

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Христианство в истории европейской культуры.

Доклад.

За два часа лекции исчерпать ее темы мы не можем. Вместо этого я попытаюсь поговорить о подводных камнях, содержащихся в вопросе как таковом, в самом соединении понятий. Я попробую рассуждать о том, как можно соединять понятие христианства с понятием европейской культуры. Стало быть, уже целых три понятия: «христианство», «Европа» и «культура».

Прежде всего мы ставим вопрос о присутствии христианства в той культурной традиции, в которой оно было действительно в течение целого ряда особенно продуктивных для этой традиции столетий. Мы ведь не можем, однако, отождествлять христианский мир и Европу, – хотя был длительный период, когда это казалось само собой разумеющимся; немецкий поэт и мыслитель Новалис написал даже труд, который озаглавлен: «Христианский мир, или Европа» (1799).

Первое, что нам приходит в голову, когда мы думаем о судьбах христианства внутри истории, в пространственных и временных параметрах истории, в судьбах ее, истории, этнического субстрата, – это резкий контраст между судьбой христианства и судьбой, скажем, ислама – другой мировой религии, монотеистической «авраамитической» религии, как говорят иногда. (Иудаизм, христианство и ислам называют «авраами-тическими» религиями, поскольку все они ссылаются на бывшее в начале призвание Богом Авраама, и все они исповедуют веру в Бога Авраама.)

Так вот, судьбы ислама в географическом пространстве истории отличаются очень большой стабильностью. Все так, как мы бы ожидали. Ислам явился среди арабов, и арабский язык – это язык Священного Писания ислама, язык Корана. А каким же еще быть языку Корана? И арабский язык до сих пор – священный язык Корана. Ислам произвел в течение нескольких веков, начиная с VII в., широкие завоевания. А что было потом? Какие-то земли были захвачены исламом еще позднее: скажем, турки завоевали Византию. Какие-то земли были отняты у ислама: скажем, Испания или Греция, или страны южных славян. Но в целом, географический регион ислама в течение более чем тысячелетия очень стабилен. И с этим связано особое исламское отношение к земле. Вся земля для ислама делится на «землю ислама» и «землю войны». И земля – это как бы глубоко укорененный в самых центральных догматах ислама императив: земля, которая однажды стала землей ислама, не должна перестать быть таковой. Священный долг мусульманина – защищать для веры именно землю.

С христианством все с самого начала иначе. Христианство возникает среди иудейского народа и затем распространяется среди каких угодно народов, только не среди иудеев, то есть того народа, среди которого оно родилось. Священный язык? Евангелие и вообще все новозаветные сочинения мы имеем по-гречески; но они были написаны уже как перевод. Я прошу не понимать меня слишком буквально; это не относится к новозаветным текстам как текстам. Я просто хочу напомнить, что Христос говорил по-арамейски. Языком самой начальной христианской проповеди был арамейский язык. И, тем не менее, ни единое изречение Христа не дошло до нас в своем арамейском, подлинном виде. Под знаком перевода, передвижения из одной языковой сферы в другую (и передвижения очень серьезного, ибо арамейский язык принадлежит к числу семитских языков, а греческий язык – это совершенно иной мир, иное языковое мышление), христианство стоит с самого начала.

Далее, мы видим, что те земли, которые сыграли особую роль в становлении христианской культуры на самых первых этапах ее существования (прежде всего – Египет, Сирия и Малая Азия) оказались отняты исламом. Зато христианство захватило, привлекло к себе новые народы – молодые «варварские» народы Европы – кельтов, германцев, славян. И если в самом начале христианские проповедники шли не только на запад, но и на восток от Палестины, если христианство было проповедано в Индии, по преданию, уже апостолом Фомой (это предание вполне может отвечать исторической действительности, но в любом случае, при самом скептическом подходе существование христианства в Индии археологически выверено до III века включительно), если христианство было еще в первом тысячелетии проповедано в Китае, и в Китае в какой-то период были христианские монахи, и обсуждали вопрос, могут ли христианские монахи в Китае жить в одних монастырях с буддийскими монахами или не могут (и этим занимался сам император, который нашел, что не порядок, чтобы они

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) жили вместе), то затем над этим ранним распространением христианства в Азии, на восток от Палестины, как будто тяготел рок. В Китае христианство было подавлено гонениями. В Индии оно выжило, но в условиях кастовой системы не получило возможности апостольства и привлечения неофитов.

С индийской точки зрения, индус, который пожелал бы креститься, потерял бы свою касту и не приобрел бы другой. Он как бы лишился всякого места в социальном космосе, и не только в социальном. Это не просто тяжелое положение, не просто гонения, которые на себя можно принять, – это ощущение некоторой метафизической потерянности для человека, который мыслит категориями кастовой системы. И в Индии это было довольно парадоксально. С самого начала были, по-видимому, обращены в христианство люди довольно высокой касты. Существовали в течение веков какие-то другие люди, которые считали себя, по своему кастовому положению, как бы слугами этих христиан. Они отчасти существуют до сих пор. Они веками помогали христианам, готовы были за них сражаться, если тем что-то угрожало. В Страстную пятницу они приходят к церкви на площадь, целый день ничего не едят и, что в Индии несравнимо тяжелее, ничего не пьют, но ни за что не входят в церковь и не соглашаются принять крещение, потому что это не сходится с их кастовым мировоззрением.

Долго, однако, существовало, как довольно мощное азиатское явление, несторианское христианство [1 – Несторианство – направление в христианстве, сформировавшееся после III Вселенского собора в Эфесе (431 г.). Его основатель – Несторий, архиепископ Константинопольский – утверждал, что можно выделить моменты в Евангелиях, где в Иисусе Христе действовала божественная сущность, а где – человеческая, и делал при этом вывод о раздельном существовании обеих природ.] – христианство, имевшее особые доктринальные черты и исповедуемое очень космополитичными сирийскими купцами, которые жили в иранских городах и в городах Центральной Азии. И в Китае принесли христианство именно они. Это была сильная церковь, со своими монастырями, до времени монгольских нашествий. Надо сказать, что первоначально монголы едва не оказались обращены именно в несторианское христианство, но затем Тамерлан (Тимур Аенг) принял политику, резко враждебную несторианам, и занялся тем, что называется в наше время геноцидом, уничтожением несториан, с тем размахом, который возможен для персонажей вроде Тамерлана. Он поставил себе задачу сжить их со света. Лишь некоторое количество несториан осталось. Народ, который известен у нас под обозначением «айсоры», – это потомки сирийских несториан. Но бывшее величие этого азиатского христианства, когда-то исповедуемого от Средиземного моря до Тихого океана, навсегда кончилось.

И в течение долгого времени – скажем, с XIII века, когда были окончательно обращены те народы периферии Европы, которые еще были необращенными до тех пор, до Нового и Новейшего времени – был действительный период, когда границы исповедания христианства, во всяком случае как господствующей религии, совпадали с границами Европы. Эта ситуация, я еще раз повторяю, является очень важной для истории культуры, потому что века, о которых мы говорим, – позднее Средневековье, Ренессанс и раннее Новое время – это вершинная пора развития европейской культуры.

Но так было не всегда. И уже сейчас мы снова имеем совсем другое положение, когда европейские народы, едва ли не все (кроме каких-то маргинальных закоулков), перестали быть стопроцентно христианскими. В каждом народе христиане, верующие люди составляют какой-то процент; наряду с этим могут прививаться любые религии, для Европы невиданные. Каждый из нас может пойти на Арбат или на Новый Арбат и посмотреть, как пляшут кришнаиты. С другой стороны, сейчас трудно найти место на земле, где христиан не было бы вовсе. Для христианской проповеди наименее проницаем, по-видимому, все-таки исламский мир.

Но мы видим новые очаги христианства (иногда сильного и очень важного для всей жизни народов, включая социальные и политические измерения этой жизни) в таких местах, как Филиппины: это страна мощного католичества, где в момент острого политического конфликта навстречу танкам диктатора выходят монашенки и останавливают эти танки. (Таковыми обстоятельствами сопровождался приход к власти Корасон Акино, которая ведь и выставила свою кандидатуру по благословению своего духовника.) Быстро исчезает в наше время язычество в Африке, и африканцы становятся либо мусульманами (все-таки, пожалуй, чаще), либо христианами той или иной конфессии. По-видимому, христианству, в некотором смысле, противопоставлено, чтобы к нему привыкали. Ислам становится

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) тем сильнее, чем больше к нему привыкли – а в христианстве что-то раскрывается тем, к кому оно приходит, как новость. Ну, недаром самая святая часть христианского канона Священного Писания называется «добрая новость», «добрая весть» (буквальный смысл слова «Евангелие»),

Мне рассказывали, что в Африке порой сильные охотники, которые привыкли с палкой выходить, скажем, на носорога, падают в обморок, когда им объясняют при крещении, что теперь они имеют право и даже обязанность – молиться. Народы, привыкшие к христианству, даже не говорят – «молиться», они говорят – «читать молитвы» или «say your prayers». А негры понимают это буквально, вот так понимают, как это должно быть понимаемо: «Я теперь могу и даже должен разговаривать с Богом, сотворившим небо и землю. Я, который до сих пор не смел поговорить с местным духом, а шел к колдуну, нес ему петуха – вот, пожалуйста, поговори за меня с духом – теперь могу разговаривать с Богом, сотворившим небо и землю...»

У христианства очень сложное отношение ко всякой фиксации, ко всякой данной здесь, на земле, в этом веке, поюсторонней форме. Эти формы христианство берет, освящает, может придавать им большое значение, и все-таки это значение никогда не может быть настолько абсолютным, как в других религиозных системах. Даже если мы начнем с самого Священного Писания... Вы знаете – религиоведы разделили религии на «религии писания» и прочие религии; по такой классификации христианство – это, конечно, религия писания. (Впрочем, эта классификация религиоведов воспроизводит классификацию традиционного исламского права. Как известно, ислам делит всех иноверцев на две категории: на народы книги, которые надо поработать и брать с них подать (ну вот как христиане, иудеи, зороастрийцы), все же остальные – язычники, и они должны выбирать между уничтожением и принятием ислама.) Разумеется, мусульмане должны были признать христиан народом книги и религиоведы должны были сделать то же самое. И то и другое понятно.

Но христианство все-таки относится к своему Священному Писанию в принципе не так, как иудаизм или ислам – к своему. Для иудаизма и ислама Священное Писание – как текст, как совокупность буквенных начертаний, звуков, фраз – это самая последняя инстанция откровения, самая последняя реальность откровения, а потому – реальность надмирная и предмирная, предшествовавшая мирозданию, в некотором смысле. Характерно, что иудаизм и ислам с величайшим недоверием, очень логичным, относятся к идее перевода Священного

Писания. Но в иудаизме современном есть разные варианты, есть либеральные иудаисты, которые могут и субботу перенести на воскресенье и т. д. Но строгие иудаисты считают, что они не должны брать в руки двуязычные издания, где идет подлинник и параллельный перевод. Буква Писания в обоих случаях воспринимается как самое полное явление божественного начала в нашем мире.

Характерно, что иудаисты увлекались всегда подсчитыванием, пересчитыванием букв Священного Писания. Это делалось, конечно, в догуттенберговскую эпоху еще и для того, чтобы надежнее фиксировать текст; но не только. Само число букв представлялось при таком подходе важным, мистически существенным. Если текст абсолютен, то каждая его черта абсолютна, не может быть ничего случайного ни в числе букв, ни в их комбинациях – отсюда разного рода попытки, характерные для каббалистов (но не только для них), что-то извлечь из самих комбинаций букв, прочесть их не в соответствии с их лексическим смыслом, а как-то иначе.

В христианстве ничего подобного не было. И понятно, почему не было. Для христианства слово Божие – это вторая ипостась Троицы, воплощенная в Иисусе Христе, живой Логос, который был до создания мира, предвечное Слово. Логос личный, который стал плотью и жил с людьми, приняв человеческое естество. То есть высшее откровение дается, собственно, не в тексте, который – только вспомогательное средство закрепления всего, что известно о земной жизни Иисуса Христа, о Его учении, и особенно авторитетных учений о Нем (апостола Павла и т. д.). Но, собственно, верховное откровение – это Он сам, Иисус Христос, сама Его жизнь, Его смерть, Его воскресение – и Его устная речь. Интересно, что если Мухаммед писал свой Коран, то проповедь Иисуса Христа была от начала до конца только устной, только – живой голос. Притом, как я уже сказал, тот текст Евангелия, который мы имеем, – это, в некотором смысле, перевод. С перевода все начинается, и наши глаза даже не проникают в то место, где еще этот акт перевода не был совершен.

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Стоит подумать, что христианство стояло в этот начальный момент перед серьезным выбором: выбором «своего» языка. В качестве священного языка были бы основания принять древнееврейский язык – священный язык Ветхого Завета или арамейский язык, который не был сакральным, был разговорным – но это язык проповеди Христа. Либо можно было выбрать греческий язык, который вовсе не был сакральным языком, но зато был доступен максимальному количеству людей в средиземноморских землях. Греческий язык был *lingua franca* [2 – Букв, «франкский язык» (лат.)] в переносном смысле – «смешанный, универсальный язык».] всего Средиземноморья: он безусловно господствовал в восточной половине Средиземноморья, но и дальше на запад, где господствовала латынь, греческий язык тоже имел свои «анклавы». Это был очень важный выбор, и он заставляет задуматься.

Позднее предпринимались, конечно, попытки сделать тот или иной язык сакральным; но это уже были вторичные попытки. В западноевропейском регионе католическая церковь закрепила на несколько веков права единственного сакрального языка за латынью, потому что латынь – это единственный древний язык Западной Европы. Все остальные языки явились позднее, и это варварские языки, на которых никто не говорил во времена Христа и в начальные времена христианства; языки, которые не были притом непосредственно связаны с государственной и культурной традицией поздней античности. Что касается восточной половины христианского мира, то греки разрешали многим народам, от христиан Закавказья до наших предков, крестившихся тысячелетие тому назад, иметь богослужение и Слово Божие на своих языках. Но, разумеется, всегда возможна вторичная и даже третичная фиксация некоторого языка в качестве сакрального.

У нас есть понятное искушение оценить как сакральный церковнославянский язык – язык нашего богослужения и молитвы. Это язык, имеющий великие заслуги и непревзойденную красоту для русского уха, величие и благородство. Но никаких достаточно серьезных метафизических и мистических оснований для того, чтобы этот язык (язык перевода уже во второй степени – перевода с греческого) был бы сакральным, не существует.

Далее, особое отношение к священной земле, священному городу, священному месту. Христианство знает все это, знает паломничество в Святую Землю. В Средние века было очень много мест, куда шли паломники, и все же для христианства паломничество – это нечто иное, более периферийное в общей структуре, чем, скажем, паломничество в Иерусалим для древних иудеев или паломничество в Мекку для мусульманина. Мекка – это Мекка, она единственная на земле для мусульманина. Иерусалим был до 70 года (до тех пор, пока римляне в 70 году не разрушили Иерусалим и Иерусалимский храм) единственным на земле местом, где правомерно и законно иудеи мог иметь храм. Храм этот был разрушен. С тех пор храма для иудаизма нет. Все те предписания, которые относятся к храмовому богослужению и встречаются в Ветхом Завете, не могут быть исполняемы. Синагога – это не храм, синагога – это место для чтения Библии, для молитвы, изначально – для преподавания религии; но синагога – это не храм, то есть обряд жертвоприношения в синагоге совершаться не может. Поэтому для иудаизма трагично напряженная тема – мечта о восстановлении Храма.

Почти две тысячи лет, отделяющие нас от 70 года, верующие евреи молились и молятся из года в год о восстановлении Храма. То, что израильское государство никаким образом не поощряет таких мечтаний, – очень благоразумно с его стороны; но с религиозной точки зрения это парадокс – Иерусалим находится во власти еврейского государства, а Храм до сих пор не восстановлен. И вот прискорбные события, вы знаете, совсем недавно (осень 1990 года) происходили там же и как-то связаны с тем, что для евреев гора, на которой стоял Храм, – абсолютно единственная гора, где Храм должен стоять; и нигде больше его поставить нельзя. Для мусульман же это место, откуда Мухаммед вознесся на небеса, и никак нельзя ее никому отдавать. Внизу – единственное, что осталось от этого единственного Храма: то, что называют Стеной плача. Внизу стоят евреи, наверху на горе – арабы, и это – постоянная опасность, которая возникает из крайней степени религиозного напряжения, связанного именно с материальным местом. Вот здесь – и нигде больше!

Еще раз – для христианства есть святые места, есть особенно важные храмы. Веками православные греки молятся о том, чтобы когда-нибудь Аия-София стала бы православной церковью, об этом мечтали и русские. И все-таки Аия-София не делается церковью, крест на ней не поднят, а с православием от этого

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) ничего не происходит, православие остается православием. Никакого трагического надрыва в этом нет, потому что христианство, собственно, исходит в своем отношении к священному месту из слов Христа самаритянке. Когда самаритянка, всецело ведомая той же психологией, которая живет и в современном иудаизме, и в исламе, спрашивает (это для нее самый важный вопрос ее веры): «Вот иудеи поклоняются в Иерусалиме, мы поклоняемся на горе Гаризим, а где же правильнее поклоняться?» (См.: Иоанн 4, 7–39). И Христос, как вы помните, отвечает, что иудеи обладают большей мерой правоты в этом споре, но приходят времена, когда люди будут поклоняться на всяком месте «в духе и истине». Поклонение на всяком месте «в духе и истине» ставит всякий вопрос о святом месте для христианина в особый контекст, не отменяя вопроса, но лишая его абсолютности; в конце концов, для христианина любая самая скромная деревенская церковь, где есть алтарь и где можно служить литургию, – это то же самое, и еще большее, по вере христианина, чем этот единственный ветхозаветный Храм был для иудея. И здесь для христианина – всё; где стоит этот скромный алтарь самой последней и всеми забытой церкви, если только в ней служится литургия, там и Вифлеем, и Голгофа, и Гроб Господень – все святые места там. В крайнем случае идти никуда не надо, потому что поклонение «в духе и истине» отдаляет на периферию отношение к месту.

Очень важная традиция католичества связывает его с Римом, и все-таки ясно, что если бы в результате какой-то невероятной исторической катастрофы, вроде той, которую предполагает Владимир Соловьев в своих «Трех разговорах», Папа Римский был бы изгнан из Рима и должен был бы искать себе приюта хоть на тех же Филиппинах, то какая-нибудь новейшая церковь на Филиппинах была бы для католика равнозначна собору Святого Петра. Да, святость места – это вопрос благочестивого чувства, святой традиции, но это не вопрос, имеющий абсолютное значение. И тут есть какая-то связь с тем, что христианство, можно сказать, привыкло за время своего существования терять целые народы и целые земли, но все время приобретать что-то новое. Весьма большой вопрос – что христианству исторически больше шло на пользу: его внешние успехи или внешние поражения?

Когда мы обсуждаем вопрос о соотношении между христианством и всякого рода реалиями истории, очень важный вопрос (и тут мы возвращаемся к нашей главной теме – к культуре) – это соотношение между христианской верой и тем арсеналом послеантичной культуры, которую христианство получило как должное, усвоило и с которым начало свой исторический путь.

Прежде всего здесь, вероятно, надо начинать с двух взаимосвязанных величин: с греческой философии и римской юридической традиции.

Греческая философия была воспринята христианством в той ее форме, которая была для самой античности, да и впоследствии для классических веков европейской культуры, центральной. Но для того чтобы охарактеризовать эту форму, эту центральную линию античного философствования, мы должны назвать два имени: Платона и Аристотеля. Именно в таком варианте – в форме платонизма, опосредованного, осложненного, скорректированного аристотелизмом – христианство и восприняло античную философию. Платон, создатель античного идеализма, был одновременно основателем традиции европейской утопии. Он рассуждал об идеальном государстве, он критиковал риторику, поэзию и другие явления культуры с точки зрения своих абсолютных критериев – внешних по отношению к реальности, ставя все на суд своей мысли, не торопясь считаться с эмпирической реальностью феноменов. Аристотель, пожалуй, был менее, чем кажется, далек от Платона в метафизическом и даже отчасти мистическом содержании своей столь рационалистической на поверхности философии; о таких компонентах космологии Аристотеля, по-моему, очень важные слова были в свое время сказаны А. Ф. Лосевым в его книге «Очерки античного символизма и мифологии». Аристотель, однако, отличается от Платона очень существенным образом постольку, поскольку отказывается от утопической позиции – позиции как бы внешней по отношению к миру людей. Аристотель отказывается ставить вопрос, разрешает он, Аристотель, или не разрешает существовать поэзии, риторике и другим феноменам; разрешает ли он существовать политической жизни, как она есть, и социальной жизни, как она есть. Вместо этого он последовательно ставит вопрос в своей «Политике», в своей «Поэтике», в своей «Риторике», как идти путем наименьшего зла и наибольшего общего блага, исходя из реальности всех наличных универсалий человеческой социальной и культурной жизни.

В истории католической мысли влияние Аристотеля очень заметно. Католическая

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) мысль с XIII века воспринимает аристотелевские модели мышления очень глубоко; вообще для Западной Европы усвоение аристотелевских моделей было невероятно важным. Впоследствии европейцы могли бранить Аристотеля, как, скажем, делал Мартин Лютер, могли не читать Аристотеля, но какие-то простейшие аристотелевские аксиомы уже вошли в плоть и кровь, дошли до элементов обиходного языка. Можно путем анализа лексики западных языков доказать универсальное значение Аристотеля для становления западной мысли.

Но как было с православием? Я думаю, что здесь мы тоже не должны преуменьшать значение Аристотеля. Были причины, по которым в Греции в византийские времена философская традиция воспринималась как нечто остро актуальное, одновременно и необходимое для Церкви, потому что это язык общества, на котором только и можно говорить с людьми, и в то же время как серьезная опасность для чистоты веры, тревожившая не одних обскурантов. До тех пор, пока это было так, были причины, по которым именно мистико-мифологический характер платоновской мысли – в отличие от более трезвого и рационального характера аристотелевской – заставлял защитников православия предпочитать Аристотеля. Платона приходится брать целиком вместе с его – платоновской – мистикой, с его – платоновской – мифологией. Но христианство не нуждается в мистике, которая была бы не его собственной, и тем более не нуждается в языческой мифологии Платона. Напротив, с Аристотелем представлялось возможным ясное «разделение территории». Аристотель учит судить о вещах, по отношению к которым рациональный подход возможен. Вера учит суждению о вещах, по отношению к которым рациональный подход невозможен, которые находятся за пределами рационального подхода.

Никакой своей мифологии Аристотель, по-видимому, не навязывает. Если ранние Отцы Церкви были платониками, как правило, то ведь и они воспринимали Платона до какой-то степени через аристотелевскую призму, с усвоением некоторых моментов аристотелизма, что характерно и для языческих неоплатоников в это же время. Но тем более позднее такой важный учитель всего православного мира, как Иоанн Дамаскин, был ревностным аристотелианцем и предпослал своему главному богословскому труду краткий учебник логики. Иногда мне задают вопрос – правда ли, что христианство есть по своей сути иррационализм. Я отвечаю – по-видимому, нет, иначе зачем Иоанн Дамаскин сделал бы такую вещь? И затем, по крайней мере, дважды – в XII веке и в XIV веке – еретические, вольнодумные и неоязыческие течения Византии опирались на Платона, а защитники православия каждый раз были аристо-теликами. Но вот в России Аристотеля никогда еще как следует не прочли; я хочу сказать – так, чтобы это вошло в состав русской культуры. Разумеется, в России в Новое и в Новейшее время были специалисты, которые изучали Аристотеля и переводили его; но Аристотель никогда не был еще прочитан культурой в целом.

Воздействие греческой философии, некоторое взаимодействие, взаимопроникновение между греческой философией и христианским учением порождало определенного рода возможности, определенного рода проблемы, противоречия, иногда противоречия незамеченные и т. д.

Насколько серьезным было усвоение языка греческой философии, показывает очень многое. Скажем, в Символе веры, в христианской молитве, которая начинается словом «Верую» (Credo) и звучит за каждой литургией, есть слово «единосущный» (греч. *homousios*), которое не имеет никаких лексических соответствий в Библии, но является философским термином.

Вообще без философских терминов построить христианскую теологию было бы невозможно. А христианство – это религия, в которой богословие, учение, доктрина играет совсем особую роль. Не только сравнительно с каким-нибудь язычеством, сводимым к обрядам; нет, даже и сравнительно с тем же иудаизмом, который тоже – «учение». (Само слово «Тора», означающее Пятикнижие, которое мы привыкли переводить как «закон», означает, собственно, не «закон», а «учение».) Момент учения, доктринальный момент в иудаизме важен, но он ослабляется, поскольку вопрос об идентичности верующего решается в огромной степени двумя факторами: национальной принадлежностью и соблюдением обрядов; острота отношения к соглашению в вопросах доктрины сразу же слабеет – просто потому, что это место занято, этот вес положен уже на другие несущие опоры. Доктрина важна – и все-таки никогда не важна до такой степени.

В христианстве – все иначе. Некоторые темные моменты в истории эмпирического христианства, взрывы нетерпимости определенным образом

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) связаны именно с этим. Для христиан таким же трагическим моментом, каким для иудаистов или для мусульман может быть обладание какой-то пядью земли, где стоял ветхозаветный Храм, всегда мог быть вопрос о точном формулировании вероучительных положений.

Христианин ведь не может в окончательной инстанции определить свою идентичность своим происхождением и соблюдением обрядов. Это не христианский ответ: ну, я родился от христианских родителей; я русский, значит, я – православный; я поляк, значит, я – католик. Это не христианский ответ, хотя в быту вполне возможный. Но это всегда – бытовая периферия христианства. «Христианами, – сказал Тертуллиан раз и навсегда, не только для тех веков, когда христианами становились бывшие язычники, – не рождаются, христианами становятся». Он знал, что говорил. Христианская идентичность решается исповеданием веры, правильным, точным, адекватным и, в идеале, – жизнью, соответствующей этому исповеданию. Но поэтому вопрос об учении для христианства – крайне острый вопрос.

Христиане, разумеется, могут и должны учиться, и как-то научаются от века к веку не быть соблазняемы важностью этого вопроса к тому, чтобы решать доктринальные вопросы огнем и мечом. История как-то, кажется, научила значительную часть христиан, что ничего хорошего для веры из этого не получается; однако христианской альтернативой нетерпимости может быть только любящее терпение, но никак не безразличие к доктринальным вопросам, никак не такой взгляд, что, мол, это не так важно, что человек думает о Боге, – лишь бы он прилично вел себя. Христиане убеждены: что человек думает о Боге и как он будет себя вести – это вещи очень глубоко связанные между собой; поэтому невозможно отделить моральные проблемы от вероучительных. Другое дело, что вероучительные конфликты, наряду с этими содержательными причинами, и в истории имели, имеют и будут иметь какие-то другие, менее содержательные мотивы: мотивы чисто социального характера, мотивы увлечения спором, воли к самоутверждению, нежелания быть такими, как вот эти; хотя Христос в притче о мытаре и фарисее вроде бы раз и навсегда научил, что гибель для человека – радоваться, что, мол, я не таков, как вот этот, другой человек; но это такая наука, которая очень худо дается эмпирическим христианам. И вся та евангельская критика, которая касается фарисеев, сохраняет самую живую, самую свежую актуальность для всех поколений христиан уже две тысячи лет.

Людям можно дать простые отрицательные заповеди, очень важные: не убий, не укради, не прелюбодействуй и т. д., и человек будет знать, даже нарушая эту заповедь, что заповедь такова. Но вот вопрос: твердо зная, что некоторое поведение хорошо, а противоположное ему дурно, – как избежать довольства собой, практикуя хорошее поведение, и презрения и недружелюбия к другому, когда другой ведет себя вроде бы худо (или просто не так, как я)? Заповеди и определения, моральные и обрядовые требования того же иудаизма, того же ислама исполнять трудно. Не будем врать, что легко, – очень трудно. Праведников, которые исполняют до конца свой религиозный долг, в каждой из этих религий, конечно, очень мало. Но можно представить себе человека, который в системе иудаизма или в системе ислама исполнил бы ВСЕ, что от него требует религия, и честно знал бы, что все в порядке. Христианину такая перспектива не угрожает. Он не может выполнить ВСЕГО.

Несколько слов о доктринальных спорах. Это для христианства вещь необходимая и содержательная. Интересно, когда усиливается доктринальное небрежение. Я не говорю о явлениях простого индифферентизма и размывания веры, но даже там, где вера сильна, доктринальная неточность обычно возникает, как раз когда придается слишком много значения обрядности. Можно видеть (иногда неожиданно) неосторожные доктринальные формулировки у очень почтенных людей: учителей раннего старообрядчества. И это понятно: старообрядцы оказались как бы в положении иудеев: снова священный народ, чья вера – вера его предков, и его идентичность выражается в том, что он хранит обрядность. При таких предпосылках доктринальное напряжение мгновенно спадает, и у замечательного человека – протопопы Аввакума – можно найти такие поразительные выражения о святой Троице: «Несекому (т. е. нераздельную) – секи!» Такой серьезный человек был, на муки пошел и на смерть, а вот доктрина уже не была для него особенно серьезной, – именно потому, что раз двоеперстие так серьезно, двоеперстие и становится на место доктрины.

Но для полноценного христианства, для христианского христианства доктрина очень важна. Это не исключает того, что в спорах, в столкновениях, в

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) конфликтах возникает некое безумие. Даже и в самые старые времена осуждавшийся Отцами Церкви Григорий Нисский в конце IV века очень красочно описывает, что житья на свете не стало: придешь в булочную спросить хлеба, а на тебя обрушивают догматическую формулировку и спрашивают, вот ты так веруешь или не так; приходишь в баню – там банщик делает то же самое. Можно с сожалением констатировать, что когда в христианстве начали возникать разделения, то, если у самого истока разделения было некоторое догматическое несогласие, сопровождавшееся согласием по другим пунктам, то затем обе стороны тяготели к тому, чтобы увеличить число пунктов несогласия, и в целом ряде вопросов, которые не были решены ни для одного, ни для другого направления христианства, по возможности, фиксировать, застолбить, затвердить позицию, противоположную позиции другой стороны. Можно сказать также, что восприятие греческой философии было приобретением, за которое приходилось платить. Как бы то ни было, без аппарата греческой философии строгие формулировки христианского вероучения были бы невозможны. Именно греческая философия дала прежде всего простейшие формы дефиниции, построенные по типу «а» есть «б». В Новом Завете есть только одна дефиниция в Послании к Евреям (11, 1). Это дефиниция веры. Вера есть «чаемых обличение» – по-славянски, как бы реальность (*hypostasis* – по-гречески) того, на что мы надеемся. Вот это дефиниция. Но в Евангелиях мы не встречаем дефиниций, мы встречаем снова и снова метафоры, притчи. «Царство Божие подобно»... тому и этому. И когда апостол Павел в 13-й главе Первого послания к Коринфянам говорит о любви, он говорит, ЧТО ЛЮБОВЬ ДЕЛАЕТ, он не говорит, что ЕСТЬ ЛЮБОВЬ. Но когда мы берем любой средневековый трактат – не только по моральному богословию, но даже по мистическому богословию, и не только западный, но и православный, – там мы встречаем определения, ЧТО ЕСТЬ ЛЮБОВЬ.

Платой, которую пришлось заплатить, была некоторая подмена эсхатологии и вообще библейского понимания бытия фило-софско-идеалистическим, платоническим. Деление на духовное (в платоновском значении нематериальное) и материальное – такое деление, быть может, очень важно для христианства, но это не библейское деление. В Библии нет понятия нематериального в платоновском смысле, в Библии есть понятие Духа Святого как силы освящения, и, в конце концов, онтология Библии, пожалуй, более всего сохраненная у сирийских богословов, акцентирует пропасть между святым и несвятым, между тем, что, хотя бы и будучи материальным, проникнуто Духом Святым, и всем остальным. Но европейское христианство приняло платоновскую дихотомию материального и нематериального, приняло очень глубоко; мы встречаем самое слово «невещественный» в славянских переводах таких текстов, как, например, церковные песнопения.

Интересно значение, которое в европейской традиции приобретает догмат о бессмертии души. Разумеется, христианство предполагает учение о бессмертии души; я никоим образом не собираюсь это отрицать, но ведь, например, в Символе веры не говорится «верую в бессмертие души», а говорится «чаю воскресения мертвых». А в другом древнем символе веры говорится о воскресении плоти, *resurrectio carnis*: это так называемый Апостольский Символ веры, принятый в западной традиции с древних времен – еще с времен неразделенной Церкви, но неизвестный на Востоке. Воскресение плоти, воскресение мертвых, судный день – вот библейская эсхатология. Но когда уже в Новое время в Европе распространяется список четырех истин, которые непременно нужно знать всякому христианину (этот список был выработан в католическом мире, но нашел распространение во всех вероисповеданных сферах, включая православие), то в этот список входит уже не воскресение мертвых, а бессмертие души. Можно сказать, что есть целый ряд моментов, никоим образом не противоречащих Библии, но дающих другие акценты. Небо как место славы Божьей упоминается, конечно, во многих библейских текстах, но произошла в какой-то момент конвергенция этого библейского неба как места славы, места царственной эпифании («Господь воцарится...») личного Бога, с эмпириями, то есть огненной сферой – самой внешней, самой далекой от земли, самой высокой сферой так называемого птолемеевского образа мира, который, на самом деле, в основе – аристотелевский. Что касается слова «небеса», то есть в Библии употребление этого слова как целомудренного синонима слова «Бог» (что вообще само по себе не чуждо европейскому словоупотреблению: «Да вознаградят его небеса», – или что-нибудь такое).

Для иудейской среды в конце ветхозаветного периода и во времена Христа была особенно характерна благочестивая боязнь лишней раз сказать слово «Бог», поэтому, в частности, вместо «Царства Божия» предпочитали говорить «Царство Небес», в нашем традиционном переводе – «царство небесное». Царство Божие –

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) это понятие, присущее мистическому историзму, это – приходящее во времени, хотя не для времени, а для вечности – состояние всех вещей, при котором упраздняется не только всякая ложная, тираническая, узурпаторская власть в мире – например, власть языческих государей (что было очень важно для иудейского сознания), но и вообще – власть злых людей и власть злых страстей внутри самого человека; и власть всех узурпаторов сменится властью единственного истинного Царя – властью Бога. Это царство Божие должно прийти в эсхатологической перспективе в будущем зоне («веке»), в будущем мировом состоянии, но оно приходит уже сейчас.

В Евангелии есть слова Христа, перевод которых не совсем ясен, ибо их можно перевести двояко. Традиционный перевод, в возможности которого нет никаких сомнений – «Царство Божие внутри вас». Это значит: в душе, в сердце праведного человека, где перестали властвовать злые страсти и властвует один Бог, признается только Его царственная власть. Но слова Христа могут означать нечто чуть-чуть иное, сказанное ученикам: «Царство Божие между вами» (то есть – в ваших межличностных отношениях, как сказано в другом месте Евангелия: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»). Но как бы это ни понимать, в обоих случаях это – прорыв Царства Бо-жия, царства правды, благодати, истинных авторитетов взамен ложных; прорыв, который наступает во времени.

Проповедь Иоанна Крестителя и проповедь самого Христа, по Евангелию от Марка, начинается словами: «Приблизилось вот это царство Божие, которое приходит во времени». Вы можете заметить, что в самом иудейском, самом палестинском из Евангелий – Евангелии от Матфея – говорится о «царствии небесном», буквально – «царствии небес», в соответствии с тем, как набожные палестинские иудеи имели обыкновение говорить; в то время как в других Евангелиях, написанных для людей, не обязательно знакомых с этим набожным словоупотреблением, оборот расширяется, и говорится: «царствие Божие». Но в системе понятий, кондиционированных влиянием платонизма и влиянием аристотелевско-птолемеевской модели космоса и т. д., «царствие небесное» начинало пониматься как «небеса» – в значении тех эмпиреев, где души добрых людей помещали еще язычники. В этом смысле важную роль сыграл «Сон Сципиона» Цицерона, где говорится именно о том, куда же отходят души великих и справедливых людей: вот именно туда – на самое высокое, самое быстрое, самое огненное небо. Это не находится в каком-то противоречии, я еще раз повторяю, с чем бы то ни было библейским; но однако такие «небеса» – уже не синоним Бога, действующего в истории, а некоторая часть сакральной космологии; не событие, в смысловом отношении связанное с воскресением мертвых во плоти, а место для пребывания душ бесплотных и бессмертных, которые, может быть, и не очень нуждаются в том, чтобы воскреснуть во плоти. Это важная переориентация, которая ослабила, нейтрализовала какие-то библейские акценты, присущие сердцевине христианского вероучения в их традиционном европейском восприятии (не на уровне богословов, а на уровне растворения доктрины в культуре, в обыденном сознании).

Важный вопрос: правы или не правы те скептические историки, которые предлагают отказаться от концепции единого, тождественного себе христианства, пребывающего в течение двух тысячелетий изменяющегося именно на основе своей идентичности; живущего и постольку меняющегося, но живущего именно как идентичная себе сущность. Скептический, позитивистский, эмпирический взгляд тяготеет к тому, чтобы раздробить явление христианства на совершенно различные исторически осозаемые феномены христианства такой-то эпохи, такой-то культуры, в таком-то месте. Поскольку каждая эпоха христианства имеет свои идеи, предполагается, что преемственность остается разве что в словах, в которые, в конце концов, разные поколения могут влагать разный смысл. Что я могу против этого возразить? Возразить не как верующий человек (которым я являюсь, но это решает вопрос только для меня), но как человек, размышляющий об истории? Мне кажется очень важным доказательством противоположного именно то обстоятельство, что целый ряд необходимых смысловых компонентов христианского учения долго не находят достаточного воплощения в культуре, в жизни, дожидаясь своего времени (иногда много веков), что некоторые важные для христианства понятия долго и мучительно не воплощались в слова, уже существуя. Да и из самого затруднения, самой угловатости и искусственности некоторых вероучительных формулировок мы ощущаем эту драматическую ситуацию нетождества между верой как таковой, учением как таковым – и тем арсеналом и аппаратом культуры, который находится в этот момент в ее распоряжении.

Скажем, для христианства очень важно понятие «личности». Понятие личности

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) является одним из центральных понятий нашей культуры только потому, что наша культура хотя бы была христианской. Но христианство застало такое положение, когда термина «личность» не было в греческой философии. Греческая культура, которая дала поразительно много, не знала, по-видимому, понятия личности в нашем смысле и в нем не нуждалась. Греческое слово *prosopon*, которое обозначает «лицо», означало «маску», и это было очень важное значение. Если наш язык различает лик, лицо, личину, то греческий язык этого не различает, и поэтому, когда христианскому богословию в самом начале понадобилось сформулировать учение о трех лицах в нераздельной Троице и о едином лице Христа при двух его есте-ствах – божественном и человеческом – то в обоих случаях слово *prosopon* не годилось. Оно было очень отягощено коннотациями, связанными именно с его значением как «маски»; а что касается лица как некоего средоточия и источника личного бытия индивида – таких коннотаций у слова *prosopon* попросту не было.

Несколько лучше обстояло дело в латинском языке: римляне много занимались работой над своей юридической системой, над «римским правом», а построить правовую систему римского типа без понятия «юридического лица» невозможно. А потому, хотя латинское *persona* тоже могло означать «маску», оказалось, что *persona* может, как это на церковном языке говорится, «никого не вводя в соблазн», никого не смущая, не возмущая и не побуждая к каким-то чересчур «юридическим мыслям», – быть применимо к лицам Пресвятой Троицы, к единому Лицу Христа – в то время как в греческом обиходе это было невозможно. А все-таки богословствовали гораздо больше по-гречески, чем по-латыни, и пришлось искусственно наделить особым смыслом старый философский термин «ипостась» (*hypostasis*), который сам по себе не нес значения личности; у авторов дохристианских *hypostasis* означает всего-навсего окачествованное, конкретизированное бытие, в отличие от абстрактно всеобщего. Но нужда в термине для личности, для лица была настолько острой, что язык пришлось сломать, пришлось наделить слово «ипостась», *hypostasis*, смыслом, которого попросту не было в нем, искусственно договориться, что слово будет иметь такой смысл.

Когда я говорю о таких моментах христианства, которые ре-ализовывались в культуре много времени спустя после того, как они были заявлены в вере, – на что еще я могу сослаться?

Хотя бы вот такая вещь, как христианское чувство семьи. В Евангелии мы встречаем рассказ о том, как Христос благословил брак в Кане Галилейской, как Он благословил детей, как Он говорил о детях такими словами, какими никто никогда не говорил о них. Но по ряду обстоятельств, средневековое христианство приобрело специфически монашеский характер. Жизнь мирян, в особенности крестьян, очень долго оставалась недостаточно проникнутой христианскими началами. Приходилось как бы заново обращаться, заново делать христианами. Это были люди крещеные и ходившие в церковь; впрочем, очень редко исповедовавшиеся и причащавшиеся. В Средние века понятия на этот счет были довольно несообразными во всем мире, также и на Руси было довольно часто, что мирянин вообще исповедовался только на смертном одре.

Сделаю тут отступление совсем в сторону. Запомните (и я постараюсь запомнить), где я остановился. Вот что я хочу сказать. Важно избежать одной иллюзии, которая свойственна в равной степени как атеистам, так и некоторому типу сверхконсервативных или несколько мечтательно верующих, склонных к пессимизму, который не приличествует верующим. (Верующим прилична надежда, а не оптимизм или пессимизм.) Это вот какая иллюзия. Если у христианина нет с такой степенью абсолютности, как у иудаиста, Святой Земли, святого места в этом мире (и даже сказано в Новом Завете: «Не имеем здесь постоянного града, ибо взыскуем грядущего» [3 – Евр. 13, 14.]), то у христианина может быть искушение вообразить себе некоторое «священное время». И это не время Христа, а какое-то время «максимума христианства» – очевидно, средневековое. И здесь, я еще раз повторяю, любой атеист, который верит, что прогресс непрерывно теснит и вытеснил христианство, и любой старообрядец, который верит, что все правильно было только до 60-х годов XVII века, находятся в братском согласии. Общее у них – представление, что история христианства похожа на некоторую убывающую прогрессию. Равномерно христианство сходит на нет. Вот были времена, было и христианство, а теперь уж какое христианство! И каждая новая эпоха в истории европейской культуры воспринимается как очередная победа антихристианских сил.

Когда мы смотрим, что же было на самом деле, мы сталкиваемся со странными вещами. Конечно, средневековое христианство имело множество преимуществ:

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) подавляющее большинство людей были верующими, и основание культуры в большей степени определялось верой. Но вот мы узнаём, например, что у католиков в конце Средневековья и в XVI веке было некоторой проблемой: научить людей не являться к конфирмации в нетрезвом виде. Когда мы представляем себе, что такое эта конфирмация, которую в XIX веке изображали художники и описывали поэты и писатели, как люди шли к конфирмации (в конце концов, католики и нынче так к конфирмации идут), нам ясно, что проблемы объяснять кому бы то ни было, что в нетрезвом виде к конфирмации не являются, давным-давно нет. Или возьмем такую составляющую христианской культуры (сейчас всеми торопливо изничтожаемую), как воспитание в целомудрии, начиная с самого раннего возраста. Вот когда мы выясняем, как же с этим обстояло дело, обнаруживается, что в Средние века дело с этим обстояло совсем плохо. У клириков на Западе детей не было, клирики были бессемейные, так что родители – это в любом случае были миряне; и у них бытовали совершенно еще языческие понятия и привычки, в частности, обыкновение довольно непристойных шуток, действий и т. д., в которые вовлекали и ребенка. Считалось, что грехом это становится только с возмужания, с совершеннолетия, а до тех пор никакого греха нет – можно забавляться, как отцы и деды и еще языческие предки забавлялись. И только в XVII-XVIII вв. – в такие века, о которых мы совсем не думаем как об особенно христианских веках для Западной Европы, – две силы, в вопросах конфессиональной политики особенно враждебные, а именно – иезуиты и методисты, стали насаждать культуру целомудренного воспитания с детства. Это было совершенно новым принципом и было успешно насаждено в произвольном и бессознательном сотрудничестве двух этих сил.

Постепенное открытие духовности мирянина. На Западе почти не занимались мирянином всерьез до XIII века; но в XIII веке явился Франциск Ассизский, францисканцы стали относиться к делу с большим рвением, и потом был целый ряд новых движений в XVI веке и позднее – вплоть до XVIII века, которые были связаны с евангелизацией мирян, с тем, как дать мирянам возможную для них религиозность. Совершенно такая же проблема резко революционно, насильственно революционно решалась протестантами, которые создали культуру семьи, где в воскресенье непременно читается Библия, и так далее... Католики не производили переворота; но возник особый тип внутреннего миссионера, который может быть очень строгим к себе, но который старается не отпугивать чрезмерной аскетичностью мирян, к нему приходящих, старается быть с ними веселым и приветливым, привлекать их к себе, учитывать их интересы – иногда довольно неожиданными способами.

Как возникло слово «оратория» для обозначения музыкального жанра? В Риме в XVI веке действовал такой католический святой – Филиппо Нери. Пеппо Эль Боно (Филипп Добрый) – прозвали его жители Рима, и это был, кажется, чуть ли не единственный католический святой, который очень нравился Гёте. Последний не любил католической святости, но зато очень любил Рим, хорошо понимал, что такое римская жизнь и что в Риме хорошо. Так вот, святой Филиппо Нери смотрел на своих итальянцев... Ну, что делают итальянцы? Все время напевают. А что они напевают? Натурально, всякую срамотищу: ка-кие-то полупохабные песенки... Можно им сказать: «О, гнусные грешники! Вы идете в ад» и прочая, они даже, может быть, проникнутся на минутку, но ведь потом снова будут напевать. Так он стал их собирать, чтобы подобрать им какую-нибудь хорошую духовную музыку, чтобы они все вместе это пели, потом расходились бы по улицам, распевая уже напевы со святыми словами, и встречные подхватывали бы у них, и весь Рим распевал бы какие-то соответствующие мелодии, и похабщина бы несколько отступила. А церковь называлась «oratorio» – так что вот обозначение жанра оратории восходит именно к этим потомкам Филиппо Нери.

Разумеется, у нас такие руководители именно мирских душ, как св. Тихон Задонский, как св. Феофан Затворник – это тоже явление на самом деле новое – люди, которые отвечали реальным потребностям изменяющегося общества.

#### Вопросы и ответы

Вопрос: Если возможно, ответьте на такой вопрос верующего филолога: как совместить одному человеку познание веры и познание рациональное в одной и той же области? Вряд ли можно удовлетвориться тем, что вера – лично для меня, а наука – Эля всех. Ведь для ученого – это наука и лично для себя.

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org)  
- В моем опыте особенно болезненного противоречия никогда не было. Может, мне так повезло. Мне кажется, обычно то, что описывают как несогласие науки и веры - это, как правило, несогласие мнений некоторых ученых, не разделяемых другими учеными, с мнениями некоторых верующих, не разделяемыми другими верующими. Мнения людей различны, мнения ученых различны, мнения верующих различны. На самом деле, самая строгая вероучительная система содержит вполне конечное, ограниченное число тезисов, которые она предлагает принять на веру... Но излишне говорить, что любая система - религиозная или атеистическая, мистическая или рационалистическая - неизбежно содержит тезисы, подлежащие принятию на веру. Саморазвитие материи до сознания - это такой же тезис, принимаемый на веру, и такой же непостижимый, как «В начале сотворил Бог небо и землю». Но здраво понимаемые религиозные вероучительные системы - как и самое ортодоксальное христианство - содержат вполне определенное количество тезисов, и притом тезисов, относящихся к той области, которой не касается, не может коснуться рациональное сознание. Иное дело, что в реальном бытовании любой религии существуют, наравне с вероучением, благочестивые мнения, которые мнительные люди считают обязательными, но которые таковыми не являются; верующий волен их принимать или не принимать. Благочестивые мнения - это не члены Символа веры, не необходимые элементы вероучения. Отличать одно от другого для человека, если он пытается быть верующим, очень важно. Это вопрос элементарной здравости. Но так же важно в науке отличать мнения от результатов и достижений науки. Притом сфера разума, будучи весьма недостаточной и не могущей обосновать из себя ни религиозной, ни антирелигиозной системы, тем не менее наделена очень важной посреднической ролью. Разум пригоден для того, чтобы людям, имеющим разные жизненные, экзистенциальные, в частности религиозные, мировоззренческие предпосылки, вообще можно было друг с другом объясняться. Разум, наука - «для всех», в том смысле, в котором грамматика или логика - «для всех». Строю ли я религиозное, нейтральное или антирелигиозное высказывание, я должен подчинять его правилам грамматики языка, на котором я говорю, и только это делает возможным как-то объясняться.

Вопрос: Можно ли считать некоторые библейские ветхозаветные категории («святое» - «не святое») родственными языческому мировосприятию?

- В отличие от христианских понятий Нового времени (бессмертие души; дух - плоть), библейские категории, как и сами слова, которыми пользуется Ветхий Завет, в какой-то переходной точке являются общими с языческим мировосприятием, которое было разлито вокруг. Это не могло быть иначе, в самом Ветхом Завете важна парадигма человека, который «вызван» из недр языческого мира (Авраам), и ветхозаветный избранный народ снова и снова призывается из языческого мира, в который он снова и снова возвращается. Как было сказано Аврааму: «Выйди из твоего города, из дома отца твоего» [Быт. 12, 1.]. Выйди, неся те же самые слова, которые ты воспринял; но эти слова - переосмысляются. Все фундаментальные слова библейского лексикона, включая, в конце концов, эпитеты Бога, были общими с языческими языками (прошу прощения за каламбур). Но смысл всего этого в библейском контексте - иной.

Просто потому, что фундаментальная библейская противоположность - противоположность между Богом как Творцом и всем миром как творением. Бог - не как сила природы, что специфично для язычества, а как Творец, трансцендентный всему, сотворенному Им, живой Бог, который имеет характеристики, неведомые язычеству. Что касается бессмертия души, духа, плоти и т. д. Правда ли, что их принципиально нет в язычестве (как полагает автор записки) - это я, может быть, не совсем понимаю; понятие язычества не вполне равно себе, и границы его неясны, так как мы в нашем расхожем языке можем называть язычеством в узком смысле совсем архаическое, мифологическое мировоззрение, миф природы, вполне равный себе. Как только начинается путь человеческой духовной культуры, хотя бы и языческой, миф природы сейчас же теряет равенство себе, переосмыляется; конечно, не так радикально, как в Библии, - почему язычество и остается язычеством - но все равно переосмыляется. Греческая философия, которая творилась язычниками, - это язычество или не язычество? Но еще раньше, чем философия, орфизм в древнем мире - это язычество или не язычество? Бессмертие души - это понятие вполне орфическое, очень для орфизма серьезное, очень серьезное для пифагорейцев, учивших о бессмертии души в совершенно ином смысле, чем будет потом учить христианство, хотя бы - новоевропейское, так как пифагорейцы, как известно, верили в перевоплощение, в метемпсихоз, но душа, в некотором смысле,

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) бессмертна. И антитеза духа – плоти, во всяком случае, у орфиков тоже существует. Орфики (VI век до н. э., какие бы более древние вещи за этим ни стояли, но осязаемая реальность истории античной культуры – орфизм с VI века до н. э.) говорили (предложение или игра слов?) *soma sema* – тело есть гробница (для чего? – конечно, для души!); это – вполне резкая антитеза духа и плоти, которую вы не только в Ветхом, но и в Новом Завете не найдете. Так что я не совсем понимаю такую постановку вопроса.

Вопрос: Диалог двух людей – христианин и неверующий. Если для последнего диалог необходим, то для чего это христианину? Ведь он уже является носителем истины в мире православия и чего-то нового он уже не познает.

– Во-первых, мне кажется очень важным, что не дай Бог никакому верующему, никакому христианину, никакому православному вообразить, что он обладает истиной – в том смысле, что он истину носит с собой и может предьявить... не дай Бог. Он должен молиться, чтобы истина обладала им. Хотя бы в его лучшие минуты. Христианин всегда может услышать от неверующего что-то, что заставит его в каком-то пункте словно впервые понять свою собственную веру. Может быть, с большей вероятностью он может услышать это от человека другой веры, но может быть – и от неверующего. Многое понимается от противоположного. Христианин – не тот человек, который понимает свою веру. Он одновременно понимает ее и не понимает, обладает истиной и нет. Об этом писал великий православный мистик Симеон Новый Богослов в XI веке. «Как давно, – примерно такой смысл в одном из его гимнов, – я ишу обрести Того, Кто всегда со мной», – и так далее, вот такой смысл, который развивается в целом цикле параллельных антитез. Но, кроме того, христианин может надеяться что-то сказать неверующему, что будет для неверующего бесполезно. Только, опять-таки, христианин испортит все дело, если примет такую победительную миссионерскую позу. «Жалкий человек, садись у моих ног, учись у меня, а я тебя так замечательно всему научу», – это, конечно, нехорошо. Следовательно, диалог необходим для обеих сторон. Иногда христианин, по контрасту, лучше понимает, как много у него есть; потому что ведь он привыкает к радостям своей жизни. К радостям человек очень легко привыкает – и к материальным, и к духовным – и перестает их замечать. Вдруг он видит человека, у которого этого совсем нет, такое переживание очень полезно. Надо еще заметить, что, по-видимому, неверие никогда не бывает полным. Если человек искренне убежден, что Бога нет и что он должен это принимать как объективную истину, значит, он верит в необходимость послушания объективной истине, а так как истина – одно из имен Божьих, то такой атеист – не совсем неверующий. У кого ничему не научишься, так это у циника. Неверующий человек может с большой глубиной чувствовать какой-то нравственный принцип. Христианину придется устыжаться и вспоминать, как Христос говорил о язычнике: «Такой веры, как у него, я не нашел у сынов Израилевых» [5 – Лк. 7, 9.]. (А ведь тогда, во времена Христа, сыны Израилевы – это и были верующие, а язычники – неверующие. И вот, у них Христос находил веру.)

Вопрос: Четыре Евангелия говорят об одном и том же – жизнеописании Христа. Чем они различны, чем едины?

– Это – тема отдельной лекции. Скажу очень коротко, что давно выявлена тематическая близость трех первых Евангелий, которые называют «синоптическими». Их различие в том, что Евангелие от Матфея написано для набожных, строгих палестинских иудеев с апелляцией к их понятиям, к их проблематике, с особым интересом к поучениям Христа – Нагорную Проповедь мы встречаем именно в Евангелии от Матфея. Евангелие от Марка написано для читателя в Риме, для иудея и язычника (если это иудей, то это иудей, оторванный от своих иудейских корней; если это язычник, то это человек, который вообще все слышит впервые). Поэтому Евангелие от Марка отличается наибольшей простотой и сосредоточенностью на темах силы Христа (в чудотворстве, в учительстве) и его Страстей. Причем в Евангелии от Марка есть еще одна тема, которая есть, конечно, и в других Евангелиях, но у Марка, я бы сказал, безжалостнее, чем у других: как Христа не понимают самые близкие к нему люди. Самые близкие ученики, вообще – близкие из близких. Его одиночество. Сила, одиночество и страдание. Евангелие от Марка меньше всего боится «ввести в соблазн», меньше всего стремится что бы то ни было затушевать во избежание недоразумений. В нем мы читаем, например, что в Назарете, по причине неверия тамошнего населения, Иисус почти не мог творить чудес (Марк 6:5). В свете евангельского учения о чуде как свободном сотрудничестве между волей чудотворца и волей верующего, которое необходимо

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) для чуда, для богословов здесь нет никакой проблемы. Но для среднего читателя эта фраза может быть неприятной. Ну как же это так: всемогущий Христос не мог совершить чуда именно там, где в него не верили, не мог посрамить этих неверующих? Евангелие от Марка очень первозданное, так как оно ничего не смягчает. Как вы помните, оно самое краткое. Евангелие от Луки больше всего общего имеет с греческой культурой, даже и по языку. Оно начинается в подлиннике очень красивым греческим вступлением в лучших традициях риторической школы того времени. Когда Лука формулирует, что он собирается писать, и говорит, что это должно быть повествование о событиях, *pragmata*, он употребляет слова, в то время терминологические для обозначения темы исторического сочинения. Лука хочет быть историком; он – единственный из евангелистов, который дает дату. По обыкновениям того времени, по годам царствования таких-то лиц, по правилам тогдашней историографии корректно датировано выступление на проповедь Иоанна Предтечи (3:1-2). Это единственная точная названная в Четвероевангелии дата всеобщей мировой хронологии, связывающая евангельскую историю с мировой.

Четвертое Евангелие отличается своей тематикой. Первые три Евангелия «сфокусированы» на проповеди Христа преимущественно в Галилее. Наоборот, нигде действия не происходят так часто в Иерусалиме, как в четвертом Евангелии. Но это – внешняя черта. Внутренняя – четвертое Евангелие, которое в прежние времена считали эллинистическим, теперь, после ку-мранских находок, после публикации кумранских текстов, приходится рассматривать как Евангелие, наиболее тесно связанное с традицией есеевских кругов – кругов иудейского монашества, которое перестало существовать после Иудейских войн. Как известно, во времена Христа иудейская религия существовала в трех вариантах: саддукейском, фарисейском и есеевском. После катастроф, постигнувших еврейство в Палестине после двух Иудейских войн, иудаизм сложился уже на основе одного фарисейства. Есеевство отчасти перешло в христианство, отчасти погубило; саддукейство погубило, в общем, бесславно и без продолжения, если не иметь в виду возвращение некоторых элементов саддукейства в караимстве.

Вопрос: В чем основные различия православия и католичества?

– Это – опять-таки тема для особой лекции. Я предложил бы ясно различать два понятия, две антитезы, которые не просто смешиваются, а часто отождествляются в трудах верующих историков культуры или, тем паче, неверующих. Второе даже более понятно для меня, но некоторые люди, несомненно верующие, считали возможным отождествление того, что я считаю важным различить. Один вопрос – это православие и католичество как два вероучения, два варианта христианского вероучения с некоторыми различиями, со ссылками на которые, собственно, и произошло разделение в XI веке. Это, прежде всего, – вопрос об исхождении Святого Духа «от Отца» (православная форма) или «от Отца и Сына» – католическая формула. Это различие в догматических формулировках. Есть еще, конечно, важный вопрос о римском примате, но здесь нужно сказать, что римский примат (не во всей полноте позднего католического понимания, как это в эмпирическом католицизме развилось, с фактической вселенской юрисдикцией папы) как простое первенство римской кафедры перед всеми остальными кафедрами есть само по себе определение Вселенских Соборов, признаваемых и католиками, и православными; и надо сказать, что в самые жесткие времена в полемике между католиками и православными, в поздневизантийские времена, а также во времена, сразу следовавшие за гибелью Византии, православные полемисты не отрицали примата римской кафедры как принципа. Они говорили так: «К несчастью, папа – еретик, поскольку он верит в исхождение Духа Святого от Сына. Как только он перестанет быть еретиком, мы сейчас же все поклонимся ему в ноги, признаем его неотмененное первенство над нами всеми». Только полемисты XIX века стали отрицать римский примат в принципе. Учение Вселенских Соборов – что есть пять кафедр, которые имеют особое первенство перед остальными, а иерархически подчинены друг другу так: на первом месте Рим, на втором – Константинополь, на третьем – Александрия, на четвертом – Антиохия, на пятом – Иерусалим. Все это называлось пентархия, то есть – «пятиначалие». Можно назвать принятое католиками догматическое положение о непорочном зачатии Девы Марии. Непорочное зачатие – это не девственное зачатие; понятие непорочного зачатия предполагает, что Дева Мария была своими родителями вполне естественным физическим образом зачата и рождена как вполне чистое существо, подобие еще не падшей Евы, без наследственной заразы первородного греха. Этот тезис в католичестве был сформулирован отчетливо в позднее Средневековье, но тогда был предметом дискуссий:

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) францисканцы защищали его (они его и выдвинули), доминиканцы были против (в частности, Фома Аквинский); затем полемика продолжалась. Линию францисканцев продолжили иезуиты в XVI веке; и все это закончилось тем, что в середине XIX века положение о непорочном зачатии Девы Марии было возведено в католической церкви в степень догмата. Это побудило православных полемистов отвергать этот догмат, говорить, что он с православием несовместим.

Как кажется, это вопрос не такой ясный. Что правда, то правда: в православии догматической формулировки непорочного зачатия, то есть свободы Девы Марии от первородного греха, действительно не было. Не было догматической формулировки, которая была бы всеми принята, хотя православные учителя, специально русские святые (как святитель Димитрий Ростовский), могли быть сторонниками учения о непорочном зачатии Девы Марии. Святитель Димитрий Ростовский энергично защищал это учение. Так что его принятие, по-видимому, совместимо с православной святостью и не представляет чего-то, что православие могло бы расценить как ересь. Скорее перед нами то, что называется *theologoumenon*; в пределах православия это тезис, принимаемый одним и не принимаемый другим. Все это – один вопрос. Другой вопрос, что существуют различия между западной религиозной культурой и восточной религиозной культурой. Я настаиваю на том, что эти два различия должны быть сами различаемы. Только путаницу вызывает введенный в моду блестящими мыслителями, к которым я полон глубокого уважения, обычай говорить о «православном вкусе», как это делал о. Павел Флоренский. «Православный вкус» – не выражение из обихода Отцов Церкви, да и в обиходе старых полемистов мы его не найдем. Область вкуса – неизбежно область субъективности. Кстати, о. Павел Флоренский не покидал пределов России; я не очень уверен, что если бы он увидел греческое православное богослужение, он бы нашел его вполне соответствующим его понятию о православном вкусе. Может быть, нашел бы, может быть, нет – не поручусь. Мне приходилось сталкиваться с тем, что русские православные, увидевшие самое чудное греческое православное богослужение, оказываются чуть ли не шокированы, причем теми его элементами, которые являются более традиционными, чем их соответствия в русском богослужении. Я вспоминаю, как мой учитель Алексей Федорович Лосев написал в одной из своих ранних книг, что самая сущность православия выражается в колокольном звоне, а самая сущность католичества – в демоническом звуке органа. Однако же колокольный звон придумали на Западе, и к нам он пришел с Запада; на христианском Востоке употреблялось «било» – созывали на молитвы ударами дерева о дерево, что до сих пор задержалось во многих православных регионах (отчасти потому, что мусульмане не разрешали колокольного звона, но и потому, что это была самая ранняя традиция), а колокола пришли в христианский мир от франков, не без участия св. Мартина во введении колоколов в церковный обиход. С другой стороны, орган (конечно, не в его современной форме) – это византийское изобретение. И еще Фома Аквинский, достаточно нормативный католик, резко выступал против применения органа в церкви. Разумеется, не случайно, что, в конце концов, у католиков победил орган, а у православных органа нет, а есть колокольный звон; однако все не так просто. Некоторые различия именно между западным и восточным христианством, существовавшие много прежде разделения между вероисповеданиями, восходят к различиям между двумя типами иудейской религиозной психологии и поведения во времена Христа, а потому – двумя типами человеческого субстрата для самых начальных форм христианства: иудейства Иерусалима и ессейско-кумранского иудейства пустыни. Я думаю, что на складывающееся восточное христианство изначально повлияла ессейская традиция; задумываешься, вспомнив, что у родственных ессеям терапевтов употреблялся квасной хлеб для той цели, для которой опресноки употреблялись у обычных иудеев. И, соответственно, употребление квасного хлеба и опресноков в обиходе восточной и западной церкви мыслимо возвести к этому различию. Отметим также особую православную традицию отношения к «старцу». Фигуру старца, которая так важна для православия, мы находим уже в древних житиях апостола Иоанна, недаром Владимир Соловьев вывел его как старца Иоанна в «Трех разговорах».

Вопрос: Ваш взгляд на проблему «Библия как художественный текст». Концепции каких ученых, в этом плане, кажутся вам интересными?

– Вы понимаете, на Западе существует огромная традиция изучения не то чтобы Библии как художественного текста, а скорее изучения литературных жанров в библейском целом, что тесно связано с проблемами богословской интерпретации. Но тут много неразработанного, потому что на Западе все –

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org)  
специалисты и профессионалы, и когда человек занимается богословием, он не занимается литературоведением, поскольку знает, что на это есть литературоведы; а литературоведы не занимаются богословием. Наоборот, у нас все иначе: первый – я. Кто я? Должен был всегда зарабатывать на хлеб как литературовед; при этом занимаюсь не то что богословием, но, скажем, историей христианской культуры и отчасти – Библией, не переставая быть литературоведом. Термин «художественная литература» неясен в своем объеме; пожалуй, я предпочел бы сказать, что Библия, в некотором широком смысле слова – поэтический текст. Не в смысле «стихотворный». Как известно, в Ветхом Завете различаются тексты прозаические и поэтические в буквальном смысле, то есть имеющие достаточно сильную ритмичность. Библия – не литература, в некотором очень важном смысле. В каком? Концепцию литературы создали греки, после них эта концепция возможна. Возможна литература, в частности – религиозная. Я взялся бы показать, что Библия больше всего на свете не похожа на традиционную религиозную литературу. Почему? Для традиционной старой религиозной литературы обязательна непрерывная оценочность, так как религиозная литература расставляет как бы «указатели»: вот эта дорога – в рай, эта – в ад; надо выделить: гонитель – «нечестивый», а святой – «боголюбивый», и т. д. Но в библейских текстах – и новозаветных, и ветхозаветных – почти абсолютно отсутствуют оценочные эпитеты и отсутствуют разъяснения психологических мотиваций и т. д. Нигде не написано, почему Иуда совершил предательство; обычная фраза Иоанна, что он был вор (Иоанн 12:6), все-таки не объяснение его поступка, и она очень загадочно сама по себе. Мы никогда не прочтем в Евангелиях о «нечестивых» Анне и Каиафе и т. д.; все в Евангелиях ходят без эпитетов. Теперь вот что: концепция литературы – совсем особая концепция. Она предполагает существование риторики, теории литературы. Я хочу сказать, что когда утвердилась концепция литературы, то ни литератор, ни читатель могут не проявлять ни малейшего интереса к теории литературы, но какие-то элементы последней, порой очень диффузные, через школы или иным путем проникают в их сознание; от античности до распада риторической системы. Само существование теоретика, литературной рефлексии, сама возможность отстраненно, отчужденно посмотреть на слово, отнестись к слову как к инструменту – все это для литературы очень важно. Это не значит, что литература не может быть религиозной литературой и при этом очень глубокой, искренней, серьезной; но именно как осознавшая себя литература, феномен *suī generis*. Однако проповедь, построенная по законам риторики, может называться в некотором смысле литературой, какие бы оговорки ни вносила специфическая ситуация проповедника. Но Библия в этом смысле – не литература, то есть это – слово, не тронутое риторическим отчуждением.

Вопрос: Каковы пять доказательств существования Божьего?

– Это у Фомы Аквинского: варьируется одна и та же идея, что некрасиво причинному ряду, вызывающему движение, уходить назад в бесконечность. Для этого нужно иметь аристотелевскую вселенную, в которой абсолютно не движение, а покой, причем крайне важен момент каузированности всякого движения; в такой вселенной некрасиво и постольку невозможно, чтобы каузальный ряд был бесконечен. Все на свете движется, движется во всех смыслах слова: меняется и т. д. Поскольку же его побудило к движению что-то другое, надо, чтобы этот ряд каузирования на чем-то замкнулся и чтоб была Причина всех причин. Пять вариаций этой мысли – Фома, но все они восходят к рассуждению о неподвижном Перводвигателе в «Метафизике» Аристотеля. Несколько слов еще о православной и католической культуре, о православном и католическом, то есть о той сфере, где речь идет не о верности верующего своей Церкви и своей вероучительной системе, но о явлениях религиозной культуры в разных географических регионах. Нужно иметь в виду нежелательность недоразумений. Определенные компоненты религиозной культуры в православии и в католичестве функционально совершенно различны. Их нельзя сопоставлять на равных. Например, церковное изобразительное искусство. Иконоборчество когда-то явилось именно на Востоке, но именно на Востоке явилась и жесткая реакция против иконоборчества. Икона стала поэтому центральным средоточием православной духовности. Вплоть до эксцессов: один православный интеллигент жаловался, что когда он в лагере в советское время стал молиться, то его вроде бы православные сокамерники сказали ему: «Ты что, сектант что ли? Иконы нет, а ты молишься». Само по себе отношение к иконе как к средоточию духовной жизни молитвы, молитвенной жизни, а постольку и некоему свидетельству о молитвенной жизни общества, которое такую икону может создать, – это общеправославное отношение, особенно обострившееся на Руси. В Византии мы все же не встречаем святых

Христианство в истории европейской культуры [filosoff.org](http://filosoff.org) иконописцев; наоборот, в самом начале русской православной духовности – святой Алимпий Печерский. Преподобный Иосиф Волоцкий рассказывает о преподобном Андрее Рублеве и его товарище по иконописанию, как они занимались таким подвигом, что целыми часами созерцали дивные иконы. Созерцали они их сидя. Это специально Иосиф Волоцкий оговаривает: не то чтобы они читали молитвы, клали поклоны и т. д. ...В то же время нельзя сказать, что они любовались, ибо тогда бы не говорилось о духовном подвиге. Они в безмолвии созерцали иконы. И явно Иосиф Волоцкий говорит об этом как о делании, которое вменено им в подвиг: «Сего ради и Бог прославил их». На Западе не было ничего подобного. Там не было иконоборчества. Слабые попытки некоторых западных церковных деятелей устроить свое иконоборчество не имели резонанса; папа выступил как защитник иконопочитания. Православные из Константинополя апеллировали к авторитету папы, папа приютил у себя бежавших от иконоборческих гонений монахов. Соответственно, ничего подобного восточной реакции на иконоборчество на Западе тоже не было по той же причине. Там утвердилось мнение, что церковное искусство – это хорошо, полезно, в особенности для невежд. Распространенная метафора – «живопись есть книга для неграмотных». Неграмотный человек придет в церковь и посмотрит на фрески, вычитает из них священную историю; притом церковное искусство тоже для мирян, для людей неопытных создает такой блеск и благолепие храма, которые хорошо педагогически действуют – пусть люди увидят, что это – особое место и т. д. Характерно, что в Средние века монахи–католики – особенно строго аскетического направления – воздерживались от украшений своих храмов – храмов внутри монастыря. Например, это характерно в XII веке для цистерцианцев (того направления, к которому принадлежит Бернард Клервоский); позднее – для нищенствующих орденов. В католицизме посттридентинском отношении к церковному убранству переменилось; живопись и статуи должны были сразу напоминать вошедшему в храм, что он – у католиков, а не у протестантов. Но никто не ждал и не требовал от этой живописи, от этих статуй выражения самой сути католической духовности. Характерно, что в католических мистико–аскетических руководствах молящемуся монаху или серьезному мирянину рекомендуется не смотреть на то изображение, перед которым он молится.

Примечания.

1 Несторианство – направление в христианстве, сформировавшееся после III Вселенского собора в Эфесе (431 г.). Его основатель – несторий, архиепископ Константинопольский – утверждал, что можно выделить моменты в Евангелиях, где в Иисусе Христе действовала божественная сущность, а где – человеческая, и делал при этом вывод о раздельном существовании обеих природ.

2 Букв, «франкский язык» (лат.)] в переносном смысле – «смешанный, универсальный язык».

3 Евр. 13, 14.

4 Быт. 12, 1.

5 Лк. 7, 9.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!