заключает: «В традиционном атеизме Бог умирает для

[852] Там же. С. 91.
[853] Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла// Логос, №3, 2011. С. 251.

людей, которые перестают в Него верить; в христианстве Бог умирает для Самого Себя»[854]. Только христианство обращает сомнение в самого Бога. Только в христианстве «Бог не верит сам в себя»[855].

Подобные рассуждения подспудно игнорируют идею абсолютного Бога, редуцируя Троицу к Христу. Эта же уловка характерна для трактовки смерти Бога как Его тотального воплощения.

5. *Смерть Бога как тотальное воплощение.*

Эта идея популярна как в философии (например, Ваттимо, Жижек), так и в теологии (см. теологию смерти Бога). Воплощение Бога, венчающееся его смертью, есть прощание с властью трансценденций. Жижек, апеллируя к Гегелю, воспроизводит старую альтицеровскую мысль: «С вочеловечиванием Иисуса, экстернализацией / самоотчуждением божественного переход от трансцендентного Бога к конечным / смертным индивидам оказывается свершившимся фактом. Пути назад уже нет; все, что есть, все, что «реально существует», отныне держится на индивидах; уже больше нет идей Платона или субстанций, существование которых в некотором смысле более реально. При переходе от Сына к Святому Духу снятым оказывается сам Бог: после распятия, после смерти воплощенного Бога универсальный Бог возвращается как Дух общины верующих; ОН есть тот, кто переходит от бытности трансцендентной субстанциальной реальностью к виртуальной / идеальной сущности, существующей лишь как предпосылка действующих индивидов»[856].

Что значит Бог отныне существует как Дух? Или как «Святой Дух»? Это значит, что на кресте умирает трансцендентный Бог. Не только Сын, но и Отец. Жижек предлагает нам усвоить основной урок божественного воплощения: «конечное существование смертных людей есть единственное вместилище Духа, вместилище, в котором Дух достигает своей актуальности. Это значит, что,

---

[854] Там же.
[855] Там же. С. 252.
[856] Там же. С. 265.

несмотря на всю свою фундирующую власть, Дух является виртуальной сущностью в том смысле, что его статус производен от субъективного предположения; он существует лишь постольку, поскольку субъекты действуют так, как если бы он существовал. Его статус аналогичен статусу идеологических начинаний, будь то коммунизм или национализм; он есть субстанция индивидов, которые признают себя в нем…»[857]. Не стоит, говорит Жижек, видеть в гегелевском Духе какого-то мегасубъекта, речь идет именно о конечных субъектах, в которых и через которые Бог только и действует. Слова Бадиена из драмы Поля Клоделя «Заложник» кратко выражают суть этого события. Бадиен говорит: «Бог без нас не может ничего сделать». Жижек подхватывает: «без нас он бессилен, он действует только в нас и через нас, его существование постулируется нашим действием, являющимся предпосылкой его существования. Поэтому Христос бесстрастен, эфемерен, хрупок: чистый сочувствующий наблюдатель, беспомощный сам по себе»[858].

Подобная трактовка паразитирует на редукции христианства к религии Христа. Воплощение Сына Бога подменяется представлением о воплощении Бога Христа. Понятия Сына и Отца смешиваются, позволяя говорить о тотальном божественном воплощении. Святой Дух лишается ипостасного статуса. Другими словами, данная логика рассуждений зиждется на разрушении идеи христианской Троицы.

6. Смерть Бога как смерть телеологии.

Жижек предлагает еще одну трактовку смерти Бога. Отождествляя фигуры Иова и Христа, он видит в них провозвестников страдания. Страдания, не оплаченного смыслом. Подобно описанному Фрейдом сну, в котором умерший мальчик приходит к своему спящему отцу с невыносимым упреком: «Отец, разве ты не видишь, что я горю?», заставляя его тем самым пробудиться, Христос словами «Отец, почему ты оставил меня?» обращается к трансцендентному Богу,

[857] Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла// Логос, №3, 2011. С. 264.
[858] Там же. С. 265.

ставя под вопрос его телеологию. «Принимая на себя (не грехи, но) страдания человечества, - пишет Жижек, - Христос ставит Отца перед фактом бессмысленности происходящего»[859]. Христос, принявший на себя в своей смерти страдания и бессмысленность мира, это радикальный ответ потустороннему Богу смысла. Жижек пишет: «Наследие Иова запрещает нам искать убежище в привычной трансцендентной фигуре Бога как тайного властелина, знающего смысл того, что, с нашей точки зрения, представляется бессмысленной катастрофой; в Боге, созерцающем всю перспективу в целом, в рамках которой болезненные пятна — это составляющие глобальной гармонии. Не постыдно ли считать события, подобные Холокосту или смерти миллионов людей в Конго, пятнами на общем фоне, которые в конечном счете способствуют тотальной гармонии? Есть ли такое целое, которое может телеологически оправдать и таким образом искупить / снять даже Холокост? Смерть Христа на кресте означает необходимость отказа от представлений о Боге как трансцендентном опекуне, гарантирующем счастливый исход наших дел; гарантия исторической телеологии — это то, что смерть Христа на кресте есть смерть такого Бога, она повторяет установку Иова и отвергает любой глубокий смысл, отвлекающий от жестокой реальности исторических катастроф»[860].

Правда такое сравнение Иова и Христа кажется натянутым, ведь, как отмечается в христианской литературе, Иов – не Христос. Если бы Иову была ведома истина «блаженны плачущие», он бы не стенал, но в высшей степени был духовно восхищен.

7. Смерть Бога как имманентизм.

В русской философии встречается понятие имманентизма как отрицание запредельных величин, а в современной западной философии Чарльз Тайлор

[859] Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла// Логос, №3, 2011. С. 261.
[860] Там же. С. 260.

вводит понятие «закрытого мира», или «горизонтального» мира[861], то есть мира, исключающего трансцендентное и делающего его немыслимым для находящегося внутри его структуры. Понятие закрытого мира Тайлор связывает с идеей смерти Бога. Суть этой идеи он видит в следующем: «…в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека — человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм…»[862]. Другими словами, предельным горизонтом человека оказывается сам человек.

Понимание идеи смерти Бога как реализации философии имманентизма приоткрывает ее подлинную суть и последствия, ключевым из которых будет идея смерти человека.

8. Смерть Бога как смерть человека.

Мариону, паразитирующему на идее смерти *такого* Бога, ничего не остается, как объявить заключение от «смерти Бога» к «смерти человека» пошлым и непристойным. Однако в философии оно популярно. Его придерживаются Фуко и Делез.

Фуко считает, что Ницше первым осуществил попытку избавить философию от антропологического сна: «через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерь бога синонимична смерти человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти бога»[863].

В работе о Ницше Делез насчитывает пять смыслов идеи смерти Бога.

1.Иудейский Бог предает сына смерти, чтобы сделать его независимым от Него и посылок иудейского народа, высвобождая смысл любви к жизни и космополитизма; 2. На кресте умирает старый Бог и рождается новый - Отец

[861] Тайлор Ч. Структуры закрытого мира//Логос, №3, 2011. С. 33-55.
[862] Там же. С. 39.
[863] Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 437.

умирает, Сын переделывает для нас Бога. Он требует не страха, но любви и веры; 3. Павел фальсифицирует учение, заставляя видеть в смерти Христа искупление за человеческие грехи; 4. Неблагодарный реактивный человек, не способный вынести сострадания Бога, его любопытства и видения потаенных уголков человеческой души, умерщвляет его и сам становится на место «бестактного» свидетеля[864]; 5. Постижение подлинного Христа, избавленного от «Павловой мифологии», Христа, понятого вслед за Ницще, как буддиста. Этого кроткого и лишенного злопамятности Христа, проповедующего светлую смерть и пассивное угасание, Делез называет «птицей Будды».

Комментируя Фуко, Делез вновь возвращается к Ницше. «Из Ницше делают философа, провозгласившего смерть Бога, и тем самым искажают его мысль. Последним философом смерти Бога был Фейербах: он показал, что поскольку Бог всегда был всего лишь разглаженной формой человека, то человек должен сгибать и свертывать Бога. Но для Ницше это уже была старая история»[865]. Ницше не философ смерти Бога. Ницше – философ смерти человека (аналогичное замечание сделал С. Булгаков[866]). Пока есть Бог, собственно человек, человек как конфигурация сил, как «форма» не существует. Человек появляется ценой смерти Бога. Но форма-человек в самой себе содержит идею смерти человека. Делез отмечает три аспекта этой смерти: отсутствие Бога означает отстутствие гаранта идентичности человека; конечность человека; рассредоточение схем организации жизни как способ существования человека.

9. Резюме

Все трактовки идеи смерти Бога объединяет пафос построения новой онтологии и новой антропологии. Смерть Бога, как бы она ни мыслилась, - как

---

[864] Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 305-308.
[865] Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке/Делез. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 168.
[866] Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Издательство «Свободная мысль», 1906. С.50.

укор Сына Отцу или как метаморфозы материи, - означает одно – скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Антропология становится региональной онтологией, имея дело с имманентной, плюральной, процессуальной природой человека, лишь ситуативно, или, как сказал бы Делез, в силу соотношения сил отличной от прочих регионов мира. Не случайно темы смерти Бога и смерти человека идут в философии рука об руку. Но переход от идеи смерти Бога к идее смерти человека и само понятие смерти человека следует рассмотреть пристальнее, избегая упрощений и риска мыслить человека как животное.

§2. Что значит «смерть человека»?

Современная европейская философия, прощаясь с Богом, прощается с феноменом человек. Все говорит об исчезновении человека – темп жизни, техника, девальвация смыслов, виртуализация внутреннего. Но ничто не заставляет сожалеть об этом или вдруг ужаснуться. Кожев и Бодрийяр видят в исчезновении человека не деградацию, но, напротив, полное свершение антропологического проекта. Если, как говорит Кожев, комментирующий Гегеля, человек – это существо, отрицающее наличный мир, заставляющее его сообразовываться с собою, превращая заблуждение в истину, то в момент «завершения реальной Диалектики Борьбы и Труда», вместе с наступлением конца истории приходит конец и самому феномену «человек». Конец истории – этот момент достижения человеком «полного удовлетворения тем, что он есть», когда человек полностью удовлетворил свое Желание признания и перестал изменять реальность и самого себя.[867] Конец истории – это конец диалектики. Тезису теперь не противостоит антитезис. Человеку – реальность. Того, кто в момент «тотального синтеза» приходит на смену существу, конституируемому

[867] Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля/ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция». 1998. С. 37.

негативностью, отрицанием природы, Кожев называет «богом», заключая это слово в кавычки. Он пишет: «согласно Гегелю, человек рано или поздно всегда отрицает данное, до тех пор, пока не реализует тотальный Синтез, который «является» ему как его окончательное «удовлетворение». Я лично допускаю возможность остановки на этом пути. Но думаю, что в этом случае Человек перестает быть подлинно человечным. Гегель допускает окончательную остановку исторического «движения»: после конца Истории Человек больше не отрицает в собственном смысле слова (то есть активно). Однако человек не становится животным, поскольку он продолжает говорить (негация переходит в «диалектическое» мышление Мудреца). Но человек постисторический, Человек всезнающий, всемогущий и удовлетворенный (Мудрец), не является Человеком в собственном смысле слова: это «бог» (правда, бог смертный)»[868]. Другими словами, весь диапазон человека располагается между животным и смертным «богом», то есть животным второго порядка. В конце истории нас не постигнет катастрофа, человек продолжает жить, но как животное, - уточнит Кожев[869].

Для Бодрийяра исчезновение человека – это тотальная реализация прометеевского проекта по господству над Вселенной. «Когда речь идет о человеческом виде, - говорит Бодрияйяр, - выбор уже сделан, и он заключается в превосходстве Искусственного Интеллекта»[870]. Человеку, исчерпавшему все свои возможности, противостоят бесконечные возможности техники, и за ними перевес. Мир отныне больше не нуждается в нас. Человеческая мысль кажется лишь «детской болезнью Искусственного Интеллекта». Человек становится бессмертным, благодаря включению себя в цифровую интегральную индивидуальность, аккумулирующую весь человеческий разум. Быть сетью, говорит Борийяр, означает открытую форму бессмертия. Но вместе с технологическим обретением бессмертия исчезает сам человек.

---

[868] Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля/ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция». 1998. С. 76.

[869] Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 538-539.

[870] Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс] : - Режим доступа: http://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo.

Человек сегодня, говорит Бодрийяр, подобен улыбке Чеширского кота. Кота нет, а улыбка есть. Человека нет, но повсюду обнаруживаются его следы. Человек исчезает как субъект, рассеивая свою субъективность в мире. Повсюду, говорит Бодрийяр, субъективность, подвижная и беспредметная, она «все обволакивает и все трансформирует в огромную поверхность, отражающую пустое бестелесное сознание»[871]. Сознание «распыляется во все промежутки реальности» и ассимилируется ей, а потому становится избыточным. Сознание, «слившееся с течением вещей», постигает та же участь, что и религию, социально и политически приведенную в соответствие с миром, или искусство, отказывающееся от границы, отделяющей его от жизни. Оно становится излишним. Исчезновение человека – это исчезновение первичной двойственности человека, которая заключается в одновременном следовании и сопротивлении своей модели действия. Согласие с тем, что есть, абсолютное подчинение реальности. «Ненормален, - говорит Бодрийяр, - сегодня тот, кто живет не иначе как в одностороннем и позитивном согласии с тем, что он делает и кем является. Подчинение, полный досмотр (совершенно нормализованное бытие). Бесчисленные индивиды, сплотившиеся в реальности, в их собственной реальности для постепенного изживания всех двойственных и неразрешимых качеств. И тайна этой положительной кристаллизации, снятия сомнений о реальности, необходимой реальности, остается нераскрытой»[872]. Впрочем, желание увидеть мир без субъекта, таким, какой он есть сам по себе, «в своей материальности, буквальности, без прохождения смысла; вот, - заключает Бодрийяр, - что нас очаровывает»[873]. Бодрийяр сторонится искусственной цифровой культуры, но равно он сторонится и Субъекта, ибо и то, и другое заслоняет мир. Мир сам по себе, без субъекта, нерукотворный, буквальный - вот то, о чем грезит Бодрийяр. Иконе и цифре он противопоставляет фотографию как «автоматический отпечаток света», свободный от человеческой субъектности.

---

[871] Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс] : - Режим доступа: http://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo.
[872] Там же.
[873] Там же.

Для Фуко человек – недавнее изобретение. И столь же недолговечное, как рисунок на прибрежном песке. «Вплоть до конца XVIII века, - говорит Фуко, - человек не существовал»[874]. Это означает, что человек до начала XIX века не выделялся как особая специфическая область познания. Его появление было результатом изменения эпистемы (появление биологии, филологии и экономики, для которых человек становится основой познания). Но вместе с изменением эпистемы исчезнет и человек. Полагая человека временным изобретением, для описания которого использовались категории жизни, труда и языка, Фуко предлагает перейти от вопроса о сущности человека, от кантовского вопроса «Что есть человек?», к вопросу о том, что есть человек в данное время в данном месте. Он отказывает человеку в сущности и замысле о нем в вечности. Человеку он противопоставляет «человеческие существа».

Фуко чает избавления философии от антропологического сна, навеянного «четырехугольником» Канта, и превращения философии в очищенную онтологию, в рамках которой мысль будет мыслиться вне связи с мыслью о том, что мыслит человек. Пора, говорит Фуко, начать мыслить в пустом пространстве, свободном от человека. А потому Ницше, объявивший о смерти Бога и, вместе с тем, неминуемо о смерти человека, для него становится первым провозвестником грядущей культуры после человека.

Делез преодолевает феномен человека в своем концепте мира без Другого. Если Другой – это тот, кто дает миру глубину, пространство, время, смысл, сущности, тела, субъект-объектное измерение, иерархии, то мир без Другого – это чистое бурление стихий. Другими словами, призывая убить в себе Другого, Делез прощается с феноменом человек. Меняя язык описания мира, бинарным оппозициям, обеспечивающим онтологические разрывы, иерархии и различие, он противопоставляет «третий» термин, устраняющий саму возможность подобных бинаризмов. Мир и человек описываются отныне единым понятием «стихии». Сознание становится чистым свечением вещей. Делез прямо говорит о своем

[874] Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 398.

проекте как проекте «дегуманизации»[875]. Человека в мире Делеза не отличишь от всякой вещи мира наличного. А свобода оборачивается «странным спинозизмом»[876], то есть необходимостью. Правда, фундамент концепта Делеза оказывается хрупким. В основание хаосмотического творчества стихий он закладывает понятие космической сексуальности. Именно она заставляет козла, как в романе Турнье, летать и петь, когда Пятница из его шкуры делает воздушного змея, а из кишок арфу, через которую начинают петь ветра. Неясно, однако, как может потерять самотождественность козел, если не будет Пятницы. Не дает ли Делез миру неоправданный аванс, наделяя его сугубо человеческой способностью воображения? Дегуманизация мира заложена Делезом в аналогичных концептах «тела без органов» и «машины желания», редуцирующих мир к имманентному измерению.

Все европейские проекты исчезновения человека роднит не только оптимизм, но нарочито упрощенное решение проблемы субъективности. Ведь что значит утверждение о том, что субъективность рассеивается? Сливается с течением вещей? Со стихиями? С миром наличного? Что значит простое замещение человека «человеческими существами», животным, искусственным интеллектом, игрой космической сексуальности? Тайна субъективности, того немыслимого, о котором говорил Фуко, сопряжена с тайном ее радикального отличия от наличного мира. Это тайна качественного скачка, онтологического разрыва. Утверждать тотальное рассеивание субъективности – значит вставать на позиции грубого эволюционизма, не признающего этой тайны. А значит, и самой субъективности. Субъективность не может просто «рассеяться» или «исчезнуть», подобно тому, как она не может просто возникнуть из дыхания природного мира. Человек, покуда он человек, не может позволить себе роскошь расстаться с терзающей его субъективностью.

В отличие от европейского оптимизма, Фукуяма будет говорить об исчезновении человека с нескрываемой ностальгией, призывая к настороженному

---

[875] Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого/ Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: Роман – Спб.: Амфора, 1999. С. 283.
[876] Там же. С. 302.

отношению к биотехнологической революции и выступая за соответствующую правовую регламентацию. Постчеловеческое будущее, говорит он, сулит человеку не только долголетие и более высокий уровень интеллекта, но и утрату человечности, бесчеловечность. Не окажется ли, говорит Фукуяма, постчеловеческий мир «мягкой тиранией вроде описанной в «Дивном новом мире», где все здоровы и счастливы, но забыли смысл слов «надежда», «страх» или «борьба»»»[877]. Фукуяма призывает нас к здравому смыслу, критикуя Фуко и говоря о том, что не нужно быть семи пядей во лбу, чтобы отличить норму от патологии. «Мне часто кажется, - говорит Фукуяма, - что утверждать, будто нет разницы между заболеванием и здоровьем, могут только люди, которые никогда не болели: человек, который простудился или сломал ногу, отлично понимает, что с ним что-то неважно»[878]. Правда не понятно, является ли нога балерины нормой или патологией. Или, например, клонирование. Фукуяма говорит однозначное «нет» подобным экспериментам, аргументируя это тем, что они приведут к неестественным отношениям между родителями и клонированным ребенком. Подобная эмоциональная сопротивляемость «постчеловечеству», сопровождаемая интеллектуальной незащищенностью, отчасти характерна и для русской мысли.

Русская философская мысль ближе к идее нередуцируемой антропологической данности. Владимир Мартынов, заявляя о конце эпохи, которая была ознаменована речением «В начале было слово», говорит о том, что на смену человеку говорящему приходит человек молчащий, тот, мощь которого позволила когда-то появиться палеолитическому искусству. Констатация смерти слова означает здесь попытку уйти за слово, к до-словному, к тому, из чего рождается язык[879]. Федор Гиренок, различая мыслящее и разумное, говорит о том, что сегодня человек обеспокоен сохранением своей мыслящей субстанции[880]. Позже, спасая Бога от человека, Ф. Гиренок объявит о несовечности человека

---

[877] Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «Люкс», 2004. С. 308.
[878] Там же. С. 296.
[879] Мартынов В. «В начале было слово» как оправдание посредственности/ Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 83-84.
[880] Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2010. С. 7.

Богу. Человек, говорит он, сегодня исчезает, расставаясь со своей последней территорией – аффектом[881].

Б. Марков, рассуждая на тему «что такое человек в постантропологическую эпоху» отмечает, что на смену дискурсам, пытающимся объяснить человека внеположными ему сущностями (Бог, природа, истина, бытие и др.), приходит дискурс антропологии, который ставит своей целью объяснить человека, исходя из него самого. Оставляя ответ на вопрос о том, что есть человек сегодня, открытым, Б. Марков смещает акцент своих размышлений в сторону вопроса о том, что такое философия. Сегодня, по его мнению, проблема заключается не в том, что «человек умер», а в том, что философию потеснили сциальные науки и дисциплины, разрабатывающие знания о человеке. Философии же остается задаться вопросом о самой себе, о собственном предмете. Этот вопрос, по мнению Б. Маркова, включает постановку проблемы человека[882].

П. Гуревич переосмысливает тезисы европейской философии о «смерти человека» и отсутствии у человека сущности. По мнению, П. Гуревича, стоит различать сущность человека и природу человека. Природа человека пластична. Наличие различных трактовок человеческой природы послужило причиной возникновения концепта «смерти человека». Вопрос о сущности человека, напротив, предполагает разговор о константах человеческого бытия, которые выражают онтологию человека. «Человеческая природа, - пишет П. Гуревич, - способна к пересотворениям. Сущность человека неизменна, поскольку она выражает онтологические основы его бытия. Раскрыть человеческую природу можно с помощью науки, социологической экспертизы, психологической интуиции. Эта тема помогает нам анализировать человека как животное, хотя и обладающее рядом поразительных качеств. Раскрывая сущность человека, мы опираемся в основном на философскую традицию. В этом случае человек

---

[881] Гиренок Ф. Нужны ли нам сегодня изобретатели концептов? (Доклад, прочитанный 2 декабря 2015 года на международной научной конференции «Российская обществоведческая и философско-хозяйственная мысль сегодня: итоги, проблемы, перспективы», прошедшей на экономическом факультете МГУ имени М.В. Ломоносова).

[882] Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Издательство «Лань», 1997. С. 327-328.

интересует нас как особый род сущего. И.Гердер, к примеру, считал человечество подготовительной ступенью к раскрытию человеческого потенциала, своего рода бутоном, который даст жизнь будущему цветку – трансцендентному бессмертному существованию»[883]. Онтологической константой человека, по мнению П. Гуревича, является его отнесенность к двум бытиям – конечному и бесконечному.

С. Смирнов объявляет о том, что никакого человека самого по себе, никакой природы и сущности у человека нет. Есть проекты человека, и сегодня все они себя исчерпали. В этом смысле можно говорить о смерти человека[884]. Но в этом же смысле можно говорить и о рождении нового проекта человека. А потому все тенденции современной культуры – виртуализацию реальности, приводящую к атомарному существованию, темп, который позволяет квалифицировать современную культуру как «снэк-культуру», «аутсорсинг» своих базовых навыков, нахождение в ситуации «после Освенцима», - нельзя, по мнению С. Смирнова, трактовать как негативные. Все эти тенденции лишь принуждают к формированию нового антропологического проекта, который С. Смирнов называет «человеком перехода» или «человеком-навигатором». Не ясно, правда, как объединить тезисы С. Смирнова о том, что человека самого по себе нет, с тезисом о том, что «человеческое рождается в человеке» в каждом антропологическом проекте[885]. Отказываясь от антропологической константы, С. Смирнов подспудно продолжает ее мнить.

С. Хоружий говорит о постчеловеке как о том, кто грядет. К феномену постчеловека он относит киборгов (сочетание человек-машина), мутантов (результат генной инженерии) и клонов. Желая соблюсти политес, Хоружий встраивает современные эксперименты с человеком в ряд практик себя, таких, как философия в античности, десексуализация в христианстве, изменение сознания в духе Кастанеды и т.п., объединяя их под общим названием «трансформативные

[883] Гуревич П.С. Исчезла ли сущность человека?/ Спектр антропологических учений. Вып. 5. М. : ИФРАН, 2013. С. 18.
[884] Смирнов С. Форсайт человека: Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2015. С. 5.
[885] Там же. С. 6.

антропологические практики». «Трасформативную антропологическую практику» Хоружий определяет как «достаточно глубокие трансформации, затрагивающие основоустройство человеческого существа»[886], не проясняя, что значит осноустройство человека и не называя критерии, позволяющие судить о «глубине» изменений. О современных экспериментах Хоружий говорит как о «максимуме» трансформации. Но что значит этот максимум? Под «достаточно глубокими изменениями» Хоружий понимает те, возможности которых ограничены эмпирически. Например, «контрфактором духовной практики» он считает генокод. Другими словами, духовная практика принуждена апеллировать к загробной жизни, не имея возможности преодолеть смертность и конечность человека. Такое понимание духовной практики, однако, лишает ее культовой составляющей, той, которая связует эмпирическое и трансцендентное и делает возможным такое чудо, как мощи. Чудо, в смысле христианском, как то, в чем природа, по словам С. Булгакова, наконец обретает естественное, подлинное для нее состояние, для Хоружего оказывается незначащей величиной. Беспрецедентность современных антропологических экспериментов, в отличие от прежних, означает, согласно Хоружему, то, что «…впервые в истории Человека полнейшая трансформация им самого себя, собственной природы и конституции, становится технически осуществима…»[887]. Значит ли это, что мы достигли бессмертия? Об этот Хоружий не говорит, но подходит к неполитической части своих рассуждений, различая не только человека и постчеловека, но, соответственно, практики себя и современные эксперименты. Если, говорит Хоружий, мы вставим шунт в сердце больного человека, мы поможем ему, а если одно из полушарий мозга заменим будильником, это уже будет не человек, а постчеловек. Другими словами, речь идет не об «изменениях» человеком самого себя, но о лишении человека антропологической самотождественности. Правда, как определение трансформативных практик, так и определение сущности человека у Хоружего весьма расплывчаты. Например, критериями определения

[886] Хоружий С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии// Философские науки, №2, 2008. С. 12.
[887] Там же. С. 20.

человека служат ответы на вопросы типа: «Что происходит с сознанием и с целостной человеческой личностью? Что происходит со сферой эмоций, с эстетическими восприятиями? Со сферой общения, с социальными измерениями существования? и т.д.»[888].

Несмотря на различие названных подходов, они согласны в едином порыве. Их роднит то, причиной чего они не являются. В современной русской мысли видны влияния европейской мысли, и все же какая-то инстанция, наша самобытность, та самая русская душа оберегает мысль от редукций, заставляя говорить о первичном хаосе воображения, об аффекте, встрече с трансцендентным, не поддаваясь имманентистским натуралистским настроениям, подобным тем, что охватили Европу.

О смерти человека сегодня невозможно не говорить. Но о смерти человека сегодня следует говорить принципиально иным образом. О смерти человека сегодня стоит говорить как о том, что происходит с феноменом «человек» после смерти Бога. Необходимо различить сознание и субъективность. Если субъективность – это нередуцируемая антропологическая данность, то сознание – это упорядоченный хаос субъективности. Смерть человека означает смерть сознания, но не устранение субъективности. Сознание есть форма, обеспеченная фигурой трансцендентного Бога как источника структуры и культом как живой системы символов, во всей тотальности организующих субъективность. Исчезновение из нашей жизни тотальных смыслов, трансцендентных скреп существования приводят к смерти человека. Субъективность поистине рассеивается, что вовсе не означает ее имманентизации миру. Она обнаруживают свою хаотическую природу, тот невыносимый для нее темп и бесплодную череду состояний, которые культура отныне лишь отражает, но не организует и разреживает. Захлестывающие друг друга волны субъективности заковывают человека в цепи невозможности быть. Смерть человека – это смерть Формы, того,

[888] Хоружий С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии// Философские науки, №2, 2008. С. 28.

с чего начинается история человека. Человек сегодня принужден родиться вновь, учредив свое сознание. Он стоит перед невозможностью себя не воссоздать.

§3. Тайна антропологии – это теология

Отсутствие Бога ставит под вопрос возможность антропологического феномена. Бог как трансценденция есть «выступ» из природной детерминированности, обозначение того разрыва мира, в котором может возникнуть субъективность. Без этого разрыва человек превращается в элемент мира наличного, то есть в производное от имманентного целого. В европейской философии после провозглашения смерти Бога эту функцию стало выполнять ничто. Хайдеггер будет говорить о трансцендировании в ничто. Но как возможно говорить о трансцендировании без трансцендентного?

Ничто и Бог – не одно и то же. Ничто – это не трансцендентное, но, как скажет Хайдеггер, оборотная сторона бытия. Ничто – это аморфное, недифференцированное имманентное пространство, не имеющее в себе точек отсчета, то есть пространство хаоса. В смысле антропологическом важна именно трансценденция, наличие абсолютного трансцендентного единственного центра, который своей трансцендентной силой, абсолютностью и единственностью давал бы возможность удержать антропологической хаос в форме того, что мы называем человек, то есть в форме сознания.

Сознание – это всегда противоположность хаосу состояний, это результат самоупорядочивания антропологического хаоса. Порядок возможен только благодаря тому, что может положить начало этому порядку. Но что может упорядочить хаос? Как возможно начало начал? Должен быть какой-то первичный запрет, который бы своим длением заставил хаотичное выстроиться в порядок. Этот первичный запрет принципиально единственен, ибо множественность сохраняет хаос. Первичный единственный запрет дает возможность появиться сложнейшей утонченной структуре, но его внеположенное ряду начало всегда будет единственным. Как поразительно и ясно

об этом говорит библейская традиция, начинающая с заповеди заповедей о единстве Бога: «Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исход 20: 2-3). Почему, хочется задаться вопросом, первой заповедью является не более понятное повседневному сознанию «не убивай», «не кради», а столь абстрактное «Бог един»? Потому что эта заповедь есть условие всех остальных заповедей, в этом смысле она есть заповедь заповедей, то, что позволяет им появиться, то, что дает им почву, основание. Подобно тому как пифагорейская единица есть число чисел, которое позволяет появиться числовому ряду. Или как первичные абсолютные запреты в других традициях. Например, в буддизме, начинающемся с положения «все есть страдание». Или в исламе, принятие которого начинается со свидетельствования о том, что нет Бога, кроме Аллаха.

Эта внеположенная «единица», этот центр, дабы иметь силу удерживать собой «вечно шевелящийся» хаос, должен быть абсолютным и иметь силу трансценденции, силу обязательности и внеположенности. Силу того, что существует по принципу «так и никак иначе» и именуется сегодня отчего-то фашизмом. В этом его воинственный характер, который следует читать не превратно, как это дается в терминах «фашизм», «сталинизм», «террор» и т.п. в смысле внешней агрессии, но в смысле избавления его от характера относительности. Относительное – это явление хаоса. Абсолютное – это условие порядка, та внутренняя скрепа, которая его охраняет от ситуативности, природа его самого.

Тема первичного запрета с поразительной настойчивостью будет возникать у лучших умов Европы. И у Фрейда. И у Батая. И у теоретиков тотемизма. И у Фуко, который скажет, что человек вообще начинается с линии непреодолимого. Какая-то мощная интуиция будет не давать покоя тем, кто соприкоснулся с религиозными и антропологическими феноменами на их стыке. Но главным здесь является вопрос о природе этого запрета. Чтобы иметь силу, запрет должен быть внутренним. Он должен быть само-запретом, нарушение которого ведет к само-наказанию, с примерами которого мы встречаемся в первобытных обществах. Как

рассказывает Фрейд, человек первобытных обществ, нарушивший табу, ложится и умирает не от наказания, но от само-наказания, от пре-ступления, которое сделало его бытие невозможным. Этот интимный характер запрета как внутренний источник структуры сознания представлен в фигуре Бога, или, проще, тотема. А потому можно обратить тезис Фейербаха и сказать, что тайна антропологии кроется в теологии. Именно в Боге человек обретает себя, подобно тому, как хаос приносит плод порядка, а блуждающая субъективность рождает звезду сознания.

Несколько слов о природе тотема

Теоретики тотемизма ведут споры о природе тотемов. И палитра взглядов здесь простирается от чистого натурализма до чистого мистицизма. Почему тотем является именно таким и никаким другим? Почему, например, это заяц или медведь? Или, как заметит Леви-Строс, столь причудливые, как в Австралии, - смех, различные болезни, рвота? Выбор тотема – это вопрос случая, сходства или пользы? Или это вопрос веры в Бога, самого себя презентующего? Целая традиция посвящена ответу на этот вопрос. Фортес, например, скажет, что животное избирается в качестве тотема потому, что оно агрессивно и может удачно символизировать агрессивное отношения предка к человеку. Фирт объяснит то же явление верованием, согласно которому божество дает знать о своих намерениях, следовательно, для олицетворения такого божества подойдут более животные, способные двигаться, нежели растения. Леви-Строс ставит под сомнение утилитарную точку зрения на появление тотемов и выступает против произвольности выбора тотемов. Скорее он поддерживает линию Фортеса и Фирта, в основе которой лежит идея сходства, однако указывает на ее ограниченность. Леви-Строс видит в Рэдклифе-Брауне структуралиста, ибо он продемонстрировал, что определенные животные избираются в качестве тотемов не потому, что они «хороши, чтобы кушать», а потому, «что хороши, чтобы

думать»[889]. Животные позволяют мышлению обнаружить связи и оппозиции, например, тотемическая пара «пищуха – летучая мышь» обнаруживает оппозицию дня и ночи. Сам Рэдклиф-Браун критикует Дюркгейма за его теорию, согласно которой животные и растения избираются в качестве эмблем социальных групп, потому что наиболее к этому подходят. Рэдклиф-Браун считает это объяснение неудовлетворительным и противоречащим опыту, ибо есть ряд обществ, в котором эмблемы не используются. Он настаивает на первичной важности самих объектов, которые начинают рассматриваться как священные. Животные и растения избираются в качестве объектов ритуала именно в тех обществах, которые обеспечивают свое существование охотой[890]. Бородай полагает, что первобытные люди выбирали волка в качестве тотема потому, что вожак, которому все завидовали и который мешал свободно совокупляться с самками, был похож на волка[891]. Если исходить из логики первичного запрета, устрояющего хаос, то ответом на вопрос о природе тотема или Бога будет – случай, что, однако, не исключает мистического взгляда, признающего божественное провидение, поскольку антропологический дискурс не претендует на теологический «взгляд сверху».

[889] Леви-Строс К. Неприрученная мысль/ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 97.
[890] Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 151.
[891] Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1996. С. 166-170.

ГЛАВА 6. Культурные параллели

Обнаружив в концепте сакрального объективацию тезиса о смерти Бога, несложно выявить его культурные параллели – в искусстве, в теологии, в повседневном сознании современного человека. Прослеживание связей между философией и культурой в целом не просто занимательный процесс сравнения. Такой анализ позволяет вскрыть общий глубинный смысл феноменов культуры, самый нерв современного сознания – приверженность принципу имманентизма в осмысление мира и человека.

§1. Имманентизм в искусстве

Начиная с XX века интеллектуальная и художественная мысль смещает свой интерес в сторону телесности. Обычно дискурс телесности связывается с представителями постмодернизма – М.Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Р. Барт, М. Мерло-Понти, - и возводится к Ф.Ницше, А.Арто и др. Однако поворот к телу заметен уже в «Этике» Спинозы. Спиноза пишет: «В самом деле, того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т.е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы… у лишенных разума животных замечается многое такое, что далеко превосходит человеческую проницательность… лунатики во время сна делают весьма многое, на что они не решились в бодрствующем состоянии; а это

достаточно ясно показывает, что само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому, от чего приходит в изумление его душа»[892].

Комментируя аналогичный пассаж Спинозы в связи с философией Ницше, Делез пишет: «Спиноза открыл перед философией и науками новый путь: мы не знаем, говорит он, даже того, что может тело; мы говорим о сознании и духе, болтаем обо всем этом, однако не знаем ни того, на что способно тело, ни того, какие силы ему присущи, ни того, что они готовят в будущем. Ницше знает, что это будущее пришло: «Мы находимся сейчас в такой фазе, когда сознание становится скромным». Призвать сознание к необходимой скромности означает принять его таким, каково оно есть, а именно как симптом, всего-навсего симптом преобразования более глубокого, чем духовное, и активности сил совершенно иного порядка, нежели духовный. «Быть может, во всяком развитии духа речь идет исключительно о теле»[893].

Что значат эти слова Спинозы о неведомых возможностях тела и призыв Ницше к скромности сознания, подхваченные Делезом? Они значат, что на смену метафизическому дискурсу философии, предполагающему идею о трансцендентных основах и принципах бытия, приходит дискурс имманентизма, исключающий понятие трансцендентного и, как следствие, бинарные оппозиции и иерархии. Это дискурс равноправия и вседозволенного, которые, по выражению Фуко, противостоят прежнему дискурсу фашизма, основанному на абсолюте истины. Интерес к телесности – это одно из проявлений дискурса имманентизма, к которому также можно отнести попытки редуцировать человека ко временной перспективе, к конечности, к бессознательному. Мерою подлинности и источником творчества для дискурса телесности является не нечто по ту сторону тела, но сама телесность. Сознанию Делез отведет скромное, по завету Ницше, место «симптома» тела. Мир отныне лишен онтологических разрывов. Есть, скажет, Делез силы, и совокупностью и случайным соотношением этих сил определяются тела. Не сознание, но само тело есть самость, говорит Делез вслед

[892] Спиноза Б. Этика. СПб.: Азбука, 2001. С. 162.
[893] Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 102.

за Ницше. В нем заключена сила метаморфозы, то есть способность само-преобразования.

В западной традиции дискурс имманентизма заметен во всех областях культуры – в философии, теологии, живописи, повседневном сознании. Русская традиция обнаруживает тенденцию к имманентизму лишь в искусстве, причем так, что часто с ней соседствует метафизический дискурс. На Западе имманентизм в искусстве представлен работами Ф. Бэкона, Э. Мунка, Э. Шиле, Х. Сутина, Л. Буржуа. В России – К. Малевича, А. Лентулова, П. Филонова, Н. Гончаровой, М. Ларионова, В. Татлина, Д. Бурлюка, Б. Григорьева, М. Менькова.

Русское художественное сознание, колеблющееся между имманентизмом и обращению к трансценденциям, мы обнаруживаем в творчестве А. Лентулова. Решительное «да» имманентизму западного сознания мы слышим в высказывании Ж.-Л. Годара.

1.1. Лентулов: между смертью человека и поисками первоначал

Осенью 2014 года в Москве прошла выставка Аристарха Лентулова «Плоть вещей». Ключевой картиной выставки, и, рискну сказать, в целом творчества Лентулова, мне кажется «Распятие», написанное в 1910 году.

Распятие

Что мы видим на картине? В ярких, лишенных дневного света красках изображен бюст, прикрепленный к черному кресту. Тело, с расцвеченными во все цвета радуги ребрами, обрублено по талию. Лицо, свободное от предметности глаз и рта, искажено в мучительной гримасе, сочетающей испуг и проклятие боли. Образ обжигает, притягивает, трогает. Боль отзывается болью. Но кто этот распятый?

Конечно, не Христос христианства. Христос христианства – не тавтология, ибо XX век не без помощи Ницше отделил христианство от Христа, сделав возможным понимание Христа вне христианства и христианства вне Христа. Почему распятый Лентулова – не Христос христианства? В нем слишком много

жизни, которая, кажется, противостоит черному кресту как христианству. Он слишком испуган в отрицании формулы смирения «да будет воля твоя». Распятый слишком человечен, чтобы быть Богом. Христос христианства – это воплотившийся Бог, пришедший в мир для спасения людей и победивший смерть на кресте в Своем Воскресении. Или, по формуле святых отцов, Бог, ставший человеком для того, чтобы человек стал Богом. Переводя эти слова на понятийный язык, можно сказать, что Христос христианства – это парадоксальное сочетание имманентности и трансцендентности в их нераздельности и неслиянности. «Распятие» Лентулова – поистине распятие, но не Богочеловека, а человека. На кресте агонизирует человек. Здесь нет места трансценденциям, а событию смерти не предуготовано Воскресение. Человеческая боль замкнута на боль. Лентулов сделал из Христа человека, отделив его от христианства, подтверждением чему служит картина «Снятие с креста» 1910 года с изображением зеленоватого трупа распятого. Для Лентулова Бог умер, и обе картины – это объективация самосознания смерти Бога. Но что есть смерть Бога?

Новый титанизм

Смерть Бога – это не то же, что атеизм. Атеизм выстраивает себя в отношении к Богу. Смерть Бога – это попытка понимать человека вне живого личностного Бога. Это новый титанизм. Если титанизм эпохи Возрождения, поставивший человека на место Бога, мыслил человека, полным здоровья и деятельных сил в разумном мире, то титанизм модерна и постмодерна переосмысливает человека в его аффективности и болезненности в мире абсурда. Титанизм означает лишение человека трансцендентной перспективы. Новый титанизм отличается радикальностью в этом устремлении. Его бунтующий человек горд в своей одинокой жизни Сизифа.

Смерть Бога означает имманентизацию антропологического и, как следствие, художественного пространства. Делез, хорошо понимая последствия имманентизации, переосмыслил Достоевского в его утверждении, что если Бога нет, то все позволено. Напротив, заявляет Делез, если Бога нет, то ничего

нельзя![894] Все сковано предметностью, объективировано, всему предпослан смысл. Если прежде высвобождение было обеспечено Богом, то теперь живопись ищет выход в телесности. Телесность – не то же, что организм, или, на языке Делеза, фигурация – не то же, что фигура. Всякой заданной природно и социально фигурации противостоит фигура. «Распятие» Лентулова – это игра телесности в лишенном трансценденций мире. В обрубленном теле, вывернутых ушах, оскале и буйствующей палитре красок художник использует плоть как экспериментальную площадку ее самоконфигурирования. Его картина по смыслу стоит в одном ряду с работами Мунка, Шиле, Сутина, Бэкона, Буржуа. В философии – наряду с дискурсами, привлекающими «третьи термины» для описания мира и человека, которые позволяют упразднить бинарные оппозиции «душа-тело», «идеальное-материальное», «трансцендентное-имманентное», «внутреннее-внешнее».

Распятый Лентулова – это художественный эквивалент терминов «машина желания», «тело без органов», «действие», «стихия», «интенсивность». Лентулов поистине пишет «плоть вещей», ибо его мир лишен различений. В нем не отличишь человека от вещи, тело – от эмоции. Это мир боли, отделенной от страдания. Подобно тому, как у Бэкона принципиально не отличаются багровые гладиолусы от дамы в красном платье и черной шляпе или от разделанной туши, Лентулов в «Распятии» делает то же движение навстречу неразличения между распятым и куском мяса.

Неразличение

Неразличение предмета и человека обнаруживает себя в «Портрете дочери с детскими рисунками», на котором Лентулов изобразил зеленоватую массу кресла и одновременно тела девочки с воткнутой в нее головой. В его «Греке» 1910 года, на котором изображен сладострастно ухмыляющийся художник с обнаженным рельефным торсом, предвидится Филонов, достигнувший точки, в которой Христос становится десимволизированной рыбой («Пир королей» 1913 года), а

[894] Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. Спб.: Machina, 2011. С. 27.

человек в пользу животного лишается второго плана. В жутковатой ухмылке «Грека» просвечивается лукавство коровы с картины Филонова «Коровницы», на которой сами коровницы подобны животным. На картине Лентулова «Дети с зонтами» 1912 года изображены не дети, но неандертальцы, болезненные, лишенные сознания существа, головы которых художник с легкостью заменяет шапками зонтов.

В «Женщине с гармоникой» Лентулова те же звон, боль, стон и крик, что у Шиле, Мунка или Сутина. Этот портрет, словно изнанка благообразного портрета жены 1913 года. Ломаная гармоника в руках женщины подобна гангрене, вырастающей из шеи на автопортрете Шиле 1912 года. Гармоника, словно вывернутое наружу нутро. Пустые глаза женщины будто говорят нам о том, что гармоника вобрала в себя всю ее суть, выдавив душу. Есть в человеке то, что он сам о себе не знает, но что, по словам Августина, знает только Бог. Есть в человеке то, с чем он сталкивается в предельном одиночестве – то, что поэт назвал «черным человеком». Бесконечность божественного, непостижимость человеческого у Лентулова оборачиваются мучающейся плотью.

Но нельзя искать свободы там, где ее нет. Самоконфигурирование тел – это бесконечность конечного. Попытка говорить о необъективируемом вне Бога – о крике, смерти, эмоции, – ведет к антропологической редукции. Человек становится телом. Необъективируемое – объектом. Смерть Бога оборачивается смертью человека. «Распятие» Лентулова – это движение навстречу смерти человека. Живопись боли и скрежета зубов захватывает, взрывает, отнимает почву из-под ног. Но в ней утрачено что-то самое главное, напряжения по вертикали.

Археология сознания Лентулова

Попытка художника мыслить человека вне Бога и попытка мыслить человека до Бога – не одно и то же. И то, и другое связано с распредмечиванием мира, ибо Бог имеет замысел о человеке и как источник порядка дарит всякой вещи ее место, в этом смысле организуя сущностный мир. Если понимание

человека вне Бога ведет к антропологической редукции, то исследование мира до Бога является антропологической археологией. Живопись Лентулова находится в самом центре художественной аутоархеологии человека XX века.

Взгляд на мир до Бога – это попытка эстетики проникнуть в начало начал, в мир первичного хаоса. В смысле онтологии – это движение от Бога к ничто. В смысле антропологии – это движение от человека к хаосу субъективности. В смысле искусства – это путь от иконы к «Черному квадрату» Малевича. Можно сказать, что от наскальной живописи до иконы в широком смысле слова, то есть до мистериального образа, и обратно, от иконы до «Черного квадрата» располагается вся история человека – история его самособирания в иконе и его саморасщепления в ничто. Аналогично Малевичу в живописи можно говорить о Джоне Кейдже в музыке, заглянувшем в «4:33» за музыку, в молчание. В танце можно говорить о Мерсе Каннингеме, расщепляющем хореографию до перводвижений. В литературе – об обэриутах, обращающихся к дословной стихии языка. В антропологии – о Сигизмунде Кржижановском, который в рассказе «Красный снег» схватывает чистую субъективность, предшествующую сознанию. В философии аутоархеология сознания проявляется в интересе к безумию как источнику ума и бессмыслице как источнику смысла. К тому хаосмосу, который вторым шагом может обнаружить космос.

Желание художника компенсировать отсутствие искусства эпатажем не имеет никакого отношения к этим философским поискам первоначал. Как, например, не имеет никакого отношения перформанс Германа Титова «Камуфляж» к Джону Кейджу. Титов показывает нам одинокий рояль на фоне заснеженного пустынного пространства, который молча методично закрашивает в розовый цвет мужчина в пуховике. Устроители московской выставки 2012 года «Эксперименты Джона Кейджа и их контекст» усмотрели в видео Титова прозрение тишины и другие неожиданные смыслы. Однако этот незамысловатый перформанс на 15 минут, открытый бессчетному числу интерпретаций, ибо сам по себе ни о чем не говорит, никак не связан с погружением в ту бездну эстетического хаоса, из которой рождается предметность и сюжет.

Лентулов находится в самой сердцевине этих философских попыток дойти до первооснов предметности, разложить порядок до первоэлементов, первоцветов, первоформ, перворитма, заглянуть *за* живопись. В этом все его разноцветные пейзажи и церковки, словно выложенные из нарезанных плоскостей. Аналогично он движется в исследовании человека. Его «Женщина в полосатом платье» производит впечатление, будто части ее тела принадлежат не одной, но разным женщинам – голова – рабочей, кисти рук – интеллектуальной художнице, откровенно обнаженные ноги – уличной девке. Так же несуразен фон картины, сочетающий атмосферу будуара, подсобного помещения и, между прочим, украшенный Лентуловым аппликацией березы, сделанной из натуральн–ой бересты. Распредмечивающий себя мир – это мир, утративший сущности, в котором все сдвинуто со своих мест. Это удвоение, раскраивание предметов у Лентулова видно в автопортрете со скрипкой, в котором художник отчего-то не рискнул подвергнуть и самого себя такому же лишению сущности.

Написанный в кубистической манере портрет А.С. Хохловой, пожалуй, одна из самых удачных попыток Лентулова обнаружить необъективируемое, предшествующее всяким сущностям. В легкой, игривой, помещенной лишь в одной изогнутой линии актрисе, Лентулов, кажется, поймал тот самый свет, которым влюбленный любит, а художник творит. Здесь он по смыслу близок живописи Зверева, поимке той акварели состояний, которая предшествует эмоции.

Между антропологическими вертикалями и горизонталями

Художник Лентулов – это, по крайней мере, два художника. Один тяготеет к западной традиции, двигающейся по пути имманентизации человека, замещающей острые онтологические оппозиции трансцендентного и имманетного вялыми оппозициями тела и организма, стихии и социума, сакрального и профанного, обнаруживающими себя в рамках имманенции. Другой Лентулов – это исследователь истоков живописи и сознания. Тот, который стоит на линии

между иконой и «Черным квадратом», по которой непрерывно можно перейти от субъективности до Бога. Путь от туши до Бога невозможен.

1.2. Годар: кинизм против Платона

Последний фильм Жана-Люка Годара «Прощай, речь» (2014 год) – это самое мощное художественное и интеллектуальное высказывание Европы за последнее время. Эстетика фильма завораживает. Она заставляет видеть то, что мы пробегаем глазами, осязать то, чего второпях касаемся, чувствовать то, на что подспудно всегда были способны. Эстетика Годара – это эстетика красоты и чувственности, невозможная в функциональном и асексуальном мире виртуально-технического. Но эмоциональному потоку фильма, кажется, противостоит главное послание режиссера.

Лжи социума, лжи языка, опосредованности Другим, хаосу смутных представлений Годар противопоставляет собаку. Собаку и неизменно красивый пейзаж, которые являются главными героями фильма. Собака не знает языка. Собака не скована нормами. Собака всегда живет настоящим. Она непосредственна и проста. Если мир – это рай, а человек – это ад, то собака находится вне идеи рая и ада. Она вся на поверхности. Ее движения ладны природе. Она всегда красива, потому что всегда органична. Слеп не зверь, говорит Годар. Это человек ослеплен сознанием и не способен видеть мир. Бездушно не животное. Бездушен человек. «Собака, - цитирует Годар Дарвина, цитирующего Бюффона, - единственное существо, которое любит вас больше, чем себя». Бог умер, но это не трагедия. Это не конец. Это начало новой гармонии, заверяет нас Годар.

О том, что Бог умер, Годар напоминает в диалоге мужчины и женщины. Она говорит: «Я отпускаю себя». Он ей вторит: «Да, в глубину. Я думаю, надо начинать снизу, а потом подниматься на поверхность, как Кириллов. Два вопроса: один большой, другой маленький. Но маленький тоже большой». Она уточняет: «Маленький – это что?». Он: «Страдание». Она: «А большой?». Он: «Другой мир». У Достоевского точнее. Маленькой причиной он называет не страдание, а

боль. Во время этого диалога на экране мы видим акварельные краски. Ее слова «я отпускаю себя» сопровождаются кадром, в котором два человека рисуют на листе черный крест. Рука ведет линию вниз. «Другой мир» видится размокшей черной краской, которую теребит кисточка. Диалог замыкается чередой мимолетно сменяющихся кадров – люди в мантиях с крестами, толпа школьников, метро в час-пик и вдруг - золотые клены. Этот визуальный ряд кажется достаточно буквальным. Черной кляксе противостоит золото. Толпе – могучая органичная единомножественность. Но в нем нет главного - драматизма Кириллова, к образу которого, кажется только из интеллектуальной жадности, решил обратиться Годар.

Что значит отпустить себя, погрузить себя в глубину и подняться на поверхность, «как Кириллов»? Отпустить от чего? Кириллов отпускал себя от Бога, от «боли страха смерти». Кто победит боль и страх, говорил он, тот сам станет Богом. Значит ли погружение, о котором говорит Годар, нисхождение в боль и смерть? Значит ли поверхность – восхождение к человекобогу? Кажется, что Годар напрасно взял инструментарий Достоевского, чтобы избавиться от Бога. Идеалу собаки, идеалу натуральности мешает фигура Бога, однако исследование Достоевского прямо противоположно тому, чего ожидает от него Годар. Смерть Бога не есть счастливое рождение природной гармонии. Достоевский на микроскопическом уровне исследует то, что становится с человеком в тот момент, когда исчезает Бог. Достоевского волнует цена освобождения, того своеволия, идеей которого болен Кириллов. Этой ценой оказывается смерть человека, исчезновение антропологического феномена. Убивая Бога, человек становится не милым псом из годаровского фильма, а зверем, кусающим, бешеным зверем, каким стал Кириллов, укусивший за мгновение до своего самоубийства не к месту пришедшегося Верховенского. Годар видит лишь мирные блестящие глаза собаки как изначальную данность и конечную цель человека. Для него не существует проблемы человека и, как следствие, человекобога, ибо он не отличает человека от животного. А потому о погружении и восхождении в смысле Достоевского говорить нельзя. Проблемой

для Годара оказывается не человек и его превращения, подобные тем, что описаны в «Бесах», а животное, которому Бог мешает быть животным. Достоевский ставит проблему человека и Бога. Годар – проблему животного и Бога. Для Достоевского Бог конститутивен в отношении человека. Для Годара Бог – это банальное чувство внешней зависимости человека наподобие ошейника у собаки. Как говорит героиня фильма, Бог не сумел или не захотел сделать нас смиренными, и тогда сделал нас униженными. Бог для Годара – это тот, кто унижает человека, сковывает его. Но откуда у животного Бог? Если бы естество человека было неотличимо от естества собаки, фигура Бога была бы не нужна и невозможна, ибо естество задано природой. Природа не знает одиночества, своеволия, страха и смерти. Но Годар в отличие от Достоевского не желает видеть здесь проблемы и лишь неуместно кладет его образы в интеллектуальную копилку своего фильма.

Ф. Гиренок увидит в фильме Годара желание режиссера противопоставить кинической традицию платонической, исторически победившей в Европе и истощенной в современном мире[895]. В современной европейской философии действительно присутствует стремление реабилитировать кинической мысль. Петер Слотердайк пишет «Критику цинического разума»[896]. Мишель Онфре предлагает свою «контр-историю философии». «Тирании платонических, христианских и немецких идеализмов» Онфре противопоставляет «скрытое институцией существование альтернативной, критической, радикальной, гедонистской, практикуемой, полезной и экзистенциальной философии»[897]. Годар визуализирует эту мысль современной философии. Помимо собаки, откровенного совокупления мужчины и женщины, в фильме присутствуют раблезианские моменты.

Но что значит кинизм как рецепт второй молодости Европы, похоронившей своего Бога? Киническое мировоззрение – это мировоззрение, выстроенное

---

[895] Гиренок Ф.И. Философия фильма Годара «Прощай, речь»// Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. Ломоносова №3, 2015. С. 208.

[896] Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001.

[897] Онфре М. Несчастья (и величие) философии. [Электронный ресурс] : - Режим доступа: http://www.censura.ru/articles/miseregrandeur.htm.

имманентными ориентирами, – человеческим разумом и природой. Оно не знает трансцендентных величин. Не Бог, но боги окаймляют его периферию. Это философия, редуцирующая человека к элементу мира наличного. И этой редукции придерживается Годар.

§2. О феномене смерти Бога в повседневности

Ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «Я Христос», и многих прельстят (Мф. 24:5)

Положение прихожанина Англиканской Церкви и открытого гея сравнялись: и то, и другое вынуждает оправдываться
Доминик Грив, экс-генпрокурор Великобритании

Смерть Бога – не метафора, но факт, свершившийся в западном сознании XX века. В философии об этом свидетельствует теория сакрального, которая позволяет строить рассуждения о религии вне идеи Бога, а в предельных вариантах объявляет Бога антисакральным (Ж. Батай). Поразительно, но современная теология пошла по тому же пути, что и философия, вытесняя, а в конечном итоге, устраняя Бога из христианской традиции силами христианства. Удивительные свидетельства смерти Бога для теологии можно найти у митрополита Антония Сурожского, несшего свое служение в Великобритании. Например, он рассказывает о том, что русскую студентку выгнали вон с богословского семинара, проходившего в Лондоне, только из-за того, что она сказала что-то о Воскресении Христовом. Самого Антония Сурожского перестали приглашать на Би-би-си, потому что он говорил о Божестве Христа. По мнению работников корпорации, подобные проповеди принадлежат к другому столетию[898]. Эти воспоминания митрополита относятся к семидесятым годам прошлого века. Сегодня отвержение сверхъестественного выражается, например,

[898] Митрополит Антоний Сурожский. Труды. М.: Практика, 2002. С. 441-442.

в том, что «Обязательные основы», одобренные французским епископатом, рекомендуют исключить все ссылки на космические чудеса – утешение бури, умножение хлебов, а также упоминания об ангелах, сатане и бесноватых. Среди заповедей блаженства в них не нашлось места заповедям «Блаженны плачущие» и «Блаженны изгнанные за правду». Страшные слова Христа «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой» также «опущены». На практике подобные веяния выражаются, например, в том, что родители, по совету прихода, «чтобы не травмировать» своего ребенка вешают в его комнате не распятие, а собаку «как символ верности», то есть как изображение, наиболее понятное детскому возрасту[899].

Дело, однако, не просто в том, что вера рационализируется и психологизируется, но в том, что фигура Бога подменяется принципиально чем-то иным, необратимо трансформируя не только церковное, но вместе с тем и социальное пространство. Как однажды тонко подметил П. Тиллих, Америка, решая проблему отношений между Богом и миром, изобретает «средние аксиомы», которые являются посредниками между абсолютными принципами христианства и конкретной жизнью мира, как-то: демократия, достоинство человека, равенство перед законом[900]. Проблема заключается в том, что эти аксиомы фактически стирают необходимость в непосредственности Бога. И это стало характерно не только для американского, но и для европейского менталитета, который избрал для себя в конечном итоге горизонтальное измерение. Для Европы знаковым стало подписание в 2004 году главами европейских государств Конституции ЕС, исключившей христианство из списка источников своей культуры. Характерно, что, по замечанию западных аналитиков, только русский президент, поздравляя в 2013 году папу Римского Франциска с избранием, говорил о христианских ценностях, тогда как все

---

[899] Шаргунов А. прот. «Евангелизация» мира и «культурная революция» в церкви// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008. С. 8-9.
[900] См.: «Теология культуры».

остальные нейтрально говорили о мире, доброте и демократии[901]. Лозунг «Je suis Charlie» сегодня несоизмеримо ближе к пониманию собственной идентичности Европы, нежели христианство. Место Бога теперь занял принцип толерантности. И в этом пункте сходятся светская и церковная мысль, подтверждением чему служит диалог Юргена Хабермаса и Йозефа Ратцингера.

В этом диалоге Ю. Хабермас выступает за «постсекулярное общество», то есть общество, которое подразумевает взаимодействие и «взаимообучение» секулярной и религиозной сфер. Фактически же речь идет о реабилитации верующих в современном мире путем признания их равноправия в демократическом диалоге со светскими позициями и благодаря «переводу» основных религиозных понятий на общедоступный язык. Удачным «переводом» такого рода Хабермас считает идею «человеческого достоинства», которая в христианстве присутствует как идея богоподобия. А Йозеф Ратцингер вторит ему: «я во многом, - говорит он, - согласен с тем, что было сказано Юргеном Хабермасом о постсекулярном обществе, о готовности учиться и взаимном самоограничении»[902]. Взаимное ограничение касается двух сфер – разума и веры, светского мира и церковного. Наряду с христианством Ратцингер объявляет рациональную секулярную культуру великой культурой Запада и выступает за их «коррелятивность» в современном мире. Церковная точка зрения необходима для предотвращения патологии разума – расширения арсенала ядерного оружия, применения клонирования и т.п. А разум необходим религии во избежание патологий веры – фанатизма, приближенного к терроризму. Другими словами, и Хабермас, и Ратцингер придерживаются толерантности как основного принципа для человечества, подчеркивая, что не только единственность истины невозможна, но и всякая частная истина нуждается в другой частной истине.

Архиепископ Бруно Форте, приближенный Папе Римскому Франциску (специальный секретарь Синода епископов), концептуализируя понятие Бога как

---

[901] Акопов П. Четвертый визит к третьему папе//Газета «Взгляд» от 26 ноября 2013 года. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://vz.ru/politics/2013/11/26/661301.html.

[902] Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства/ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско- богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 104.

Иного, Другого, приходит к мысли о том, что в свете этого необходимо признавать всякую инаковость. Земная инаковость есть символ трансцендентной инаковости, и «принятие одного означает принятие Другого». Начиная говорить о культурных, национальных и религиозных различиях, он переходит к приветствию «любой инаковости», призывая «открыться навстречу ценностям любой инаковости, с которой мы сталкиваемся и как отдельные индивиды, и как сообщества – понимая ее не как соперника, но как обещание и дар». Вторя Иоанну Павлу II[903], он призывает «уважать другого человека во всем его отличии»[904]. Сейчас Бруно Форте занимается вопросами либерализации отношения Церкви к гомосексуализму, проповедуя, как это иногда называют, «экуменическое отношение к стилю жизни». То есть признавая и вне официального подхода католической Церкви зерна истины и позитивные моменты. В случае с гомосексуализмом, например, тот факт, что нетрадиционные партнеры все же любят друг друга, а значит не все в их связи является грехом[905]. Но признание любой инаковости и осторожные подступы к ней есть не что иное как принцип толерантности.

Стоит только отметить, что «толерантность» вместе с тем и прежде всего есть физиологическое понятие, означающее неспособность организма противостоять антигенам. Не проливает ли свет такое понимание термина на подлинную суть проблемы человека сегодня? Принцип свободы слова сейчас, кажется, исходит из того крайнего утверждения, что, «нет ничего настолько святого, чего нельзя было бы оскорблять»[906], как однажды выразился скандально известный представитель современного искусства Ларс Вилкс. Это высказывание отнюдь не является эксцентрикой. Оно отражает логику дискурса толерантности и реальность, выстраивающуюся согласно этой логике. Появившиеся в сентябре 2015 года карикатуры на утонувшего ребенка беженцев из Сирии подтверждает

---

[903] Энциклика «Fides et ratio» («Вера и разум») от 16 сентября 1998 года.

[904] Форте Б. Троица как источник вдохновения для сообщества народов Европы/ Предсинодальный Симпозиум в Ватикане. Ватикан, 11-14 августа 1999. Христос – источник новой культуры для Европы на заре нового тысячелетия. Изд-во «Созвездие», 2000. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.agnuz.info; Библиотека Католической службы «Agnuz».

[905] Минин С. Сезон охоты на ватиканских консерваторов// НГ-Религии от 19 ноября 2014 года.

[906] Гашков И. Собачья доля шведского карикатуриста// НГ-Религии от 4 марта 2015 года.

неизбежную ее жизненность. Восклицания о том, что «это уже слишком», не выдерживают никакой критики. «Слишком» может быть только по отношению к чему-то, по отношению к фундаментальному табу. Вне табу у позволенного нет степеней. Но не обернется ли эта позиция против «святости» самой свободы слова?

Принцип толерантности заставляет Запад пересмотреть свое отношение к христианским символам, в результате чего они либо нейтрализуются, либо подпадают под прямой запрет.

2.1.Христианские символы: Keep Christ in Christmas

Нейтрализация символов – это попытка найти для них знаковый светский эквивалент, позволяющий абстрагироваться от их конкретного христианского содержания. Например, накануне 2013 на центральной площади Брюсселя установили не традиционную двадцатиметровую сосну из Арденнских гор, а так называемое «электронное зимнее дерево» - громоздкую инсталляцию, многим напомнившую сборку из огромных аптечных крестов, отчего ее прозвали «Аптека». В городе, однако, разгорелся скандал, и в 2014 году эксперимент повторять не стали. Из-за доводов толерантности в Европе все чаще возникает инициатива заменить наименования христианских праздников нейтральными светскими, например, назвать рождественскую неделю неделей скидок и распродаж или зимним праздником, праздник Всех Святых - осенними каникулами, а пасхальные праздники – просто каникулами.

В США и Европе, например, в Великобритании, стала популярна аббревиатура «X-MAS», которая заменяет рождественское «Christmas». Эту аббревиатуру можно встретить на рекламных баннерах или поздравительных открытках. Все понимают, что аббревиатура отсылает к ежегодному празднику, однако подспудно все перестают понимать, чему посвящен этот праздник. Причинитель празднества, Христос, устраняется из события абстрактным «X». Не «Христова месса», но «некая месса» становится содержанием праздника. Приверженцы использования аббревиатуры, желая избавить народ от невежества

и напрасного негодования, объясняют, что «X» – вовсе не математический «x», «this misunderstanding», это непонимание сразу же развеется при обращении к истории. «X» есть не что иное, как символ Христа, используемый с древнейших времен[907]. Но о чем нам говорит «X»?

Христограммы, на которые ссылаются изобретатели «X-MAS», – это живые доопределяемые в вере символы христианства с конкретным содержанием. Христианский символ рыбы содержит в себе исповедание христианской веры, благодаря греческому слову «ixΘύσ», которое можно прочитать как аббревиатуру, обозначающую: «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель». Символ рыбы и монограмма IXΘYΣ использовался во время гонений на церковь и позволял христианам узнавать друг друга. Христограмма «хи-ро» (⁋), или «крест Константина», содержит в себе первые греческие буквы имени Христа. Она символизирует Христа и Его победу над смертью. Монограмма из букв «альфа» и «омега», которые иногда изображаются с «хи-ро» или с «тау», означает бесконечность и вечность Бога. Монограмма IHΣ состоит из первых трех букв слова Иисус. Монограмма IHS, предположительно, раскрывает свою суть в латинских выражениях типа «In Hac Salus» — «В этом (кресте) — спасение» и «Iesus Hominum Salvator» - «Иисус, спаситель человечества», - и символизирует спасение и воскресение. Монограмма INRI, содержащая латинское утверждение «Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum», переводится как «Иисус из Назарета, царь иудейский» и символизирует страдание. Христограмма «йот» и «хи», напоминающая русскую букву «Ж», соединяет греческие инициалы Христа – I и X. Христограмма, составленная из греческих букв «P» и «T», «ро» и «тау», сокрывает в себе значение распятия царя небесного – буква «T» символизирует крест, а буква «P» отсылает к римскому «REX» — цезарь, царь. Но что такое «X» в аббревиатуре «X-MAS»?

---

[907] См., например, http://www.whychristmas.com/customs/christmas_or_xmas.shtml; http://blog.dictionary.com/xmas-christogram/; http://www.todayifoundout.com/index.php/2011/12/the-x-in-xmas-doesnt-take-the-christ-out-of-christmas/; http://www.cresourcei.org/symbols/xmasorigin.html

То, что «Х» является второй буквой внутри греческого слова «рыба», вовсе не означает, что сам по себе «Х» - это символ Христа, ибо символ неделим, но всегда целостен, иначе он превращается в знак. «Х» похож на крест, однако приверженцы использования новой аббревиатуры не предлагают рассматривать «Х» таким образом. Идет ли речь о том, чтобы создать новый символ? Но нас отсылают к истории. История же имеет два измерения – до принятия императором Константином христианства и после. Первое – это время гонений на христиан, время, когда символ позволял сокрывать живое знание. Второе – это время торжества христианства, когда символ проник в повседневную жизнь. И в том, и в другом случае прикровенность символа связана с непосредственной данностью символизируемого. Но сегодня не времена катакомб, равно как и не торжественное время христианизации мира. Сегодня не знаемое «символизируется», но то, что попадает в реку забвения. Рождественская аббревиатура со знаком «Х» - это не символ, а шифр, то есть способ забвения Того, чье место он занимает, под предлогами обращения к древним символам и разумной экономии места на вывесках и карточках. «Х» в современной аббревиатуре не имеет никакого отношения к символическому сознанию, поскольку не открывает, но, напротив, заслоняет собой содержание.

Помимо косвенных запретов на символы христианства за последние годы в Европе произошла череда резонансных событий, связанных с прямым запретом на них, причем при судебных разбирательствах суд чаще всего выступал против христиан. Например, работодатели стали ставить своих сотрудников перед выбором – крест или работа. В 2006 году сотрудницу британской авиакомпании Надю Эвейду уволили из-за того, что она отказалась снять нательный крест на работе. Впрочем, именно Эвейде в отличие от других гонимых христиан суд пошел навстречу, признав нарушение прав человека и обязав работодателя выплатить денежную компенсацию. В 2009 году в Великобритании сотрудницам двух разных клиник Ширли Чаплин и Хелен Слаттер руководство запретило носить крест на работе под угрозой увольнения. Начальство Хелен аргументировало свою позицию тем, что ювелирные украшения могут принести

инфекцию в больницу. В 2013 году увольнением за ношение усыпанного драгоценными камнями креста, больше похожего на украшение, пригрозили ведущей норвежского телевидения Сив Кристин Саелманн.

Под запрет попадают не только нательные кресты. В 2006 году крест сняли с воинского мемориала в Амстердаме, который, однако, вернули после протеста ветеранов. В 2009 году Страсбургский суд вынес решение о запрещении распятий в итальянских школах. Правда, из-за горячих протестов итальянцев в 2011 суд отменил свое постановление. В 2010 году кресты были сняты со стен немецкой больнице в Бад Зодене. В том же году члены фракций Европейского парламента обратились в Страсбургский суд с протестом против присутствия креста в молитвенной комнате Европейского парламента. В 2014 году под давлением Фонда свободы от религии (FFRF) в университете Арканзаса удалили изображения крестов с футбольных шлемов. Эти и другие запреты часто аргументируются тем, что христианский символ может оскорбить или, если имеется жалоба, уже оскорбил чувства мусульман и других нехристиан. Например, кресты больницы в Бад Зодене попали на свалку из-за жалобы пациента-мусульманина, который заявил, что те мешают ему выздороветь.

Аналогичные случаи происходят и с рождественской символикой. В 2012 году администрация датского города Коккедал запретила установление рождественской ели. В том же году в Санта-Монике (США) христианам пришлось устраивать рождественские мероприятие на частной территории, поскольку в городском парке муниципальные власти города делать им это запретили. Как лозунг христиан современного мира звучит тема рождественского парада, предложенная в 2014 году в американском городе Пьемонт: «Keep Christ in Christmas». И как свидетельство о положении христиан в некогда христианском мире воспринимается решение властей города об изменении этой темы со ссылкой на то, что она не может быть пригодна для светского праздника.

Не только христианская символика, но и принадлежность к христианству как таковая, вызывает осуждение. Как сообщает Доминик Грив, «сотрудники фирм в наши дни сталкиваются с риском потерять работу, если имеют склонность

обсуждать вопросы, касающиеся веры, в трудовые дни»[908]. Например, с английского завода «Бентли Моторс» в 2012 году уволили священника Фрэнсиса Кука, который проработал там 10 лет, из-за того, что его присутствие может оскорбить нехристиан. В 2013 году в США учителя из Нью-Джерси уволили за то, что тот, отвечая на вопрос любопытного ученика о происхождении фразы «Последние станут первыми», дал почитать ему Библию. В том же году в США выпускнице школы Нью-Йорка запретили в своей речи упоминать о Боге. В 2014 в США школьнице из штата Теннеси, обратившейся к чихнувшему с традиционной фразой «Bless you!» («Будь благословен»), сделали замечание о том, что подобные формулировки уместны только в церкви, и временно отстранили от занятий. В том же году во Флориде учительница запретила ученику читать Библию в классе в специально отведенное для чтения время. В Колорадо ученикам не позволили собираться в учебное время для совместных молитв и разговоров на религиозные темы. В Калифорнии в одной из школ изъяли всю христианскую литературу, в том числе Библию, якобы по желанию родителей. Правозащитники теперь ведут свое расследование. А один из американских христианских колледжей отказался от своего именования «Крестоносцы», которое получил с момента своего основания в 1968 году. Президент колледжа объяснил это тем, что «времена меняются». Христианство вытесняется не только из рабочей сферы и светских учебных заведений, но и из христианских школ. Сейчас в Великобритании двум христианским школам департамент по стандартам в области образования угрожает сокращением финансирования и даже закрытием из-за того, что, по мнению чиновников, в них формируют у детей «дискриминационные взгляды». К такому выводу они пришли после опроса учеников на тему гомосексуализма и других религий[909]. Массовость притеснений христиан привела даже к созданию в Австрии специального Центра исследований нетерпимости и дискриминации по отношению к христианам, который регулярно готовит информационные и статистические доклады.

---

[908] Гашков И. Халифат подрывает мультикультурализм// НГ-Религии от 3 сентября 2014 года.

[909] Множество материалов на тему притеснения христиан в современном мире можно найти на сайте www.sedmitza.ru

Христианство становится настолько маргинальным, что теряет под собой законную почву. Оно становится косвенно, а порой и прямо наказуемым. Для него остается только место приватного, скрытого от окружающих. Христианство оказывается на задворках европейского сознания. Сегодня только Либерия может призывать Всевышнего на спасение от вируса Эбола, о чем язвительно сообщают либеральные газеты[910].

Попытка нейтрализации христианских символов, вытеснение христианства в сферу личного дела наряду с продажей храмов и осквернения христианских святынь позволяют Доминику Гриву говорить о достигнутом равенстве между христианами и гомосексуалистами в смысле их маргинальности. Однако, если христиане действительно сегодня на Западе становятся маргиналами, то о положении гомосексуалистов подобного сказать нельзя.

2.2.Традиционные ценности

Напротив, нетрадиционные ценности сегодня особенно бережно охраняются законом, тогда как традиционные христианские ценности представляются в роли агрессоров. За квалификацию гомосексуализма как греха или за отказ представителям нетрадиционной ориентации в причастии в Европе и Америке сегодня могут наказать. Например, в Великобритании в 2008 году суд приговорил англиканского епископа к штрафу и направил на переподготовку за то, что тот отказался принять гей-активиста на работу, связанную с общением с молодежью. В 2004 году в шведском городе Боргхольм известного пастора Оке Грина приговорили к месяцу тюремного заключения за то, что во время проповеди он осуждал гомосексуализм и назвал гомосексуалистов извращенцами, которых дьявол использует в борьбе против Бога. Поведение пастора подпало под недавно появившуюся в Уголовном Кодексе статью об ответственности за неуважение к меньшинствам. Лишь апелляционный суд оправдал пастора. В 2010 году в Великобритании провел ночь в тюрьме и заплатил штраф в 1000 фунтов американский уличный проповедник. Компания целующихся гомосексуалистов

[910] Гашков И. Лихорадка дьявола//НГ-Религии от 20 августа 2014 года.

окружила его и начала спрашивать, что он об этом думает. Проповедник сказал им, что в глазах Бога это грех. Тогда группа обратилась в полицию. Подобным арестам подверглись и другие уличные проповедники за публичные высказывания относительно греховности гомосексуализма. В том же 2010 году в Нидерландах в полицейском участке пришлось оправдываться священнику после того, как он отказал в причастии гомосексуалисту. Священник сослался на то, что, согласно Церкви, содомия – тяжкий грех. Гомосексуалист обратился в полицию. Недовольного тут же поддержали активисты нетрадиционной ориентации, устроив акцию протеста в церкви. В 2010 году испанской католической телекомпании пришлось заплатить штраф 100 тысяч евро за выпуск в эфир рекламных роликов, пропагандирующих семейные ценности. Осенью 2014 года в Хьюстоне разгорелся скандал. Мэр города, сама принадлежащая нетрадиционной ориентации, заявила о «чистке» проповедей местных священников на предмет гомофобии и высказываний по гендерной тематике. Администрация города потребовала под угрозой суда исключить подобные высказывания из публичных выступлений и выказала готовность проверить письменные варианты проповедей ряда представителей духовенства.

В отличие от значительного числа протестантских церквей, благословляющих гомосексуальные союзы и посвящающих в сан гомосексуалистов, католическая церковь в этом вопросе придерживается традиционных взглядов. Но СМИ делают свою работу, приучая аудиторию к мысли о том, что католицизм вполне совместим с гомосексуализмом. Например, в либеральной прессе на первой полосе можно увидеть заголовок «Папа хочет признать нетрадиционную семью»[911]. Конечно, из текста статьи, помещенного уже на другой полосе, выяснится, что гомосексуализм католическая Церковь «однозначно считает грехом», но читатель уже вовлечен в игру технологии по превращению табуированного в норму. Аналогичную стратегию СМИ можно наблюдать и в отношении других традиционных ценностей. Например, статья с

[911] Бенси Дж., Мельников А., Гашков И. Папа хочет признать нетрадиционную семью//НГ-Религии от 15 октября 2014 года.

заголовком «Папа согласился на развод» будет строиться на таких вербальных конструктах, как «возможно, скоро», «похоже», «с другой стороны», и содержать в себе чистый домысел журналиста[912]. Объявленный факт в заголовке будет обеспечен натянутой гипотезой автора статьи в верном расчете на то, что оставит след в сознании читателя.

С точки зрения антропологии, торжество гомосексуальных ценностей в Европе весьма симптоматично. Оно обнаруживает старость Европы, ее культурную вялость. Каким-то искусственным образом прогрессивный протестантизм сегодня пытается привить христианству третий путь. Не путь духовного плодородия, выразителем которого является монах, не путь мирского, но освященного Церковью, плодородия, связанного с идеалом супружества, но путь удовольствия. Удовольствие – удел бесплодных стариков. Современный гомосексуализм освещает постаревшее лицо западного христианства. О чем задумываются и сами западные христиане. На конференции по гомосексуальным бракам, прошедшей в 2013 году в Госдуме, французские делегаты заявили: «Европейской цивилизации приходит конец, вся надежда только на Россию и Православную церковь»[913].

Дело не только в том, что гомосексуализм прямо противоречит христианству. Главным здесь является аргументация, защищающая нетрадиционные ценности. Вновь человек и его права поставлены во главу угла. Субъективность для Запада выступает сегодня высшей ценностью, упраздняя любые другие ценности.

2.3.Люди-nones

На частном антропологическом уровне смерть Бога выражается в психологизации религии и синкретическом мировоззрении. Религия начинает

[912] Коткина О. Папа согласился на развод//НГ-Религии от 19 августа 2015 года.
[913] Об этом сообщает доцент кафедры истории и политики стран Европы и Америки МГИМО Ольга Четверикова (Акопов П. Четвертый визит к третьему папе//Газета «Взгляд» от 26 ноября 2013 года. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://vz.ru/politics/2013/11/26/661301.html).

восприниматься как вид психотерапии[914]. Но смысл религии и психотерапии противоположен, ибо психотерапия имеет своим пафосом примирение человека с миром и с самим собой. Она помогает человеку социализироваться и обрести заветное чувство «я сам», то есть чувство, говорящее человеку: «я делаю себя сам, а значит, имею на себя права». Религия, напротив, требует от человека порвать все связи с миром и велит ему жить в мире этом, но по законам мира иного, центрируя сознание Богом. Синкретизм, позволяющий человеку одновременно утверждать то, что он является буддистом, христианином и последователем Кастанеды, есть не что иное как избирательная толерантность на частном уровне, то есть примирение истин, каждая из которых сама по себе есть полнота. Такое состояние сознания скорее свидетельствует о собственном хаосе и разрозненности, нежели о широте.

Если в философии жажда тотальных смыслов и сверхрационального вне Бога приводит к появлению философии сакрального, а в теологии – нетеистического теизма, то на уровне повседневности можно говорить о феномене верующих без предмета веры. Появляются так называемые люди-nones, те, кто на вопрос о принадлежности к какой-либо конфессии отвечает «none», то есть ни к какой, но при этом считают себя верующими – в высшую силу, разумное начало, внецерковного Иисуса Христа и т.п. В социологии это явление веры, которой тесно в рамках институтов, установлений и догматов и жаждущей непосредственности Бога, иногда называется диффузная религиозность (Р. Чиприани, 1988 г.), рассеянная религиозность, внеконфессиональная религиозность, постатеизм и др.[915]. Сюда же можно отнести более раннюю идею

---

[914] Бурдье говорит о разложении религиозного в современном мире, о смещении духовенства на периферию размытого религиозного поля, поля символического манипулирования, центром которого становится «новое духовенство» - психологи, социальные работники, тренеры личностного роста и т.п. (Бурдье П. Разложение религиозного/ Начала. Сборник текстов. М.: Socio-Logos, 1994. — 288 с.).

[915] Впервые о диффузной религиозности заговорил в 1988 году Р. Чиприани. Проанализировав религиозную ситуацию в Италии, он обнаружил разрыв между теми, кто считает себя верующими, и теми, кто посещает католическую церковь. Число первых заметно превышало число вторых. Что привело его к созданию термина «диффузная религиозность». Диффузная религиозность, по его мнению, «относится к гражданам, которые… далеко не полностью покорны предписаниям Католической иерархии, но которые, с другой стороны, отказываются полностью отвергать базовые принципы, представляющие собой часть системы ценностей, поддерживаемой католицизмом» (Chipriani R. «Diffused Religion» and New Values in Italy// The Changing Face of Religion/ ed. By Beckford J.A., Luckmann T. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications. 1988. p. 28).

«приватной» религии П. Лукмана («Невидимая религия», 1967). Сегодня М. Эпштейн называет его «бедной верой», «minimal religion», объясняя, что бедной эта вера является потому, что «почти ничего не имеет в этом мире: ни храма, ни обряда, ни установленных правил, одну только обращенность к Богу здесь и сейчас»[916]. Но вера вне установлений, догматов и культа, вне определенного содержания, есть приватная вера, вера на свой вкус. Что бы в данном случае не провозглашалось в качестве предмета веры, это всегда будут субъективные переменчивые представления человека. Бог вне религии есть индивидуальный Бог, то есть частные состояния субъективности.

Церковь, в свою очередь, идет навстречу тем, кто ее сторонится. Например, в Голландии при одной из протестантских общин Оостерпарккерк, причем консервативного направления, создано церковное движение «Стром» (голл. «строом», «течение»). Община учитывает главную, как установил Нидерландский центр исследования о религии и обществе Каски, потребность молодых верующих Голландии – самостоятельный духовный поиск и индивидуальный характер веры. «Строом» проводит свои встречи в кинотеатре в то время, когда в самой общине идут богослужения, и допускает «прихожанам» проводить эксперименты, дебаты и брать из религии только то, что им близко. Пастор общины оправдывает такую форму церкви тем, что она в отличие от обычных тренингов духовного роста пробуждает в прихожанах стремление жить для других. Однако «жить для других» не есть собственно христианство. «Жить для других» – это проявление альтруизма, который возможен вне Бога. А брать из христианства только то, что сочтешь нужным, значит, стоять вне христианства. Это не единственный пример такого подхода церкви к верующим. Другая голландская протестантская церковь Ниуве керк (Новая церковь) привлекает мирян встречами в кафе, где проходят разговоры на наболевшие темы и практикуется самопознание на основе Библии. Но не есть ли это та же разновидность внеконфессиональной религиозности?

---

[916] Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. С. 28.

Оборотной стороной этой попытки найти Бога вне религии является построение религии без Бога. Блуждающая субъективность здесь формирует надежную институциональность. Речь идет о деловой сфере и корпоративной культуре, которые пропитываются религиозным духом. Главы корпораций обожествляются, как, например, Стив Джобс, изображающийся на плакатах с нимбом на голове и планшетом в руках, наподобие Библии. Магазин «Apple» в Ковент-Гарден приглашает посетителей на небеса. Стеклянная винтовая лестница, украшающая его интерьер, будто скопирована с картины Уильяма Блейка «Лестница Иакова». Западные компании развивают идеи корпоративной религии. Если сегодня конкурируют не товары, но идеи, то сила компании, считают менеджеры, заключена в ее философии. Брэнд неразрывно должен быть связан с ценностями, которые, собственно, и подлежат продаже. Вера сотрудников в сверхмиссию и ценности фирмы транслируется потребителям и рождает вместе с их верой спрос[917]. Возможно, с точки зрения конкурентной борьбы корпораций, эта позиция имеет под собой основания, однако она влечет прямой запрет на то, чтобы говорить о Боге. Ветхий Завет об этом говорит очень точно: не сотвори себе кумира. Бог и «кумиры» взаимоисключаемые величины. Там, где есть кумир, претендующий на то, чтобы охватить все чаяния, желания, душевные ориентиры человека, там нет места Богу. Если мир в аскетическом смысле – это то, что крадет человека у Бога, то таким образом окрашенный мир, окрашенный в святость и верховную ценность, это мир, окончательно укравший человека у Бога. Теперь ему не противостоит Бог. Он сам как Бог.

Как в случае с поисками Бога вне религии, так и в случае попыток найти религию без Бога, речь идет о редукции трансцендентного к имманентному измерению – субъективности или социальности. Такая редукция есть свидетельство смерти Бога.

Смерть Бога в западной культуре подготовила не только философия, но главным образом теология. Выдающейся эта роль теологии является потому, что

[917] См. об этом популярную книгу: Кунде Й. Корпоративная религия. СПб.: Стокгольмская школа экономики, 2002.

ее представители действовали изнутри, используя средства христианства против христианства.

§3. Теология и теория сакрального: Бог как Антихрист

Смерть Бога в теологии – это не частный феномен богословской мысли 60-х годов, связанный с работами Т. Альтицера, Г. Ван Бурена, У. Гамильтона, Г.Ваханяна и др. Это то, что обнаруживает себя как навязчивая идея современной западной теологии. Об этой навязчивости говорит не только обилие теологических конструкций, пытающихся исключить Бога из христианства. Но и цепь ревностной взаимокритики теоретиков, осуждающих друг друга за недостаточный радикализм. Барт критикует Тиллиха. Бонхеффер критикует Барта и Бультмана. Бультман критикует Барта. Тиллих и Альтицер, в свою очередь, критикуют Бонхеффера. Одновременно Кокс критикует Тиллиха, Барта и Бультмана. В этом смысле о радикализме стоит говорить не локально, но как о ведущей характеристике современной теологии. О смерти Бога свидетельствуют попытки теологов использовать в качестве основания своих концепций обезличивающую Бога онтологию Хайдеггера, введение представлений о тотальной историчности Бога, проект демифологизации и лишение Бога сверхъестественных характеристик, редукция Бога к понятию любви и существованию для других, подмена мистической сути церкви социальным служением. То есть разнообразные способы имманентизации Бога, делающие его подручным и понятным современному человеку, а нередко - и зависимым от него. Примечательно, что интеллектуальные ходы и терминология западного богословия здесь часто оказываются созвучными философии сакрального. Теология намеренно и ненамеренно идет по пути философии сакрального, чей дискурс строится на исключении фигуры Бога. Некоторые богословы прямо обращаются к философским концепциям сакрального, например Р. Шеффлер – к теории М. Элиаде, Дж. Алисон – к проекту Р. Жирара. При том что изначально

сама теология оказала влияние на появление философии сакрального[918]. Западное сознание будто не может помыслить нечто большее, нежели человек. Не может мерить мерой большей, нежели человеческая. А. Тарковскому в кинофильме «Ностальгия» удалось высказать эту мысль всего в одном эпизоде, когда итальянка, зайдя в храм, не смогла преклонить колени перед иконой. Молодые стройные ноги, словно колоды, не смогли согнуться. «Я» не смогло смириться. Но упразднение Бога в теологии имеет прямые антропологическое последствия. Чтобы их выявить, необходимо проанализировать структуру основных теоретических шагов, производимых приверженцами стратегии смерти Бога, и показать их связь с философией сакрального.

3.1.Ф. Шлейермахер: мимоходом о Боге

С тех пор, как я мыслю и существую, религия была коренной основой моего бытия; ей питался я в юности, она сохранилась во мне даже тогда, когда перед скептическим взором исчезли Бог и бессмертие души

Ф. Шлейермахер

Как теория сакрального появилась на почве предшествующей философии (Дж. Локк, Д. Юм, И. Кант, Ф. Гегель, Л. Фейербах), так и радикальная теология XX века опирается на теологию предшествующего века (А. фон Гарнак, А. Ричль, Э. Трельч и др.). Отцом либеральной теологии считается Ф. Шлейермахер. В свою очередь, его учению предшествовали пиетизм XVII века, отдававший приоритет религиозному опыту перед догматами в делах вероучения, а также рационализм XVIII века в духе И. Землера, отвергавший чудеса и заменившего Бога теизма на философский абсолют. Кроме того, Землер трактовал веру как частное дело. «Христианство, - писал он, - по своему существу есть доведенное Христом до сознания человечества право индивидуума, право каждого иметь свою собственную частную религию в противовес всему, что выдает себя за религию

[918] Например, М. Пылаев считает философию Шлейермахера предвестием философии Р. Отто.

господствующую, обязательную»[919]. Учение Шлейермахера впитает в себя эти разные, на первый взгляд, теоретические тенденции.

Шлейермахер относится к протестантской традиции. Однако либеральную протестантскую теологию не стоит ограничивать протестантским миром. Либеральное движение увлекло за собой вместе с тем и католическую мысль. И, как сказано в энциклике Пия X (1910), всякого рода модернизм – рационализм, пантеизм, материализм, натурализм, либерализм, - уходят корнями в Реформацию[920]. То есть католическое обновление идейно напрямую связано с протестантизмом. Свидетельством приоритета либеральной линии в католицизме являются постановления Второго Ватиканского Собора 1962-1965гг. и энциклики Иоанна Павла II, реформировавшие богослужение и позволившие использовать вместо латыни национальные языки, сблизившие роль клира и мирян в церкви, сакцентировавшие внимание на социальном служении церкви, одобрившие критическую библейскую и церковно-историческую науку, принцип свободы совести, диалог с другими верами вплоть до признания того, что верующие во Христа и крещеные находятся в «общении» с Католической Церковью вне зависимости от признания ими власти понтифика[921].

В «Речах о религии…» Шлейермахера содержатся основные а-теистические мотивы, которые впоследствии будут развиваться в западной теологии XX века. Это, в первую очередь, желание расстаться с идеей личного Бога, трансценденциями и сверхъестественным.

Шлейермахер относит религию к сфере чувств. Религия есть там, где присутствует чувственное восприятие вселенной в ее целом, способность видеть в конечном бесконечное и вечное. Его вдохновенные рассуждения о чувстве соблазнили даже И.Ильина и С. Франка. Оба были восторженны «Речами…». Ильин увидел в них «полную субъективацию» религиозного пространства,

---

[919] Мень А. Библиологический словарь: В 3 т. Т.1. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. С. 458.

[920] Berkouwer, Vatikaans Concilieen Neiuwe Theologie, p. 36 [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.reformed.org.ua.

[921] См. подробнее об этом: Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

реабилитирующую живой индивидуальный опыт Бога перед уставом[922]. Франк, напротив, узрел в чувстве шаг к объективности в религиозных переживаниях[923]. И оба они правы. Действительно, Шлейермахер описывает чувство так, что оно предполагает преодоление субъект-объектной оппозиции. Чувство относится к тому, что предшествует этому делению, что впитывает в себя эту дихотомию. Оно, как скажет Франк, относится к области первоначального единства бытия и сознания, теории и практики, человека и мира, к мистической первооснове мира. Но также действительно и то, что Шлейермахер идет навстречу субъективации, высвобождая частный опыт от соотнесенности с догмой. Однако вряд ли стоит за это превозносить Шлейермахера, ибо традиция всегда выступала за «дух», в котором нуждается «буква». Скорее стоит озадачиться пониманием, которое вкладывает в объективную сторону чувства Шлейермахер, и степенью «субъективации» религии.

Шлейермахер делает ряд радикальных шагов. В первую очередь, он выступает против идеи Бога-Личности. «Обычное представление о Боге как об отдельном существе вне мира и позади мира, - говорит Шлейермахер, - не исчерпает всеобщего предмета религии и есть редко чистая и всегда недостаточная форма выражения религиозного сознания»[924]. Личность для Шлейермахера связана с предметностью. Предметность есть ограниченность. Ограниченности личности должна быть противопоставлена безграничная тотальная божественность. Бессмертие должно быть пересмотрено. Понятие об индивидуальном длении в вечности должно быть заменено понятием о слияние частей в божественной целостности. В философии позже эта идея встретится у Батая, который назовет христианство антирелигиозным, ибо оно, оперируя понятием личности, лишает себя сакральной безграничности. А также у Рассела,

---

[922] Ильин И. Шлейермахер и его «Речи о религии»// Ильин И. Собрание сочинений: В 10 т., Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 11.

[923] Франк С.Л Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера/Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С.7-34.

[924] Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 130.

который традиционной религии с ее догмами противопоставит приобщение к вселенской бесконечной «всеобщей душе», дремлющей в людях[925].

На этом Шлейермахер не останавливается. Следующим шагом он отказывается не просто от Бога-Личности, но и от Бога как такового. Воспевая религиозное состояние человека, он сам вдруг замечает, что говорит о Боге «мало и мимоходом», мельком. Предметом чувства оказывается не Бог, а «бесконечное», «вечное», «целое», «вселенная», «мир», «мировой дух», «всеединое», «природа», «Божество», «Первосущество». Например, он говорит, что «религия есть чувство и вкус к бесконечному»[926], «созидание тепла и света в душе, отдающейся вселенной»[927], в религии «душа растворяется в непосредственном чувстве бесконечного и вечного»[928]. Желая упредить упреки, Шлейермахер заявляет, что Бог подразумевается в его речах. Ведь что такое Бог? Бог, к которому привыкли верующие, - это лишь понятие, результат рефлексии над чувством. Равно как и сверхъестественнее – чудо, откровение, благодать, - все это суть понятия. Понятие может оказаться оторванным от чувства. В таком случае Бог есть, то есть понятие есть, а религии, согласно Шлейермахеру, нет. Главное же – чувство. Любое понятие есть редукция чувства. В чувстве объект дан как целое, в понятии – как совокупность отдельных признаков. А потому люди, исповедующие Бога лишь как личность, мыслящее и внемирное существо, или, напротив, как безличную необходимость, что зависит от фантазии, имеют узкий кругозор. Какого же Бога в своих рассуждениях подразумевал Шлейермахер, если Бог есть лишь понятие? Шлейермахер подразумевал не Бога-Личность, не трансцендентного Бога, а Бога как высшее единство. Воспринимать мир как целое – значит видеть мир в Боге. «Итак, - говорит Шлейермахер, - может ли кто-либо сказать, что я изобразил вам религию без Бога, когда я именно и излагал непосредственное и первичное бытие Бога в нас в силу нашего чувства? Разве Бог не есть единственное и высшее единство? Разве не в Нем одном исчезает все

[925] Рассел Б. Сущность религии/ Почему я не христианин. М.: Издательство политической литературы, 1987.
[926] Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 227.
[927] Там же. С. 62.
[928] Там же. С. 60.

частное? И если вы видите мир как целое и всеединое, можете ли вы его так видеть, не созерцая его в Боге? А если это не так, то назовите мне что-либо иное, чем отличалось бы высшее существо, первичное и вечное бытие, от всего единичного, временного и производного! Но мы не притязаем иметь Бога в чувстве иначе, чем через впечатления, возбуждаемые в нас миром, и только в этой форме я мог говорить о Нем»[929]. Другими словами, Шлейермахер свел Бога к высшему единству, данному в чувстве, и при этом привел довольно забавную эволюционную картину развития чувства. На первом этапе чувство дано как «темный инстинкт», а мир – как «смутное единство». На последующих этапах восприятие дифференцируется, и становятся очевидны многообразные связи и единство во множестве. Но чувство единства не то же, что единство. Ведь чувство единства может быть, а единства при этом не быть. Справедливо ли соотносить понятия «Бог» и «целое»? Понятие «целое» не противоречит понятию «Бог». Однако целое может пониматься по-разному. Как совокупность актуальностей; как совокупность актуальностей и потенциальностей; и как то, что имеет место для трансценденций. Шлейермахер не распространяется на сей счет. Более того, понятие «целое» позволяет избежать ему подобных рассуждений. Он принимает понятие «целое» как редукцию понятия «Бог».

И, наконец, Шлейермахер ставит окончательную точку в разговоре о Боге-Личности, о конкретном Боге, провозгласив религию тем, что выше Бога. Конфессиональный Бог, любая религиозная организация и ее опыт – это лишь часть целого, одна из форм благоговейного восприятия вселенной. Религия же охватывает всю бесконечность своеобразия опыта. Не Бог, но боги – суть религии. И чем больше богов впитывает в себя религия, тем более она обнаруживает свою полноту. А потому религия должна быть абсолютно толерантна. Как говорит Шлейермахер, Новый Рим безбожен, отлучая еретиков от церкви, Старый Рим благочестив, ибо гостеприимен в отношении богов. Боги – это лишь объективация локальных переживаний, религия имеет дело с

[929] Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 124.

тотальностью вселенной. Эта мысль о превосходстве религии над Богом, о религиозности «как таковой», вне- и надконфессиональной, красной линией позже пройдет в рассуждениях Батая о сакральном и станет крайне популярной для повседневного сознания человека конца XX-начала XXI веков. Шлейермахер выступает апологетом религиозности «на свой лад». Как верно отметит Ильин, для Шлейермахера «идее истины нет места в религии»[930]. Состояние одной своей наличностью свидетельствует о своей истинности. Оно не может быть ложным. Но это значит, что мерилом объективности *всегда* служит субъективное, что догме нет места в религии, кроме как в качестве избыточного рефлексивного нароста. У каждого свой Бог. Опыт возвышается даже над священными книгами, которые своей скудостью похожи на «низшие субстанции». Но в них, как в природе из руды, можно открыть «благородные металлы». Блеск металлов – результат опыта, считает Шлейермахер. Так происходит поистине полная субъективизация религии, утрата всякой связи с объективностью, странно восхитившая Ильина. Вторая часть религиозного чувства, связь с объективностью, съедается субъективным.

Шлейермахер отказывает Христу в тайне. Не парадоксальное со-бытие божественного и человеческого, но интенсивность восприятия Бога отличает Иисуса от других людей. Поэтому Ганс Кюнг называет теологию Шлейермахера «теологией сознания». Христос есть человек, говорит Шлейермахер в «Христианской вере», «в меру одинаковости человеческой природы». Но он отличен от простого человека «непрерывной интенсивностью своего богосознания, которая есть непосредственное бытие Бога в нем». У простых людей присутствует лишь «замкнутое и неинтенсивное» богоощущение. У Иисуса – «совершенно ясное и в каждое мгновение имеющее абсолютно определяющее значение» восприятие Бога. Как говорит Кюнг, вечная бесконечность присутствует в самосознании Иисуса. Такое восприятие Бога, образующее личность Иисуса, следует понимать как «непосредственное

[930] Ильин И. Шлейермахер и его «Речи о религии»/ Ильин И. Собрание сочинений: В 10 т., Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 10.

укоренение бытия Бога в конечном»[931]. Другими словами, Христос для Шлейермахера не Богочеловек. Между ним и человеком нет принципиальной разницы. Тайна божественной природы и сверхъестественное чудо заменяется на необычное для несовершенного мира совершенное восприятие Бога, которое отождествляется с присутствием Бога.

Редукция Бога к всеединому целому, а Бога-Личности – к понятию, выведение чувства из инстинкта вместе с провозглашением его мерой религиозности, устранение понятия истины и возведение религии над Богом, а также отказ от сверхъестественного, - все это ведет к скрытому отказу от трансценденций. Понятию трансцендентного нет места в религиозной картине, описанной Шлейермахером. Мир, представленный как всеединство, исключает трансцендентное измерение, традиционную христианскую антиномию имманентного и трансцендентного. Даже эта антропологическая особенность – генезис чувства из инстинкта – сразу же делает человека имманентным миру, не оставляя метафизических пустот для его свободы. Единство, в котором должно увидеть мир, есть лишь результат усилий человека, не нуждающегося ни в ком сверх него, не нуждающегося в культе. «Для меня все есть чудо», - говорит Шлейермахер[932]. Чудо не есть нечто таинственное и непостижимое, это лишь состояние созерцателя, увидевшего наконец мир как вечность и всеединство. Откровения, чудеса, благодать не нисходят свыше. Это достижения субъективной сферы человека. Определенная оптика, при которой очи Бога, которыми при подвиге должен смотреть подвижник, заменяются глазами человека. Шлейермахер не оставляет места Богу. Состояния не имеют опоры в объективном. Шлейермахер делает оговорку о том, что религия возможна лишь в человечестве, для человека, взятого «с Евой», но такая радикальная субъективация не оставляет места Другому в опыте. Своеобразие одного исключает своеобразие Другого. Соборность удерживается догмой. Шлейермахер обрекает человека на одиночество и спутанность в хаосе частных состояний.

---

[931] Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. С. 299-300.

[932] Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 120.

Так Шлейермахер в своих произведениях наметил основные пути, по которым пойдет либеральная западная теология XX века – трансцендирование теизма, в том числе преодоление понимания Бога как личности в представлении о божественности, замена принципа абсолюта принципом плюральности, трансцендентного измерения Бога – имманентным, демифологизация, устраняющая сверхъественственные элементы религии вместе с богочеловеческой тайной Христа, и пересмотр отношений «человек-Церковь», при котором культ вытесняется из сферы религии. Эти пути знаменуют смерть Бога в теологии, ибо на смену трансцендентному Абсолюту приходит подручная человеку божественность. Среди наиболее ярких представителей такого подхода мы находим большинство крупнейших западных богословов современности – П. Тиллих, К. Ранер, Р. Бультман, Д. Бонхеффер, Дж. Робинсон, Т. Альтицер, Х. Кокс, П. Тейярд де Шарден, Ю. Мольтман, Дж. Капуто, А. Хаутепен и др. Представление Шлейермахера о религиозном чувстве как слиянии со вселенной характерно и для философии сакрального. Фрейд наречет его «океаническим чувством» и усмотрит в нем деградацию сознания в недифференцированности с миром. Как и в случае со Шлейермахером, религия психологизируется и замыкается в субъективную сферу.

Одной из последовавших попыток трансцендирования теизма в теологии является подмена христианской онтологии философией М. Хайдеггера. Хайдеггер стал вдохновителем целой плеяды западных теологов XX века. В том числе в католичестве – К. Ранера, Б. Вельте и его школы (К. Хеммерле, Б. Каспер, П. Хюнерманн), Р. Шеффлера и др. В протестантизме – Р. Бультмана, П. Тиллиха, Дж. Маккуорри, Г. Отта, Э. Юнгеля и др. Но наиболее мощными теоретиками, выразившими суть этого подхода, являются Пауль Тиллих и Карл Ранер[933].

[933] Подробно о влиянии М. Хайдеггера на теологию 20 века см.: Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология 20 века. М.: РГГУ, 2010; Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии 20 века. М.: РГГУ, 2011.

В частности, Дж. Маккуорри осуществляет теоретический синтез концепций Ранера, Тиллиха, Бультмана, отождествляя Бога и бытие.

Б. Вельте, используя хайдегеровскую философию, говорит о бытии как абсолютной тайне, которая ведет к Богу. Он и его ученик Хеммерле оперируют хайдеггеровскими понятиями священного и бытия. Хеммерле позволяет себе трактовать ветхозаветный эпизод о борьбе Иакова с Богом (Быт 32:24) как борьбу «мышления с бытием».

3.2. П. Тиллих: Бог над Богом

Бог — таково имя… бесконечной и неисчерпаемой глубины и основы всего бытия. Эта глубина и обозначается словом «Бог». И если это слово для вас мало что значит, переведите его и говорите о глубинах вашей жизни, об источнике вашего бытия, о том, что для вас важнее всего, что вы принимаете безоговорочно всерьез. Может быть, для этого вам придется забыть все традиционные представления о Боге, с которыми вы знакомы. А может быть, даже и само это слово.

П. Тиллих «Глубина существования»

«Подлинную религию невозможно представить себе без элемента атеизма», - заявляет Тиллих[934] и начинает выстраивать свою а-теистическую теологию. Отчего вдруг теологии понадобились ножницы атеизма? Оттого что Бог, по мнению Тиллиха, вопреки традиционной теологии, не является Личностью или каким-либо Высшим Существом. Такой подход принципиально ложен. Это, скажет Тиллих, «дурная теология»[935]. Такой подход к пониманию Бога невозможен ни с точки зрения опыта, ни с точки зрения теории, ни с точки зрения психологии современного человека.

О том, что Бог не есть персона, говорит мистический опыт, который, по замечанию Тиллиха, ведет за пределы теизма к «Безусловному»[936]. С теоретической точки зрения, Бог-Личность – это часть реальности, хотя бы и наиболее важная, что принижает и ограничивает Бога. Бог, понимаемый как существо, включен в субъект-объектные отношения. Вот это и является основным

Теология Хеммерле вместе с тем перекликается с теологией Ранера в использовании дискурса «куда» и «откуда» священного.

[934] Тиллих П. Теология культуры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 253.

[935] Тиллих П. Мужство быть/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 128.

[936] Тиллих П. Теология культуры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 251.

камнем преткновения для современного сознания, заставившего Тиллиха призвать к «трансцендированию теизма». Что значит трансцендирование теизма? Трансцендирование теизма – это попытка убить теологического Бога и заменить его при помощи хайдеггеровской терминологии более приемлемым для современного сознания конструктом, о чем Тиллих заявляет без всяких эвфемизмов. Теологический теизм, помещающий Бога в субъект-объектные отношения, делает из Бога тирана, ибо Бог как субъект – это носитель власти. Этого-то и не может вынести Тиллих. Он бунтует против тирании Бога и вместе с Ницше мечтает его убить. Тиллих пишет: «Бог теологического теизма — это существо среди других и как таковое - часть реальности в целом... Его рассматривают как личность, обладающую миром; как Я, соотнесенное с Ты, как причину, обособленную от своего следствия. У Него есть определенное пространство и бесконечное время. Он есть существо, а не само-бытие. Как таковой Он включен в субъект-объектную структуру реальности, Он объект для нас — субъектов. В то же время мы объекты для Него — субъекта. Именно в силу этого необходимо трансцендировать теологический теизм. Ведь Бог как субъект превращает меня в объект и не более чем в объект. Он лишает меня моей субъективности, потому что Он всемогущий и всезнающий. Я бунтую и пытаюсь превратить Его в объект, но мой бунт оборачивается поражением и отчаянием. Бог предстает непобедимым тираном, существом, по сравнению с которым все прочее лишено свободы и субъективности... Он становится образом того, против чего бунтует экзистенциализм. Именно про этого Бога Ницше сказал, что необходимо убить Его, потому что человек не может допустить, чтобы его превратили в простой объект абсолютного знания и абсолютного управления. Вот глубочайший корень атеизма. Этот атеизм оправдан, так как он есть реакция на теологический теизм и его опасные последствия…»[937]. Итак, атеизм оправдан. Такого Бога – всезнающего, всемогущего, лишающего свободы, - нужно убить.

Но можно ли рассматривать отношения с Богом как субъект-объектную структуру? Является ли Бог объектом для нас? Являемся ли мы объектами для

[937] Тиллих П. Мужство быть/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 128-129.

Него? При подобном понимании Бог отождествляется с фигурой Другого. Тиллих как экзистенциалист отказывается от Другого. Но Бог не есть Другой. Он не есть кто-то, стоящий напротив нас и объективирующий нашу интимность, выворачивающий наше внутреннее во внешнее. Отождествление Бога с Другим приводит к тому, что для Тиллиха понятия Личности и объекта оказываются синонимичными. Но Личность – не синоним объекта и не синоним субъекта в рамках субъект-объектной оппозиции. С Богом-Личностью человек встречается в самой глубинной основе своего существа, трансцендируя себя и восходя к трансцендентному. Эта встреча может быть описана лишь парадоксальным языком, как проявление антиномичности трансцендентного и имманентного. В этой встрече человек постигая Бога, постигает себя. Бог не объективирует человека, но позволяет ему узреть свое непостижимое. Если следовать логике Тиллиха, то и человек посягает на свободу Бога, будучи субъектом, борется с Богом как с Другим. Но отношения человека и Бога – это не борьба двух равноценных свобод, одна из которой ограничивает другую. Это антропологическая дилемма между автономным бытием как хаос и бытием в Боге как в свободе.

«Содержание безусловной веры, - продолжает Тиллих, - составляет «Бог над Богом»»[938]. Другими словами, желая сберечь свободу и субъектность человека, Тиллих заменяет Бога на то, что находится над Богом. По ту сторону Бога лежит «над-личное присутствие божественного», «Безусловное», или что то же самое основание и сила Бытия, «само-бытие», сопротивляющееся небытию. Вопреки традиционной теологии, эта божественность есть не часть, но основание целого, предшествующая делению на субъект и объект. «Бог» же есть лишь имя, которым люди обозначают основание бытия. Здесь Тиллих, подобно Хайдеггеру, комментирующему Ницше, редуцирует живого Бога к имени сферы идей[939]. Но Бог не есть имя. Имени не молятся. За имя не умирают. Показательно, что Тиллих идет аналогичным путем, что и философия сакрального, отождествляя понятия

[938] Тиллих П. Мужство быть/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 126.
[939] Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. 1990, №7. С. 147.

«основание бытия» и «Священное»[940]. Введение термина «Священное» – это результат трансцендирования теизма, то есть отказ от понятия Бога в пользу имманентной безличной божественности.

Несмотря на то, что Бог не есть Личность или существо, тем не менее Личный Бог, согласно Тиллиху, - это важный символ, позволяющий верующему выстраивать отношения с «предельным», с «самим-бытием». Однако абсолютизация этого символа есть идолопоклонничество. Тиллих пишет: «Все идолопоклонство есть просто абсолютизация символов Священного, отождествление их с самим Священным. Таким образом, например, священные ипостаси могут превратиться в богов… Во всех сакраментальных действиях религии, во всех священных предметах, священных книгах, священных учениях, священных ритуалах можно обнаружить опасность, которую я называю демонизацией. Они становятся демоническими в тот момент, когда возвышаются на уровень безусловного и предельного характера самого Священного»[941]. Приятие тождественности символа и символизируемого, или, иначе говоря, вера в Личного Бога – это демонизм. При этом символами, по мнению Тиллиха, также являются атрибуты Бога (любовь, милосердие, всеведение и т.п.), действия Бога («создал мир», «послал Своего Сына» и т.п.), Тайная вечеря, Святые Дары, Дева Мария. Их нельзя принимать буквально, они лишь указывают на то, что запредельно им.

Кто же тогда Христос, если Бог не есть Лицо? Христос, скажет Тиллих, это не богочеловеческая химия. Христос – это проявление нового бытия, в котором преодолевается отчужденность. В этом и состоит его божественность. Тиллих пишет: «Сегодня мы можем сказать то, что доступно пониманию людей нашего времени… Христос — та область, где Новая Реальность проявилась полностью, ибо в Нем в каждый момент преодолевались тревога по поводу конечности и экзистенциальные конфликты. Это Его божественность…Что же Он есть? Он есть

[940] Тиллих П. Теология культуры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 277.
[941] Тиллих П. Теология культуры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 278-279.

исцеляющая сила, преодолевающая отчуждение, ибо Сам Он не был отчужден»[942]. Христос как посредник между Богом и человеком представляет собой «сущностного человека», то есть человека, каким его задумал Бог. «Парадокс христианской Вести, - пишет Тиллих, - состоит в том, что в *одной* личностной жизни сущностное человечество явило себя в условиях существования, но не было побеждено ими. Можно было бы говорить и о сущностном богочеловечестве для того, чтобы выявить божественное присутствие в сущностном человечестве, однако это излишне и для ясности мысли стоит лучше говорить просто о сущностном человечестве»[943]. Не нужно затемнять понимание фигуры Христа качествами божественности. Христос не Богочеловек, но человек, взятый в его конечности и преодолевший ее. Тиллих пишет: «Вопрос об окончательном откровении — это вопрос о том проводнике откровения, который преодолевает свои собственные конечные условия, жертвуя как ими, так — вместе с ними — и самим собой. Тот, кто является носителем окончательного откровения, должен пожертвовать своей конечностью — не только своей жизнью, но еще и своей конечной силой, знанием и совершенством. Только в таком случае он докажет, что является носителем окончательного откровения (в классической терминологии это «Сын Божий»). Он становится совершенно прозрачным для той тайны, которую он открывает. Но для того чтобы обрести способность полностью собой пожертвовать, он должен полностью собой и владеть. А полностью собой владеть (и, следовательно, полностью собой жертвовать) может лишь тот, кто соединен с основанием бытия и смысла - соединен неразрывно и безраздельно. В образе Иисуса как Христа мы имеем образ того человека, который этими качествами обладает и, соответственно, может быть назван проводником окончательного откровения»[944]. Так Тиллих, редуцируя Богочеловека к человеку, позволяет современному человеку принимать Христа и Бога сквозь призму экзистенциализма, не жертвуя при этом своим интеллектом.

---

[942] Там же. С. 392.
[943] Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 369.
[944] Там же. С. 135.

Интересно, что Христос, по мнению Тиллиха, не уникален. Это всего лишь «Бог-для-нас». Одно из самопроявлений Бога. Иные воплощения возможны для «других миров». Тиллих пишет: «Человек не может притязать на то, что бесконечное проникло в конечное для того, чтобы преодолеть его экзистенциальное отчуждение в одном лишь человечестве»[945]. Тиллих идет не только по пути абстрагирования Бога, но и Его умаления наряду с умалением человека. Человек – не венец творения. Тварное шире увенчанного человеком мира. Христос не единственный Сын Бога. Фундаментальное для христианства событие Искупления теряет свой смысл.

Кажется, только угождая современному человеку, жаждущему самодостаточности, Тиллих заменяет Бога понятием силы и основания бытия, а Христа – понятием нового бытия. Но эти понятия имеют скрытые последствия. Во-первых, Бог, понятый как сила бытия, как имя глубины существования, из конкретной величины превращается в абстракцию. Сила бытия, новое бытие – это не то, что имеет отношение к истории и конкретной жизни верующего человека, - это некие идеи, постигаемые интеллектом. Это значит то, что на место тотальности веры ставится локальность интеллекта, вопреки желанию самого Тиллиха возвысить веру как то, что захватывает всю личность[946]. Нет не только необходимости в вере, но и опоры для нее. Конкретное историческое событие, конкретика Личности размываются абстрактностью идеи, неминуемо увлекая человека в субъективную сферу. Тиллих говорит, что Христос – это исцеляющая сила, бытие которой и действенность открывается в причастности. Но что в таком случае означает причастие Христу? Это означает причастие экзистенциальной идее отчужденности от своего подлинного бытия. Однако в экзистенциализме, в отличие от религиозной традиции, на месте содержаний мы обнаруживаем пустоты. Хайдеггер предлагает человеку «выдвинуться в ничто». Но это выдвижение лишь высвобождает человека от наличного, которое занимает место его подлинности, однако оно не предполагает никаких содержаний. Получаемая

---

[945] Там же. С. 371.
[946] Тиллих П. Динамика веры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 132-215.

свобода – это свобода хаоса, предоставленности человека самому себе. Равно как и в случае с «религиозным экзистенциализмом». Бог экзистенциалистов так же пуст, как и ничто. Это лишь абстракция, более близкая по духу к христианству, нежели ничто. Однако она не сопоставима с христианством. Христианство конкретно в своей истории, учениях, культе. Оно дает свободу как конкретную Истину в Христе. Оно обнаруживает в человеке то, что он сам в себе не постигает, и работает с этим посредством набора догм, заповедей, порядка культа, позволяя человеку встать на пути при-частия Христу. Причащение Христу как проявлению нового бытия – это интеллектуальная операция, максимумом которой, видимо, может быть то ощущение ошеломленности в устранении от повседневного, которое возникает при прочтении М. Хайдеггера «Что такое метафизика». Обращение теологии к философии экзистенциализма выглядит парадоксально. Экзистенциализм строится на представлении о том, что всякому существованию не предпосланы сущности. Христианский же мир – это мир сущностей, вернее, одной главной сущности – Бога.

Предвидя подобные обвинения, Тиллих пишет: «Некоторых настораживает по большей части именно то, что слово «бытие» звучит безлично. Но сверхличное — это не безличное; и я бы попросил тех, кто боится трансцендировать персоналистический символизм религиозного языка: пусть они хотя бы на мгновение задумаются о словах Иисуса по поводу волос, сосчитанных на наших головах... В подобном положении содержится по меньшей мере столь же много потенциальной онтологии, сколько актуальной онтологии содержится во всей системе Спинозы. Запретить преобразование потенциальной онтологии в актуальную (в пределах, разумеется, теологического круга) значило бы свести теологию к повторению и систематизации библейских эпизодов. Тогда было бы невозможно назвать Христа «Логосом»»»[947]. Другими словами, суть теологии состоит в развертывании потенциальной онтологии, заключенной в Писании. Философствование теологии, возможно, бесспорно. Однако есть разница между тем, чтобы на абстрактном уровне рассуждать о конкретном, и тем, чтобы

[947] Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 297.

находить лишь локальные смыслы в конкретном и фундаментальные – в абстрактном.

Во-вторых, понятие «основание бытия» применительно к Богу имманентизирует Бога. Бог теряет свою автономность и трансцендентность в отношении мира и человека. Ответ Тиллиха на критику его концепции основания бытия, последовавшую за выходом первого тома «Систематической теологии», вызывает еще больше вопросов. Тиллих объясняет, что нашел для теологии третий путь, введя понятие самобытия. Традиционно есть два пути – натурализм и супранатурализм. Однако оба содержат, согласно Тиллиху, ложные посылки. Супранатурализм, представляющий Бога как высшее сущее, помещает его в рамки конечности. Натурализм же, понимающий Бога как силу и смысл бытия, не оставляет дистанции между Богом и миром, делая понятие Бога семантически излишним, ибо Бог и Вселенная становятся взаимозаменяемыми терминами. Концепция Тиллиха объединяет оба взгляда, лишая их слабых, на его взгляд, сторон. Бог как самобытие – это самотрансцендентный и экстатичный Бог. Он является основанием бытия и, вместе с тем, в силу своей трансцендентности он свободен от мира. Вот как об этом пишет Тиллих: «Термин «самотрансцендентный» состоит из двух элементов — из «трансцендирующий» и «само». Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует то, основанием чего он является. Он *противостоит* миру в той степени, в какой мир противостоит ему, но он же представляет собой мир, тем самым вынуждая мир представлять его. Эта взаимная свобода друг от друга и друг за друга является тем единственным значением, в котором может употребляться «супра» в слове «супранатурализм». Только в этом смысле мы и можем говорить о «трансцендентном» в отношениях между Богом и миром. Называть Бога в этом смысле трансцендентным вовсе не означает того, что следует установить «сверхмир» божественных объектов. Но это означает, что сам в себе конечный мир указывает за свои пределы. Иными словами, он са-мотрансцендентен»[948]. Вопреки заявлению о некоем третьем пути богословия, Тиллих идет тем же путем

[948] Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 293.

«натурализма». Слово «Бог» он легко заменяет на слово «реальность». Самотрансцендентность Бога – на самотрансцендентность реальности. В его онтологии нет двоицы «мир-Бог», есть одна реальность, имеющая состояния, о чем Тиллих говорит вполне определенно: «Теперь становится понятной и потребность в приставке «само» в слове «самотрансцендентный»: единственная реальность, с которой мы встречаемся, опытно познается в разных измерениях, указывающих друг на друга»[949]. Самотрансцендирующее состояние реальности он уподобляет состоянию экстатического сознания. Но тогда понятие Бог становится излишним. Есть лишь бурлящая в своей имманенции реальность. Свободы у этой самотрансцендирующей реальности ровно столько, сколько у экстаза по отношению к сознанию. Понятия «самотрансценденции» и «экстаза» весьма характерны. Аналогично в философии сакрального акты трансцендирования будут заменены актами трансгрессии. Самотрансцендирование – это терминологический эквивалент трансгрессии. Это те понятия, которые характеризуют мир, не имеющий трансцендентных измерений.

Тиллих полагает, что спор теологов о том, понимать ли Бога как то, что находится «над» миром, или «в» мире, ложен. Однако сам прибегает к понятию глубины для характеристики Бога, опять же следуя пути «натурализма». Если «натурализму» Тиллих скрыто симпатизирует, то «супранатурализму» он приписывает то, что ему не присуще. Трансцендентный Бог не означает Бога как сущее, а, следовательно, как нечто конечное. И «натурализму», и «супранатурализму» Тиллих относит одинаковое видение мира как некоего единства, не имеющего разломов. Однако линия «супранатурализма» связана с антиномиями – Бог и мир, бесконеное и конечное, вечное и временное, нетленное и тленное, трансцендентное и имманентное и т.п. Трансцендентный Бог – это не периферия мира, как рисует Тиллих, не расширенная конечность, но то, что принципиальным образом противостоит миру.

В-третьих, Бог, понимаемый как основание бытия, оказывается нуждающимся Богом. Ведь что такое бытие? Как определяет Хайдеггер, бытие –

[949] Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 293.

это не сущее, не то, что есть. Равно как и не то, чего нет, не ничто. Бытие – это то, что «дано». Бытие, говорит Хайдеггер, дано в понимании бытия. «Понимание – это то, что впервые распахивает бытие… Бытие «дано» только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия… Бытие имеется только тогда, когда есть разомкнутость, т.е. когда есть истина. А истина есть лишь тогда, когда существует (экзистирует) такое сущее, которое распахивает и размыкает…»[950]. Другими словами, бытие нуждается в сущем, которое его «размыкает» в своем экзистировании, оно нуждается в Dasein. Поэтому Хайдеггер говорит об онтическом фундаменте онтологического[951]. Концепция Тиллиха строится на той же антропологической первичности.

Чтение Тиллиха одновременно и поражает своей теоретической смелостью, и навевает скуку. После Тиллиха сложно мыслить современное христианство или, справедливее сказать, протестантизм как христианство. Но за добросовестным протестантским переложением Хайдеггера с использованием понятий «бытие», «сущее», «экзистенция», «конечность», «отчуждение», «тревога», «захваченность», «забота» и других характерных терминов скрывается немота христианства. От Хайдеггера порой кружится голова, его мысли заставляют тебя выйти за пределы мысли и узреть нечто по ту сторону говоримого и мыслимого. Тиллих же, скорее, - это «Хайдеггер теологии», нисходящий от мысли к интеллекту.

3.3. К. Ранер: невыразимая тьма священной Тайны против вульгарного онтологизма

К кому обращена эта книга? На этот вопрос нелегко ответить самому автору… Автор, желающий говорить с имеющими некоторую подготовку и не боящимися «трудного понятия», должен лишь надеяться, что найдутся читатели, которым эта книга не покажется ни чересчур сложной, ни чересчур примитивной.

[950] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 22.
[951] Там же. С. 23.

К. Ранер «Основание веры. Введение в христианское богословие»

В фигуре Карла Ранера обнаруживается родство между католической и протестантсткой традициями в их пути навстречу смерти Бога. За основу своей теологии, равно как и Тиллих, Ранер берет обезличивающий Бога экзистенциализм Хайдеггера.

Экзистенциализм для Ранера – это средство, при помощи которого он решает удовлетворить объявленной им необходимости «интеллектуальной честности» в вопросах христианства. Как подойти к расколдовавшему мир сознанию с божественными истинами? При помощи антропологии. Ранер – антрополог. Он пытается найти скрытую антропологию в теологии, пытается показать Бога как конститутивный момент феномена человека. Ведь что такое человек? Человек – это существо конечное. Но вместе с тем, замечает Ранер, причастное бесконечности. Человек способен узреть свою конечность, посмотреть на себя и на мир как на целое, задать вопрос о себе. Но это становится возможным только из той точки, которая превосходит конечность. Как говорит Ранер, человек стоит на границе между конечностью и бесконечностью[952], будучи открытым бесконечности и одновременно не способным оставить свою конечность. Вот это превосхождение самого себя Ранер определяет как трансценденцию. Человек, пишет он, есть существо трансцендетное[953]. Он всегда пребывает в состоянии открытости бесконечной действительности[954]. И именно благодаря этой ниспосланной открытости для него становятся возможны познание, различения, свобода, любовь, рефлексия. Вне ее феномен человека невозможен. Вне ее царит «биологическое сознание» и «звериный интеллект», погрязшие в частностях мира. Однако причем здесь Бог?

Ранер вводит понятие трансцендентального опыта, в котором человеку открывается бесконечный горизонт и он встречается с Богом. Ранер не только

[952] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 58.
[953] Там же. С. 48.
[954] Там же. С. 47.

смещает проблему Бога в сторону проблемы опыта Бога, но и легко переходит от Бога к «слову Бог» и синонимичным для его рассуждений понятиям «Абсолюта», «бесконечной действительности», «бездны», «бытия», «священного», «Целостности», «основы», «невыразимой, неохватной предпосылки», «тайны», «тайны, которую мы называем «Бог»». И совсем апофатичным - «Куда» и «Откуда» трансценденции.

Не Бог позволяет человеку быть человеком, а, уточняет Ранер, слово Бог. Слово «Бог» «создает нас, потому что оно делает нас людьми»[955]. Именно слово «Бог» дает целостность действительности и человека, без него человек «застрял бы в мире и в себе и перестал бы совершать тот таинственный процесс, который есть он сам… он перестал бы быть человеком. Он снова превратился бы в находчивого зверя»[956]. Там, где есть слово «Бог», даже в атеизме, есть и человек. Но почему именно слово «Бог» оказывается ключевым, а никакое иное слово или событие? Потому что слово «Бог», как говорит Ранер, подобно ослепительному лику. Оно ни на что предметно не указывает, как прочие слова. Оно не обозначает частный опыт, но является «последним словом перед умолканием, в котором мы, после того как исчезнет все частное, все имеющее свое имя, останемся наедине с Целостностью, на которой основано все»[957]. Слово «Бог» ставит нас перед лицом целостности мира, и тем самым оно создает человека, его историю и язык. В этом смысле оно вне языка. Итак, феномен человека возможен не благодаря Богу, а благодаря целостному взгляду, условием которого, по Ранеру, является слово «Бог».

Целостность Ранер понимает как способность «взгляда извне»[958], способность представить себя в контексте всех своих мыслимых возможностей, задаться вопросом о себе и обо всех вещах мира[959]. Ответ на каждый вопрос рождает новый вопрос. Как говорит Ранер, человек «по существу, постоянно

---

[955] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 69.
[956] Там же. С. 65-66.
[957] Там же. С. 64.
[958] Там же. С. 40.
[959] Там же. С. 42-43.

находится в пути»[960]. Задаваясь вопросами, человек, считает Ранер, обнаруживает связь с целым и имеет дело с самим собой как с целым. Однако целостность, данная в вопросе, который, по Ранеру, может так и остаться без ответа, не то же, что целостность, данная в ответе. Первую ситуацию Достоевский бы назвал «роковой бурдой», тем самым абсурдом бесконечности вопросов, ответы на которые нет оснований дать. Это ситуация хаоса, фрагментарного сознания. Здесь стоило бы говорить не о целостности, а об экзистенциальной «выдвинутости в ничто». Но Ранер отказывает ничто в праве сыграть фундаментальную роль для конституирования сознания. Заявляя о том, что человек предвосхищает бытие[961], ничто он полагает его тенью, тем криком ужаса, который нас охватывает при встрече с бытием. Но делает при этом оговорку: «Правда, человек постоянно встречается с опытом пустоты, внутренней хрупкости… абсурдности того, с чем он сталкивается. Но он всегда встречается также с надеждой, движением к освобождающей свободе, а также ответственностью»[962]. Человек испытывает «и то, и другое». И бытие, и ничто. Единство опыта заставляет человека предпочесть «главное движение» бытия. Ничто не может ничего обосновать.

Но если человек предвосхищает бытие, тогда ему задан ответ, он детерминирован им, и его вопрос становится бессмысленным. Ведь смысл дан. Если же смысл не дан, тогда человек не может предвосхищать бытие. В само понятие предвосхищения бытия Ранер вкладывает неожиданный смысл «знания о бесконечности реальности»[963]. Но бег в бесконечности не есть целостность и не есть данность бытия. Ведь бытие – это полнота. Эту бесконечность Ранер представляет как бесконечность конечного[964]. Он говорит о «возможной» действительности, о горизонте «возможных» предметов в трансцендентальном опыте вопрошания, редуцируя тем самым трансцендентный горизонт. Но бытие – это не сущее. Бытие – это не горизонт сущих возможностей. Вот эта

[960] Там же. С. 43.
[961] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 45.
[962] Там же.
[963] Там же.
[964] Там же. С. 27-28.

неопределенность в вопросе о ничто, о понятии бытия и бесконечности конечного в бытии создадут в дальнейшем запутанную ситуацию со свободой человека, с одной стороны, которую Ранер постулирует, а с другой, – не оставляет ей возможности.

Ранер мыслит человека исключительно языковым существом и поэтому связывает опыт целостности с языком. Но человек не есть лишь языковое существо. И опыт «взгляда извне» можно связать, например, с характерными для экзистенциализма пограничными ситуациями. Со смертью. На фоне их слово утрачивает свою уникальность, а феномен Бога оказывается с этим событием никак не связанным.

Ранер не случайно переходит от проблемы Бога к проблеме опыта Бога и использует характерные своей динамичностью термины «Куда» и «Откуда» трансценденции. На вопрос о том, что такое Бог сам по себе Ранер накладывает прямой запрет. Он пишет: «если мы осознали, что понимается под абсолютно неограниченной трансцендентальностью человеческого духа, тогда следует все же возразить, что такая альтернатива, такое радикальное противопоставление высказывания о «Боге самом по себе» высказыванию о «Боге для нас» совершенно неправомерно. То, что подразумевается под последним своеобразием человеческого субъекта в его свободе и неподвластности – а тем самым в его тварности – и под самим «Богом», можно понять лишь через проявление того основного свойства человеческого бытия, в котором человек обладает самим собою и сам у себя радикально отнят, что тайна открывается ему как абсолютное и одновременно не допускает человека к себе, проводя черту между собою и человеком. Поэтому в точном смысле и нельзя образовать понятия о Боге и задавать потом вопрос, существует ли нечто подобное в действительности»[965]. Другими словами, взяв слово «Бог» в кавычки, Ранер адресует наш интерес к трансцендентальному опыту, который актуализирует то, что, как часто выражается Ранер, мы называем Богом. Вопрос же о Боге самом по себе уводит в

[965] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 75.

сферу «вульгарной» онтологии, против которой выступает Ранер. Он пишет: «Поскольку трансцендентное «Куда» всегда дается лишь в опыте этой словно бездонной, не имеющей конца трансценденции, становится возможным избежать онтологизма в вульгарном смысле этого слова. Ибо это «Куда» воспринимается не само по себе, но познается лишь непредметно, в опыте этой субъективной трансценденции. Данность трансцендентного «Куда» есть данность такой трансценденции, которая всегда дается лишь как условие возможности категориального познания, а не само по себе. Это положение – одно из наиболее фундаменальных для подлинного понимания Бога и действительно верно направленного познания Бога – показывает, конечно, что современная тенденция говорить не о Боге, а о ближнем, проповедовать не любовь к Богу, а любовь к ближнему, заменять слово «Бог» на слова «мир» и «ответственность за мир» имеют под собой в этом отношении абсолютно верную основу… верен во всех этих высказываниях тот простой факт, что мы имеем Бога не как отдельный предмет среди прочих, но он всегда есть лишь трансцендентное «Куда», приходящее к себе лишь в категориальной встрече… с конкретной реальностью… Потому это трансцендентное «Куда» дается всегда лишь в модусе удаленности, не допускающей приближения»[966]. Другими словами, вульгарная онтология полагает Бога как чтойность, как предмет, на который можно указать. Как личность. Но Бог, полагает Ранер, не предмет. Не содержание. Не то, что, а то, чем. Бог, говорит он, не метафизическая роскошь. Он есть условие нашего сознания и познания. Не предмет познания, а условие познания[967]. То, что задает нашу оптику, наподобие «априорного Другого» Делеза как структуры восприятия, с той лишь разницей, что претендует на исключительность и единственность. Как говорит Ранер, «человек начинает становиться homo religiosus, где он обращается к вопросу о вопрошании, к мысли о мышлении, к пространству познания, а не только к предметам познания; к трансценденции, а не только к тому, что охвачено

[966] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 88.
[967] Там же. С. 106.

в этой трансценденции при помощи пространственно-временных категорий»[968]. Рафинированная онтология имеет дело с условием познания, а не с его предметами, с формой как таковой, а не с частными содержаниями. В выражении Ранера «трансцендентальный опыт», который он использует синонимично с опытом трансценденции[969], опытом Бога, свободы и субъектности, как раз заключается понятие чистой возможности, не детерминированной чувственными данными. Трансцендентальный опыт – это «основное ощущение, предшествующее всякому предметному опыту и управляющее им»[970].

Если опыт Бога – это наша оптика и модус нашего восприятия, то закономерен вывод Ранера о том, что Бог везде и его «легко не заметить»[971]. Трансцендентальный опыт, говорит Ранер, «позади человека», а потому недоступен рефлексии[972]. Ведь нельзя видеть свой собственный глаз. А также закономерен тезис о том, что Бог неразрывно связан с категориями реальности. Ведь глаз не может видеть без того, что он видит. Равно и трансцендентальный опыт Бога обнаруживает себя в чтойностях истории, например, в любви к ближнему. Опыт Бога – это наш доступ к миру. Он делает доступным не Бога, а мир.

Именно такой подход является помехой для того, чтобы оперировать словом «Бог», а потому Ранер пытается заменить его другими выражениями. Лучше всего ему, конечно, подходит понятие «священное», которому он отдает предпочтение. Ибо он идет по пути теории сакрального Хайдеггера. Хайдеггер делает священное более фундаментальным, нежели Бог. Священное – это условие различения. Этот тезис перенимает Ранер. Он пишет: «отделение … невыразимого «Куда» от конечного… и есть то самое исконное различение, которое вообще воспринимается потому, что оно обуславливает возможность всякого различения предметов как от самого горизонта трансценденции, так и

---

[968] Там же. С. 31.
[969] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 28.
[970] Там же. С. 47.
[971] Там же. С. 74.
[972] Там же. С. 47.

друг от друга… различие само исходит от Бога и – если можно так выразиться – тождественно Ему»[973]. Священное отлично от конечного не как одна вещь отлична от другой, но как различающее пространство от своего наполнения. Как принцип различения от различенного. Аналогично Ранер называет Бога безымянным. Безымянен тот, кто является условием различающих наименований.

Но чем обеспечена такая антропология? Чем обеспечен модус трансценденции человека, делающий его человеком? Обезличивая и имманентизируя Бога, Ранер обнаруживает «то, что мы называем Богом» как основу всего сущего. Бог и человек находятся в отношениях основы и обоснованного[974]. А потому указание на Бога пальцем со словами «здесь Бог» есть религиозная безвкусица. Основа – это не чтойность. Это то, благодаря чему чтойность существует. Это условие чтойности. Ее истина. Отношения основы и обоснованного Ранер квалифицирует как отношения трансценденции, хотя точнее было бы назвать их отношениями имманенции, ведь речь идет не о Боге как основе, а основе как «Боге», то есть собственно об основе. Ранер говорит об антиномии трансцендентного и имманентного в Боге, однако первое понимает как «трансцендентальную отчужденность», а второе – как «категориальную необходимость»[975]. Он трактует самотрансцендирование человека как, с одной стороны, развертывание своего, с другой, - как действие иного бытия в нем. Но это иное бытие есть не что иное как основа сущего. В конечном итоге он избирает оппозицию «божественного и не-божественного»[976], в которой, равно как и в оппозиции «сакральное-профанное», к которой прибегают теоретики сакрального, снимается напряжение противоположностей.

Бог, понятый как основа, снимает проблему демифологизации христианства. К самому проекту демифологизации Ранер относится настороженно, но избегает его именно потому, что своим концептом лишает христианство смущающих современное сознание сторон.

---

[973] Там же. С. 85-86.
[974] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 98, С. 111-113.
[975] Там же. С. 120.
[976] Там же. С. 113-114.

Понимание Бога как основы, а вернее – основы как Бога, - снимает проблему личности. Бог, говорит Ранер, есть личность в том же смысле, что он есть бытие, основа, тайна, благо и т.п. Чтобы обосновывать, «основа сущей действительности должна заранее обладать в себе самой этой действительностью, основой которой она является»[977]. Но Бог одновременно не есть личность. Аналогично теоретикам философии сакрального, Ранер связывает понятие личности с ограниченностью, присущей человеку, но никак не Богу. Другими словами, основа не есть личность. «Бог-личность» – это формальное высказывание, которое наполняется исторически в индивидуальном опыте. Ранер говорит: «эту формальную пустоту и пустую формальность трансцендентального понятия личности, примененную к Богу, нельзя в свою очередь обожествлять и заранее отказываться от ее наполнения через личный опыт в молитве в личной индивидуальной истории, в которой приближается к нам Бог, в христианской истории откровения. Поэтому оправданна и некоторая религиозная наивность, понимающая личность Бога почти в категориальном смысле»[978]. Открывая себя как личностную основу человека, основа открывает себя как личность.

Основа – это не Бог Иова. Основа – это Бог, который себя предлагает. А человек принимает его или отказывается[979]. То есть приводит себя в соответствие со своей истиной или уклоняется от нее. Ссылаясь на выражение Фомы Аквинского о том, что Бог действует через причины второго порядка, Ранер делает вывод о том, что «Бог творит мир, но на самом деле не творит в мире. Что он держит на себе цепь причинностей, но не включается через свою деятельность в эту цепь причин как ее звено»[980]. Другими словами, получается, вопреки желанию Ранера, что Бог – это не воля и не свобода, не тот, кто придает динамику становлению сущего, а статика, приводимая к актуализации человеком. Это позволяет Ранеру говорить о «партнерстве» человека и Бога в благодати[981]. Бог

[977] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 101.
[978] Там же. С. 102.
[979] Там же. С. 175-176.
[980] Там же. С. 118.
[981] Там же. С. 128.

«желает приобщиться к нам через благодать»[982]. Бог сообщает себя, и это есть благодать[983]. А человек отказывается. И это есть вина. Благодать – это не то, что ставит под вопрос свободу человека, это Бог с протянутой рукой. Вина – это не временное понятие, а «собственная закрытость по отношению к этому предложению абсолютного божественного самосообщения»[984].

Что такое явление Бога? Это приведение человека к своей истине. «В непосредственном явлении Бога, - пишет Ранер, - субъект… приходит к своему завершению»[985]. Вмешательство Бога в мир – это обращение человека к Богу. В обращенности человека к своей истине состоит то, что называется действием Бога: «все, - говорит Ранер, - может быть истолковано… как вмешательство Бога, достаточно лишь воспринимать конкретную констелляцию моей жизни и мира так, чтобы она стала позитивно благотворной конкретизацией моего свободного трансцендентального отношения к Богу»[986]. Действие человека, соотнесенные с Богом, и есть действие Бога.

Что такое спасение? Спасение – это «истинное окончательное понимание себя», а не внешнее событие[987]. Хотя христианство и говорит об истории спасения, но, говорит Ранер, на самом деле подразумевает исходного человека, его трансцендентальное существо, его истину.

Что такое творение? Тварность – это не причинная связь между двумя вещами, а отношение, которое сообщается человеку в трансцендентальном опыте, познание своей обоснованности непостижимой основой. Это не мифическое событие, не момент прошлого, а актуальный процесс. Первая глава книги Бытия – это не репортаж, а заключение о том, что должно было быть, исходя из настоящего трансцендентального опыта.

Что такое первородный грех? Это не поврежденность человеческой природы. Не следствие таинственных событий в Эдеме. Ранер трактует

---

[982] Там же. С. 140.
[983] Там же. С. 265.
[984] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 128.
[985] Там же. С. 115.
[986] Там же. С. 122.
[987] Там же. С. 54.

первородный грех как детерминированность свободы человека историческим и межличностным материалом. Чужой виной. Личной виной Адама, сказавшего «нет» благодати Бога. Он пишет: «частичная определенность ситуации каждого человека чужой виной есть всеобщая, постоянная и потому изначальная»[988]. Свобода одного детерминирована свободой другого так, что всякое добро, не способное преодолеть данности мира, оказывается двусмысленным. Как говорит Ранер, покупая банан, мы не рефлексируем над тем, как складывалась его стоимость. Таким образом, Ранер не просто делает человека благим, квалифицируя грех как «чужой» личный грех, и устраняет необходимость в событии Христа, но и ставит под вопрос понятие человеческой свободы, вводя представление о ее «частичной» детерминация. Но как не может быть полсвободы, так и не может быть частичной детерминации свободы. Ранер же заключает: вопрос об ответственности «сложный и неясный вопрос»[989].

Что такое вера? Это приятие собственной трансценденции[990]. Что такое Откровение? Это истолкование трансцендентального опыта[991]. Что такое новозаветные чудеса? Чудеса, говорит Ранер, «в какой-то степени преувеличены»[992]. Всеми ими, кроме чуда Воскресения, можно пренебречь, поскольку они служили призыву в той ситуации, которая уже не является нашей ситуацией[993]. А как понять Иисуса Христа? Христос – это не тайна Богочеловека, это «удача» Бога. Его «победа» в диалоге с человеком[994]. «Богочеловек есть первоначало окончательной удачи, самотрансценденции мира в абсолютную близость к тайне Бога»[995]. Ранер формально принимает теорию ипостасного единства, однако наполняет его обновленным содержанием. «Тезис, - говорит Ранер, - который мы отстаиваем, гласит, что ипостасное единство, будучи в своей сущности уникальным и высшим представимым событием, все же есть

[988] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 150.
[989] Там же. С. 153.
[990] Там же. С. 211.
[991] Там же. С. 213.
[992] Там же. С. 352.
[993] Там же. С. 363.
[994] Там же. С. 266-267.
[995] Там же. С. 249.

внутренний момент целостности обретения благодати духовной тварью вообще… там, где Бог путем абсолютного самосообщения людям воздействует на самотрансцендирование человека в направлении к Богу таким образом, что и то, и другое становится необратимым и в одном Человеке уже достигшим завершения обетованием всем людям, - тогда мы имеем как раз то, что подразумевается под ипостасным единством»[996]. Не замещает ли таким образом Ранер христианскую тайну нераздельно-неслиянного бытия двух природ во Христе уникальным событием узрения Бога человеком? Христа он определяет как «человеческую реальность как обретшую благодать». А о сути ипостасного единства пишет как о несмешанном и нераздельном присутствии реальности Бога в его приятии «человеческими способностями Иисуса»[997]. Что же тогда такое Воскресение Христа? Воскресение, говорит Ранер, это не оживление тела, не продолжение жизни человека, это сохранение дела Христа, «победоносность его притязания быть абсолютным Спасителем»[998]. Другими словами, речь идет не о чуде у гроба, а о длении спасения. Поэтому Ранер говорит, что «Иисус воскресает в веру своих учеников»[999]. В вере актуализируется дело Христа. А вера в Воскресение – это частный момент этой веры. Писание – это «продукт церкви»[1000], и говорить о его богодухновенности следует косвенно, как о развертывании своей сути церкви, которая есть присутствие Бога[1001].

Раз основа – это Бог, значит, трансцендентная категория вечности должна быть заменена на имманентную категорию времени. Бог, пишет Ранер, это «абсолютное будущее»[1002]. Эсхатологию он понимает как разговор о будущем и в качестве синонима употребляет термин «футурология». Ранер пишет: «Христианская эсхатология говорит о будущем человека»[1003]. У эсхатологии есть содержание и есть способы представления. Например, слова Павла о том, что

---

[996] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 275-276.
[997] Там же. С. 278.
[998] Там же. С. 368.
[999] Там же. С. 368.
[1000] Там же. С. 497.
[1001] Там же. С. 516.
[1002] Там же. С. 595, С. 632.
[1003] Там же. С. 597.

Христос явится при гласе Архангела и трубе Божией – это «образы, которые должны выразить нечто в высшей степени существенное и истинное»[1004]. Апокалипсис – это только «тип высказывания», посредством которого человек в своем настоящем постигает будущее. Не заменяет ли Ранер учение о последних вещах, предполагающих трансцендентное измерение, учением об имманентном бытии человека во времени? Перекликаясь с Мейясу в его теории Бога, Ранер не просто помещает Бога во время, но делает вечность плодом времени[1005]. При этом категория вечности у него антропологизируется и понимается как окончательный ответ Богу, человеческое «да» или «нет».

Анонимное христианство Ранера, предполагающее спасение и благодать вне христианской традиции[1006], – прямое следствие его концепции основы и обоснованного. Раз основание везде, раз трансцендентальный опыт задает наше восприятие мира, значит собственно в христианстве, имени Христа нет необходимости. Церковь, Откровение, традиция, как говорит Ранер, это официальная экспликация опыта. Нерефлексивный опыт присутствует «повсюду», где есть человек, его свобода и познание, вне зависимости от религиозного материала. Откровение в «зачаточном» состоянии присутствует везде. Религиозное же Откровение – это «наиболее удачный случай необходимого самостолкования трансцендентального откровения»[1007]. И в данном пункте Ранер перекликается с европейской теорией сакрального, для которой характерно представление о неосознанности человека в его отношении к Богу. Анонимное христианство Ранена аналогично крипторелигиозности М. Элиаде. Однако такой подход ограничивает как человека, так и Бога в их отношениях друг к другу, превращая Бога в Другого, а человека – в объект.

Ранер повсеместно в своих рассуждениях обнаруживает двойственность своей позиции. Заявляя одно, он начинает рассуждать о противоположном. Он говорит о Боге и тут же – об опыте Бога. Он настаивает на пассивности человека в

[1004] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 598.
[1005] Там же. С. 603.
[1006] Там же. С. 625.
[1007] Там же. С. 214.

трансцендентальном опыте раскрытию бытию и том, что бытие не исчерпывается функцией горизонта для нас, однако помимо самотрансцендирования человека к своему основанию, повсеместного в восприятии мира и окончательного в рефлексивном «да» этому основанию, никакого иного «Бога» Ранер не выводит. «Бог» есть там, где его впускает собою человек. «Бог» есть человек в модусе к самому себе. Он говорит о необходимости церкви как авторитетного начала, спасающего от произвола субъективности, о необходимости церкви, которая открывает конкретность Бога и конкретность человека в его индивидуальном и общинном бытии, и тут же – о том, что «экклезиология и церковное сознание христианина… не есть несущее основание или фундамент христианства. Иисус Христос, вера, любовь… - вот реальности, центральные для христианина»[1008]. Ранер говорит о незаменимости таинств, делающих человека «свидетелем истины, представителем благодати Христовой в мире»[1009], и тут же – о том, что «не только принимая таинства, становимся мы теми, кто имеет дело с Богом… Повсюду, где человек … воспринимает свою сверхъестественную трансцендентальность в интеркоммуникации, в любви, в верности… осуществляется и история спасения и откровения Бога»[1010]. Ранер говорит об исключительности христианства и Христа – и сразу же выстраивает концепцию анонимного христианства. Он заявляет о Воскресении Христа, но рассуждает о его воскресении в вере людей. Ранер не останавливается даже перед символом веры. Апостольский символ веры, несомненно, важен, однако современного человека он не удовлетворит. И в этой ситуации Ранер обнаруживает правду на стороне современного человека. Ведь человек зависит от горизонта своего понимания, от нации, культуры, истории, мировых религий (!), социального статуса, возраста и т.п.[1011]. А потому богословские формулы должны все эти аспекты учитывать. Это значит, что не может быть одной формулы. Формул должно быть столько, сколько потребуется конкретным людям для понимания веры. Предлагая подобный уходящий в

[1008] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 446.
[1009] Там же. С. 575.
[1010] Там же. С. 568-569.
[1011] Там же. С. 622-623.

бесконечность плюрализм богословских формулировок, Ранер не возвращается к ветхозаветной традиции, ибо единство общины и исповедания при богословской свободе были обеспечены ритуалом. Ранер предлагает предельную индивидуализацию веры. Полный отказ от незыблемых общих констант, уходя от единственности Бога. Он оставляет человека наедине со своим человеческим.

Ранер нивелировал Бога, лишив его трансцендентности, личности, сверхъестественных качеств, благодати, гарантированной традицией единственности, поместив во время, поставив онтологическое в зависимость от онтического, а вечность – в зависимость от времени. Он представил не Бога как основу человека, но основу как «Бога». Не ясно, как в онтологии Ранера может поместиться свобода. Как объяснить свободу обоснованного в отношении основы? Если трансцендентальный опыт – это «неустранимая структура»[1012] субъекта, то как в отношении ее можно быть свободным? И как, с другой стороны, при допущении свободы обоснованного можно говорить о свободе основы, которая как таковая актуализируется посредством обоснованного? Ранеру остается лишь постулировать ее божественность. Христианизированная концепция жизни человеческой имманенции Ранера строится на вере в порядок, нравственность и ответственность как антропологические данности, свободные от теологических посылок, убеждая нас вновь, что экзистенциализм – это гуманизм.

Самые красивые рассуждения Ранера - о любви. В любви к ближнему, говорит он, мы любим Дальнего. Любя человека, мы уже любим Бога. Потому что человек жаждет абсолютной любви, конечное же можно любить только «с оговорками», не до конца отдавая себя, ибо «конечный и всегда ненадежный человек не может сам оправдать в качестве осмысленной обращенную к нему абсолютную любовь»[1013]. Любящий в своей любви ищет абсолютный предмет – Богочеловека. В этих словах Ранера, напоминающих платонизм, светится трансцендентный луч.

[1012] Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 28.
[1013] Там же. С. 407.

3.4. Идея Личного Бога и ее последствия

Богословие личности традиционно связывается с достижениями греческих Отцов Церкви IV века и, прежде всего, с Григорием Нисским. В ходе тринитарных споров каппадокийцы совершили переворот в понимании личности, отличив в Боге усию и ипостась, природу и субъектность, общее и частное, или, по Аристотелю, вторую сущность и первую сущность. Причем так, что принцип личности во взаимосвязи с сущностью Бога оказался онтологически первичным. А личность была связана с представлением о самостоятельности, своеобразии, неповторимости, отдельности и субъектности. При этом исторически православное учение о Боге восприняло доминанту принципа личности, тогда как западное богословие сделало акцент на принципе сущности, связав личность с эмпирическим бытием[1014]. Возможно, этот факт послужил скрытым основанием для попыток современного западного богословия расстаться с идеей личного Бога. Примечательно, что В. Лосский видит прямую угрозу для западного христианства вернуться к безличной мистике неоплатоников. Он пишет: «… при характерных для Запада догматических установках всякое чисто теоцентрическое умозрение, относясь прежде всего к природе, а затем к Лицам, могло бы превратиться в некую мистику «пучины Божества» (ср., например, «Gottheit» Мейстера Экхарта), в «безличный апофатизм» Божественной внебытийности, которая бы Святой Троице предшествовала. Таким образом, известным парадоксальным обходом через христианство можно вернуться к мистике неоплатоников»[1015].

Понятие личности, Бога как Личности может тем смутить современное сознание, что оно всегда предполагает иерархию. Личность – это от-личие. То, что имеет лицо. Бог – это высшая личность. То, что всегда стоит над человеком. Булгаков вообще скажет, что Бог – это единственная личность. Бог-Личность - это не безликий принцип, в котором человек черпает свои основания, не тем самым

[1014] Подробно об этом пишут Лосский В. Н. (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991); Яннарас Х. (Избранное: Личность и Эрос. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005); Хоружий С. (Богословие соборности и богословие личности/ Библиотека «Института Синергийной антропологии». [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.synergia-isa.ru) и др.

[1015] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 52.

его собственность и метафизическая кровь, которой он живет, но что-то принципиальным образом трансцендентное ему, хотя в то же самое время способное быть имманентным. Вот эта трансцендентность, эта ни к чему не сводимая обособленность и возвышенность Бога кроется в идее личности. За расставанием с идеей личности стоит желание избавиться от идеи иерархии. Иерархия – это всегда зависимость. Отсутствие иерархии снимает проблему Бога как нужды человека.

Сути не меняет то, что Шлейермахер, например, отведет первостепенное место чувству зависимости в религиозном опыте, а Гегель, передразнивая его, скажет, что лучшим христианином в таком случае является собака. Чувство – категория субъективная, и даже если предположить стоящую за ним онтологическую реальность, нужно признать, что есть принципиальная разница между тем, чтобы нуждаться в трансценденции, в том, что требует от человека метафизической трансформации. И тем, чтобы нуждаться в чем-то, как нуждаются в собственной крови. Нужда в трансцендентном, открывающая возможность самоконституирования человека, не то же, что имманентное пространство необходимости. Если иметь в виду второе, то Гегель прав.

Если Бог перестает пониматься как личность, тогда его возможно помыслить как все во всем. Бог, понятый как безликая божественность, - это своеобразная ничья с Богом. Не оттого ли в XX веке в христианском мире стал так популярен буддизм, свободный от представления о трансцендентной личности? Естественным продолжением критики понятия Бога-Личности будет оспаривание идеи Божественной Троицы, зиждущейся на принципе иерархии.

Неслучайно феминистское движение в теологии, апофеозом которого является скульптура «Христы» одного из ньюйоркских соборов, будет использовать концепцию Тиллиха для оправдания своих идей. Раз Бог – это основа бытия, считает Розмари Рутер, значит он ни мужчина, ни женщина. Понятие основы бытия снимает всякие дуализмы – мужского и женского, материального и духовного, Бога и мира. Всякая иерархия патриархальна и ведет

к отношениям угнетения и подчинения. Понятие основы бытия, замещающее Бога, снимает проблему различий.

Созвучно теологии в философии сакрального по этой же причине происходит отказ от идеи Бога. Бодрийяр, выстраивая теорию символического, назовет Бога основой разделения и власти, причиной появления агрессивных оппозиций. Символическое пространство предполагает отказ от Бога в пользу подручных человеку богов.

Оперирование понятием «сакральное» и «священное» (П. Тиллих, К. Ранер, Б. Вельте, К. Хеммерле, В. Каспер, Р. Шеффлер, Л. Венцлер и др.) - это один из способов обезличивания Бога. Сакральное неличностно. Это некая неопределенная множественность взамен единственности и авторитарности Бога. В понятии «сакральное» логике абсолюта противопоставляется логика плюральности, единственности Бога – божественная множественность. Божественность и Бог предполагают различные онтологии. Плюральность исключает категорию истины. Это «мир Гераклита», в котором нет констант, в нем все ситуативно и равноценно.

Понятие священного, замещающее Бога, лишает веру конкретики. Бог как Личность – это конкретный Бог. Бог, которому можно молиться, перед которым испытывают благоговение, которым выстраивают жизнь. Нельзя трепетать перед абстракциями. Или, как скажет Н. Бердяев, нельзя молиться абсолюту. Следствием понимания Бога как личности будет конкретика культа, конкретика отношений человека и Бога, а не мышления о нем, подверженного случайностям, настроениям и состояниям. Бог как Личность – это то, что накладывает запрет на тотальную власть субъективности.

Личность предполагает антропологический аспект. Бог как Личность подразумевает не только по-двиг человека, его обращение, но и одаривает его причастностью к Высшей Личности. В пределе человек должен уподобиться Личности. Но уподобиться личности – это не то же, что слиться с безличным. В первом случае возможно понятие греха, покаяние, личное восхождение к Богу. Во

втором случае эти понятия снимаются, с человека снимается бремя свободы, он может отдаться в руки стихиям.

Личность предполагает веру. Веру как уверенность в невидимом (Евр. 11:1). По отношению к Личности безличное – это «видимое», мир, принципы мира. Устранить понятие Бога-Личности – значит снять с человека необходимость в вере. Безличные принципы и основания можно принимать, не перестраивая свой ум, подобно тому, как мы принимаем теорию большого взрыва. Лишение христианства понятия Бога-Личности – это один из способов демифологизации традиции, оскопление веры.

Обезличивание Бога – это один из способов лишить теологию метафизики. Закономерным поэтому является появление вслед за богословским направлением смерти Бога в широком и узком смыслах «теологии смерти теологии» (К. Рашке, М. Тейлор, Ч. Уинквист) и концепции «нетеистического теизма» (Д. Зёлле). Равно как философия вне метафизики становится физикой, так и теология вне метафизики упраздняет саму себя в атеологии, речевом жанре, уделом которого является деконструкция и бесконечность интерпретаций Откровения.

Но не является ли попытка современной теологии оперировать понятиями «священной тайны», «священного», «сакрального», «основы бытия» новой апофатикой? Не обязаны ли мы К.Ранеру, как говорит В. Каспер, углублением богословия тайны? Ведь, например, Дионисий Ареопагит в своих сочинениях использует понятия «невыразимое», «непостижимое», «сверхсущественная и сокровенная божественность», «сверхсущественная неопределенность», «бессловесность», «безымянность», «сверхбожественная божественность», «сверхсущая Причина, которую мы называем Богом»[1016]. Но мистическое богословие – это не то же, что экзистенциальное богословие. Более того, они прямо противоположны друг другу. Мистическое богословие зовет прочь от мира наличного к трансцендированию. Дионисий Ареопагит говорит об «исступлении», выхождении из себя, молитве, «воспарении к

[1016] Дионисий Ареопагит. О Божественных именах/ Дионисий Ареопагит. О божестевнных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 11, С.13, С. 15, С. 17 и др.

сверхъественному сиянию Божественного мрака», чтобы в абсолютной духовной наготе воспринять трансцендентное. Экзистенциальное богословие, напротив, хранит бережно ум человека и его «я», приближая Бога как имманентное. Оно основывается на опыте трансгрессии. Дионисий отнес бы его к опыту непосвященных, то есть тех, кто «вообразил, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует»[1017]. Трансцендентность «божественности», о которой говорит Дионисий, прочно удерживается небесной иерархией. Дионисий говорит о Боге, как о недосягаемом солнце, которое дает жизнь слоям бытия, начиная от ангелов и спускаясь к бездушным существам и вещам. Принципиальный разрыв между Богом и миром, иерархичность бытия с абсолютным единым источником в Троице, безусловный авторитет «Речений», как называет Дионисий Писание, ограждает мистику от ее опасностей.

Отказ от представлений о Боге-Личности как борьба со сверхъестественным в религии связан с проектом демифологизации.

3.5. Р. Бультман: керигма для немифологически мыслящего человека

... осуществимо ли христианское понимание бытия без Христа?

Р. Бультман «Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия»

«Нельзя пользоваться электрическим светом и радио, прибегать в случае болезни к современным лекарственным и клиническим средствам и в то же время верить в новозаветный мир духов и чудес», - считает Бультман[1018]. Картина мира и самосознание человека сегодня изменились. На место мифической «трехэтажной картины мира» встала научная картина мира, исключающая представления о рае и аде. Человек сегодня, как того желал Фейербах, наконец, объективированное внутреннее сделал вновь субъективным. Свои переживания

[1017] Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии/ Дионисий Ареопагит. О божестевнных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 343.

[1018] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 10.

он теперь приписывает не автономным внешним силам, а самому себе, что ставит под вопрос таинства крещения и Евхаристии, а также необходимость в ритуале экзорцизма внутри христианской традиции. Человек постиг, что смерть – это естественный процесс, а не наказание за прегрешение, что ставит перед христианством задачу переосмысления учения о первородном грехе и искупительной жертве Христа.

Подобно Шелеру, остро ощущая раскол в западном сознании, пытающемся соединить несоединимее – христианскую веру и достижения науки, - Бультман провозглашает о демифологизации Нового Завета, упуская в этой попытке ответить на злобу дня то, что христианская весть изначально прозвучала как скандал для разума, в особенности – для античного рафинированного интеллектуального мира. Распятый Христос, говорит Евангелие, «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Новый Завет однако, по мнению Бультмана, нужно избавить от мифов. Демифологизация керигмы для христианства не только не страшна, но и жизненно необходима. Ведь что такое миф?

Бультман вкладывает в понятие мифа следующее содержание. Во-первых, миф – это сверхъестественные парадоксальные представления, встречающиеся в Новом Завете. Например, чудо рождения от Девы или чудо Воскресения. Во-вторых, «Подлинный смысл мифа, - говорит Бультман, - заключается не в том, чтобы дать объективную картину мира. В нем выражается скорее то, как человек понимает самого себя в мире…»[1019]. Бультман знает то, что знает Хайдеггер. Он знает, что жить возможно только в том мире, который мы понимаем. Но как понять мир? Понять мир из самого мира невозможно. Миру нужно придать смысл, а для этого в мире должны появиться, как называет это Бультман, значимости. Мифологическое сознание верит в надмирную силу, которая управляет миром и человеком. Миф для него – это способ, при помощи которого можно указать на ее значимость. Например, подобную функцию в христианстве

[1019] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 14.

выполняют мифы о предсуществовании и рождении Христа от Девы, и о Его воскресении после распятия. Они придают Иисусу особую значимость, указывая на то, что речь идет не о простой жизни и смерти человека, но о событии освобождения человечества от власти мира и греха.

Бультман принимает все посылки мифа, кроме самого мифа. Он принимает и веру в надмирную силу, и необходимость для человека в понимании себя, и значимости, которыми человек расчерчивает мир. Но миф Бультман призывает оставить. И не только из-за того, что он не соответствует современному мировоззрению, но главным образом из-за того, что он «затемняет» смысл, на который указывает. Здесь видно, что фундамент проекта Бультмана оказывается непрочным. Причина тому – желание Бультмана скрестить научную антропологию и веру в надмирную силу, в Бога. Наука имеет дело с наличным миром, она индифферентна к ценностям. Ее функция – констатировать данность. В ней нет места не только «мифам», но и «надмирной силе», не только способам указать на «значимости», но и самим «значимостям». Если человек приписывает все состояния себе, то в его восприятии нет места трансцендентному.

Таким образом, Бультман выявляет в мифе две стороны, содержательную, или смысловую, и объективированную. Вот эту вторую и нужно преодолеть. Раз миф – это только указание на что-то вне его, значит им можно пренебречь в свете того, на что он указывает. По сути же, речь идет о том, как понимать миф – как знак или как символ. Символ помещает человека в мир неразрывной связи символа и символизируемого. В мир, в котором каждое явление обеспечено смыслом и каждый смысл явлен. Символический мир – это обжитый мир. В нем человек обретает свою полноту. Мир знаков – это мир указаний и жестов. В нем означающее связано с означаемым произвольной связью. Но если связь произвольна, значит символизируемое утрачивает свою плотность, оно становится умозрительным. Бультман склоняется к первому варианту, отказывая религии в ее функции воссоединения мира и человека из раздробленности на явления и смыслы. Для него миф – это знак, то есть временный посредник между человеком и смыслом. Его функция не содержательная, а указательная. Своей

задачей Бультман считает не грубое очищение Нового Завета от мифов путем избирательного вычеркивания, что характерно для его предшественников, желающих рационализировать традицию, но осмысление того, *зачем* христианство прибегает к тому или иному мифу, постижение того, *что* стоит *за* мифом. Работу Бультмана невозможно сравнивать с работой Отцов Церкви по интерпретации Писания, поскольку окончательной задачей для него будет не постижение «мифа», но его преодоление, и в этом своем стремлении он доходит до предельной для христианского сознания точки – до фигуры Христа.

Примером демифологизации может служить понятие духа у апостола Павла. Для апостола Павла дух обнаруживает себя в чудесах, он есть нечто таинственное, сверхъестественная материя, то, что гарантирует воскресение. А «по сути», говорит Бультман, апостол понимает дух как заключенную в вере возможность новой жизни. О чем говорят и плоды духа – любовь, кротость, смирение, радость и др. Они, по мнению Бультмана, указывают на то, что вера освобождает человека от власти мира и делает его открытым для существования с другими. Или вера в Апокалипсис. В результате демифологизации она должна быть заменена на приятие того, что суд над миром уже произошел в том, что Христос пришел в мир и призвал к вере. Христианам, считает Бультман, нужно понять, что в Новом Завете речь идет не об обетованной жизни, а о жизни настоящей, уже исполненной для верующего. Или понятие спасения. На языке Павла о спасении говорится как об истреблении греха: Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя ему его преступлений (2 Кор 5:19); Он сделал Христа для нас «жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» и т.п. Но грех - это, по мнению Бультмана, не что иное как своеволие человека, в котором ему становится недоступна подлинная жизнь как жизнь в самоотдаче. Человеку необходимо освободиться от себя, чтобы сделать возможной подлинную жизнь. В этом и состоит смысл спасения – Бог освобождает человека от самого себя. Бультман пишет: «ведь именно об этом говорит новозаветное провозвестие; именно в этом смысл события Христа: оно означает, что там, где не

в состоянии действовать человек, Бог действует, уже совершил действие для него»[1020].

Чем же тогда является новозаветное сказание – лишь мифической речью? Для Бультмана Новый Завет трехслоен. Он состоит из исторических свидетельств, из мифов и из значимостей, которые герменевтическими приемами хочет обнаружить Бультман. Например, распятие. С исторической точки зрения, имеет место событие распятия Иисуса из Назарета. С мифологической точки зрения, на кресте был распят предсуществующий и вочеловечившийся Сын Божий, принесший себя в жертву ради искупления человеческого греха. Сверхисторическое значение этого события, на которое указывает миф, по мнению Бультмана, состоит в том, что крест Христов освобождает человека от греха как господствующей над ним силы, он освобождает от неизбежности грешить. При этом Бультман полагает, что сам миф не полно указывает на смысл события, ибо он говорит о прощение прошлых и, возможно, будущих грехов как отмены наказания за них. Тогда как значение, открытое Бультманом, существенно глубже, оно эсхатологично. Миф, по Бультману, ориентирует верующего в прошлое, он призывает верить в свершившееся частное событие, тогда как вера должна иметь дело с настоящим. Например, распятие – не факт двухтысячелетней давности, не изолированное событие, но то, что ставит человека перед вопросом: готов ли он сораспяться Христу? С этим утверждением Бультмана о сораспятии невозможно не согласиться, и весь культ строится так, что он работает не с воспоминаниями человека, но с самим человеком, преображая его. Не понятно только, почему Бультман отказывает в этой функции тому, что он называет мифом. Ведь культ оперирует «мифическими событиями». Он заставляет верующего непрестанными усилиями сораспинаться Христу и совоскресать с Ним. Например, Воскресение, которое есть миф, согласно Бультману, опорная точка культа.

[1020] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 30.

Каковы же пределы демифологизации? Если речь о Христе мифична, то нет «необходимости цепляться за ее объективирующее содержание». Но мифичен ли сам Христос? Является ли он мифом? И тогда законно возникает следующий вопрос: Возможно ли христианство без Христа? Отвечая отрицательно на этот вопрос, Бультман своими рассуждениями подводит к положительному ответу на него.

Бультман не желает редукции христианства ни к этике, ни к экзистенциализму, которые лишены представления о деянии Бога во Христе. Хайдеггер, как скажет Бультман, это, конечно, прекрасное философское изложение Нового Завета. Однако философия лишена главного – она открывает природу человека, но не исправляет ее. Бультман сохраняет христианству Христа как событие спасения, основание любви и самоотдачи. То есть не Христа Нового Завета, а Христа демифологизированного. Хотя Бультман выступает против «голых идей», веры в любовь Бога как «плода воображения» и обращается к «явленной» любви Бога во Христе, тем не менее эту явленность он не отождествляет с событием Воплощения. Христос – это, согласно Бультману, не Богочеловек, но человек, в котором непостижимым образом свершилось слово Бога. Бультман пишет о Христе: «эсхатологический Посланец Бога – конкретный историчный человек; эсхатологическое деяние Бога осуществляется в судьбе отдельного человека»[1021].

Каков же результат демифологизации? Насколько она оказалась радикальной? Или, как говорит Бультман, сохранился ли мифологический остаток, и отвечает: «Для тех, кто мифологией называет всякую речь о действии Бога, о Его решающем эсхатологическом деянии, – несомненно. Но эта мифология – уже не та прежняя мифология, что ушла в прошлое вместе с мифической картиной мира. Ведь событие спасения, о котором мы говорим, – уже не чудесное, сверхъестественное происшествие, но историческое событие во

[1021] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 39.

времени и пространстве»[1022]. Другими словами, в результате демифологизации радикальным образом пересматривается парадоксальность христианства. Бультман на место Отца и Сына ставит трансцендентного Бога и исторического человека. Тайну боговоплощения он заменяет на непостижимость «деяния Бога» в человеке по имени Иисус. То есть он разъединяет Богочеловека на Бога и человека. Трансцендентное становится не связанным с имманентным. Бог перестает быть Отцом. Он становится чистой трансцендентностью. Христос перестает быть Сыном. Он превращается в чистую имманенцию. Аналогичным образом он поступает с событием Воскресения. Понимая, что события креста и Воскресения невозможно рассматривать в отрыве друг от друга, тем не менее он их сущностно различает. Распятие – это историческое событие, имеющее сверхисторическое значения спасения. Воскресение же – чистый миф. И не только потому, что «возвращение умершего к земной жизни… невероятно»; и не только потому, что «воскресение, несмотря на множество свидетелей, не может быть неопровержимо установлено как объективный факт». Но главное потому, что воскресение само есть предмет веры: «воскресение… само требует веры так же, как значение креста… воскресение есть не что иное, как вера в спасительный смысл события креста, вера в крест как крест Христов»[1023]. То есть на место конкретного христианского события, о котором в православном пасхальном песнопении поется «смертью смерть попрал», Бультман ставит исторический факт и возможное абстрактное значение этого факта, в которое можно верить.

Бультман пишет: «Было бы ошибкой вновь задаваться вопросом об исторической основе провозвестия, как если бы она могла удостоверить его правоту. Это означало бы попытку обосновать веру в Слово Божье историческими изысканиями. Слово провозвестия встречает нас как Слово Божье, перед лицом которого мы должны не ставить вопрос о его легитимности, но отвечать на вопрос, поставленный им перед нами: хотим мы в него поверить или нет»[1024].

[1022] Там же.
[1023] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 37.
[1024] Там же. С. 38.

Другими словами, Бультман редуцирует конкретность христианского Бога и конкретность события спасения к историческим фактам, не требующим веры и не имеющим отношения к ней. Он оставляет христианству лишь абстрактного Бога и абстрактные идеи о природе человека и его спасении. На месте плотной новозаветной символической ткани оказывается чистая абстракция, обращенная к уму человека. Бультман полагает, что он лишь заострил парадоксальность христианства: «Как Тот, в ком присутствует и действует Бог, в ком Бог примирил мир с Собою, оказывается реальным историчным человеком, так и Слово Божье – не таинственная речь оракула, а трезвое провозвестие личности и судьбы Иисуса из Назарета в их значимости для истории спасения. Это провозвестие может быть понято как эпизод в истории мысли; в отношении своего идейного содержания оно может быть воспринято как возможное мировоззрение. И тем не менее это провозвестие притязает на то, чтобы быть эсхатологическим Словом Бога. Провозвестники, апостолы – люди, понятые в их историчной человечности! Церковь – социологический, исторический феномен…И в то же время все это – эсхатологические явления. Эсхатологические события! Все эти положения представляют собой вопиющую несообразность, препятствие, преодолимое не на путях философского диалога, а только в покоряющейся вере… Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: «Слово стало плотью»»[1025]. Однако Бультман не заострил, но упразднил парадоксальность христианства. Тайну, открытую для веры, сменило недо-умение. Абстрактные идеи, обращенные к уму человека и не способные удовлетворить его пытливость, неминуемо увлекают человека в субъективную сферу. Так демифологизация редуцирует Бога к субъективности. Бультман устраняет из христианства живого, или как он говорит, «посюстороннего» Бога, и веру в бессмертие, он заменяет их мертвой идеей, слабо удовлетворяющей разум, и субъективными состояниями верующего.

[1025] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 39-40.

Как справедливо замечает П. Рикер, герменевтику Бультмана невозможно сопоставить с герменевтикой Отцов Церкви, деятелей Средневековья и Реформации, ибо предметом ее становится «сам буквальный смысл» Евангелия. Если прежде речь шла об интерпретации Ветхого Завета с помощью Нового Завета, последний из которых принимался за «абсолютную норму», то современность вскрыла потребность в интерпретации самого послания, ибо оно заведомо дано нам через посредников, свидетелей[1026].

Радикальный проект демифологизации в конечном итоге приведет к представлению о Боге как «источнике моего беспокойства», «источнике моей защищенности и долга перед ближними» (Г. Браун), как о том, «что совершается между людьми» (Д. Зелле).

3.6. Демифологизация и ее последствия

Бультман и аналогично мыслящие теоретики представляют мифы как то, что помогает увидеть Бога, в чем есть необязательная, временная нужда. Но мифы – не лестница, которую можно отбросить, попав на крышу. Мифы – это то, что необходимо для самоконституирования веры, ее стержень. Миф смиряет сознание. Заставляя его перестроиться, расстаться с наличным, он собою и в себе, если так можно выразиться, открывает сферу трансцендентного.

Мифы позволяет человеку всем своим конкретным существом иметь дело с живым Богом. Не абстрактным Богом, относящимся к сфере нашего так часто блуждающего мышления, но живым Богом. Подобно святым, они позволяют абстрактному сделаться конкретным. Обычно благоговейное отношение ко всякому, в том числе материальному, посредничеству в вере считается суеверением. Святые, Предание, иконы, церковнослужители - все это якобы вера в суе, отвлекающая от главного - Бога. Но, напротив, именно эти «посредники», конкретизируя, оживляют веру. Абстрактный Бог – это искушение для веры. Абстракции увлекают в субъективную, мечтательную сферу, оставляя человека в разобщенности с самим собой, в хаосе собственных состояний, во власти

[1026] Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 122.

суеверий. Потому и охватывает жутковатое чувство пустоты после прочтения Бультмана. Как если бы он с живого существа снял кожу. Демифологизированный Бог – это абстрактный, или, что то же самое, мертвый Бог.

Философия сакрального движется аналогичным путем демифологизации. Онтологической тайне она противопоставляет субъективные мечтания. Не видение невидимого, но темная комната и запретный предмет будоражит сознание (Р. Кайуа). Дискурс, исключающий Бога, в пределе расстается и самими понятиями нуминозного, священного и сакрального, заменяя его понятием символического (Ж. Бодрийяр). Символическое обозримо, оно лишено тайны и сподручно. Подобные рефлексивные замечания о смысле символического встречаются у самих теоретиков сакрального (М. Годелье).

Демифологизированное христианство часто строится на понимании Бога как любви, а своей сути – как служении другим.

3.7. Д. Бонхеффер: Существование для других

Я воспринял указание Лютера «осенять себя крестом» за утренней и вечерней молитвой само собой как какую-то помощь. В этом кроется нечто объективное, необходимое именно здесь. Не пугайся! Я выйду отсюда наверняка не как «homo religiosus», напротив, мое недоверие и мой страх перед «религиозностью» здесь еще выросли.

Д. Бонхеффер «Письма из тюрьмы» («Сопротивление и покорность»)

В своих знаменитых «Письмах из тюрьмы» Дитрих Бонхеффер сформулировал современную концепцию христианства, которая, благодаря поставленным в ней вопросам, актуальна и по сей день. Однако между антропологическим типом традиционного христианства и антропологическим типом христианства, обновленного Бонхеффером, обнаруживается разрыв. Мерою этого разрыва выступает фигура Бога, ибо у Бонхеффера трансцендентное оказывается имманентным. Разберемся в этом вопросе подробнее.

Бонхеффер пишет: «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос? Время, когда людям все можно было высказать словами (будь то теологические рассуждения или благочестивые речи), давно миновало; то же относится ко временам интереса ко внутреннему миру человека и к совести, а это значит, и ко времени религии вообще. Мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными. Те же, кто честно называет себя «религиозными», не практикуют религии никоим образом; возможно, под «религиозностью» они понимают нечто иное…Как может Христос стать Господом и для нерелигиозных людей? Существуют ли безрелигиозные христиане? Если религия представляет собой лишь внешнюю оболочку христианства (да и эта оболочка в разные времена выглядела совершенно по-разному), что же это такое— безрелигиозное христианство?»[1027].

Итак, Бонхеффер объявляет о наступлении эры безрелигиозности и о необходимости в связи с этим фактом пересмотреть сущность христианства, противопоставив тем самым религию и христианство. Бонхеффер считает представление об «априорности» религии ложным. Религия – это лишь временная стадия развития человека, и ее не нужно отождествлять с Христом. Можно преодолеть религию, не преодолев христианства. Что позволяет Бонхефферу делать такие заключения и какова позитивная часть его программы? Интуиции Бонхеффера строятся на представлениях трех родов – о человеке, о религии, о христианстве.

1. *Человек.* Человек сегодня по завету Фрейда вышел из состояния инфантилизма и стал, как говорит Бонхеффер, совершеннолетним. Ему более нет необходимости в Боге как «аварийном выходе» при столкновении с неразрешимыми проблемами. Вся история мысли, начиная с XIII века, двигалась в сторону автономии человека, вытесняя поочередно Бога из политики, из нравственности, из искусства и познания. «Человек, - говорит Бонхеффер, - во всех важных вопросах научился обходиться собственными

[1027] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 200-201.

силами без привлечения «рабочей гипотезы о существовании Бога». В вопросах науки, искусства и этики это стало самоочевидным, о чем едва ли кто отважится еще спорить; но вот уже около 100 лет это все в большей степени становится справедливым и для религиозных проблем; оказывается, что все идет своим путем и без «Бога», причем ничуть не хуже, чем прежде»[1028]. Сегодня верующего ученого нужно, как скажет Бонхеффер, отнести к двуполым существам. Секуляризация состоялась, Богу же до недавнего времени оставалось лишь место «предельных вопросов» существования человека, таких, как смерть, вина, страдание. Но и этому пришел конец. «В наши дни, - пишет Бонхеффер, - создалась ситуация, когда и для таких вопросов имеются человеческие ответы, которые могут совершенно не учитывать Бога. Люди фактически справляются с этими вопросами без привлечения Бога (и так было во все времена), и просто не соответствует истине мнение, что только христианство имело для этого решение. Что касается понятия «решение», то напротив, христианские ответы столь же неубедительны (или столь же убедительны), как и остальные решения»[1029]. Человек справился с природой, организовал ее технически. Перед лицом смерти и страданий он невозмутим, как стоик, принимающий их как неизбежное. Грех же сегодня, считает Бонхеффер, едва кто понимает. Мир окончательно вытеснил Бога на крест, как скажет Бонхеффер, сделал мир безбожным. Что это значит с антропологической точки зрения?

Совершеннолетие человека Бонхеффер отождествляет со здоровьем человека. Человек больше не мыслящий тростник. Бонхеффер выступает против «сальто-мортале в Средневековье», против попыток из мужчины сделать вновь юношу, к которым склоняются некоторые апологеты христианства и в которых особенно преуспели экзистенциалисты и психоаналитики. Экзистенциализм и психоанализ, доказывающие счастливому и здоровому человеку, что он несчастен

[1028] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 238.
[1029] Там же. С. 233.

и болен, пригоден лишь для «кучки интеллектуалов, выродков, вообразивших себя пупом земли, а потому с наслаждением предающихся самокопанию»[1030]. Бонхеффер выступает против такого подхода. Христос не для жертв экзистенциализма. И не для тех нехристианских христиан, которые желают видеть в человеке грешника. Ведь Христос, скажет Бонхеффер, пришел для *всех*. «Когда Иисус даровал спасение грешникам, - говорит Бонхеффер, - то это были настоящие грешники, но он ведь не делал из каждого человека сначала грешника. Иисус призывал их оставить грех, а не погрязать в нем... Согласен, что Иисус брался за типов, стоящих на краю человеческого общества, заботился о проститутках, сборщиках налогов, но все-таки не только о них, ибо его забота касалась вообще людей. Не было случая, чтобы Иисус ставил под сомнение здоровье, силу, счастье человека или рассматривал его как гнилой плод; для чего же тогда он исцелял больных, давал силу слабым? Иисус для себя и для Царства Бога претендует на всю человеческую жизнь во всех ее проявлениях… Иисус Христос претендует на мир, ставший совершеннолетним»[1031].

Но что значит «Иисус для всех»? Христианство строится на учении о первородном грехе и Богочеловеке, который приносит себя в жертву для искупления греха. Этот грех и это искупление мыслятся универсально, то есть они охватывают все человечество, согрешившее, а затем спасенное. Бонхеффер же на место грешного и спасенного человека ставит человека совершеннолетнего, то есть здорового. Динамику, драму и само существо христианина заменяя на другой антропологический тип. Не случайно он выступает против того, чтобы видеть в человеке грешника или святого. Для Бонхеффера христианин – это человек. «Быть христианином, - пишет Бонхеффер, - не значит быть религиозным на тот или иной манер, строить из себя по какой-либо методике грешника, кающегося или святого; быть христианином значит быть человеком; Христос творит в нас не какой-то тип человека, но просто человека»[1032]. Ведь здоровый не может быть ни грешником, ни святым. Выдавившему свой внутренний мир и

[1030] Там же. С. 239.
[1031] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 253.
[1032] Там же. С. 267.

ответившему на все свои вопросы человеку Бонхеффер дает нейтральную характеристику. Христианина, которого можно назвать человеком обратной перспективы, то есть человеком, конституируемым взглядом Бога, он замещает безрелигиозным христианином, которого можно было бы назвать человеком прямой перспективы, то есть человеком, центрированным своим «я». Грех в христианстве – это то, что конституирует внутреннее, то, что позволяет человеку обнаружить разрыв между собой и миром. Бонхеффер, отсекая внутренний мир человека, а вместе с ним понятия греха и святости, выводит человека на поверхность, где его не отличишь от вещи. Но что такое человек без нутра? Не есть ли это феномен пост-человека? Человек без нутра, человек без надлома – это то, что во французской философии описывается «третьими терминами», преодолевающими бинарные оппозиции. Понятия «действие», «машина», «поверхность» и т.п. нейтральны в отношении оппозиций «материальное-идеальное», «душа-тело», «человек-природа». В теологии им оказывается эквивалентным термин «совершеннолетие».

В своем радикальном порыве Бонхеффер предвосхищает Фуко. Равно как Фуко считает человека временной конфигурацией, след от которой может так же быстро исчезнуть, как рисунок на прибрежном песке, Бонхеффер полагает внутренний мир и религиозность, преходящими явлениями. Они оба обращены к ситуации пост-человечества, которую Бонхеффер именует безрелигиозностью.

Понятие совершеннолетия у Бонхеффера заключает в себе не восхождение по лестнице христианских совершенств от страха к любви, но упраздняет эту лестницу. Бонхеффер обходит вниманием эти стадии, он даже не мыслит современного человека достигшим святости и оттого способным к чистой любви. Он мыслит его просто человеком, способным на любовь. Христианские стадии страха Божия и чувства сыновства Богу, в котором открывается любовь, Бонхеффер заменяет на временную стадию страха мира (природы, зла, неудач и т.п.) и чувства само-стоятельности человека. Но антропологический тип, введенный Бонхеффером, исключает понятие Бога. Ему нет места в этой

структуре. Как возможно сочетать идею Христа и идею совершеннолетнего человека?

На эти вопросы отвечает сам Бонхеффер, в котором поистине переплелись сопротивление и покорность. Покуривая сигары и рассуждая о совершеннолетнем человеке, Бонхеффер тут же говорит о мыслях, пролетающих у него в голове во время бомбежек, о Лютере, которому было достаточно удара молнии, для того чтобы его жизнь полностью переменилась[1033]. Опасаясь прослыть перед своим другом «homo religiosus», он тем не менее имеет привычку осенять себя крестом во время молитвы[1034]. Сторонясь «религиозности» христианства, он самозабвенно проповедует «Бога Живого», «Бога – Твердыню» человека. «Но знаем ли мы, - восклицает он, - как душа жаждет Бога? Бог, остающийся лишь мыслью или идеалом, никогда не утолит эту жажду. Бога живого, Бога как источника всякой истинной жизни жаждет наша душа»[1035].

Говоря о том, что человек сегодня организовал природу технически, он тут же задается вопросом: а что может спасти человека от самой организации? Хвалясь тем, что человек справился с «предельными вопросами» своего существования, он заявляет, что единственное, с чем человек не справился, это сам человек. В набросках книги он пишет: «Прежде природа преодолевалась работой души, у нас же — всевозможными техническими средствами. Нам непосредственно дана уже не природа, а организация. Эта защита от угроз со стороны природы порождает новую угрозу жизни, теперь уже со стороны самой организации. Нехватка душевных сил! Вопрос в том, что защищает нас от угрозы со стороны организационных структур? Человек снова предоставлен самому себе. Он со всем справился, но только не с самим собой»[1036].

Бонхеффер полагает Бога «аварийным выходом» в мире неразрешенных вопросов, но понимает при этом, что Бог – это не нечто локальное в человеческом мире, выполняющее временную функцию по управлению неизвестными уголками

[1033] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 160.
[1034] Там же. С. 121.
[1035] Бонхёффер Д. Проповеди, толкования, размышления: В 2 т.Т. 2. 1935-1945. М.: Издательство ББИ, 2014. С. 4.
[1036] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 281.

жизни, но Бог – это та тотальность, которая делает человеческую жизнь осмысленной. Бонхеффер пишет: «Если бы не жил Иисус, то жизнь наша была бы бессмысленна… небиблейское понятие «смысл» есть лишь перевод того, что Библия называет «обетованием»»[1037]. Этим заявлением Бонхеффер нивелирует спорный тезис о том, что религия «решает вопросы». Религия, возможно, действительно это делает, но не в локальном, а в тотальном смысле. Действительно, современный человек живет в сложившемся социуме, в воспроизводящей себя машине, которая позволяет ему без особых усилий сознания быть. И в этом состоит причина его беспечности, которую Бонхеффер квалифицирует как совершеннолетие. Но сама машина сложилась не благодаря тому, что непознанное было познано, и страхи были преодолены, но благодаря тому, что всему был присвоен смысл. Человек – это не изначальная данность, но то, что само предстает в мире как вопрос. Человек не задается вопросами. Человек есть вопрос. Бог есть ответ на этот вопрос. Религия действует не на периферии, где человек бессилен, но тотально, где человек обнаруживает свое сознание.

Не смотря на проблематичность посылок и обнаруживаемую «покорность» традиционному христианству, Бонхеффер вполне определен в своих теоретических задачах – пересмотреть и окончательно развести понятия религии и христианства.

2. Религия. Основной укор Бонхеффера в адрес религии состоит в том, что религия локальна и оторвана от жизни. Она возникает и существует на периферии жизни. О Боге обычно начинают говорить на пределе человеческих сил и возможностей познания. Перед лицом смерти и вины. Жизнь с ее полнотой, заботами и здоровьем остается в стороне. Бонхеффер же хочет «говорить о Боге не на пределах человеческого, а в средоточии его, не в слабостях, а в силе, короче, не перед лицом смерти и вины, а в жизни, перед лицом человеческой доброты»[1038].

[1037] Там же. С. 289.
[1038] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 203.

Религиозный обряд, согласно Бонхефферу, локален, он затрагивает человека частично, вера же имеет дело с целым человеком. Христианином должно становиться не в обряде, а в участии в страданиях мира. «Бог,- говорит Бонхеффер, - трансцендентен посреди нашей жизни. Церковь стоит не там, где кончаются человеческие возможности, не на околице, но посреди села»[1039].

Религия слишком потустороння, христианство же, говорит Бонхеффер, должно быть посюсторонним. Посюсторонне христианство – это христианство вне идеи спасения. Бонхеффер полагает, что идея спасения не соответствует истине христианства, и ссылается при этом на Ветхий Завет. «Ставится ли в Ветхом Завете вообще вопрос о спасении души? – спрашивает Бонхеффер, - Не образуют ли средоточие всего праведность Божия и Царство Божие на земле?»[1040]. Не нужно, говорит Бонхеффер, отделять Христа от Ветхого Завета и связывать его с мифом о спасении. Учение о Воскресении опасно тем, что оно ориентирует человека на жизнь в «лучшем мире». Конечно, христианин знает о воскресении, но у него «в отличие от верующих в мифы о спасении, нет последней лазейки в вечность для избавления от земных дел и трудностей, но, как Христос («Боже Мой, почему Ты Меня оставил?»), он должен сполна испить чашу земной жизни, и только в том случае, если он так поступает, Распятый и Воскресший стоит рядом с ним, а он со Христом распинается и воскресает. Мир этот не может быть снят до срока. В этом общее у Нового и Ветхого Заветов. Мифы о спасении рождаются из человеческого пограничного опыта. Христос же настигает человека в средоточии его жизни»[1041].

Тезис Бонхеффера о локальности религии строится на антропологии с натуралистическим оттенком, согласно которой человек изначально сам для себя определен и, подобно животному, не знает проблемы поведения. Единственной проблемой для него являются границы его возможностей. Религия в таком случае выступает суррогатом решения жизненных задач. В рамках такой антропологии Бог может пониматься лишь как фантазм, опиум, временно дурманящий человека.

[1039] Там же. С. 204.
[1040] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 205-206.
[1041] Там же. С. 263.

Такому человеку не нужен даже нерелигиозный Христос. Религия, вопреки дискурсу Бонхеффера, имеет дело с целым человеком. Она имеет дело не с добрым или злым человеком, но делает возможным появление добра и зла. Она обращена не к грешнику, но через понятие греха делает возможным человеческое сознание.

Обряду Бонхеффер противопоставляет участие в страданиях. То есть символическому действию – практическое с наглядной результативностью. Но возможен ли человек без символических действий? И возможно ли противопоставить им действия практические? Символические действия придают смысл тому, что бессмысленно. Если человек – это бессмыслица в мире, то символ – это антропологический ответ этой бессмыслице. Поскольку человеком человека делает сознание, то есть источник бессмыслицы, постольку символические действия первичны по отношению к практическим, ибо придают им смысл. Вырвать человека из символического измерения – значит устранить основания жизни. Не признавать первичность символических действий по отношению к практическим – значит представить человеческий мир, подобно животному миру, как ясную карту с само собой разумеющимися регуляторами поведения. Полагать такой картой христианство – значит не видеть ничего в мире, кроме христианства, не учитывать то, что само христианство насквозь символично. Возможно, оно есть один из самых мощных символов в истории человечества. Плотно связанные между собой символы позволяют иметь человеку целостное сознание. Бонхеффер желает оставить человеку лишь производное символов – практические действия, тем самым лишая их основания и придавая им совершенно другую направленность. Например, материальная помощь бедному - это не то же, что христианская милостыня. Смысл христианской милостыни, в первую очередь, связан с тем, кто подает эту милостыню. Материальная помощь решает социальную задачу, она ориентирована на другого. Милостыня создает пространство отношений между подающим, Богом и тем, кто милостыню принимает. Материальная помощь – это акт, который возможен вне личностных отношений и вне опосредования трансцендентным. Символическое действие с

точки зрения практичности может казаться иррациональным. Например, в кинофильме о старце Паисии Святогорце есть эпизод, в котором старец рассказывает историю о том, как его просила помощи одна цыганка. Ясно, что разумнее было бы не давать ей денег, ведь она просто попрошайничает и обманывает, не желая честно трудиться. А старец отдал ей последние деньги. И через год получил от нее письмо, в котором лежала купюра. Это значит, что христианские символические действия обнаруживают работу христианских смыслов. Они работают не только с тем, кто получает помощь, но и с тем, кто ее подает. Они решают не материальную задачу, но центрируют жизнь смыслами.

Практические действия имеют дело с конечным в человеке. Символические действия охватывают бесконечное в человеке. А потому обряд нельзя читать как то, что оторвано от жизни, а значит, по существу незначительно. Обряд работает со всей невидимой бесконечностью человека, со всеми частностями. Если всякое человеческое действие локально, то обряд обращен ко всему человеку, связывая частное с целым. Бонхеффер прав, когда смысл церкви обнаруживает не на околице, а посреди села. Культ, не имея возможности быть беспечным, исходит из средоточия жизни. Отказаться от культа – значит отказаться от связности жизни, ее осмысленности.

Вера и обряд не противостоят друг другу как целое и частичное, но обуславливают друг друга. Обряд создает купель для веры, вера – это дыхание обряда, его жизнь.

Бонхеффер хочет отказаться от культа, говоря о страданиях в мире и о искании Царства Божия в мире. Но что есть искание Христа вне культа? Участие в страданиях и воскресении Христа вне культа? И что значит Царствие Божие на земле? Культ – это то, что возводит к Богу, что позволяет разобщенному в самом себе, или, как говорит христианство, грешному человеку, обрести себя вновь в Боге. Культ преодолевается в Царствие Божием. Представления Бонхеффера о совершеннолетнем человеке противоречат представлению о несовершенном, безбожном мире. Преодоление греха и означает Царствие Божие. Искание Христа

вне культа ведет к субъективизации трансцендентного опыта, изъятию из системы символов и, как следствие, сведению к нравственному акту.

Идея спасения, равно как и учение о трансцендентном Боге, не уводит человека за пределы жизни, но впервые делает жизнь возможной. Хаос субъективности обнаруживает точки опоры, которые разрешают проблему поведения. Воскресение, трансцендентный Бог – это та вертикаль, которая задает горизонталь. Лишить горизонталь вертикали, значит лишить ее точки опоры. Вечная жизнь – это «лазейка» сознания, тот свет, который очерчивает до того хаотичный мир человека. Учение о Воскресении не отворачивает человека от «чаши мира», но раскрывает перед верующим жизнь как чашу, которую нужно испить.

3. *Христианство.* Если Бога вытеснили на крест – значит ли это, что он трансцендентен? Нет, считает Бонхеффер. Его нужно искать в обезбоженном мире. Но где именно его искать, если ему нет места ни в политике, ни в искусстве, ни в науке, ни в морали, ни в культе, ни в «предельных вопросах» жизни? В бытии с другими, - отвечает Бонхеффер.

«Кто есть Бог? – спрашивает Бонхеффер, - Не в первую очередь универсальная вера в Бога, во всемогущество Бога и т. п. Это не подлинный опыт богопознания, а кусочек продолженного мира… Иисус «существует только для других». То, что Иисус «существует только для других», есть трансцендентный опыт! Только из свободы от себя самого, из «существования для других» вплоть до смерти вырастает всемогущество, всеведение, всеприсутствие. Вера есть причастность к этому бытию Иисуса…Наше отношение к Богу не есть «религиозное» отношение к высшему, могущественному, всеблагому существу— это не настоящая трансцендентность; наше отношение к Богу есть новая жизнь в «существовании для других», в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные, невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом,— это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека! Не в обличье животного, как в восточных религиях, — нечто чудовищное, хаотическое, далекое, нагоняющее ужас; но и не в облике абстрактных понятий Абсолютного, метафизического,

бесконечного и т. д.; но и не греческий богочеловеческий персонаж «человека в себе», нет, а «человек для других»! — вот почему Распятый. Человек, живущий из трансцендентности»[1042].

Трансцендентность Бога – это, говорит Бонхеффер, не всемогущество, всезнание, всеприсутствие Бога. Она не имеет отношения к «греческому богочеловеческому персонажу», к сосуществованию двух природ во Христе. Трансцендентностью Бонхеффер нарекает существование для других. Богопознание – это не вера в Бога, а причастность Христу, то есть бытию для других. Но трансцендендирование – это не то же, что трансцендентность, а свобода от себя – не то же, что трансцендирование. Трансцендирование задано трансцендентным, а не наоборот, как полагает Бонхеффер. Свобода от себя еще не означает выход к трансцендентному. Герой тоже свободен от себя. Равно как и раб. Но оба они действуют в рамках имманенции мира. Бонхеффер отказывает Христу в том, чтобы быть «человеком в себе», а человеку – в том, чтобы обращаться к «бесконечным, невыполнимым задачам». Это не значит сделать христианство более «земным», ибо центральная заповедь христианства призывает возлюбить ближнего своего. Это значит отказать Богу в том, чтобы обладать автономией и быть непостижимым, то есть быть Богом, а человеку – в том, чтобы иметь трансцендентное измерение. Редуцировать Бога к существованию для других – значит трансцендентное заменить на социальное. Существование для других вне трансценденции – это трансгессивный, а не трансцендентный опыт. Свобода от себя в Боге – это не то же, что отречение от себя во имя другого человека. Верующий не тождествен альтруисту. Первый лишает себя «я» ради Бога, второй исходит из своего «я». В формуле «бытие для других» исчезает главное – существование для других ради Бога, благодаря Богу и в Боге. Это «ради» задает саму суть антропологического типа христианства, где через опосредование Богом становится возможным отношение к ближнему. Можно существовать для других вне Бога, а можно существовать для других в Боге. Бонхеффер счел первый вариант христианским. Не случайно, видимо, его

[1042] Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 282-283.

рассуждения получают какую-то мещанскую окраску, когда он говорит о великой радости приносить людям пользу и, не пренебрегая материальными ценностями, все же предпочесть прекрасной картине жену. В христианстве Бонхеффера исчезает центральный, конституирующий христианина пункт, суть которого сводится к словам из Евангелия: И всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную (Мф. 19:29). Или еще строже из Евангелия от Луки: Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником (Лук.14:26). Христианин идет навстречу Христу, а не другому. Двигаясь навстречу Христу, он обретает другого как ближнего.

Церковь Бонхеффер мыслит как мирскую Церковь, то есть как исполнение бытия для других, а не как культ. Не ясно, однако, как минуя политику, мораль и другие области, из которых Бог был вытеснен, возможно выстраивать христианские отношения. Бонхеффер, взыскуя Царствия Божия на земле, парадоксально выступает против практики культа по освящению реальности, загоняя тем самым христианство в асоциальные щели культуры, в сферу предельно частного. Это частное настолько частично, что должно иметь дело не с человеком, а с его не тронутой социумом ипостасью. Такое христианство должно будет, видимо, породить не совершеннолетних христиан, но людей с нарушенной психикой.

3.8. Дж. Робинсон: Бог есть любовь

Я могу по меньшей мере понять тех, кто утверждает, что нам стоило бы (хотя это, конечно, невозможно) перестать пользоваться словом «Бог» на время жизни хоть одного поколения — настолько это слово пропиталось представлениями, с которыми пора расстаться, — если мы хотим чтобы Евангелие не утратило своего значения.

Дж. Робинсон «Быть честным перед Богом»

В своей известной книге «Быть честным перед Богом» Дж. Робинсон берет на себя скромную задачу «додумывать мысли» Тиллиха, Бонхеффера и Бультмана, в целом поддерживая их теории «глубины бытия», «безрелигиозности» и «демифологизации». Концепцию «потустороннего Бога» он объявляет идолом, который мешает сохранить значимость христианства в современном мире. Робинсон выступает против Бога как «Особы», то есть против понимания Бога как Личности. А также против понимания Бога как некого сверхъественственного порядка, который «вторгается в здешний и «прорывает» его». Бог не принц, переодетый в нищего, и не шоколадка в серебряной обертке. «Что, - задается вопросом Робинсон, - если не существует никакого «потустороннего» царства, из которого прибывает «Человек с неба»? Что, если с рождественским мифом (вторжением «потустороннего» в «посюстороннее») — в отличие от рождественской истории (рождения человека Иисуса из Назарета) — нам придется расстаться?»[1043]. Так Робинсон начинает стирать божественность Богочеловека, оставляя лишь его человечность.

Ссылаясь на Тиллиха и Бубера, Робинсон отождествляет Бога и священное и считает, что, даже презирая Бога, человек, если он открыт священному, не безбожник. При этом Робинсон уточняет, что он не только не против трансцендентности Бога, но своей задачей считает именно «обосновать для современного человека идею трансцендентности. Но для этого, - уточняет Робинсон, - надо заново выразить ее реальность не в тех мифологических выражениях, которые делают ее просто бессмысленной для нашего современника»[1044]. Что же такое новая демифологизированная трансцендентность по Робинсону?

Новая трансцендентность Робинсона сводится к понятию любви. Художественно пересказывая учения Бонхеффера, Бультмана и Тиллиха, в которых, по желанию Робинсона, состоялась переплавка бережно лелеемых религиозных категорий, Робинсон делает акцент на любви. Понимая под

[1043] Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. С. 49.
[1044] Там же. С. 32.

трансцендентностью и Богом отношение к Другому, то, что обретается в конечных отношениях как их глубина и смысл, воплощением этого отношения он считает любовь. Робинсон пишет: «в личных отношениях мы как нигде более соприкасаемся с самым глубоким смыслом существования… Верить в Бога как в Любовь — значит верить, что в чистых личных отношениях мы встречаемся с тем, что не просто должно быть, но и действительно является глубочайшей, самой подлинной истиной о структуре реальности. И верить в это вопреки всей очевидности — потрясающий подвиг веры. Но это не подвиг самоубеждения в существовании за пределами этого мира Сверхсущества, наделенного личными качествами. Вера в Бога — это доверие, почти невероятное доверие тому, что, в высшей степени отдавая себя в любви, мы будем не постыжены, а «приняты», что Любовь есть основа нашего бытия, к которой мы в конце концов возвращаемся, как в свой дом»[1045]. Или еще: «Путь к видению Сына Человеческого и к познанию Бога … заключен в безусловной любви к ближнему, к тому, кто рядом с нами»[1046]. А также: «в конце концов все утверждения о Боге — это утверждения о Любви, о последнем основании и смысле личных отношений»[1047]. Христос есть «глубина любви». Религиозные переживания, говорит Робинсон, подобны музыкальному слуху, у одних он есть, а другим медведь на ухо наступил. Но христианские отношения универсальны, они родственны и достижимы и для нехристиан. Христос, как говорит Робинсон, может являть себя инкогнито, если человек открыт в своей любви другому[1048]. Открытость в любви другому «ради него самого» Робинсон называет «единственным абсолютом» как для христиан, так и для нехристиан[1049]. Так под влиянием Тиллиха Робинсон сместил Бога понятием глубины существования и объявил этой глубиной любовь.

Такое понимание трансцендентности приводит Робинсона к тому, чтобы стать приверженцем ситуативной этики. Раз Бог раскрывается в отношении к другому, то необходимо учитывать неповторимость этих отношений.

[1045] Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. С. 36.
[1046] Там же. С. 72.
[1047] Там же. С. 76.
[1048] Там же. С. 82-83.
[1049] Там же.

Уникальность отношений означает то, что не может быть универсальных норм поведения. Единственным «моральным компасом» является любовь. Нет, говорит Робинсон, ничего порочного самого по себе. Развод или добрачные отношения сами по себе не порочны. «Единственное абсолютное зло – это отсутствие любви»[1050]. Этого не понял евангелист Матфей, представивший Нагорную проповедь Христа как закон. Нагорная проповедь, считает Робинсон, не императив, но ряд примеров того, чего может от человека потребовать любовь. Максимы не абсолютны, они лишь как светильники в мире поведения, но поступок направляет конкретная ситуация, которая может заставить отказаться от этих максим.

Робинсон, говоря о ситуативной этике, пересказывает теорию американского теолога Джозефа Фрэнсиса Флетчера, известного своей работой «Ситуативная этика. Новая моральность». Предшественником Флетчера считается Эмиль Брукнер и его работа «Божественный императив». Флетчер причисляет к «ситуационистам» Бруннера, Барта, Бонхеффера, Нильса Со, Бультмана, Нибура, Джозефа Ситтлера, Рола Лемана, Гордона Кауфмана, Чарльза Уэста, а также Тиллиха. Подход ситуационистов был раскритикован папой Пием XII в 1952 году, а в 1956 изгнан из духовных учебных заведений.

Красноречивое оглавление книги Флетчера сразу дает понять суть его теории: «Только любовь всегда есть добро», «Любовь – единственная норма», «Любовь и справедливость – одно и то же» и т.п. Добро, говорит Флетчер, не заложено в природе вещей. Иное – идолопоклонничество. Любовь решает все. А также разум, утоняет Флетер. Он есть инструмент морального суждения. Любовь, решающая все, есть любовь личностная, а не любовь к принципам. О том, куда может привести эта «личностная любовь», направляемая ситуацией и разумом, не сложно догадаться. Уже папа Пий XII, высказываясь против такого учения, сказал, что оно одобрит даже католика, решившего уйти из католической церкви только потому, что так он, якобы, будет ближе к Богу. Сам Флетчер, разбирая примеры работы ситуативной этики, оправдывает аборт изнасилованной

[1050] Там же. С. 85.

пациентки психиатрической больницы тем, что, в независимости от того, считаем ли мы эмбриона человеком или нет, в любом случае это будет не убийство, а самозащита, ибо эмбрион выступает вторым насильником над женщиной, продолжающим изначальное насилие. Аборт позволит сохранить физическое и душевное здоровье женщины, ее достоинство и репутацию. А также, противоречиво добавляет Флетчер, нельзя забывать о том, что ни один ребенок не должен появляться на свет, будучи нежеланным. То есть в роли насильника может выступить и мать по отношению к своему ребенку.

Робинсон, по-видимому, мог бы подписаться под обоими примерами – и про католика и про эмбриона. Понимая сквозь призму любви суть христианства, Робинсон ссылается на известные слова Августина: люби и делай, что хочешь.

Однако Августин говорит о христианской любви. О любви через Христа и во Христе. О любви, которой предшествует страх Божий. Робинсон же, отождествляя Христа и любовь, изымает Бога из дискурса. Но если Бог есть любовь, это не значит, что любовь есть Бог. Любить и любить ради Христа – это две разные вещи. Любовь сама по себе есть абстракция. Христианство пропускает всю аффективную жизнь человека через Бога, и в этом пронизывании Богом состояния возводятся до смыслов, которыми конституируется человек. Христианская любовь – это любовь конкретная, ибо связана с системой христианских символов и фундаментальным событием Бога. Это любовь живая, ибо она охватывает все существо человека. Христианская любовь – это апофеоз христианской жизни. Поразительные в своей точности слова Августина означают вовсе не то, что любовь имеет свою правду, а то, что, любя, ты не можешь сделать что-либо против Христа, ибо ты уже находишься во Христе, и тем самым вся твоя жизнь выстраивается взглядом Бога.

Любовь сама по себе бессодержательна. Она наполняется ситуативно. Из любви бомбят Ирак. Из любви осаждают Славянск. И одни хорошие люди убивают других хороших людей. Если и считать любовь Богом, то «частным Богом». Этот «Бог» у каждого свой, личный. Редуцируя Бога к любви, Робинсон

заменяет абсолют на принцип плюральности. Не Бог, но «боги» определяют его мир. Может ли быть любовь сама по себе конкретной?

Ответить положительно на этот вопрос – значит наделить человека способностью любить самому, вне Бога. Христианская любовь – это та, которая дарована Богом. Она обретается в Боге и через Бога. Потому так настоятельно труды отцов церкви твердят о необходимости обретения Страха Божия на пути восхождения по лестнице совершенств. Страх Божий – это отдача себя Богу, которая делает возможным обретение любви. Логика рассуждений, предложенная Робинсоном, предполагает устранение этого первичного движения. И не случайно в таком случае становится возможным говорить о посещении Христа инкогнито. Вместо обращения, радикального поворота к Богу, обретения взгляда на мир через Бога, и, как следствие, возможности любить, Робинсон предлагает понимать любовь как событие, к которому не причастно сознание человека. Сознательность, а значит, свобода человека, заменяется в таком случае на безликий принцип «глубины бытия», по отношению к которому человек пассивен.

Заменяя христианскую любовь на любовь, Робинсон редуцирует свое обновленное христианство к банальному гуманизму, к любви «ради другого», как он сам ее определяет. «Достоинство личности» и «глубочайшее благо» людей, говорит Робинсон, «важнее всего на свете»[1051]. «Я» поступающего думает о своем благе и о благе другого «я». Абсолютный приоритет – у личности. На место любви ради Бога встает любовь ради другого. Робинсон пишет: «Стремление к сохранению искренности в этих суждениях неизбежно приведет христианина к конфликту с хранителями установленной морали, как церковной, так и светской. Он часто встретит большее сочувствие среди тех, чьи правила отличны от его собственных, но чье бунтарство в глубине своей мотивировано тем же протестом в защиту приоритета личности и личных отношений над всякой гетерономией, в том числе сверхъестественной»[1052]. Автономия претендует на место гетерономии.

[1051] Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. С. 85-86.
[1052] Там же. С. 87.

Субъективное – на место божественного. Так Робинсон в своем незамысловатом гуманизме избавляется от Бога, по сути, заменяя его даже не на абстрактный принцип любви, а на гуманизм.

Однако коммуникативное пространство гуманизма имеет непрочное основание – субъективность любви. Бог – это общее пространство понимания. Обретая Бога, человек попадает в пространство, в котором его частное и случайное преобразуется в системе символов и получает сообщение с общим и объективным. Любовь вне Бога – это субъективная любовь, совокупность временных состояний человека, которые не имеют связи не только с подобными состояниями других людей, но зачастую слабо связаны с другими событиями внутренней жизни того же самого человека.

Свою позицию Робинсон подкрепляет ссылками на Бубера, его теорию отношений «Я – Ты». Утверждать, что Бог есть любовь, пишет Робинсон, значит «сказать вместе с Бубером, что «каждое единичное Ты — прозрение вечного Ты», что именно «между человеком и человеком» мы встречаемся с Богом»[1053]. Бубер действительно полагает, что человек способен выстраивать отношения помимо Бога – с природой, другими людьми и даже духовными существами. «Отношения к Ты, - пишет он, - ничем не опосредовано»[1054]. Хотя, в конечном счете, эти отношения ведут к «Вечному Ты»[1055]. И более того, мир как таковой, «мир Оно» Бубер мыслит как связный и пригодный для жизни.

Но понимать отношения как то, что становится возможным в Боге, и как то, что ведет к Богу, – не одно и то же. Одно дело полагать, что всякое горизонтальное отношение возможно благодаря вертикали, которая открывает то общее пространство, где возможна встреча. Другое дело полагать пространство встречи и понимания как горизонтальные отношения, не нуждающиеся в опосредовании. Но тогда возникает проблема несогласованности субъективных состояний. Ставя на место Бога горизонталь субъективности, нужно либо

[1053] Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. С. 39.
[1054] Бубер М. Я и ты/ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 21.
[1055] Там же. С. 18.

предположить предустановленную гармонию, либо предоставить человека собственному одиночеству.

Справедливости ради стоит заметить, что Бубер не так однозначен в своих суждениях. Например, залогом жизни общины он считает «взаимное отношение к единому живому средоточию» и «взаимное отношение друг к другу», причем второе, по словам Бубера, вытекает из первого[1056]. Любовь же он мыслит не как то, что приурочено к человеку, а как то, что находится между людьми[1057]. Робинсон более последователен. Отождествляя Бога и любовь, а если точнее, вытесняя Бога абстрактным принципом любви, то есть субъективностью, он обрекает каждого любить на свой лад, то есть на то, чтобы пребывать в одиночестве.

Наряду с попыткой редуцировать Бога к субъективности современная западная теология имманентизирует Бога, объявляя о его тотальной принадлежности истории.

3.9. Т. Альтицер: смерть Бога как Благая весть христианства

«провозглашение смерти Бога является христианским исповеданием веры. Говоря о том, что Бог умер, мы говорим о Боге, который умер в Иисусе Христе»

Т. Альтицер «Смерть Бога»

О чем благовествует христианство? – спрашивает нас Альтицер. О Христе. О Воплощении. О том, что Слово стало плотью. Однако именно этого-то, говорит Альтицер, и не поняло традиционное христианство. Равно как не поняло сущность Царствия Божия и апокалипсиса. Неверно понятый догмат о воплощении увел христиан от непосредственно явленного исторического Бога к вечному и космическому Слову. Ответом на такую непростительную ошибку христиан становится радикальное христианство.

[1056] Там же. С. 40.
[1057] Там же. С. 23.

Радикальное христианство учит о тотальном воплощении Бога. О необратимой метаморфозе Бога, который «поистине умер в Иисусе» и смерть которого «освободила человечество от угнетающего присутствия первоначального бытия»[1058]. Другими словами, оно учит а-теизму. Не Иисус есть Бог, но Бог есть Иисус. Воплощение отныне означает не воплощение Логоса, но полное воплощение Бога в теле Иисуса, в результате которого Бог прекращает свое существование в качестве Бога, умирая для своей потусторонней неизменной формы. Бог не есть субстанция, не есть нечто вечное и неизменное, но тот, кто в своем воплощении полностью отрицает себя. Как говорит Альтицер, «трансцендентность становится имманентностью, Дух становится плотью»[1059]. Альтицер разрушает парадоксальную формулу богочеловечности Иисуса. Для него Бог оказывается посюсторонним и историчным. Он объявляет о закате области трансцендентного. О ее опустошении. Смерть Бога и есть та благая весть, которая является сутью христианства. Бог умирает в Иисусе, и эта смерть Бога есть проявление сущности Христа.

История в таком случае оказывается не пространством откровения, а воплощенным телом Бога. Царствие Божие понимается как превращение трансцендентного в имманентное, уничтожающее дистанцию между Богом и человеком, а не как пришествие всемогущего Творца. Царствие Божие – это абсолютная имманентность. Распятие, равно как и Воплощение, прочитывается как радикальный кенозис Бога, снимающий различие между Ним и миром. Если Бог полностью переходит в плоть, то догматы о Воскресении и Вознесении обессмысливаются. Как говорит Альтицер, радикальный христианин трансформирует образ Воскресения в образ сошествия в ад, Бог нисходит «в мрак и телесность». Альтицер идет еще дальше. Бог для него оборачивается демоном, а Антихрист становится условием Христа. Антихрист – это осуществление смерти Бога, мертвое тело Бога, мрак, который наступает перед рассветом. Именно поэтому радикальный христианин призван встретить Антихриста с радостью «как

[1058] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 52.
[1059] Там же. С. 70.

окончательное кенотическое явление Христа»[1060]. Антихрист пролагает путь Христу. В нем Бог становится демоном. Как пишет Альтицер, «потустороннее… должно явить себя как нечто отрицательное, демоническое, прежде чем обратиться в полную бесформенность»[1061]. Христос традиционного христианства должен быть, согласно Альтицеру, назван Антихристом и отождествлен с мертвым телом Бога[1062]. В этом смысле Альтицер равен Батаю. Если Батай приходит к выводу о том, что Бог относится к сакральному как антисакральное, то, согласно Альтицеру, Бог относится к христианству как Антихрист. Сакральное и Христос аналогичными способами противопоставляются Богу как имманентное трансцендентному.

Чем же так тяготил Бог, что его смерть оказалась благой вестью для человечества? От чего оно освободилось, избавившись от Бога? «От власти, чуждой человечности»[1063], - говорит Альтицер. Бог – это власть. Суверенная власть. Новая теология выступает против «негуманной чуждой реальности, которая угнетает человека», против потусторонних источников смысла, «служащих барьерами на пути развития человека», против догм и организации Церкви и другой власти, имеющей трансцендентные источники своего авторитета. А также против всякого рода дуализма – разделения на Творца и творение, дух и плоть, Бога и человека, священное и мирское, - ибо абсолютное разграничение ведет к господству над человеком[1064]. Другими словами, Бог – помеха человеческой субъектности, и в этом заключается его негуманность. Альтицер, проповедуя тотальное воплощение Бога, выступает за тотальную автономию человека, ибо Бог и человек оказываются на одном метафизическом уровне, на котором Бог утрачивает свое онтологическое преимущество перед человеком. Говоря о власти трансцендентного Бога, Альтицер характерно говорит о ней как о «власти другого»[1065]. Именно это отождествление Бога и Другого

[1060] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 103.
[1061] Там же. С. 102.
[1062] Там же. С. 115.
[1063] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 54.
[1064] Там же. С. 63.
[1065] Там же. С. 88.

позволяет Альтицеру говорить о трансцендентном как о внешней по отношению к человеку власти, ибо Другой – это всегда власть, тот, кто норовит занять место твоей непосредственности. Но таким образом понятый Бог лишается привилегии имманентности, тогда как христианский Бог есть парадоксальное сочетание трансцендентного и имманентного. Желание видеть в Боге Другого и источник разделения, а значит, и власти, коррелирует с дискурсом европейской философии сакрального, а именно, с Бодрийяром, который считал Бога причиной иерархий, которые порождают властные отношения. Но христианский Бог не просто парадоксальным образом имманентен человеку, он наделяет человека свободой принять Его или не принимать Его, то есть наделяет человека «властью».

Альтицер фактически выстраивает теорию эволюции Бога. При этом, однако, он допускает противоречивые высказывания. Настойчиво утверждая «полное и тотальное» воплощение Бога, то есть смерть Бога, он все же говорит: «Бог – это движущийся вперед процесс кенотического преображения, который остается самим собой даже в ходе абсолютного самоотречения»[1066]. Но как возможно одновременная жизнь и смерть Бога? Альтицер говорит о том, что Бог умер в Иисусе, и тут же: Иисус есть «полное соединение Бога и человека»[1067]. Учитывая ясную и четкую манеру изложения, склонность говорить прямо и недвусмысленно, подобные разночтения следует скорее отнести желанию сделать философию Гегеля эквивалентной теологии смерти Бога. Однако Дух Гегеля, как замечают Кожев или позже Жижек, это не автономный трансцендентный Субъект, не то, что сопоставимо с понятием христианского Бога, но производное человечества, то есть категория конечная. Альтицер лишь в очередной раз воспроизводит логику Гегеля, реализующуюся в двусмысленных понятиях и имеющую при этом вполне определенный смысл – редукции трансцендентного к имманентному, Духа к истории.

Главное противоречие Альтицера заключается в том, что, желая наделить человека субъектностью, своей теорией эволюции Бога он полностью лишает ее

[1066] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 72.
[1067] Там же. С. 53.

человека, ибо христианство говорит не только о кенозисе Бога, но вместе с тем и о пути человека навстречу Богу, какая бы роль ни отводилась при этом благодати. В концепции Альтицера тотальный кенозис Бога уничтожает всякую возможность и необходимость в человеческой свободе. Он обрушивает на человека новый рай, к которому тот не причастен.

Альтицер приравнивает христианского потустороннего Бога и деизм. Трансцендентный Бог слишком далек от человека, между ним и человеком пролегает пропасть. Конечно, такое обвинение слишком сильная натяжка для христианства, ибо христианский Бог – это Бог-Отец. Как говорит об этом Антоний Сурожский, ссылаясь на отцов церкви, Бог означает отдаленность и различие, тогда как Отец – подобие, связь и даже соприсущность. При этом «понятие Отец больше и значительнее, чем понятие Бог»[1068]. Поэтому Альтицеру мешает не только догмат о двух природах Христа, но и догмат о Троице.

Альтицер видит в фигуре Бога источник страха. Бог, пишет Альтицер, «в своем трансцендентном величии противостоит человеку», перед его лицом «человеку ничего не остается, как смириться со своим жалким существованием, наполненном чувством вины и страха»[1069]. Страх Альтицер понимает, равно как и все теоретики сакрального, как психологический страх, подавляющий и унижающий человека, словно не замечая слова Псалтыри «Господь крепость жизни моей: кого мне страшиться?» (Пс. 26:1), того, что Бог не причина страхов, но причина избавления от них. Альтицер рассуждает об образе «ужасающего Господа, чья суверенная власть подавляет энергию человечества и лишает ее способности к развитию»[1070]. Но Страх Божий – это не препятствие, но напротив, условие становления подлинным христианином. Для Альтицера христианином оказывается не тот, кто обнаруживает себя в Боге, но тот, кто обнаруживает себя в самом себе. Кажется, что только в качестве развлечения Альтицер играет в игру с христианскими понятиями, пытаясь завести их в смысловой тупик.

[1068] Митрополит Сурожский Антоний. Эволюция образа Отца и христианская вера/ Труды. М.: «Практика», 2002. С. 700.
[1069] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 74.
[1070] Там же. С. 75.

Христианство и религию как таковую Альтицер, как и Бультаман, винит в обращенности к прошлому, его величию и славе, тогда как радикальное христианство проповедует «Христа здесь и сейчас», который «продвигается все более и более в глубины человеческой жизни и опыта»[1071]. Не ясно, однако, каким образом может глубже проникнуть Христос, согласно традиционному христианству, поистине принявший в себя природу человека. Такое обвинение в принципе может быть оправданно в контексте рассуждений Альтицера, критикующего всякую иерархию и, как следствие, Церковь. Абстрактное христианство, взятое без идеи Церкви, может показаться ориентированным на прошлое, однако христианство и идея Церкви не отделимы друг от друга. Церковь как жизнь непрерывно возобновляющего себя культа и есть то пространство настоящего, в котором живет христианство.

Альтицер ищет актуальность Христа в потоке времени, изымая Его из вечности. Он противопоставляет Христа как полноту настоящего «движению назад, к вечности»[1072]. Вечность он помещает в состав времени как прошлое. Но вечность – это то, что по ту сторону времени, причастность чему дает актуальность полноты. И Христос традиционного христианства может быть понят как проявление этой полноты. Время, лишенное вечности, тотально динамичный Бог, лишенный константности, очерчивает плюральный мир, который не может иметь истин. Понимание Бога в вечности и Бога во времени противостоят друг другу как философия Платона и Гераклита. В мире Гераклита истина невозможна, ибо все ситуативно.

Альтицер подменяет понятия имманенции, непосредственности и настоящего. Но они не синонимичны. Непосредственность – это вовсе не то, что противостоит трансцендентности как некой удаленности. Трансцендентность именно требует непосредственности. «Отворачиваясь от тотальности настоящего, - пишет Альтицер, - мы оказываемся вовлечены в реакционное движение, разрушающее действительность непосредственного момента; мы изолируем сами

[1071] Там же. С. 116.
[1072] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 138.

себя от полноты и конечности существования»[1073]. Тотальность настоящего, полнота вечности и есть то, что обретается в опыте трансцендентного. Конечное, а значит, и «живой Христос» Альтцера, обнаруживающий себя тотально в настоящем, не может быть полнотой опыта. Конечное есть полнота только для животного. Человек в попытке схватить свою бесконечность трансцендирует имманентное. Иначе он обращается в скотину. Достоевский, которого Альтицер смело причислил к радикальным христианам за присутствие в его романах таких героев, как Кириллов или Иван Карамазов, как раз как никто другой показал эту метаморфозу. Смерть Кириллова – апофеоз его теории своеволия. Это самая жуткая сцена в романе Достоевского, где человек, утрачивая свою «широту», оборачивается зверем.

Альтицер сам перечисляет прямые следствия провозглашенного им тотального имманентизма – нигилизм, хаос, террор, безумие, отсутствие морали, бесчеловечность, тоталитаризм, уничтожение человека и рождение нового «преображенного» человечества[1074], то есть какого-то принципиального иного существа.

Эволюционизм протестанта Альтицера по смыслу и теоретическим последствиям находится в непосредственной близости к так называемой теологии процесса католика Тейяра де Шардена и протестантской линии, ведущей свое начало от А.Н. Уайтхеда (Ч. Хартсхорн, Дж. Кобб, Ш.Огден, Д.Д. Уильяме и Н.Питтенгер). Если Альтицер полагает, что трансцендентное в своем развитии разрешается в имманентном, то Тейяр де Шарден считает, что эволюция имманентного увенчается точкой Омега, Христом[1075]. Для Альтицера эволюционирующий Бог рассеивается в мире, то есть имманентное есть логическое завершение трансцендентного. Для Тейяра де Шардена – эволюционирующий мир восходит к Богу, становясь все «более сознательным» в человеке, то есть трансцендентное есть верх имманентного. Не смотря на

[1073] Там же.
[1074] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 129.
[1075] Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Прогресс, 1965.

встречное движение, логика обоих теорий едина. Бог и человек помещаются в единую бытийную плоскость. В обоих случаях активная роль человечества и неизвестный исход истории и «процесса» теснят Бога в его всеведении и всемогуществе. Свобода человека и Бога замещается принципом развития, имманентным миру. Только Альтицер в данном вопросе склоняется к хаосу, а представители теологии процесса – к порядку как принципу мира.

Конечно, Тейяр де Шарден не так однозначен. Чтобы остаться христианином, ему приходится хитрить и говорить о том, Омега и результат эволюции не кумулятивный результат эволюции, а «предсуществующий и трансцендентный», к которому человек только приобщается. Ту же хитрость, представление о предзаданном онтологическом разрыве, ему приходится применить и в отношении сознания. С одной стороны, он говорит о том, что однажды психическая температура поднялась, и в точке кипения родилось мышление. А с другой, - о том, что сознание уже было. Но логика эволюции предполагает мир без онтологических разрывов. Мир без сверхъестественного, без чуда творения, Троицы, воскресения, мир без греха и зла. Тейяру де Шардену в своем мире без разрывов трудно найти им место, а потому, например, зло у него оказывается побочным явлением эволюции.

Вовлечение Бога в историю характерно и для секулярной теологии.

3.10. Х. Кокс: секуляризация как дитя Библии

Ясно, что те, чьи сегодняшние жизненные ориентиры сформированы библейской верой, едва ли могут, не погрешив против своей веры, стать противниками секуляризации.

Х. Кокс «Мирской град»

В основу своей теологии Харви Кокс закладывает понятие секуляризации. Верующий человек сразу поморщится при этом слове. А Х. Кокс, напротив, тут же укажет ему на недостаток веры. Секуляризация – это не то, что противоречит библейскому взгляду на мир, но сама суть этого взгляда, - заявит он.

Что такое секуляризация? Это отказ от представления о запредельном мире и обращение человека к здешнему «одноэтажному» миру. Это отказ от метафизических и религиозных, так называемых «последних» вопросов и вовлечение в конкретику социальной жизни. Это прагматичный и функциональный подход ко всякому вопросу.

Подобно тому, как Альтицер учил христиан правильно понимать догмат о Воплощении, Х. Кокс учит правильно понимать Библию, находя в ней прямые источники секуляризации. Евреи, в отличие от греков, были носителями исторического взгляда на мир. Для них, по мнению Кокса, мир – это то, что обозначается латинским словом «saeculum», то есть нынешний век, протекающий во времени. Тогда как эллинская культура основывается на представлении о мире, которое заключено в другом латинском слове «mundus», что значит «космос», «Вселенная», «сотворенный порядок», которое Кокс связывает с пространственной характеристикой. Кокс пишет: «Еврейская вера, проводниками которой в эллинистическом мире были первые христиане, стремилась «овременить» господствовавшие тогда представления о реальности. Мир стал историей. «Космос» превратился в «эон», «mundus» — в «saeculum»»[1076]. Но еврейский взгляд на мир натолкнулся на греческое сопротивление, и уже начиная с ранних апологетов христианства слово «секулярный» получило печать чего-то низкого. За разрешение этой драмы взялся Кокс. И привел следующие аргументы.

Добиблейский мир – это религиозный мир. Иудео-христианский мир – это мир секулярный. Сотворение, по мнению Кокса, есть не что иное, как расколдовывание мира. Почему? Потому что отныне природа не отождествляется с Богом. Небесные тела – не Боги, но то, что служит человеку, принося свет. Исход – это восстание евреев против сакрального представления о власти. Не подчиняясь фараону, евреи разрывают связь власти и священности и вступают в мир истории. Этому разделению вторит раннее христианство, провозглашающее Христа единым Господом и заменяющее культ поклонения власти молитвой за

[1076] Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 34.

правителя. В заповеди, запрещающей иметь кумиров, а позже – в иконоборчестве, Кокс видит провозглашение релятивизма ценностей. Нет никаких абсолютных ценностей, они изобретаются человеком, а потому относительны. Эти аргументы Кокс приводит для того, чтобы вовлечь Бога в историю. «Когда божество утрачивает пространственные характеристики, - пишет он, - то обычно одновременно с этим появляется Бог, активно участвующий в историческом процессе… Ягве был Богом истории, а не природы. Он открывал Себя в политических и военных событиях, включая и поражения»[1077]. Для Кокса Бог не статичен, он «подвижен».

Кокс уподобляет еврейского Бога самим евреям, рисуя его кочевником и ссылаясь при этом на Библию, в которой сказано, что Бог шел перед евреями во время Исхода. А также на то, что у Бога не было закрепленного места обитания. Например, Ковчег завета перемещался вместе с евреями во время их скитаний. Но, вопреки мнению Кокса, не только иудеи, но и другие народы знали подобный опыт перемещения священных предметов, а вместе с ними – и сакрального центра, организовывающего мир. Как раз эта практика и свидетельствует, в том числе, о проявлении Бога в пространстве, а не о Его «непространственности». Священный предмет – это сопряжение символа и символизируемого, физической вещи и ее божественного смысла. Священный предмет способен окрасить аморфное пространство в обжитое смыслом. Если нельзя указать на предмет и сказать «вот Бог», это вовсе не значит, что Бог разлит в истории. Скорее стоит говорить о надисторическом бытии Бога, о том, что символизируемое не равно символу. Но Кокс вечность Бога подменяет его «подвижностью». И обнаруживает эту подвижность также и в Новом Завете. Например, в Вознесении Христа. Вознесение, по мнению Кокса, свидетельствует о том, что у Бога нет определенного места. А также в христианском идеале духовного странничества. Но из того, что христианин – странник на этой земле, вовсе не следует, что его дом – преходящая история. Скорее христология и эсхатология дают смысл истории, то есть то, что основывается на надисторических категориях.

[1077] Там же. С. 70.

Расходясь в средствах, Кокс имеет здесь общую цель с Альтицером. Кокс в духе Делеза низвергает всякий платонизм, а также аристотелизм в христианстве, полагая их ложными наслоениями греческой культуры. Он объявляет заблуждением отождествление христианского Бога и платонического понятия Блага и выступает против «закрытых метафизических мировоззрений», то есть против всякой субстанциальности божественного, связывая ее отчего-то с пространством и заменяя историческим измерением Бога. Главной задачей для него таким образом является не желание побороть «космос» «историей», а освободить Бога от трансцендентной самотождественности и заменить категорию вечности категорией времени. В этих стремлениях Х. Кокс оказывается в эпицентре современной философии. Здесь можно вспомнить не только антиплатоника Делеза, но и всю антиметафизическую линию, начиная с Хайдеггера и заканивая философией «теологического поворота». В числе антиметафизиков нельзя обойти вниманием главного теоретика сакрального Батая, который обвинял христианство в том, что оно субстантивировало Бога. Характерно, что Сартр видел оригинальность философии Батая именно в том, что тот «поставил» не на метафизику, а на историю. Теория Кокса – это одна из теологических попыток концептуализации категории становления, сокрушающей всякое понятие о сущностях и субстанциях. Однако в рассуждениях Кокса много «белых пятен».

В путанице между субстанциальностью и пространственностью Бога состоит характерная проблема Кокса, не распознавшего главного противника своей теологии – категории вечности. Ему стоило бы ставить не проблему пространства и времени, а проблему времени и вечности. Ведь из того, что Бог не есть природа или правитель, то есть то, что имеет пространственную характеристику, вовсе не следует, что Он проявляет себя в истории. Бог христианства в своей трансцендентности равно превосходит и время, и пространство (и даже вечность, о чем еще строже заявляет традиция). Кокс же из понятия секулярного изымает пространственность как трансцендентную

характеристику. Его рассуждения затрагивают план имманенции, игнорируя проблему трансцендентности как таковую.

Но что значит Бог, тотально отданный истории? Это значит Бог, детерминированный временем. То есть несвободный Бог. А значит, и Бог несвободного человека. Однако именно историчность Бога, по мнению Кокса, обуславливает свободу человека. «Свобода человека, - пишет Кокс, - зависит от предшествующей ей свободы Бога. Человек был бы пленником собственного прошлого, если бы не Бог, который приходит в том будущем, становящемся настоящим, где осуществляется свобода человека»[1078]. Именно будущность, даруемая Богом, делает определенное, закрытое прошлым существование человека свободным. Бог в таком случае предстает как временная перспектива, как категория возможности. Но время есть не только для человека, но и для Бога то, что приручает свободу. Как говорит Кант, именно ноуменальность Бога – причина человеческой свободы. Бог как причина ноуменальности человека делает возможной свободу человека, не детерминированную причинно-следственной цепочкой времени, ибо всякое будущее всегда определено настоящим и прошлым. Выхватывая человека из тотальности времени, Кант спасает свободу человека. Кокс, напротив, не возводит человека до вневременных характеристик, но редуцирует Бога до категории времени, делая свободу невозможной. Сама по себе возможность не заключает в себе трансцендентности этому миру. Она принадлежит той же сфере наличного, что и мир. Возможность не нуждается в имени Бога.

Если Бог тотально принадлежит времени, это значит, что у истории исчезают основания. Чтобы не быть аморфным потоком времени, истории необходимы трансцендентные опоры. Равно как они нужны для сознания. В плюральном мире для него нет места, ибо здесь исчезают основания для ценностей и табу, высвобождая хаос субъективности.

[1078] Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 248.

Подобно Коксу в теологии, в философии Мейясу лишает Бога вечности и помещает в детерминированное пространство времени. Но можно ли говорить в таком случае о Боге? Кокс отвечает: «может случиться, что нашему слову «Бог» придется умереть… Бог — не священное слово. Все языки имеют свою историю. Они рождаются и умирают»[1079]. Бог как временная перспектива – это не Бог, личный и трансцендентный, а потому ему требуется новое имя. Новое имя – это смерть Бога, которой воодушевлен вместе с Ницше Х. Кокс.

Кто есть Бог секулярного мира Кокса? Кокс заставляет Бога мыть ноги человеку. Он пишет: «Ягве захотел наклониться так низко, чтобы работать совместно с человеком, работать с ним в одной группе независимо от того, как бы плохо ни справлялся с делом Его соработник. Справедливо это мнение или нет, но безусловно можно утверждать, что через Иисуса из Назарета Бог действительно показал о том невыполненном договоре. Он готов принять сторону человека и стать младшим партнером в неравных отношениях. Нет ничего неблагочестивого в мысли о том, что мы должны глубже исследовать понятия работы в группе и сотрудничества, чтобы прояснить свое представление о Боге. Бог, сидящий на престоле высоком и превознесенном (Ис. 6:1), показывает через жизнь Иисуса, что Он готов работать в группе, омывать ноги Своим собратьям и нуждаться в том, чтобы кто-то нес Его крест. То, что на первый взгляд кажется недостатком почтения, может быть на самом деле ближе к самоуничижающей правде Бога, чем мы воображаем»[1080]. Отношения Бога и человека Кокс определяет как «смежность». Но из того, что Слово стало плотью, из кенозиса Бога вовсе не следует тотальность Его кенозиса в смысле Альтицера. Бог не перестает быть Богом, когда омывает ноги человеку. Кокс словно предлагает человеку вступить в незаслуженные панибратские отношения с Богом, расценивая кенозис не как духовный аванс человеку, но как событие, не связанное с восхождением человека до замысла Бога о нем.

[1079] Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 252-253.

[1080] Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 251-252.

Неоднозначность формулировки Кокса «Бог проявляет себя в истории», допускающей трансцендентность Бога, приобретает вполне определенное значение, когда он разъясняет, что для него значит трансцедентность. Трансцендентное, говорит Кокс, есть, но находим мы его в секулярном «одноэтажном» мире. Например, в художественном и поэтическом опыте или в социальных переменах. Социальные перемены – это не только социальные революции, но и всякое отношение с другими – «с клиентами, покупателями, пациентами или сослуживцами». Другими словами, оговариваясь о том, что Бог есть «совершенно Другой» и не сводится к расширению «я», Кокс редуцирует его к сфере трансгрессии к другому. Трансцендентное становится имманентным, трансцендирование – трансгрессией, «совершенно Другой» - другим.

«Человека не должен завораживать Бог сам по себе»[1081], - говорит Кокс. Бог и человек - это не влюбленные, которые не могут друг на друга наглядеться. Что же должно завораживать человека? Мир и другой. Общая работа с другим. Церковь должна заняться экзорцизмом культуры. Она должна избавить ее от метафизических галлюцинаций и обратить к проблемам здешнего мира. Критикуя социальное Евангелие У. Раушенбуша и говоря о том, что Царствие Божие не нужно путать с научным и социальным прогрессом, а силы Бога – с силами человека, Кокс тут же объявляет человека творцом истории. «Мирской град, - начинает издалека Кокс, - обозначает тот момент в истории, когда человек берет на себя ответственность за направление бурных движений своего времени… Царство Бога, выраженное в жизни Иисуса из Назарета, остается наиболее полным проявлением сотрудничества Бога и человека в истории. Пытаясь влиять на жизнь мирского града, мы тем самым проявляем верность Царству сегодня»[1082]. Но в отличие от фигуры Иисуса, провозглашенное сотрудничество Бога и человека Кокс понимает как социальную активность.

Главной миссией церкви наряду с провозвестием и общением Кокс называет исцеление городских недугов, ведь проблемы города – это отражение

[1081] Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 251.
[1082] Там же. С. 117.

душевных страхов человека. Среди недугов он выделяет следующие: «…1) противостояние центра пригородам, 2) конфликт между имущими и неимущими, 3) этническую и расовую напряженность, особенно между белыми и неграми, 4) конкуренцию политических партий»[1083]. Обязав церковь исцелять городские недуги, Кокс вдруг заявляет: «Но как исцелить раны города, как примирить противоречия…? На эти вопросы тоже нет специфически христианских ответов. Христиане ищут их вместе с неверующими. К тому же все города разные»[1084]. Поставив себя на место лекаря, Кокс высказывает несколько предложений по улучшению ситуации в неблагоприятных районах Америки, среди которых изменение системы налогообложения, централизация и децентрализация органов управления и т.п. Нехристианские рецепты ясно показывают нетождественность христианства и социальной утопии.

Лишая церковь религиозности, то есть культа, Кокс призывает христианство к решению конкретных задач. Однако суть религии заключается в ее предельной конкретике и жизненности. Культ и есть сама жизнь, тщательно улаженная символами. Культ залатывает трещины между событиями и смыслами, даруя человеку полноту сознания. Прагматика культа причиняет прагматику всякого действия. Отрицание «метафизичности» религии у Кокса противоречиво. Он то критикует Тиллиха за экзистенциализм, то объявляет Камю в его поиске смысла прагматиком. Но если вопрошания смысла прагматичны, то в чем тогда заключаются излишества религии? Если они кроются в ритуале, причем здесь метафизика?

Заслугой Кокса является его точная формулировка смысла секуляризации, так трудно усвояемого современностью. Что такое секуляризация? Это приватизация религии, превращение религии в частное дело. То, что было тотально, оказалось локальным. Религия – не частное дело, она такова только внутри секулярного сознания.

[1083] Там же. С. 137.
[1084] Там же.

Стоит отметить, что попытка Кокса вывести секуляризацию из библейских представлений и привить ей положительный смысл не единственная в западной теологии. Мысль о том, что само библейское разделение на мир и Бога является причиной появления светской сферы, и потому секуляризация находится в гармонии с библейской верой, характерна для Ф. Гогартена и Й. Б. Меца.

Теоретические ходы Х. Кокса, связанные с идеей историчности Бога, перекликаются не только с «эволюционистами» Альтицером и Теяйром де Шарденом, но и с так называемой теологией надежды Ю. Мольтмана и В. Панненберга (а также Й. Меца, К. Браатена). Для теологии надежды характерна редукция вечности ко времени, трансцендентности – к имманентности. Что такое трансценденция? Мольтман пишет: «христианская вера, несмотря на всепреобразующую любовь в этом мире, всегда имела трансцендентный элемент надежды»[1085]. Надежда на «лучшее» будущее, «Бога впереди нас»[1086] и есть трансцендентный момент религии. В надежде светится будущее. Взамен вечности, упраздняющей историю, Мольтман предлагает категорию будущего. Будущее трансцендентно в силу своей будущности. Оно, согласно Мольтману, не следует за определяющим его настоящим, но, напротив, онтологически предшествует настоящему и прошлому. Будучи непреходящим, будущее придает им смысл и тем самым обнаруживает себя. «Будущее открывает время истории и наделяет его свойством быть временем конца... времена стремятся в Божественную вечность… Время перестает быть потоком преходящего и торжеством смерти. В этих условиях будущее становится парадигмой трансцендентного»[1087].

Будущее Мольтман приравнивает к виду бытия Бога. Если бы Бог, говорит Мольтман, уже в полной мере существовал бы «над нами или в нас», реальность не могла бы носить исторический характер. Взамен понятия Откровения как данности истины, упраздняющего смысл истории, Мольтман вводит

[1085] Мольтман Ю. Человек. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. С. 57.
[1086] Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 112.
[1087] Там же. С. 104.

представление об Откровении как обещании Бога грядущего Царства, позволяющем говорить о надежде и истории и решающем проблему соотношения сил и милости Бога и наличного в мире зла. Такое Откровение трансцендентно, поскольку трансцендентно будущее.

Другими словами, Мольтман меняет онтологический статус Бога и Откровения. Но Истина – это не то же, что предвосхищение истины, а трансцендентный Бог – это не то же, что Бог как будущее. Тотальная процессуальность Бога лишает человека абсолютной точки опоры и ограничивает Бога. Не является ли Бог в таком случе, как отмечают исследователи Гренц и Олсон, будущим для самого себя? Другими словами, не есть ли он сам для себя «трансценденция»? Перемещение точки причинности из прошлого в будущее не меняет того, Бог как будущее – это имманентный миру Бог. Как резюмировал теологию надежды Михаэль Велькер, у Мольтмана «вместо «последних вещей» - надежда как форма всего опыта веры; вместо ориентации на потустороннее – ориентация на будущее…»[1088]. В смысле антропологии понимание трансценденции как будущего означает, что вертикальный прорыв к трансценденции заменяется на горизонтальное предвосхищение будущего и переживание воплощения этого будущего в страданиях Христа[1089]. То есть замещение трасцендирования трансгрессией в рамках имманенции.

3.11. Церковь: Марфа и Мария

Современная западная теология радикально пересматривает свое отношение к церкви, видя в ней скорее социальное, нежели мистическое начало. В связи с

[1088] Welker M. Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Nach 40 Jahren „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann / Moltmann J., Rivuzumwami C., Schlag T. (Hg.). Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005, S. 217. (Цит. по: Бортник С. Богословие Юргена Мольтмана. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://luteranstvo.info/bibleistika/861-bogoslovie-jurgena-moltmana.html).

[1089] Мольтман пишет о своем богословии креста как об обратной стороне христианского богословия надежды: «Если тогда речь шла о воспоминании Христа в модусе надежды на Его будущее, то теперь – о надежде в модусе воспоминания Его смерти. Тогда на первом плане стояли предвосхищение будущего Божия в обетованиях и упованиях, здесь же речь идет о понимании воплощения этого будущего через историю страданий Христа в историю страданий мира» (Moltmann J. Der gekreuzigte Gott. 1993, S. 10). (Цит. по: Бортник С. Богословие Юргена Мольтмана. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://luteranstvo.info/bibleistika/861-bogoslovie-jurgena-moltmana.html).

этим культ, на котором зиждется жизнь церкви, становится основной проблемой. Символическое, имеющее лишь в себе цель действие, стало прочитываться как избыточное и бесполезное. Как то, что может без ущерба для сущности христианской жизни быть признано вторичным, то есть быть преодолено. Иерархичность церкви, ее авторитет стали мыслиться как преходящее явление, более не согласующееся с автономностью личности. Уже у Шлейермахера звучит идея реформы церкви, которая должна привести к созданию нового объединения личностей вне руководства священника.

П. Тиллих понимает под церковью «сообщество нового бытия» и считает, что церковь вместе с ее учениями, институтами и авторитетом подлежит суду. Чьему суду? Суду секулярного, - считает он. Секулярное – это орудие самокритики религиозного. Секулярное есть рациональное, скажет Тиллих. Своей рацинальностью оно выполняет две функции. Во-первых, де-демонизирует религию. Во-вторых, высвобождает от подчиненности экстатическим формам священного моральные, правовые, познавательные и эстетические начала – требования блага, справедливости, истины и красоты[1090].

К. Ранер в своей концепции анонимного христианства, отведет церкви и таинствам вторичную роль, посчитав их лишь наиболее удачными экспликациями религиозного опыта, наряду с которыми возможны и другие.

Бонхеффер обряду противопоставит бытие с другими. Участие в реальных страданиях мира, а не локальную обращенность к потусторонним сферам. Дж. Робинсон выступит за мирскую церковь, для которой молитва – это не уединение от мира, не оппозиция деятельности и труду, а сосредоточенность на проблеме и размышление над всеми практическими доводами, способствующими ее решению. Т. Альтицер и Х. Кокс всецело обращены к проблемам мира посюстороннего.

Переосмысливая роль культа, современная западная теология начинает склоняться к пути евангельской Марфы. Стремление теологии решать социальные

[1090] Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 450.

вопросы и мерить ценность теорий практикой заставит Й. Ратцингера заговорить о тенденции определять христианство не как ортодоксию, а как ортопраксию. То есть не как «правильное исповедание», а как «правильное действие»[1091]. И действительно, во второй половине XX века возникает ряд теологических движений, ориентированных на социальные перемены и достижение справедливости в мире, которые иногда называют теологиями родительного падежа или контекстуальной теологией, поскольку их интерес от Бога смещается в сторону человеческой деятельности. Это и негритянское и латиноамериканское богословие освобождения (А. Клиг, Дж. Коун и др.; Г. Гутьерес, У. Ассман, Л. Бофф и др.), уповающее на новое общество, в котором не будет угнетенных слоев, и делающее акцент на служение ближнему. Это и феминистская теология (М. Дейли, Р. Рутер, Э. Мольтман-Вендель, Л. Шотроф и др.), желающая освободить женщин от дискриминации и угнетения. Это и богословие процесса, богословие надежды, политическое богословие (Й. Мец, Д. Зелле и др.), теология труда (Иоанн Павел II и др.), предполагающие активную деятельность человека по преобразованию мира.

Социального пафоса полна концепция интегрального гуманизма Жака Маритена. Есть, полагает он, три ошибки в понимании соотношения Царства Божия и мира. Первая ошибка состоит в отождествлении мира и царства дьявола. Вторая – в представлении временного мира как явленности Бога. Третья – в признании мира царством человека. Везде мы наблюдаем крайности. Мир, говорит Маритен, это одновременно царство человека, царство Бога и царство дьявола. Задача человека – отвоевывать мир у дьявола. Царство Божие вневременно. Но время подготавливает вечность. А потому цель христианина в этом мире – не творить из него Царствие Божье, но подготавливать его приход. То есть создавать социальные структуры, которые будут основываться на принципах «справедливости, достоинства человеческой личности, братской любви»[1092].

[1091] Ратцингер Й. Церковное учительство – вера – этика/ Бальтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 39.

[1092] Маритен Ж. Интегральный гуманизм/ Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 124.

Необходимо, говорит Маритен, преобразовать этот мир в место «всецелогуманной человеческой жизни». Если ранее для христианского мира идти к Богу означало «вознесение его трона над землей согласно правам его величия», то сегодня идти к Богу означает «создание на земле для человека таких условий, где на него смогла бы снизойти суверенная любовь и совершить в человеке и с человеком божественно-человеческое дело»[1093]. Означает ли это, однако, что вне созданных человеком социальных структур суверенная любовь Бога ограничена?

Сегодня, констатирует Маритен, у христиан начинает просыпаться осознание социального. Они начинают сознавать миссию мирской христианской деятельности в культуре. Важно здесь, отмечает он, не ограничиваться абстрактными формулировками своей позиции, но разработать социальную, экономическую и политическую философию, пригодную для решения конкретных задач. Сам Маритен разработал идеи «новой демократии», персоналистического плюралистического государственного строя, в котором все инициативы передаются в частные руки, а государству отводится лишь роль верховного надзирателя[1094]. О том, что Ж. Маритен оказался прав в отношении осознания социального, говорит энциклика 1967 года Павла VI «О прогрессе народов», которая утверждает идеал интегрального гуманизма для католического мира.

Й. Ратцингер, решая проблему соотношения веры и дела, занимает взвешенную позицию. Ортодоксия, говорит он, нуждается в ортопраксии. Ортопраксия же черпает смысл из ортодоксии, не пытаясь опытным путем искать истину[1095]. Вера и дела для христианства поистине неразрывно связаны. И лишить церковь созерцательного начала означает то же, что лишить философию метафизики. Однако проблема заключается не столько в соотношении веры и дела, учения и практики, сколько в понимании культа в связи с ними. Что есть

[1093] Там же. С. 101.
[1094] Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, Дом Интеллектуальной книги, 2000.
[1095] Ратцингер Й. Церковное учительство – вера – этика/ Бальтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 57.

культ? Это есть созерцательное начало или деятельное? Представляется, что культ есть и то, и другое. Как пространство символического он имеет созерцательное основание. Как то, что нуждается в актуализации, и как наглядность он есть деятельное начало. Культ есть мост между верой и делом, исповеданием и практикой. В нем совершается первичная связь между ними. Изначально действие обращено к Богу и лишь вторым шагом, опосредовано и имея в своем основании этот первичный взгляд на Бога, – к миру, а потому культ есть основа практического действия. Лишить церковь культа - значит упразднить основания всякого практического действия. В отличие от практического действия, локального по своему существу, культ тотален. То есть способен связать частное событие с абсолютным смыслом. Поэтому лишить церковь культа – значит поставить под вопрос целостность человеческого сознания. Лишить церковь иерархии означает то же, что поместить религию в субъективную сферу. Лишить церковь авторитета и вручить ее критике светского разума означает признание сосуществования истин, то есть отсутствие Истины.

Устранить из церкви культ и символическое начало означает редуцировать конкретику связи в трансцендентном человеческого сознания и общины к ситуативному социальному объединению, имеющему в своем основании разобщенность между абстрактной идеей Христа и преходящими социальными проблемами.

Редукционистским настроениям западной теологии противостоит К. Барт.

3.12. К. Барт: Бог как свобода

Традиция, ведущая свое начало от Шлейермахера, стремительно движется по пути радикализации свободы человека и смерти Бога. Но и на Шлейермахера XIX века нашелся «отец церкви XX века» Карл Барт, которого папа Пий XII посчитал вторым по масштабу христианским мыслителем после Фомы Аквинского, а Ганс Кюнг определил зачинателем современной парадигмы христианства, поставив в ряд с апостолом Павлом и Лютером. Фигура Барта поистине масштабна, что выражается и в фундаментальности трудов, и в

изощренности рассуждений, и в непоколебимости позиции, и в невозможной для современности весомости слов. Кажется, этот исполин мысли – единственный, кто противостоит модернизму церкви во всех его вариациях. Он говорит решительное «нет» любым попыткам приблизить божественность Бога к человеку. «Nein», - отвечает Барт Эмилю Бруннеру в своем эссе 1934 года. У человека нет точки соприкосновения с божественным Словом. А аналогия бытия, говорит он, имея в виду книгу Эриха Пшивары[1096] и в целом католическую традицию, это изобретение Антихриста. Человек и Бог не сопоставимы. Не человек, но сам Бог открывает себя человеку. Бог свободен.

Со всей неистовостью, свойственной в России Бердяеву, Барт бросается в тему свободы. Но его интересует не свобода человека, а свобода Бога. Эту свободу Барт мыслит тотально. Бог свободен не просто в своей трансцендентности, но и в своей имманентности. Подлинная имманентность присуща только Богу. Другим существам не дано внутренне присутствовать друг в друге в силу их конечности, а значит, стремлении утверждать свои границы. Имманентность Бога означает то, что он для человека и мира – не посторонний, но тот, кто обнаруживает себя в самом сокровенном.

Барт слагает буквально дифирамбы свободе Бога. Он пишет: «Бог свободен присутствовать у твари таким образом, что Он дарует и раскрывает себя ей, но также и в том, что Он скрывается и удаляется от нее. Бог свободен быть и действовать в тварном мире необусловлено, но свободен быть и действовать в нем и обусловлено. Бог свободен внутри того, что мы считаем законами происходящего в мире, и точно так же свободен творить свои дела в виде чуда. Бог свободен предоставлять происходящему в мире свою имманентность, находясь в глубине происходящего в мире, но может делать это, находясь в отдаленной выси над ним. Бог свободен скрывать свое божество от твари и даже сам может становиться тварью, и Он свободен вновь открыто принять свое божество. Бог свободен сохранять дистанцию по отношению к твари и точно так

[1096] Przywara E., Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

же Он свободен вступать нею в союз…»[1097]. Но, уточняет Барт, свободу не следует понимать как предикат божественности, свобода и есть само существо Бога: «Бог не есть свободный, но свободный – это и есть именно Бог»[1098].

Барт говорит «нет» любым поползновениям очеловечить Бога, ограничить его и свести к субъективности. В отличие от попыток снять все так называемые сверхъестественный черты христианства, он выступает за учения о Троице, Воплощении, рождении от Девы, Воскресении и Вознесении Христа. Для Барта Бог – это не мертвый Бог, не абстрактная идея, дух или, как полагал Тиллих, бытие, но живой и личный Бог. «Мы должны уяснить себе, - пишет Барт в «Церковной догматике», - что наш предмет – Бог, а не бытие…»[1099]. Библия учит о «Боге живом». Христос, например, говорит, что Его послал живой Бог (Иоан. 6:57), и апостол Петр исповедал Христа как «Сына Бога живого» (Мф.16:16). Барт вторит Ветхому и Новому Заветам. «Только Живое есть Бог», - пишет он[1100].

Божье бытие, говорит Барт, есть «бытие личное»[1101]. Бог не просто Личность, но это единственная первичная Личность, которая открывает возможность быть другим личностям. Или, как говорит Барт, Бог не персонифицированное бытие, а персонифицирующее. «Не человек, - пишет Барт, - но Бог есть личность в прямом смысле»[1102]. Человек становится личностью только в общении с Личностью Бога.

Барт критикует идеализм и богословские школы на него ориентированные, которые нанесли «настоящий удар по понятию личности Бога»[1103]. Поскольку человек был приравнен к личности, постольку понятие личности стало связываться с ограниченностью и конечностью, которую невозможно совместить с Богом. На самом же деле, считает Барт, смешение понятий абсолютного Духа и Бога, отказ Богу в личностности позволяет человеку, хоть и конечному, выступать контролирующей инстанцией по отношению к Богу. Бог превращается в идею

[1097] Барт К. Церковная догматика. Т.1, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 293.
[1098] Там же. С. 202.
[1099] Там же. С. 208.
[1100] Барт К. Церковная догматика. Т.1, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 211.
[1101] Там же. С. 219.
[1102] Там же. С. 225.
[1103] Там же. С. 251.

разума. Бог-Личность означает, говорит Барт, «конец контроля, который позволяет так легко обозревать нейтральное бесконечное как принадлежащее человеку… и так легко владеть этим нейтральным бесконечным»[1104]. Бог-Личность – это отличное от человека сознание, «более сильный конкурент человека»[1105].

Бог, несомненно, есть любовь. Как сказано в Евангелии, «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:16). Однако, замечает Барт, известные слова апостола следует воспринимать в контексте. Бог не есть абстрактное понятие любви. Любовь Бога и Бог как любовь здесь понимаются как «осуществленный в миссии Иисуса Христа акт божественной любви»[1106]. Содержание божественной любви заключается в том, что Бог послал Сына для искупления грехов человеческих. Менять местами слова «Бог» и «любовь» в изречении апостола возможно только тогда, когда, говорит Барт, мы уясним себе, *что* это за любовь. Другими словами, Барт напоминает нам о том, что христианская любовь содержательна, и ее содержанием является Бог. На место заманчивой возможности отождествить Бога с абстрактным понятием любви Барт ставит понимание Бога как любящего - не абстрактный принцип, но конкретное действие Субъекта.

Несмотря на то, что Барт отводит важную роль событию встречи Я и Ты как проявлению сути человечности, он отнюдь не склонен редуцировать Бога к отношению к другому. Бог и любовь к Богу, замечает Барт, не тождественны любви к ближнему. «Ближний - это не Бог, а Бог — это не ближний»[1107], - говорит Барт. Заповеди о любви к Богу и любви к ближнему нераздельны и неслиянны одновременно. «Верная экзегеза, - объясняет Барт, - должна говорить здесь о двойном смысле единой любви, заповеданной человеку, одновременно строго различном и строго взаимосвязанном. Эта любовь относится к Богу, и именно

[1104] Там же. С. 225.
[1105] Там же. С. 255.
[1106] Там же. С. 231.
[1107] Барт К. Церковная догматика. Т.2, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 23.

поэтому она относится к человеку. У нее есть первое измерение, а потому есть и второе. Эта любовь познает в Творце Того, кто указывает ей на творение — на ближнего, в котором она находит указание на Творца»[1108]. Другими словами, всякой любви к ближнему предшествует любовь к Богу, делая ее возможной.

Бог постигается ни разумом, ни во внутреннем опыте, но через Откровение. Бог субъектен и в отношении церкви. Барт говорит, что не стоит путать церковь и общество. Люди «пробуждаются, выделяются и собираются Богом для бытия в зримой церкви»[1109]. В церкви не люди действуют по отношению друг к другу, но Бог – в отношении людей. Деятельную помощь церкви, говорит Барт, следует понимать в свете Бога, а не в свете социальных проблем. Эта деятельность есть не что иное, как ответ Богу, она обращена Богу, а не людям, а потому она бесцельна и непрактична по самому своему существу. Барт пишет: делание «не должно вступать в совершенно ненужную конкуренцию с необходимыми попытками общества помочь себе самому в своих бедах, и, точно так же, оно не должно возвещать в качестве демонстрации особого христианского делания то, как помогает Бог. «Чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного», чтобы они становились комментарием к возвещению помощи Божьей, это обещано таким делам, но не в этом должна быть их цель. Они, подобно молитве, гимну, исповеданию, именно в таких великих фигурах, как Ф. Ассизский или Бодельшвинг, суть всегда чрезмерное, бесцельное, в последнем и лучшем смысле слова непрактичное высказывание о Боге. Тогда и так светит их свет»[1110]. Смысл христианского служения состоит не в том, чтобы своим деланием конкурировать с Богом. «Истинно христианская любовь, - пишет Барт, - должна приходить в ужас от мысли, что она станет выдавать себя со своим слишком человеческим деланием за возвещение любви Христовой»[1111].

Демифологизация, по мнению Барта, «непривычно уродливое для слуха… бесплодно-провоцирующее» слово, неудачно придуманное Бультманом. В ней

[1108] Там же.
[1109] Барт К. Церковная догматика. Т.1, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 5.
[1110] Барт К. Церковная догматика. Т.1, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 7.
[1111] Там же. С. 8.

отчетливо чувствуется «душок докетизма». Например, Воскресение для Бультмана не реальное историческое событие в видимом мире, а рождение веры у учеников Христа. Что-то дьявольское видится в этой позиции. Как говорит Барт, на месте света спасения у Бультмана оказывается мрак и молчание. «Меня, - пишет он, - тревожит близость бультмановского учения о кресте к известному, самому Иисусу предъявленному требованию: в осуществление своего богосыновства и доказательство высочайшей парадоксальности веры броситься со стены Храма»[1112]. Но главное заключается в том, что сама по себе демифологизация для Бультмана вторична, поскольку на самом деле она «расчищает путь дорогой его сердцу «экзистенциалистской интерпретации»»[1113] христианства. В результате чего Христос превращается в «темную маргинальную фигуру», не имеющую самостоятельного значения. То, что значимо само по себе, у Бультмана оказывается нуждающимся в том, чтобы быть значимым для людей. Значимость должна как бы вторым шагом «прирасти» к Христу, будто сам по себе Христос ею не обладает. Спасительная роль Христа превращается в форму самопознания человека.

Барт, однако, не избежал влияния своей эпохи. Например, он был экуменистом. Желая подчеркнуть подлинность и исключительность Откровения, он избрал метод критики религии, называя ее делом безбожных людей и неверием, тем, что противоположно Откровению, и открывая тем самым дорогу поистине радикальным концепциям. Желая наделить Бога еще большей свободой, в идею Откровения он вносит динамику. Бог сам себя открывает в отношениях с человеком. Единственное Откровение Бога, поистине Слово Божье есть только Иисус Христос[1114]. Однако нарушенное константное тождество между Библией и Откровением ставит под вопрос онтологический статус Библии и открывает опасность субъективизации религии.

[1112] Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять/ Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 676.
[1113] Там же. С. 692.
[1114] Барменская декларация 1934 года//Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века (Переводы). М.: Наука, 1994. С. 54-65.

Смог ли Барт перевесить модернизм теологии XX века и сегодняшнего дня? Для своего времени на фоне Бонхеффера, Тиллиха, Бультмана, Уайтхеда он казался ретроградом. Хотя Ганс Кюнг каким-то образом представляет себе сосуществование теорий Барта и Бультмана внутри современной парадигмы христианства, при том предложении, однако, что «Церковную догматику» Барта все же стоит «критически благожелательно» пересмотреть с учетом современности и контекста мировых религий, тем более, что сам Барт якобы к старости стал больше говорить о человечности Бога и даже помирился с Бруннером[1115]. Но вряд ли уживутся друг с другом экзистенциализм Бультмана и поистине тео-логия Барта. По мнению исследователей, в последние десятилетия в Америке и Европе резко возрос интерес к фигуре Барта, подтверждением чему служит масса посвященных ему работ[1116]. Но сопоставим ли феномен бартоведения с воскресением сознания живого Бога?

Помимо Барта стоит отметить попытки Г.У. вон Бальтазара смягчить обновленческие тенденции в теологии.

3.13. Г.У. фон Бальтазар: подлинный смысл совершеннолетия

Испугавшись христианских реформаторов, стоящих «спиной к Богу», и дионисийского духа aggiornamento, во время окончания II Ватиканского собора Ганс Урс фон Бальтазар вновь ставит вопрос: «Кто такой христианин?». В этой работе Бальтазар проходит по многим болевым точкам обновления и дает вполне традиционные для христианства комментарии, так, что, по его собственному признанию, его вместе с Ранером из числа прогрессивных мыслителей переносят в крыло консерваторов.

Бальтазар критикует мирское христианство, идею совершеннолетнего христианина, проект демифологизации, попытку объединить Библию и теорию эволюции, сведение христианства к идее любви, представление о партнерстве Бога и человека. Упование современности на современность Бальтазар

[1115] Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. С. 349.
[1116] Барт К. Церковная догматика. Т.1, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. XX.

представляет как ошибочную. Современный человек – это «мифическая величина»[1117]. Нужно постичь не современный смысл Евангелия, а истинный его смысл. Не современный смысл христианина, а подлинный его смысл. Для Бальтазара Бог – это трансцендентный «реальный, свободный, суверенный живой Бог»[1118], о чем свидетельствует «непреклонность Евангелия», его звенящие, как сталь слова, раскалывающие «хрупкий панцирь нашей конечности». Быть христианином – значит вверить себя Богу[1119]. Христианство исполняется в послушании, в готовности идти за Богом. Кто такой совершеннолетний христианин? И был ли Христос совершеннолетним? Совершеннолетний христианин, по мнению Бальтазара, это тот, кто «верою жив» (Рим 1:17). Кто слышит Бога, а не себя. Кто оставляет Богу свободу «прийти, подобно вору в ночи»[1120]. Тот христианин, который достиг смысла христианства.

Бог и человек принципиально неравноправны, а потому «именовать человека «партнером Божиим» с богословской торчки зрения просто безвкусица (только представьте себе: Мария как партнерша Святого Духа»)»[1121]. Отношения человека и Бога основываются на «одностороннем избрании Богом»[1122] и свободном ответе человека на это избрание. Вот это соотношение божественного и человеческого, представление о человеке как «материале» для изображения Христа[1123], влекут за собой представление об активности христианства, которой предшествует пассивность в изначальной отданности Богу. Бальтазар отвечает на упреки христианству в неотмирности и критикует ложные представления о сути его мирского значения.

Христианство по самому своему существу близко миру. Христианин движим желанием привнести частицу Царствия Божьего в этот мир, увидеть в другом нечто достойнее его самого. Христианин как никто другой знает ценность

[1117] Бальтазар фон Г. У. Кто такой христианин?/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 104.
[1118] Там же. С. 145.
[1119] Там же. С. 136.
[1120] Бальтазар фон Г. У. Кто такой христианин?/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 178.
[1121] Там же. С. 141.
[1122] Там же. С. 141.
[1123] Там же. С. 165.

этой жизни, которая не должна быть прожита напрасно. «Говорят… - пишет Бальтазар, - христиане всегда рассеянны, не принимают реального участия в созидании земного будущего. Прежде всего, чисто эмпирически, необходимо задать вопрос: кто же тогда создал западную культуру, если не почти исключительно христиане»[1124]. Начиная с апостольских движений и христианизации Рима, христианство продвигается в мир. Однако не стоит редуцировать христианство к «делам», как это делают, например, сторонники синтеза теории эволюции и Библии и демифологизации, сводящие Слово Бога к обозримой человеческим умом системы. Не отказывая христианству в деятельностности, Бальтазар указывает на основание этой деятельности – созерцание. «Дела» – это не что иное как бегство от Бога под предлогом исполнения миссии. На самом же деле эта миссия заключает в себе обыкновенный гуманизм. Люди, стоящие спиной к Богу, говорят о современности, об особенностях эпохи и нынешнего человека, но они не говорят о главном – о том, что от них ждет Христос. «Ничто, - пишет Бальтазар, - не может более затемнить силу Божью, воспрепятствовать пришествию Его Царства, чем мы сами, когда проталкиваясь вперед, хотим своими силами достичь грядущего Царствия Божьего»[1125]. Не мы со своими представлениями, но Бог устанавливает его. Вот это первенство и свобода Бога для человека проявляется в принятии им созерцательной позиции, то есть позиции слышания Бога, «безграничной самоотдачи»[1126] ему. «Тому, - заключает Бальтазар, - кто не хочет вначале послушать Бога, нечего сказать миру»[1127]. Все наши дела вне Бога – лишь «потуги и кривые зеркала. Бог требует иного – самоотдачи сердца…»[1128].

Такая совершеннолетняя позиция христианина не отделима от его причастности Церкви. «Христианин, - пишет Бальтазар, - является христианином лишь как член церкви… Никто не является христианином самовольно»[1129]. Под

[1124] Там же. С.195.
[1125] Бальтазар фон Г. У. Кто такой христианин?/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 139.
[1126] Там же. С. 155.
[1127] Там же. С. 157.
[1128] Там же. С. 148.
[1129] Там же. С. 168.

церковью Бальтазар понимает не клир, не объединение, а присутствие святости. При этом он принимает «средства и приемы» церкви, необходимые для того, чтобы «врасти» в дух церкви, замечая, что формальными они кажутся только для тех, кто пока стоит вне этого духа.

Христианство, конечно, основывается на заповеди любви. Но, говорит Бальтазар, «обратите внимание на странные, заставляющие остановиться слова Иоанна: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (1 Ин. 4:10)»[1130]. Не мы любим, но прежде Бог любит. А мы вторым шагом в своей любви имеем примером перед собой Христа. «Это движение любви, которая приходит к нам от Бога и исходит от нас к братьям, имеет своим центром нашу благодарную любовь к Христу…»[1131] В этих словах Бальтазар еще точнее указывает на смысл и место любви человека. Не мы, но Бог прежде любит. Не любовь к другому, а прежде любовь ко Христу. Не мы любим, но как бы посредничаем в своей любви к ближнему любовь Божью. Это значит, что христианская любовь – это не гуманизм, не любовь человека к человеку, а любовь Бога к человеку и человека – к Богу.

Чтобы наглядно пояснить смысл христианской любви Бальтазар приводит образ креста, который являет собой пересечение горизонтальной и вертикальной линий. Любовь крестообразна. Она имеет в себе оба измерения. Как пишет Бальтазар, межчеловеческий диалог предполагает богочеловеческий диалог. И точка пересечения измерений – конкретна. Ее содержание – Распятый. Только так можно понимать слова апостола «Все мне позволительно» (1 Кор. 6:12). Все позволительно, «если я только понимаю, что моя свобода происходит из моей принадлежности ко Христу»[1132]. Постхристианство, говорит Бальтазар, не есть христианство. Межчеловеческий диалог, исключающий Бога, есть трение

[1130] Там же. С. 172.
[1131] Там же. С. 173.
[1132] Бальтазар Г.У. фон. Девять тезисов о христианской этике/ Бальтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 70.

непроницаемых монад. Здесь Бальтазар близок с Ричардом Нибуром, который напоминает о том, что только в свете Бога в христианстве идет речь о любви[1133].

В работе Бальтазара «Верую» можно найти простой ответ на вопрос о «пространственности» Бога. Когда традиция говорит о Вознесении Христа, то, скажет Бальтазар, здесь мы имеем дело не с географическим событием, но с событием перемещения из мира мертвых в жизнь вечную. Когда говорится о Христе, который сидит одесную Отца, то речь идет о неслыханном возвышении человека до его причастности Богу[1134]. Натуралистическому взгляду он противопоставляет взгляд с точки зрения смысла.

Однако позиция Бальтазара включает экуменизм – не как прямую уступку другим мнениям, но как толерантность по отношению к ним[1135]. А также она включает представление о клире как о «вспомогательной организации, которая должна воспитывать и поддерживать народ Божий в истинно христианском духе»[1136]. Если смысл церкви – это дух святости, то на вершине стоят те, кто этот дух усвоил, далее – иные христиане, и лишь в конце – церковнослужители. Но являются ли священнослужители лишь воспитателями несовершеннолетних христиан? Является ли необходимость в них условной? Ведь помимо учительной функции священнослужители вплетены в символическую ткань церковного бытия. Именно ими исполняются таинства церкви, именно в них находится опора в объективности для субъективности веры. Любой святой, покуда он человек, стоит перед опасностью искушения. Церковная символическая жизнь, осуществляемая через священнослужителей, стоит на страже этих искушений. Кроме того, например, П. Флоренский видел в священстве проявление власти как объективной стороны мироустройства.

Бальтазар желает предупредить опасности обновления христианства, однако он не против самого обновления. О своей позиции он заявляет, например, в таких

[1133] Нибур Р. Христос и культура/ Избранные труды Ричарда Нибура и Рейнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996.
[1134] Бальтазар фон Г. У. Верую/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 44-45.
[1135] Бальтазар фон Г. У. Кто такой христианин?/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 108.
[1136] Бальтазар фон Г. У. Кто такой христианин?/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 202.

выражениях: «Дело действительно обстоит так, что сбрасывание всяческих покровов, мешающих видению христианских первоистоков… приближает к истине Бога и Христа… Мы растерянно стоим перед темным прошлым, поскольку слишком много колючей проволоки было натянуто вокруг священного текста…»[1137]. Под колючей проволокой подразумеваются «все позднейшие церковные, катехизические, догматические формулировки Откровения»[1138]. Бальтазар уточняет, что этот порыв к первоистокам Писания – не просто повторение лютеровского желания, но попытка приблизиться к науке, перестать быть «посмешищем для всего научного мира»[1139]. Когда Бальтазар говорит об этой «библейской весне», сменившей «патристическую весну», его смущает лишь возможность представителей такого обновления впасть под власть идеологии. Он напоминает о том, что не только схоластика и патристика могут быть идеологизированы, но вообще всякое мышление связано с философией, а значит на месте его посылок может оказаться идеология. Другими словами, Бальтазара волнует чистота эксперимента, а не последствия «сбрасывания покровов». Но кто гарант этой чистоты? В желании следовать современной науке, в предложении всякому христианину посмотреть на себя со стороны, посмотреть «на свою церковь чужими глазами, как бы снаружи»[1140] и «ужаснуться увиденному» кроется опасность для христианства сменить собственную оптику на оптику мира. То есть опасность упразднения христианства. Сама попытка смотреть на феномен, находясь вне его, влечет за собой опасность искажений и редукций. Есть что-то, что можно понять только изнутри. Например, язык. Или культуру. Специалист по истории искусства, конечно, как скажет Бальтазар, заметит обветшалый фасад церкви, но это вовсе не значит, что он увидит смысл церкви, а также это вовсе не значит, что прихожанин этой церкви сам не видит фасада.

[1137] Там же. С. 101.
[1138] Там же.
[1139] Там же. С. 102.
[1140] Бальтазар фон Г. У. Кто такой христианин?/ Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 91.

Если толкования временны[1141], а историко-литературная критика делает свое дело, то где искать тот скалистый берег Евангелия, к которому желает причалить Бальтазар? Лютер создал новую церковь, обновленческие тенденции, в конечном итоге, не вносят новизну в церковь, но строят новую. Вопрос заключается в устойчивости этой церкви, в основании которой кладется камень науки.

3.14. Теология смерти человека

Смерть Бога и смерть человека – взаимосвязанные события. Фуко, желающий избавиться от антропологического сна в философии, зачинателем этого процесса называет Ницше, который объявил о смерти Бога[1142]. Смерть Бога знаменует смерть человека. Почему? Потому что идея Бога предполагает замысел о человеке и его сущности. Без Бога человек лишается сущности. На месте антропологической сущности оказывается бесконечность конфигураций.

Основной пафос западной теологии XX века – это прощание с транценденциями и замена принципа абсолюта принципом плюральности. Она потерпит даже Христа, но только как идеального человека или как Бога, тотально воплощенного, то есть утратившего сверхъестественное измерение. Она потерпит в некоторой степени и Бога, но только как «новую трансцендентность», то есть трансцендентность, утратившую свойства трансценденции.

Теология в лице Джона Капуто предложит компромиссную концепцию «слабой теологии», которая исходит не из силы и авторитарности Бога, но из его любви. «Сегодня, - говорит Капуто, - Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно»[1143]. То есть происходит смерть смерти теологии, виновником которой оказывается сам Ницше, подсказавший религии, что идея смерти Бога есть, равно как и другие идеи, лишь ситуативный способ объяснения мира. То есть Ницше попался в собственную ловушку. Так начинается постсекулярная эпоха, которая, пройдя школу Ницше, «не строит иллюзий

[1141] Там же. С. 76-77.
[1142] Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 437.
[1143] Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным// Логос, М., 2011, №3 (82). С. 203.

относительно Чистой Объективности», «не обманывается идеей Чистого Разума», не сожалеет о «крахе иерархической концепции нисходящей сверху и всепроникающей власти и крахе фундаментальных метафизических систем»[1144], для которой исчезает метаязык и метанаррации. Нет, говорит Капуто, такой вещи, как неискаженная перспектива. «Не существует непринужденной силы чистого разума или идеальной речевой ситуации, взгляда из ниоткуда или вневременного, необусловленного исторически ответа; на большинство вопросов нет единственного правильного ответа. Существует множество различных и конкурирующих верований и практик, и мы должны предпринять все мыслимые усилия, чтобы дать им место, позволяя цвести всем цветам. В том числе и цветам религии»[1145]. Таким образом, после смерти Бога приходит неметафизическая плюральная божественность, не претендующая на авторитетность, трансцендентность и абсолютность. Последние слова кажутся избыточными, Капуто лишь вторит тезису Ницше о том, что божественность – это не Бог, но боги. Этот ницшеанский подход он находит в самой библейской традиции, полагая, что он тождествен библейской критике идолов, а Ницше подобен Моисею, боровшемуся с золотым тельцом, и Павлу, предупреждавшему коринфян об опасности философских идолов. Забывая, однако, что Моисей и Павел были движимы абсолютной истиной единственного Бога.

Смерть Бога и смерть теологии заставит Вальтера Каспера заговорить о «богословском богословии». Но под этим лозунгом он понимает возврат к священному, трактуя Бога в духе Ранера не как реальность, но как всеобъемлющий ответ на экзистенциальные вопросы человека. Признавая за понятием личности Бога субъектность и суверенность, Каспер, тем не менее, как и Тиллих, полагает, что атеизм может выполнить очистительную функцию в области веры, освобождая дорогу богословию тайны. Неопределенной

[1144] Там же. С. 201.
[1145] Там же. С. 202.

трансцендентности он противопоставляет Бога людей, нисходящего к ним в условиях пространства и времени[1146].

Антон Хаутепен, констатируя, что сегодня «такой величины, как «Бог в Европе» - если верить социологическим исследованиям, больше не существует»[1147], и квалифицируя сознание современного европейца как «агнозис», то есть забвение Бога, решается на новую попытку сделать вопрос о Боге открытым. Ведь вне Бога, по его мнению, исчезают смыслы и история, а человек редуцируется к конечному. Однако он пойдет тем же, по его признанию, не принесшем результаты путем, что и его предшественники, переживающие ««безумный» клич» Ницше, – путем «уступок», «капитуляции» перед критикой Нового времени, путем «нового синтеза церкви и мира», который, по его замечанию, нашел удачное выражение в названии книги Юнгеля: «Бог как тайна мира». «Бог, - пишет об этом пути Хаутепен, - это самая сокровенная тайна мира… Бог не является необходимостью, это не решающий фактор для объяснения сущности saeculum, космоса и humanum. Но он больше, чем необходимая, беспричинная свобода, это избыток любви, будущее, это истинный arrheton, неопределимый, непостижимый, невыразимый… Таким образом, о Боге, поработившем людей, или о теократических притязаниях церкви в современном богословии не может быть и речи»[1148]. Именно этого Бога не как данность и суверенность, но как любовь и призрак, предложит вновь Антон Хаутепен. Вопрос о Боге для него, как и для Хайдеггера, не проект, но основной тезис. «Бог, - пишет Хаутепен, - это гипотеза»[1149]. А «сущность веры в Иисуса заключается в открытости вопроса: был ли он человеком, пришедшим от Бога…»[1150]. Что же безусловно? Жизненные ценности, которые заключены «в самой сущности вещей и определяют свойства человеческого бытия»[1151]. То, перед чем мы испытываем

[1146] Каспер В. Бог Иисуса Христа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. [Электронный ресурс] : - Режим доступа: http://royallib.com/book/kasper_valter/bog_iisusa_hrista.html.

[1147] Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 54.

[1148] Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 53.

[1149] Там же. С. 400.

[1150] Там же. С. 311.

[1151] Там же. С. 192-193.

благоговение и трепещем, - защита окружающего мира от расточительства и загрязнения, справедливости - от коррупции, прав человека - от дискриминации, равноправия – от узурпации и т.п.[1152] Вне этих ценностей «вера окажется явлением внешним и станет пустым ритуалом, постепенно превращаясь в чародейство»[1153]. Гуманизм Эразма и Гуго Гроция Хаутепен называет «лучшим из всего, что породили авраамические религии»[1154]. После нового прочтения Писания А. Хаутепен полагает, что «Бог станет чистой свободой и любовью, дарованным будущим, в которое мы можем отправиться, жизнью и бытием на веки вечные. Бог станет в этом будущем призывом к вере и надежде, вдохновением, приключением человеческого бытия…»[1155]. Этот «смягченный» вариант Бога, потесненного гуманизмом, Антон Хаутепен дополнит призывом к толерантности и тотальному экуменизму, которые, по его мнению, должны проистекать из уважения к носителям религиозного опыта, любопытства и осознания недостаточности любых человеческих усилий постичь тайну Бога.

По мнению Хаутепена, тезис отца Церкви Киприана «вне церкви нет спасения», направленный на предотвращение расколов, исторически был превратно истолкован как возможность применения насилия к инокомыслящим. Изменение этой позиции произошло только после II Ватиканского собора и появившихся богословских концепций «анонимного христианства» (Ранер), эсхататологической истины (Панненберг, Далферт), временной истины (Дюкок), «глобальной этики» (Кюнг), освободительной практики (Пиерис), «христоцентричного синкретизма», который наступит тогда, «когда воды Иордана, Тибра и Ганга потекут вместе, не покидая своего русла, но творя из всей воды небесные облака, которые прольют дождь над всеми людьми» (Томас, Самартха, Панникар)[1156].

[1152] Там же. С. 192.
[1153] Там же. С. 196.
[1154] Там же. С. 337.
[1155] Там же. С. 397.
[1156] Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 341.

Критикуя отдельные моменты теорий, Хаутепен поддерживает такой вариант христианства. Принимая существующий религиозный и идейный плюрализм, он видит в нем благое начало. «Речь идет, - пишет он, - об обращении с плюрализмом как с постоянным экуменическим процессом обучения, оказывающим влияние на катехизацию и литургию»[1157]. Авраамические традиции, по мнению Хайтепена, дополняют и корректируют друг друга[1158]. Все они ведут к единому Богу. Этот «здоровый плюрализм, заключающийся в оживленном всеобщем диалоге в рамках экуменического движения, во взаимодействии убеждений»[1159], не отвергает единственность истины. Истина онтологически и эсхатологически одна, однако эпистемологически и методически мы имеем дело с плюрализмом[1160]. А.Хаутепен ссылается здесь на самого Христа, который собирал своей вестью разных учеников[1161]. Но правомерно ли говорить о том, что плюрализм для Иисуса является «отправной точкой»? Возможно ли сравнивать единственную конкретную истину Христа (что тавтологично) перед лицом не знающих пока ее и постулирование фрагментарности истин в поисках Истины? В случае с Иисусом единственность истины есть исходный и конечный пункт. В случае с плюрализмом, признанным как путь к истине, мы имеем отсутствие истины и невозможность ее обретения, ибо истина некумулятивна.

По духу А. Хаутепену близок Джеймс Алисон. Его отличает то же горячее желание говорить о живом Боге в мире, где «Бог умер», и тот же компромиссный вариант христианства, близкий гуманизму. Взяв кьеркегоровский тон беседы с читателем, он заставляет его побывать на Трапезе Господней и испытать то же, что испытали его ученики. Для лучшего проникновения прочитанным, Алисон в конце каждой главы книги предлагает ряд вопросов на усвоение, подобно тому, как построены учебники для младших классов. Основной тезис Алисона – человеку необходимо усвоить жертвенное сознание. Человека окружает и определяет скверное социальное иное, детерминирующее жизнь насилием. Но

[1157] Там же. С. 343.
[1158] Там же. С. 347.
[1159] Там же. С. 362.
[1160] Там же. С. 359.
[1161] Там же. С.358.

вместе с Христом человеку открывается суть этого насилия и возможность замещения «социально иного» «новым мирным иным», основывающим жизнь на самопожертвовании, любви, бескорыстном служении, самоограничении желаний[1162]. Новое иное упраздняет необходимость в жертвах – оно не плодит их путем насилия и избавляет от необходимости самому принять на себя роль жертвы, при помощи которой возможно манипулировать другими, ибо жертва уже присутствует в Христе. Эта всеобщая жертва выстраивает вокруг себя мир единства, основанный не на исключении, но на приятии нового образа бытия. Исключение тождественно жертве[1163]. «Фракционная» модель религии строится на противопоставлении, рождающем жертвы изгнания. Единство в Иисусе упраздняет любые иные способы создания единства[1164], которые есть не что иное как сектантство[1165]. Постичь Христа – значит жить без какого-либо противопоставления[1166]. Таким образом, концепция Алисона не только исходит из проблематичной антропологии, согласно которой человек – существо, детерминированное миром, а впоследствии вестью Христа, но и сокрывает в тени и редуцирует центральные христианские положения – о грехопадении (заменено насилием мира), искуплении (акцент сделан на подражании Христа Богу в жертве и любви). В Нагорной проповеди Алисон видит речь о том, как людей меняет насилие[1167] и в целом в учении Христа - то, как от него можно освободиться[1168]. Алисон, по всей видимости, речь ведет таким образом, чтобы сделать христианство насущным, однако в результате такой редукции оно становится настолько насущным, что от гуманизма его отличает, только водруженный во главу угла сияющий образ Христа, скорее подкрепляющий истины гуманизма, нежели обосновывающий их. Когда Алисон говорит об отказе от любых форм единения, кроме Христа, то равно оставляет в тени то, что само единение в

[1162] Алисон Дж. Постижение Иисуса. Доступное введение в христологию. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 109, 61-62.
[1163] Там же. С. 99.
[1164] Там же. С. 100.
[1165] Там же. С. 101.
[1166] Там же. С. 103.
[1167] Алисон Дж. Постижение Иисуса. Доступное введение в христологию. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 47.
[1168] Там же. С. 89, С 92.

Христе носит исключающий характер, в терминологии Алисона – характер противопоставления себя миру насилия. Единение есть вместе с тем и разделение, отделение. И здесь требуется не любовь как тепло, нежность и ненасилие, а великодушие строгости.

Создатели книги «Богословие и богословы XX века» С. Гренц и Р. Олсон описывают развитие современной теологической мысли как маятник, раскачивающийся между теориями, тяготеющими к трансцендентному пониманию Бога, и теориями, склонными к имманентизации божественности[1169]. Но даже в их рассуждениях и пересказах на лицо скорее общность тенденции, нежели ее дуализм. А наиболее современные концепции в лице Алисона, Капуто, Хаутепена свидетельствуют о ее неизменности и по сей день. Называя трансцендентное основой бытия, глубиной бытия, священной тайной, любовью, будущим, демифологизируя христианство и сводя его суть к идее служения другому, помещая Бога всецело в историю, западная мысль лишь на разный лад и с разной степенью объявленной радикальности предлагает принять имманентность Бога. Но Бог, понятый как имманентность, закрывает горизонт трансцендентности для человека. Человек тогда конституируется, как то, что он есть. Его свобода в пределе есть осознанная необходимость. Это человек дегуманизированного мира Делеза, где вариативность человека равна вариативности вещи. Непостижимость человека сводится к непостижимости бесконечного хаоса чтойностей. Гуманизм, ставящий человека на место Бога, в предельном смысле оборачивается дегуманизацией. Вместе с Богом исчезает то пространство человеческого, которое делает человека человеком.

Принцип плюрализма, вариациями которого, наиболее характерными для XX века, являются концепции тождества Бога и любви, Бога и священного, Бога и истории, сегодня выражается в принципе толерантности, позволяющем «цвести всем цветам». Но плюрализм не только перемещает Бога в план имманенции. Его суть заключается в упразднении величины абсолюта. Бог делается ситуативным и относительным, в самой своей данности недостаточным. Для человека это

[1169] Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011.

означает лишение упорядочивающего начала субъективности. Вне абсолюта сознание оборачивается хаосом чистой субъективности. Для антропологии эту смерть сознания можно обозначить как смерть человека. Речь идет не о смерти человеческого (субъективности), а о смерти человека (сознания). Человеческое утрачивает организующий источник, свое трансцендентное основание, дающее завязь сознанию, его порядок, преемственность и полноту. В этом же смысле стоит говорить о культе. Редукция тотальности культа к локальным практическим действиям означает смерть Формы, которой актуализируется человек. Сегодня именно в этом смысле стоит говорить о смерти человека. Не в смысле преодолении человека в сверхчеловеке (Ницше), не в смысле высвобождения мысли от мыслящего (Фуко), не в смысле не заметной для самого человека антропологической катастрофы (Кожев), а в смысле утраты антропологической Формы. Смерть Бога означает смерть Формы, которая позволяет человеку быть. Человеческому сегодня недостает напористости этой Формы, оттого он погружается в хаос и упрощения.

3.15. Революция по неволе

Робинсон называет свершающуюся революцию в умах революцией по неволе. Христианство должно подстраиваться под меняющийся мир, чтобы не потерять своих последователей. Этот довод на самом деле не более чем лукавство. Скромность, с которой Робинсон задействует свой интеллектуальный и духовный потенциал в деле защиты традиционной веры, скудость проявления любви к традиции, ограничивающегося более сентиментальными беглыми неконцептуализированными замечаниями о любви к Христу, на фоне развернутой аргументации в пользу обновления христианства скорее говорят о том, что революция есть не то, что нужно кому-то, «пастве», но то, что уже давно свершилось внутри самой западной теологии и, по всей видимости, внутри западной церкви. Радикальные перемены внутри отношений «человек-Бог-

Церковь» - это не волокитство, как казал бы Розанов, за паствой, презирающей религию, но объективация западно-христианского сознания. Робинсон и сам говорит о том, что не только «мир», но и «мы», то есть христиане, стали другими. Мы не можем больше молиться. Мы не можем верить в трансцендентного Бога. Будто человек претерпел радикальную трансформацию, в результате которой утратил функциональный орган для веры в Бога. Говоря о молитве, Робинсон признается, что с юности не имел такую способность, что традиционные образцы духовного восхождения стали для него причиной «глубокого комплекса неполноценности». А самым сильным впечатлением за время обучения в теологическом колледже стало открытие того, что он далеко не одинок в этой проблеме. Робинсон пишет о беседе с товарищами: «После взаимных признаний мы постепенно стали приходить к мысли, что мы, по-видимому, не просто «неклубный» остаток, захудалая публика, которую и в прихожую-то пускать не годится. Просто мы — другие»[1170]. Будучи зрелым человеком, епископом, он признается: «Когда мы, клирики, говорим, что для «мирян» нужно что-то иное, мы попросту скрываем тот неудобный факт, что мы сами давно потерпели неудачу с этими старыми образцами духовной жизни, да и нашему народу не смогли вовремя предложить что-нибудь подходящее»[1171]. Кажется, в этих личных признаниях Робинсона заключена правда о современном западном сознании, претерпевшем необратимую трансформацию по вытеснению Бога. И, тем не менее, в этом сознании что-то до сих пор сопротивляется Его смерти.

3.16. Джон Милбанк: Новое заколдование мира

На фоне последних тенденций резко выделяются фигура англиканина Джона Милбанка и связанное с его именем движение радикальной ортодоксии. Милбанк заявляет о новом заколдовании мира[1172]. Речь идет не об очередной попытке увидеть в современном мире «тягу к удивительному», иррациональное -

[1170] Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. С. 68.
[1171] Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. С. 68.
[1172] Денисенко А. Интервью с Дж. Милбанком «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански…»// Государство. Религия. Церковь. №3(31), 2013. С. 288.

в литературе и повседневности[1173], но о том, что единственно было бы правоверно назвать теологическим поворотом в современной мысли. Милбанк не желает ассимилировать христианство со светским миром и заставить его отвечать на запросы социума и политики. Напротив, он ставит целью христианизировать мир, тотально, включая социум и политику, вынуждая мир сообразовываться с христианством. «Сегодняшняя задача, - говорит он, - состоит в том, чтобы забыть все, что вам говорили о возможности приспособления к современной мысли и светской культуре. Наоборот, христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански: природу, естественные науки, общественные науки, искусство - то есть все. А также и действовать по-новому»[1174].

Милбанк называет себя социалистом и, симпатизируя С. Булгакову, выступает за материальное воплощение социалистической практики, за преображение материального космоса в Боге[1175]. В интервью он говорит: «Я христианский социалист, но этот социализм всегда отличался от светского социализма. Мой социализм не менее радикален, но он просто другой. Если говорить в общем, то цель христианства – всеобщее обожествление, а не совместное пребывание, пусть и справедливое, на низшем материальном уровне. Следовательно, христианский социализм сочетает приверженность демократии с просветительской миссией по введению людей в истину»[1176].

По мнению Милбанка, теология сегодня меняет свой курс. Либерализм, говорит он, «не выдохся», но перешел в религиоведение. На смену ему приходит конкурирование ортодоксий. Современная теология, говорит он, ищет более «крепкие» интеллектуальные основания, а потому «актуальны и обсуждаемы сейчас имена не столько Барта, Бонхеффера, Мольтмана и Ранера, сколько св.

[1173] См. сборник статей: The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age/ Edited by Joshua Landy and Michael Saler. — Stanford University Press, 2009. — 387 с. А также см. статью об этом сборнике Зенкина С. в разделе «Новые книги» в журнале «НЛО» 2010, №102.

[1174] Денисенко А. Интервью с Дж. Милбанком «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански…»// Государство. Религия. Церковь. №3(31), 2013. С. 289-290.

[1175] Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность// Логос, №3, 2011. С. 242.

[1176] Узланер Д. Интервью с Дж. Милбанком «Светскость имеет тоталитарные наклонности»// Русский журнал от 25.12.08 . [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.russ.ru.

Павла, свт. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, блж. Августина, Ансельма, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Дунса Скотта, Николая Кузанского и даже Каэтана»[1177]. Правда ситуация в богословии пока более напоминает «теологическую трясину». Конкурирующих ортодоксий «…множество, – говорит Милбанк, – и наблюдение за их конкурентной борьбой – зрелище не всегда назидательное… в современной жизни церкви часто можно встретить сектантскую узость мышления и новые формы сектанства»[1178]. Фигура Милбанка и обозначенная им «теологическая трясина» свидетельствуют о том, что в Европе еще не расстались с тем функциональным органом, необходимым для веры в Бога, который странным образом тщательно охраняется в пределах православной традиции.

3.17. Православие

Еретические богословы облекли Спасителя в дешевые одежды языческой философии и ложной науки... назвали Православную Церковь пренебрежительно "окаменевшей церковью"... из-за того, что эта Церковь "не приспосабливается ко времени". Есть и в Православной Церкви... богословы, идущие по пути богословов еретических, считая, что Евангелие недостаточно сильно, чтобы самому себя поддерживать и защищать от бурь мира... Они всей душой с еретиками, но формально остаются в Православной Церкви. Православная Церковь как целостность отвергает таких богословов и не признает их своими, но терпит их по двум причинам: во-первых, ожидая, что они покаются и изменятся; во-вторых, чтобы... не толкнуть их под гору в объятия еретиков... а их души погубить. Эти богословы являются не носителями православного сознания и православной совести, а больными членами организма церковного.

[1177] Милбанк Дж. Новое разделение: романтическая VS классическая ортодоксия// Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 98.
[1178] Там же.

святитель Николай Сербский «Двести слов о вере и любви»

Многое из того, что вменяется в вину западной традиции христианства, можно встретить и в православном мире. Например, в Москве, в одном из главных парков столицы вместо рождественской елки ставят перевернутый «рожок мороженого». В главном храме страны устраивают кощунственные, с точки зрения православия, акции. Архитекторы города предлагают эскизы канализационных люков с изображением Георгия Победоносца, не задумываясь о том, что святой образ будут топтать ногами. Наряду с этим очередная международная конференция Фонда единства православных народов, состоявшаяся в феврале 2015 в Словении, выносит главную тему для обсуждения: «Достоинство, права и свободы человека: христианское измерение», - явно вступая на территорию европейских светских ценностей. Однако между ситуацией в западном христианском мире и православном христианском мире разница все же есть. И в масштабе антихристианских в широком смысле инцидентов, и в их качестве, и главное – в отношении к ним официальных структур и общества в целом.

Христианские символы в православном мире не запрещаются, а открытая принадлежность к христианству не ведет к социальным притеснениям. Светскому принципу прав и свобод человека приходится считаться с христианскими ценностями. Если во Франции суд оправдывает активисток, обнажившихся в соборе Парижской Богоматери, то в России за подобные акции суд выносит наказание, а патриарх устраивает молитвенное стояние в защиту веры и поруганных святынь и только у Храма Христа Спасителя собирает десятки тысяч верующих. Эскизы для украшения колодцев Москвы так и остались эскизами, поскольку, как заключили власти, они несовместимы с религиозным восприятием действительности. Нашу светскую повседневность все еще пронизывают христианские доминанты. В детских садах, например, дети по-прежнему получают задание сделать пасхальную поделку перед великим христианским праздником. А реставраторы «Геликон-оперы», озабоченные сведениями о

некогда присутствующей иконе в зрительном зале, заказывают образ Георгия Победоносца для обновленного театра. Если толерантный Запад множит меньшинства и демонстративно делает победителем популярного европейского конкурса артиста с женским телом и мужской бородой, с которым торопится встретиться генеральный секретарь ООН Пан Ги Мун при официальном визите в Австрию, то Россия заявляет о себе как о государстве с традиционными ценностями, а глава РПЦ отказывается ехать в некоторые страны с визитом в виду отличия своей оценки феномена нетрадиционной сексуальной ориентации от той, которая принята приглашающей стороной[1179]. Упоминая музыкальные конкурсы, невозможно обойти тот факт, что победителем популярного российского шоу «Голос» в 2015 году стал иеромонах, свидетельством монашества которого было не только облачение, как у итальянской вертлявой монахини-победительницы аналогичного шоу, с которой его несправедливо сравнивают, но главным образом достойное монаха поведение. На странице патриарха в сети характерно подмечено, что зрители голосовали не столько за голос, сколько за образ. Парадокс – образ побеждает голос, развлекательное мероприятие приобретает духовный окрас. Зрители вопиют о своем голоде – не по голосу, а по смыслам, красоте, трансцендентному измерению.

Оправдана ли попытка организаторов христианской конференции использовать светские понятия? Замысел, видимо, состоял в том, что нашло отражение во второй части названия – «христианское измерение». То есть если Хабермас предлагает «переводить» религиозные понятия на «общедоступный язык», то здесь, по всей видимости, речь шла о том, чтобы сделать обратную работу, привести шаблонные понятия к их исконному смыслу и источнику, «перевести» на христианский язык.

[1179] Здесь мы игнорируем политический и личностный аспекты проблемы. Существуют аналитические работы, например, Владимира Семенко, в которых подробно разбираются интриги РПЦ, фигура патриарха Кирилла и проводится параллель между эволюциями его риторики и риторики В.В. Путина от либерализма к консерватизму (см., например, статью Семенко В. Осень патриараха в газете Завтра. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://zavtra.ru/content/view/osen-patriarha-2/). Но даже учитывая эти моменты, фактом остается то, что РПЦ сегодня себя позиционирует как сторонницу ортодоксии. В. Семенко объясняет это силами обстоятельств, в которых патриарху в своей борьбе за власть удобнее оказалось опереться на народ, горячую, чурающуюся либерализма душу которого отражают крестные ходы и молитвенные собрания. Для нас же важен сам факт этой ортодоксальной доминанты в современном сознании РПЦ.

В церковно-теологической сфере разница двух миров христианства столь же существенна. Обновленческое движение, обострившееся в России в 1922 году, не состоялось. Предшествовавшая этому деятельность архиепископа Сергия Страгородского, возглавившего в 1907 году Комиссию по исправлению богослужебных книг (упрощение текста и русификация), не нашла одобрение у народа, не принявшего новую редакцию [1180]. Реформу богослужебного языка и труды Комиссии по исправлению богослужебных книг Поместный Собор 1917-1918 годов под председательством патриарха Тихона не утвердил[1181]. Хотя отдельные примеры обновленческих тенденций можно найти на протяжении всего века. Например, в рамках «парижской школы» богословия. Так, А. Шмеман желал реформировать богослужение и выступал против монашества. «Я… не испытываю никакой тяги к Феофану Затворнику и Игнатию Брянчанинову… тут что-то меня отталкивает», - писал он в своих Дневниках[1182].

Явления модернизма, экуменизма, синкретизма, психологизма и стремление избавиться от сверхъестественных моментов религии в православной церкви можно встретить и в более близкое для нас время[1183]. Например, архиепископ Михаил Мадьюгин считал ектенью об оглашенных в богослужении, перечисление имен при поминовении живых и мертвых «словесным балластом», бесплодной потерей времени, с которой пора покончить. Он выступал за обновленческие реформы церкви, в том числе в области языка богослужения, и сам при богослужении использовал русский язык. Сегодня митрополит Илларион Алфеев активно поддерживает реформу богослужебного языка. В центре Москвы служит о. Владимир Лапшин, оспаривающий ценность догматов и также выступающий за реформу языка богослужения, канонов церкви, ее календаря и агиографического наследия. Ревнители чистоты православия причисляют священника РПЦ и

[1180] Коробьин Г. Исправление богослужебных книг в начале XX века// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008.
[1181] См. книгу по теме: Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. Сборник/ Сост. Н. Каверин. М.: Издательство Сретенского монастыря, 1999.
[1182] Протоиерей А. Шмеман. Дневники. 1973-1983. М.: Русский путь, 2009.
[1183] Каверин Н. Путь в европравославие// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва») от 28.12.2011. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.blagogon.ru; Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». Сборник/ Сост. Н. Каверин. М.: «ОДИГИТРІЯ», 1996.

ректора Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института Георгия Кочеткова к сектантам, называя его деятельность «кочетковщиной», поскольку тот не просто выступает за литургическое новаторство в церкви, реформу языка, догматическую свободу и ставит под вопрос богодухновенность Писания, называя это «бабушкиными сказками»[1184], но и окормляет особым образом свою общину, устраивая вне церковных стен «агапы» и братские соборы.

Отец А. Мень был склонен к синкретизму, «теоретическому суперэкуменизму», не делая отличий между христианскими аскетами и индийскими брахманами в их религиозном опыте и признавая достижение истины равно всеми религиями, но лишь под разными именами – дао, нирвана, Бог, энсоф.

Митрополит Каллист Уэр вместе с Элизабет Бер-Сижель выпустил книгу «Рукоположение женщин в Православной Церкви». Рассмотрев вопрос с точки зрения антропологии, святоотеческой традиции и литургической символики, он пришел к выводу о том, что православие «со всей строгостью и смирением» должно признать, что еще не были представлены убедительные обоснования существующей практики священства. Митрополит прямо не призывает менять практику, но прибегает к опасному жанру, приучая к мысли о возможности радикальных перемен[1185].

Андей Кураев называет схождение благодатного огня «церемонией», в которой «мы … совершаем репрезентацию того, как весть о Воскресении от кувуклии разошлась по миру»[1186]. А от его книги «Перестройка в Церковь» так и веет духом «аджорнаменто»[1187]. Рационализируя и психологизируя религию, прот. Георгий Митрофанов предлагает оправдать эвтаназию, аргументируя это тем, что

[1184] Духанин В. Опасные тенденции в учении и пастырской практике священника Георгия Кочеткова// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва») от 27.11.2012. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.blagogon.ru.

[1185] Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Мужчина, женщина и священство Христово/ Элизабет Бер-Сижель. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Рукоположение женщин в Православной Церкви. М.: Библейского-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.

[1186] Максимов Ю. В защиту благодатного огня// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008. С. 99.

[1187] Кураев А. Перестройка в Церковь. М.: Центр библейско-патрологических исследований при Отделе по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2009.

добровольная сознательная смерть дает человеку возможность проконтролировать процесс своего умирания, вовремя со всеми попрощаться, а главное – избавить себя «от тяжелых физических мучений, превращающих тебя в страдающий кусок мяса»[1188]. Страдания, болезнь, ожидание исполнения своей участи, обнажающееся в таких случаях одиночество, предстояние перед Богом – все это, по мнению протоиерея, есть лишь «бессмысленное продление своей жизни». Нужно беречь свой покой и покой своих близких и не обременять их излишними моральными и материальными затратами.

Среди американских теологов популярным становится феноменологический подход. Д. Харт и Дж.П. Мануссакис развивают «теологическую эстетику», подразумевая под эстетикой чувственное восприятие и делая акцент на событии Воплощения. Увлеченный Гуссерлем и Марионом, Мануссакис называет Бога феноменом, а себя феноменологом, но говорит при этом, что речь идет именно о Боге. Обозначая цель своей книги, он пишет: «…наше предприятие состоит в попытке освободить Бога от навязанной Ему метафизикой трансцендентности (эпекина), учась распознавать образы Его прикосновения к нашей имманентности (энтафта) — то есть концентрируясь на Воплощении»[1189].

Но всем подобным явлениям в православном мире сопротивляется традиция. Она словно не впускает в себя новые духовные ветра. Упрощения и редукции. Смелые поиски православных богословов XX века, несомненно, вызывают много вопросов у официальной Церкви. Но самые интересные, мощные начинания никогда здесь не носили редукционистский характер. Прикрытого религиозными формулами имманентизма, о котором говорил Е.Трубецкой, в православии нет. Здесь нет настойчивых попыток свести трансцендентное к имманентному, вечности – к тотальной поглощающей историчности, сверхъестественного – к естественному, церковное – к индивидуальному, мистическое – к социальному. Православные верующие по-прежнему видятся

[1188] Шаргунов А. прот. «Евангелизация» мира и «культурная революция» в церкви// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008. С. 12.

[1189] Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://esxatos.com/manussakis-bog-posle-metafiziki.

сторонним, как однажды сказал епископ Антоний Грановский в адрес «тихоновцев», «раками, черными насквозь, глаза которых смотрят уповательно назад»[1190]. Не желание шагнуть в «совершеннолетие», но духовная археология движет православием. Страстная любовь к патристике, которую мы находим в «парижской школе» богословия (Г. Флоровский, архиеп. Василий Кривошеин, В.Н. Лосский, арх. Киприан Керн, протопресв. Иоанн Мейендорф), обнаруживает себя и сегодня в монументальной работе Дэвида Харта, который так и объявляет, что ницшеанству он противопоставляет Григория Нисского[1191]. Свое обращение к идеям Хайдеггера современный теолог Х. Яннарас строит на почве святоотеческой традиции. Во многом критикуя хайдеггерианскую философию, он выстраивает свою мысль на восточнохристианском принципе Личности[1192]. Не преодоление таинств и культа, но литургическое возрождение волнует православных теологов (Н. Афанасьев, А. Шмеман, И. Зизиулас). Даже попытки сблизить «небо» и «землю» в православии оборачиваются еще большей таинственностью мира и трансцендентного Бога. Такова софиология Сергия Булгакова. В отличие от западной традиции, преодолевающей теизм, православие держится Бога живого.

[1190] Буфеев К. Патриарх Сегий, обновленчество и несостоявшаяся реформация Русской Церкви 20 века// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва») от 14.09.2014. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.blagogon.ru.

[1191] Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской жизни. М.: Библейского-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.

[1192] Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005.

Заключение

Подводя итоги исследования, можно сделать следующие выводы.

В результате деконструкции дискурса сакрального были принципиальным образом проблематезированы представления об амбивалентности сакрального, о делении религиозной сферы на сакральную и профанную области, об аструктурной природе сакрального, о доминировании социального над сакральным, о связи сакрального и неосознанного состояния человека. Были вскрыты антропология и онтология, предполагаемые дискурсом сакрального, а именно: онтология «закрытого мира» и антропология «имманентного человека», которые роднит отстутствие трансцендентных перспектив.

Исследование дискурса философии сакрального, его структуры, содержания, взаимосвязи с предшествующей и последующей философией, с другими сферами культуры позволило увидеть в нем не локальную интеллектуальную традицию, но симптомом современного сознания вообще, которое описывается в терминах смерти Бога. Сравнительный анализ русской и европейской традиции в осмыслении соотношения человека и трансцендентного показал как культурное родство, так и ментальный разрыв между этими традициями. В отличие от европейского сознания в русской культуре доминирует фигура Бога живого.

Философско-антропологический смысл фигуры Бога заключается в его оформляющей роли. Бог, с точки зрения антропологии, это Форма субъективности, позволяющая ей взойти до уровня сознания. Смерть Бога означает смерть человека, Формы, дарующей ему сознание. Устранение фигуры Бога в европейской традиции, прибегающей здесь в том числе и к дискурсу сакрального, есть попытка имманентизировать человека, лишить его трансцендентных перспектив, игнорируя проблему субъективности как того, что не редуцируемо к миру. На деле же устранение Бога означает возвращение

человека к хаотичным состояниям субъективности, в ситуацию непонимания и невозможности бытия и со-бытия.

Эти выводы исследования, кратко здесь обозначенные, несомненно нуждаются в позитивной части – в предложении альтернативного антропологического проекта, противостоящего редукционистским и имманентистским тенденциям в культуре. Именно этот антропологический проект, соответствующий идее антропологической формы, видится перспективой данного исследования. В работе уже было сказано, что антропологическая Форма – это Бог, однако далее должна быть предложена модель человека, понятая в связи с этим тезисом. Предварительно видится, что этой моделью будет «человек литургический». О «литургическом человеке» писал П. Флоренский. Как в исследовании ряд тезисов базируется на философии Флоренского, так и в разработке модели «человека литургического» предполагается обращение к его плодотворным идеям.

Еще одним важным перспективным направлением исследования является тема внутреннего опыта в связи с понятием антропологической Формы. Здесь следует проанализировать соотношение духовного опыта, предполагающего фигуру Бога, внутреннего опыта, редуцирующего Бога до беспредметной мистики и сакрального, и виртуального опыта, редуцирующего чувства к симуляции.

В исследовании в силу ее масштабности не была затронута тема соотношения природы языка и сакрального. Раскрытие этой темы могло бы послужить альтернативой современным натуралистическим концепциям языка.

Список литературы

1. Агамбен Д. Apostolos (из книги «Оставшееся время: Комментарий к "Посланию к римлянам"») // НЛО, 2000, №46. С. 49-70.

2. Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. – 256 с.

3. Агамбен Д. Открытое. М.: РГГУ, 2012. – 112 с.

4. Акопов П. Четвертый визит к третьему папе//Газета «Взгляд» от 26 ноября 2013 года. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://vz.ru/politics/2013/11/26/661301.html.

5. Алисон Дж. Постижение Иисуса. Доступное введение в христологию. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 134 с.

6. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. – 224 с.

7. Аничков Е. Из прошлого калик перехожих. Живая старина. Спб.: Типография В.Д. Смирнова. 1913, Выпуск 1-2. – 200 с.

8. Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 43-57.

9. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. Спб.: РХГИ Амфора, 2008. – 540 с .

10. Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993. - 191 с.

11. Архиепископ Антоний. Искренняя душа /Памяти Константина Николаевича Леонтьева. 1891. Лит. сб. – СПб.: Тип. Сириус, 1911. С. 309-323.

12. Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма?// Логос, №3, 2011. С.56-99.

13. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999. – 96 с.

14. Бальтазар Г.У. фон. Девять тезисов о христианской этике/ Бальтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 63-83.

15. Бальтазар фон Г. У. Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 207 с.

16. Барменская декларация 1934 года//Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века (Переводы). М.: Наука, 1994. С. 54-65.

17. Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять/ Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 663-702.

18. Барт К. Церковная догматика. Т.1, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 576 с.

19. Барт К. Церковная догматика. Т.2, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 712с.

20. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с.

21. Батай Ж. Власть /Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 120-133.

22. Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 86- 99.

23. Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 100-114.

24. Батай Ж. Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. – 210 с.

25. Батай Ж. Структура и функции армии/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 134-144.

26. Батай Ж. Ученик колдуна/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 199-215.

27. Батай Ж «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. – 742 с.

28. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: КРАСАНД, 2010. – 144 с.

29. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.

30. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.

31. Бенси Дж., Мельников А., Гашков И. Папа хочет признать нетрадиционную семью//НГ-Религии от 15 октября 2014 года.

32. Бенуа А. Беседа о театре/ Театр. Книга о новом театре. Спб: Шиповник, 1908. С.95-121.

33. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 246. – 384 с.

34. Бердяев Н. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова)/Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 424-468.

35. Бердяев Н. О назначении человека. М.: Республика, 1993. – 383 с.

36. Бер-Сижель Э., Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Рукоположение женщин в Православной Церкви. М.: Библейского-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 81 с.

37. Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М.: Дар, 2005. – 524 с.

38. Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных

преимущественно во Франции и в Англии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 712 с.

39. Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. Сборник/ Сост. Н. Каверин. М.: Издательство Сретенского монастыря, 1999. – 414 с.

40. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. М.: Алгоритм, 2007. – 272 с.

41. Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo.

42. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. – 387 с.

43. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. – 344 с.

44. Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1996. – 416 с.

45. Бортник С. Богословие Юргена Мольтмана. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://luteranstvo.info/bibleistika/861-bogoslovie-jurgena-moltmana.html.

46. Боттон А. де Религия для атеистов. М.: Эксмо, 2014. – 288 с.

47. Ботюль Ж.-Б. Сексуальная жизнь Иммануила Канта// Логос, 2002, №2. С. 156-187.

48. Брехт Б. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В пяти томах. Т. 5/2. М.: Искусство, 1965. – 566 с.

49. Брук П. Пустое пространство. М.: Прогресс, 1976. – 239 с.

50. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. – 464 с.

51. Булгаков С. Евхаристия. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.golubinski.ru/ecclesia/bulgakov/evharistia1.htm.

52. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип/ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. – 412 с.

53. Булгаков С.Н. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 1-9.

54. Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Изд-во «Свободная Совесть», 1906. – 80 с.

55. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с.

56. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. – 603 с.

57. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия/ Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I-II. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 7-41.

58. Бурдье П. Начала. Сборник текстов. М.: Socio-Logos, 1994. — 288 с.

59. Бурдье П. Практический смысл. Спб.: Алетейя, 2001. – 562 с.

60. Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»// Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 405-478.

61. Буфеев К. Патриарх Сегий, обновленчество и несостоявшаяся реформация Русской Церкви 20 века// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва») от 14.09.2014. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.blagogon.ru.

62. Бычков В.В. Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М.: Ладомир, 2009. – 633 с.

63. Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. – 176 с.

64. Ваттимо Дж. Эпоха интерпретаций// Логос, №4, 2008. С. 120-128.

65. Вевюрко И.С. Пострелигиоведение и реальная политика. К дискуссии о «постсекулярности»// Научный богословский портал

bogoslov.ru от 1 октября 2009 года. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/477051.html.

66. Гаврюшин Н.К. Демифологизация религии и эстетический экуменизм: Я.Ф.Фриз и его школа// Вопросы философии, 2004, № 4, с. 148-157.

67. Гаврюшин Н.К. Мистический неоэллинизм и идеал «Эстетической церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гельдерлин// Вопросы философии, 2005, №3. С. 140-148.

68. Гашков И. Лихорадка дьявола//НГ-Религии от 20 августа 2014 года.

69. Гашков И. Собачья доля шведского карикатуриста// НГ-Религии от 4 марта 2015 года.

70. Гашков И. Халифат подрывает мультикультурализм// НГ-Религии от 3 сентября 2014 года.

71. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. – 494 с.

72. Гегель Ф.В. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. – 383 с.

73. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. – 232 с.

74. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.

75. Генон Р. Восток и Запад = Orient et Occident. М.: Беловодье, 2005. – 240 с.

76. Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. – 784 с.

77. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.

78. Гесиод. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. М.: Либроком, 2012. – 284 с.

79. Гиппиус З.Н. Собр. Соч. в 15 тт. Т. 7. М.: Русская книга, 2003. – 528 с.

80. Гиппиус З.Н. Собр. Соч. в 15 тт. Т. 8. М.: Русская книга, 2003. – 576 с.

81. Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2010. – 235 с.

82. Гиренок Ф.И. Философия фильма Годара «Прощай, речь»// Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. Ломоносова №3, 2015. С. 205-210.

83. Годелье М. Загадка дара. М.: Вост. Лит., 2007. – 295 с.

84. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.

85. Гротовский Е. От Бедного театра к Искусству-проводнику. М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003. – 351 с.

86. Гуревич П.С. Исчезла ли сущность человека?/ Спектр антропологических учений. Вып. 5. М. : ИФРАН, 2013. С. 6-23.

87. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.

88. Декарт Р. Сочинения. Калининград: ОАО «Янтар. Сказ», 2005. – 352 с.

89. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого/ Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: Роман – Спб.: Амфора, 1999. С. 282-302.

90. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.

91. Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке/Делез. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 160-171.

92. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. Спб.: Machina, 2011. – 176 с.

93. Денисенко А. Интервью с Дж. Милбанком «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново

переосмыслить по-христиански…»// Государство. Религия. Церковь. №3(31), 2013. С. 285-290.

94. Деннет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя// Логос, №4, 2008. С. 3-27.

95. Деррида Ж. О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом// Логос, №3, 2011. С. 144-171.

96. Деррида Ж. Эссе об имени. Спб.: Алетейя. 1998. – 192 с.

97. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. – 463 с.

98. Дионисий Ареопагит. О божестевнных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. – 371 с.

99. Диспут между В. Подорогой и Ж.-Л. Нанси «Сакральное в современном обществе». [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.podoroga.com/disput.html.

100. Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Колибри, 2008. – 560 с.

101. Достоевский Ф.М. Бесы. Тула: Приок. кн. Изд-во, 1991. – 653 с.

102. Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. – 288 с.

103. Духанин В. Опасные тенденции в учении и пастырской практике священника Георгия Кочеткова// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва») от 27.11.2012. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.blagogon.ru.

104. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 174-231.

105. Жан-Поль. Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет// Логос, 1994, №6. С.340-345.

106. Жердева А. М. Осмысление понятия «сакральное» в современном философском дискурсе// Ученые записки ТНУ им. В.И.

Вернадского. Серия «Философия. Социология». Симферополь, 2008. Т.21 (60), № 3, С. 114-121.

107. Животные сообщества. Роже Кайуа/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 63-65.

108. Жижек С. К материалистической теологии// Логос, №4, 2008. С. 55-66.

109. Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009. – 336 с.

110. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла// Логос, №3, 2011. С. 246-266 с.

111. Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие?// Логос, №4, 2008. С. 129-139.

112. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.

113. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Месяц август. М.: Ставрос, 2004. – 731 с.

114. Забияко А.П. Топография священного// Духовные традиции народов. №1, 2012. С. 123-136.

115. Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. – 537 с.

116. Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. – 428 с.

117. Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831-1891). Жизнь и творчество / К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 2. СПб.: РХГИ, 1995. С. 229-650.

118. Игнатий Брянчанинов Письма к мирянам. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://pravbeseda.ru/library/index.php?id=608&page=book.

119. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 704 с.

120. Изард К.Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2008. – 464 с.

121. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 592 с.

122. Ильин И. Собрание сочинений: В 10 т., Т. 3. М.: Русская книга, 1994. – 592 с.

123. Интервью Д. Новикова и В. Мизиано с Джанни Ваттимо «Верю, что верю»// Художественный журнал, №63, 2006. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://xz.gif.ru/numbers/63/vattimo.

124. Интервью Т. Фицжеральда «Идеологическое измерение религии»// Интернет-издание «Русский журнал» от 06.04.09. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.russ.ru/pole/Ideologicheskoe-izmerenie-religii.

125. Иоанн Златоуст, свят. Беседы на псалмы. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 640 с.

126. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 2. Кн. 1. М.: Радонеж. Православное братство, 2005. С. 5-250.

127. Иоанн Златоуст. Выборки из разных слов Св. Иоанна Златоуста/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 12. Кн. 2. М.: Радонеж. Православное братство, 2004. С. 471-888.

128. Иоанн Златоуст. Духовные увещания/ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 11. Кн. 2. М.: Радонеж. Православное братство, 2006. С. 942-945.

129. Исидор Пелусиот. Письма. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://nikolo-nekras.prihod.ru/dushepoleznoe_chtenie_razdel/view/id/1116831.

130. Каверин Н. Путь в европравославие// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва») от 28.12.2011. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.blagogon.ru.

131. Кайуа Р. Двойственность сакрального/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 237-262.

132. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. – 304 с.

133. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. – 296 с.

134. Кайуа Р. Праздник/Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 418-449.

135. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. – 471 с.

136. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. – 736 с.

137. Кант И. Религия в пределах только разума. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 304 с.

138. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным//Логос, №3, 2011. С. 186-205.

139. Карсавин Л. П. Религиозность и ереси в XII-XIII веках// Вестник Европы. 1913. №4. С. 136. С. 128-145.

140. Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в религиозности Средневековья// Вестник Европы. 1913. №8. С. 118-135.

141. Карсавин Л.П. Церковь и секты// Минувшее: исторический альманах. – М.; СПб.: Atheneum Феникс, 1993. С. 219-237.

142. Каспер В. Бог Иисуса Христа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://royallib.com/book/kasper_valter/bog_iisusa_hrista.html.

143. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х тт. Т. 2. М.; СПб., 2002: Университетская книга. – 280 с.

144. Керженцев П.М. Творческий театр. М.: ВЦИК, 1919. – 80 с.

145. Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. – 512 с.

146. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. – 792 с..

147. Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля/ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция». 1998. С. 7-130.

148. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля/Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. С.131-201.

149. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 263 с.

150. Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология 20 века. М.: РГГУ, 2010. – 352 с.

151. Конт О. Система позитивной политики/ А. Сен-Симон. Катехизис промышленников. О. Конт. Катехизис промышленников, или Система позитивной политики (А. Сен-Симон, О. Конт). М.: Либроком, 2011. С. 75-152.

152. Коробьин Г. Исправление богослужебных книг в начале XX века// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008. С. 80-92.

153. Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М.: Экономика. 1993. – 400 с.

154. Коткина О. Папа согласился на развод//НГ-Религии от 19 августа 2015 года.

155. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. Собрал архимандрит Паисий (Величковский). Минск: Белорусская Православная Церковь. 2012. – 128 с.

156. Кунде Й. Корпоративная религия. СПб.: Стокгольмская школа экономики, 2002. – 267 с.

157. Кураев А. Перестройка в Церковь. М.: Центр библейско-патрологических исследований при Отделе по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2009 – 512 с.

158. Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии/ Социологическое обозрение. Т. 10. №3. 2011. С. 41-70.

159. Куракин Д. Ю. «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. Т. 9. 2010, № 2. С. 155–178.

160. Куракин Д. Ю. Культурсоциология и продуктивность понятия сакрального в классической и современной социологии // Пути России. Т. XVII: Будущее как культура: прогнозы, репрезентации, сценарии. М.: Новое литературное обозрение. 2011. С. 577–585.

161. Кьеркегор С. Понятие страха/ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 113-249.

162. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 15-112.

163. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.

164. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

165. Левинас Э. Заметки о смысле/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 18-38.

166. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. – 384 с.

167. Лейрис М. Возраст мужчины. Спб.: Наука, 2002. – 256 с.

168. Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни/ Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 70-85.

169. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 312-329.

170. Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 218-262.

171. Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству/ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. С. 329-338.

172. Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии. М.: Культурная революция, 2008. – 616 с.

173. Лосев А. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. – 626 с.

174. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 71.

175. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. – 289 с.

176. Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1993. С. 345-355.

177. Макарихина О.А. Анализ и моделирование понятийной структуры терминов культурологи и религиоведения// Вестник ННГУ Серия «История». Вып. 2, 2004. С. 200-207.

178. Максимов С.В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1877. – 467 с.

179. Максимов Ю. В защиту благодатного огня// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008. С. 99-103.

180. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://esxatos.com/manussakis-bog-posle-metafiziki.

181. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 99-108.

182. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция// Символ. 2009. №56. С.5-287.

183. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии// Логос, №3, 2011. С. 124-143.

184. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен/(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 63-99.

185. Маритен Ж. Интегральный гуманизм/ Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. – 192 с.

186. Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, Дом Интеллектуальной книги, 2000. – 195 с.

187. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Издательство «Лань», 1997. – 384 с.

188. Маркс К. К критике гегелевской философии права/ Маркс К. К критике гегелевской философии права; Нищета философии. М.: Мир книги, Литература, 2009. С. 41-252.

189. Мартынов В. «В начале было слово» как оправдание посредственности/ Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 81-84.

190. Мартынов В. Конец времени композиторов. М.: Русский путь, 2002. – 296 с.

191. Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. – 471 с.

192. Мейерхольд В.Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы. 1891-1917. Ч. 1. М.: Искусство, 1968. – 687 с.

193. Мейясу К. Дилемма призрака// Логос, №2, 2013. С. 70-80.

194. Мень А. Библиологический словарь: В 3 т. Т.1. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. – 603 с.

195. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. – 586 с.

196. Мережковский Д.С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 720 с.

197. Миланк Дж. Материализм и трансцендентность// Логос, №3, 2011. С. 206-244.

198. Милбанк Дж. Новое разделение: романтическая VS классическая ортодоксия// Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 96-110.

199. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики// Логос, №4, 2008. С. 33-54.

200. Минин С. Сезон охоты на ватиканских консерваторов// НГ-Религии от 19 ноября 2014 года.

201. Митрополит Антоний Сурожский. Труды. М.: Практика, 2002 – 1081 с.

202. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 204 с.

203. Мольтман Ю. Человек. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – 129 с.

204. Монич Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализованное поведение и язык. М.: Акад. гуманитар. исслед., 2005. – 443 с.

205. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах/ Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996. С. 85-111.

206. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.

207. Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. – 255 с.

208. Наталья Автономова отвечает на вопросы «Логоса» // Логос, №9, 1999. С. 16-25.

209. Нибур Р. Христос и культура/ Избранные труды Ричарда Нибура и Рейнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. С. 7-224.

210. Никон. Дневник послушника Николая Беляева (преподобного Оптинского Старца Никона). Введенский ставропигиальный мужской монастырь. Оптина Пустынь. 2010. – 464 с.

211. Ницше Ф. ECCE HOMO. Как становятся сами собой/Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют с молотом. Антихрист. Ессе Homo: Сб. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. С.603-691.

212. Ницше Ф. Веселая наука. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – 461 с.

213. Ницше Ф. Воля к власти. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://knigosite.org/library/read/7619.

214. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 749-836.

215. Ницше Ф. Так говорил Заратустра/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 295-556.

216. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 11-294.

217. Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. – 1112 с.

218. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом//Логос, №3, 2011. С. 144-172.

219. Образ человека в зеркале гуманизма. М.: Изд-во УРАО, 1999. – 400 с.

220. Онфре М. Несчастья (и величие) философии. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.censura.ru/articles/miseregrandeur.htm.

221. Отечник. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Избранные изречения святых отцов и краткие повести из их жизни. М.: Ковчег, 2008. – 575 с.

222. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Спб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.

223. П.А. Флоренский: pro et contra. Спб.: РХГИ, 2001. – 823 с.

224. Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.

225. Петровская Е. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида)// Философские науки, №3, 2011. С. 108-115.

226. Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. Издание Оптиной пустыни, 1991. – 268 с.

227. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования Египетских отцов. М.: Правило веры, 2008. – 896 с.

228. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица возводящая на небо. М.: Дар, 2005. – 544 с.

229. Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 848 с.

230. Преподобный Симеон Новый Богослов. Аскетические произведения. Клин: Христианская жизнь, 2001. – 222 с.

231. Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – 522 с.

232. Протоиерей А. Шмеман. Дневники. 1973-1983. М.: Русский путь, 2009. – 720 с.

233. Пруст М. Памяти убитых церквей. М.: Согласие, 1999. – 164 с.

234. Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии 20 века. М.: РГГУ, 2011. – 216 с.

235. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.

236. Ратцингер Й. Церковное учительство – вера – этика/ Бальтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.С. 39-59.

237. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 416 с.

238. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. – 270 с.

239. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высш. шк., 1993. – 159 с.

240. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени/ Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 413-470.

241. Розанов В.В. О священстве и «благодати» священства. Об основном идеале церкви. О древних и новых жертвах/ Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 470-477.

242. Розанов В.В. Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви/ Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 478-479.

243. Розанов В.В.Опавшие листья/ Розанов В.В. Религия и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 249-632.

244. Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм// Логос, №4, 2008. С. 111-119.

245. Рорти Р., Ваттимо Дж и Забала С. Каково будущее религии после метафизики?//Логос, №4, 2008. С. 93-110.

246. Ростова Н.Н. Асимметрия в рефлексии о сакральном// Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. Ломоносова «Философия хозяйства». М, 2012, №6. С. 269-277.

247. Ростова Н.Н. Символ в философии Павла Флоренского // Философия и культура, №2, 2011. С. 53-64.

248. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 304 с.

249. Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. М.: «Классика-XXI», 2000. – 400 с.

250. Савчук В. Феномен поворота в культуре XX века// Международный журнал исследований культуры, 2013, №1(10). С. 93-108.

251. Савчук В.В. Кровь и культура. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. – 180 с.

252. Святитель Василий Великий. Беседы на псалмы. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 283 с.

253. Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. – 895 с.

254. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 816 с.

255. Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 704 с.

256. Святитель Николай Сербский (Велимирович). Творения: В3 кн. Кн. 2: Беседы. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 496 с.

257. Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: «ВЕРАКНИГА», 2012. – 640 с.

258. Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: Правило веры, 1998. – 370 с.

259. Святитель Филарет Митрополит Московский. Слово в неделю мытаря и фарисея и на память Святителя Алексея/ Святитель Филарет Митрополит Московский. Творения. Слова и речи. В пяти томах. Т. 5. М.: Новоспасский монастырь, 2007. С. 66-71.

260. Святой Исихий. Слово и трезвении и молитве/Добротолюбие. Т.2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 157-202.

261. Священник Кирилл Зайцев. О страхе Божием// Благодатный огонь, №3, 1999. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.blagogon.ru/articles/61/.

262. Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. – 432 с.

263. Семенко В. Осень патриараха в газете Завтра. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://zavtra.ru/content/view/osen-patriarha-2/.

264. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. – 584 с.

265. Смирнов С. Форсайт человека: Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2015. – 660 с.

266. Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». Сборник/ Сост. Н. Каверин. М.: «ОДИГИТРІЯ», 1996. – 348 с.

267. Соловьев В. Идея сверхчеловека/Соловьев В. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль,1988. С. 626-634.

268. Соловьев В. Идея человечества у Августа Конта/ Соловьев В. Сочинения в 2 тт. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 562-581.

269. Соловьев В. С. Духовные основы жизни/ Соловьев В. С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 122-275.

270. Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Академический проект, 2010. – 671 с.

271. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. М.: «Товарищество А.Н. Сытин и К». Фирма «ПИК», 1991. – 192 с.

272. Сологуб Ф. Театр одной воли/ Театр. Книга о новом театре. Спб.: Шиповник. 1908. С.177-198.

273. Спиноза Б. Этика. СПб.: Азбука, 2001. – 347 с.

274. Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Симфония по творениям Тихона Задонского. М.: САМШИТ, 1996. – 1181 с.

275. Сюриа М. Жорж Батай, или Работа смерти// Иностранная литература. 2000. № 4. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/2000/4/suria.html.

276. Тайлор Ч. Структуры закрытого мира//Логос, №3, 2011. С. 33-55.

277. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Прогресс, 1965. – 296 с.

278. Терпеливая страдалица девица Василиса. М.: Типография Э. Лисснер и Ю. Роман, 1883. – 44 с.

279. Тиллих П. Динамика веры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 132-215.

280. Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С.442-454.

281. Тиллих П. Мужство быть/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 7-131.

282. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.

283. Тиллих П. Теология культуры/ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 236-395.

284. Тихон Задонский, святитель. Творения иже со святых отца нашего Тихона Задонского в 5-ти томах. Т. 5. Письма. Наставления. Размышления. Молитвы. М.: Местная религиозная организация Православный приход храма Святаго Духа сошествия на Лазоревском кладбище гор. Москвы Московской епархии РПЦ, 2011. – 992 с.

285. Тихонравов Н.С. Разбор книги «Калеки перехожие, сборник стихов» и исследование П. Бессонова, составленный Тихонравовым. – [Санкт-Петербург, 1864]. – 37 с.

286. Товбин К.М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М.: Этносоциум, 2014. – 478 с.

287. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С. 529-530. — 622 с

288. Толстой Л.Н. В чем моя вера?/ Толстой Л.Н. Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 23. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1957. С. 304-467.

289. Толстой Л.Н. Как читать Евангелие и в чем его сущность?/ Толстой Л.Н. Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 39. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1956. С. 113-116.

290. Толстой Л.Н. Краткое изложение Евангелия/ Толстой Л.Н. Полн. Собр. Соч. в 90 тт. Т. 24. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1957. С. 801-938.

291. Толстой Л.Н. Ответ на постановление Синода от 20-22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) / Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 348-355.

292. Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. – 431 с.

293. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 17. — 496 с.

294. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. Paris: YMCA-PRESS, 1965. – 168 с.

295. Трубецкой Е.Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве/ Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 386-400.

296. Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил/ К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 123-159.

297. Труссон П. Сакральное и миф. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.fatuma.net/text/truss.htm.

298. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. – 277 с.

299. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию// Логос, 2011, №3. С. 3-32.

300. Узланер Д. Интервью с Дж. Милбанком «Светскость имеет тоталитарные наклонности»//Русский журнал от 25.12.08. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.russ.ru.

301. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. – 711 с.

302. Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. – 414 с.

303. Фихте И.Г. О причине нашей веры в Божественное управление миром// Теоретический журнал CREDO NEW, №2, 2004. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: credonew.ru›content/view/402/56/.

304. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. – 684 с.

305. Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. – 623 с.

306. Флоренский П. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. – 622 с.

307. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 379 с.

308. Флоренский П.А. Иконостас/ Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001, С. 521-626.

309. Флоренский П.А. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 336 с.

310. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М.: Правда, 1990. – 490 с.

311. Флоренский П.А. У водоразделов мысли/ Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 15-340.

312. Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 608 с.

313. Флоровский Г. Пути русского богословия/Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 717-724.

314. Форте Б. Троица как источник вдохновения для сообщества народов Европы/ Предсинодальный Симпозиум в Ватикане. Ватикан, 11-14 августа 1999. Христос – источник новой культуры для Европы на заре нового тысячелетия. Изд-во «Созвездие», 2000. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.agnuz.info; Библиотека Католической службы «Agnuz».

315. Фрагменты ранних греческих философов/ Под. ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. – 576 с.

316. Франк С. Непостижимое/ Франк С. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 245-796.

317. Франк С.Л Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера/Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С.7-34.

318. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. Основной инстинкт. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 431-511.

319. Фрейд З. Страх/ Фрейд З. Основной инстинкт, М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 603-620.

320. Фрейд З. Будущее одной иллюзии/ Фрейд З. Основной инстинкт. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 363-412.

321. Фрейд З. Тотем и табу. Спб.: Азбука-классика, 2006. – 256 с.

322. Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. – 487 с.

323. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.

324. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско- богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

325. Хайдеггер М. Европейский нигилизм/ Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 2006. С. 79-297.

326. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении/ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 57-156.

327. Хайдеггер М. Онтотеологическое строение метафизики/ Хайдеггер М. Тождество и различие. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/.

328. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

329. Хайдеггер М. Петь – для чего?/ Рильке Р.М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений/ Райнер Мария Рильке. Петь - для чего?/ Мартин Хайдеггер. М.: Текст, 2003. С. 179-228.

330. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме/ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

331. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект, 2003. – 317 с.

332. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. 1990, №7. С. 143-176.

333. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской жизни. М.: Библейского-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.

334. Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 453 с.

335. Хоружий С. Богословие соборности и богословие личности/ Библиотека «Института Синергийной антропологии». [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.synergia-isa.ru.

336. Хоружий С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии// Философские науки, №2, 2008. С. 10-31.

337. Хоружий С.С. Исихазм и империя: такие разные спутники. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_imperia.pdf .

338. Хьюстон С. Священное бессознательное/ Сборник статей под редакцией Джона Уайта, тексты по трансперсональной психологии). М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://psylib.ukrweb.net/books/white01/index.htm.

339. Чехов А.П. Студент/ Чехов А.П. Рассказы. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 235—239.

340. Шаргунов А. прот. «Евангелизация» мира и «культурная революция» в церкви// Православный журнал «Благодатный огонь» (Приложение к журналу «Москва»), № 18, 2008. С. 7-16.

341. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей /Избранные произведения М.: Гнозис, 1994. С. 259-337.

342. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь)/ Шестов Л. Философия трагедии. М.:АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 7-132.

343. Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии)/Шестов Л. Философия трагедии. М.:АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С.135-316.

344. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. – 336 с.

345. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс. 1987. – 312 с.

346. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

347. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

348. Энафф М. О дарении. Интервью Аркадия Драгомощенко с Марселем Энаффом о книге «По направлению к экономике бесценного». [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.acapod.ru/562.html.

349. Энциклика Вера и Разум (Fides et Ratio) его святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. М.: Издательство Францисканцев, 1999. — 151 с.

350. Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с.

351. Юм Д. Диалоги о естественной религии. М.: К-то Творческая мысль, 1908. – 192 с.

352. Юнг К.-Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: http://www.aquarun.ru/psih/soul/soul10.html.

353. Ямпольская А. Конвейер невидимого (Рец. на кн.: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М., 2009. Т. 56; Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010)//НЛО, 2011, №108. С. 342-345.

354. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005);

355. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 480 с.

356. Berkouwer, Vatikaans Concilieen Neiuwe Theologie, p. 36. [Электронный ресурс]: - Режим доступа: www.reformed.org.ua.

357. Camille Tarot, Le symbolique et le sacré : théories de la religion , Paris, La Découverte, avril 2008, 910 p.

358. Chipriani R., «Diffused Religion» and New Values in Italy// The Changing Face of Religion/ ed. By Beckford J.A., Luckmann T. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications. 1988. P. 24-48.

359. Christophe Halsberghe, La fascination du Commandeur. Le sacré et l'écriture en France à partir du débat-Bataille, Amsterdam – New York, Rodopi, 2006, 450 p.

360. Daniel C. Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, 2006, 448 p.

361. Durkheim E., Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press. 1915, 507 p.

362. Fowler W. W., The Original Meaning of the Word «Sacer»//The Journal of Roman Studies 1 (1911). P. 57-63.

363. Goldammer K., Die Formenwelt des Religiösen. Stuttgart, 1960, 528 s.

364. Heiler F., Die Religionen der Menschheit. Stuttgart. 1959, 1063 s.

365. Huxley J., Religion without Revelation, London: Watts, 1941, 118 p.

366. Isambert F., Le sens du sacré. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, 314 p.

367. Janicaud D., Le Tournant theologique de la phenomenologie francaise. — Combas: Ed. De l'Eclat, 1991, 95 p.

368. Lévinas E., Du Sacré au Saint. Paris, Minuit, 1997, 182 p.

369. Makarius L. L., Le sacré et la violation des interdits, Payot, 1974, 311 p.

370. Marion J. – L., God without Being. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, 258 p.

371. Milbank J., Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford, UK, Cambridge, US: Blackwell, 1990, 443 p.

372. Przywara E., Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014, 512 p.

373. Riley A.T., «Renegade Durkheimianism» and the transgressive left sacred // The Cambridge companion to Durkheim / ed. by J. C. Alexander and P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. P. 274-301.

374. Rorti R. and Vattimo G., The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005, 89 p.

375. Smith W. R., Lectures on the Religion of the Semites. London: Adam and Charles Black, 1894. - 497 p.

376. Söderblom N., Das Heilige// Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977. S. 76-116.

377. Söderblom N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916. 398 s.

378. The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age/ Edited by Joshua Landy and Michael Saler. Stanford University Press, 2009. 387 p.

379. Wundt W., Völkerpsychologie// Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977. S. 57-76.