

Ф.О. Нофал

**РЕЛИГИЯ И МЕТОД:  
МАНИФЕСТ  
ФЕНОМЕНОЛОГА-СИМВОЛИСТА**



Москва  
2022

УДК 2-029:165.62  
ББК 86.20  
Н85

*Издание подготовлено в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования Российской Федерации и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии»*

*Ответственный редактор серии  
д. филос. н., проф. Р.В. Псху*

*Рецензент  
к. филос. н. В.В. Золотухин (доцент НИУ ВШЭ)*

### **Нофал Ф.О.**

Н85 Религия и метод: манифест феноменолога-символиста / Ф.О. Нофал; отв. ред. тома Р.В. Псху. – М.: ООО «Садра», 2022. – 200 с.

ISBN 978-5-907552-27-2

Книга посвящена критическому осмыслению современного состояния знания о религии. Стоит ли защищать религиозный опыт человека или традиции от произвола исследователей? Каким должно стать дескриптивное религиоведение? Можем ли мы рассуждать о религии, не провоцируя при этом протеста ее адептов? На эти и другие методологические вопросы отвечает предлагаемый читателю манифест в своих девяти тезисах и двух case studies, призванных служить приглашением к широкому научному и теологическому обсуждению.

УДК 2-029:165.62  
ББК 86.20

ISBN 978-5-907552-27-2



9 785907 552272

© ООО «Садра», 2022  
© РУДН, 2022  
© Нофал Ф.О., 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
<b>Тезис первый. Философское религиоведение – необходимая форма знаний о религии .....</b>	<b>8</b>
§ 1. Морфология религии .....	11
§ 2. Ловушка Леви-Стросса .....	18
§ 3. «Вернакулярное вероломство» .....	22
<b>Тезис второй. Форма философского религиоведения определяется его предметом .....</b>	<b>28</b>
§ 1. Философское религиоведение и описание опыта .....	28
§ 2. Идея и материя религии .....	31
§ 3. Перепутье интерпретации .....	34
§ 4. «Молот эмпириков» .....	45
<b>Тезис третий. Религиозная традиция должна изучаться так, как она себя дает, и в тех пределах, в каких она себя дает .....</b>	<b>48</b>
§ 1. «Все полно богов» .....	50
§ 2. Джунгли обретают голос .....	54
§ 3. «Автограф» и «след» .....	59
<b>Тезис четвертый. Единство предмета философского религиоведения обусловлено единством опыта адепта мифа .....</b>	<b>62</b>
§ 1. Единомышленники поневоле .....	62
§ 2. Пересборка религиозного .....	70
<b>Тезис пятый. Любая религиоведческая классификация горизонтальна .....</b>	<b>75</b>
§ 1. Философия единичных актов .....	75
§ 2. Вертикаль – орудие апологета .....	78
§ 3. Мультиплатурализм мифа .....	83
§ 4. Горизонт производства .....	87
<b>Тезис шестой. Любой религиозный процесс принципиально неисторичен .....</b>	<b>96</b>
§ 1. Ересь прогресса .....	97

<b>Тезис седьмой. Трансцендентальная суть религиозного опыта всегда и везде есть знаковая амбивалентность .....</b>	<b>102</b>
§ 1. Апория знака .....	102
§ 2. Знак и символ .....	105
§ 3. Топография мифа.....	111
<b>Тезис восьмой. Результат работы религиоведа есть апокриф.....</b>	<b>114</b>
<b>Тезис девятый. Современное философское религиоведение пребывает в тени Раскола .....</b>	<b>119</b>
<b>Послесловие .....</b>	<b>143</b>
<i>Приложения</i>	
<b>Как это работает, или На пути к феноменологическому исламоведению .....</b>	<b>148</b>
<b>«Феноменология религии» Хасана Ханафи как апологетический конструкт .....</b>	<b>167</b>
<b>Список использованных источников и литературы .....</b>	<b>186</b>
<b>Именной указатель .....</b>	<b>197</b>
<b>Предметный указатель .....</b>	<b>199</b>

Боюсь, мы труп везем с собою в трюме!

*Г. Ибсен*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, которую читатель держит в руках, практически не поддается однозначной жанровой идентификации. Для классического академического сочинения наш слог чрезмерно хлесток и лапидарен, для краткой декларации – слишком велеречив, а для введения в молодую прикладную теорию – тяжел и непокорен. К тому же занимаемые авторами позиции новыми можно назвать лишь с рядом оговорок. Наш труд – плод многолетних размышлений над прочитанным и изученным, над субъектом и объектом религиозно-философских исследований; он складывался из разноцветной плитки верований и убеждений сотен тысяч человек, в том числе и методологов религиозноведческих штудий. Все они представляются нам соавторами этого манифеста, которые, как и мы, возмущены тем, что на дорогу нам ровную, блестящую, пеструю, выложенную плиткой стену методично, один за другим обрушиваются удары пудового молота.

Мы принялись за составление манифеста – назовем наше сочинение именно так – лишь тогда, когда наука о религии дала трещину. К удивлению для нас, молодых ученых, любезный нам и нашим учителям «трест» философии религии и религиоведения, слабый перед религиозной же действительностью, «лопнул» изнутри. «Теологизм» Средних веков и Нового времени пал под натиском «религиоведческого эмпиризма», а последний поднял белое знамя уже под натиском сторонников «морфологического» лагеря религиоведения; еще раньше, если верить коллегам, погибла феноменология религии, предательски закланная двадцатью тремя ударами теоретического ножа постмодернизма. Однако гибель

кумиров никак не сказалась на жизни глухих к ним адептов мифа; она протекает как ни в чем не бывало и, нужно признать, в том же русле, в каком ее «окружили» первопроходцы религиоведения. Северорусская деревня и полесское село до сих пор хранят священные предания старины, друзские святилища-мазары и сегодня принимают подношения щедрых жертвователей-сирийцев... Ни «народная», ни «институализированная» религии не ушли с авансены повседневности, не канули в Лету споров о самих себе – в отличие от «мэтров» бессмысленного и хаотичного сражения, на поле которого предмет спора предпочел не появляться. Словом, религия победила, но пленных решила не брать. Тем хуже для пленных, вынужденных начинать свой путь с самого начала – начала пустынного и совершенно безрадостного. Знаменитое «идите, ибо вы свободны» Пророка ислама, столь приятное для слуха мекканских язычников, оглушило наших современников пуще иных велегласных проклятий жрецов.

Это ни в коем случае не означает, что манифест обходит стороной пустую, по нашему глубокому убеждению, полемику с коллегами-религиоведами. «Живой мертвец» академической науки о религии не зная устали шатается по безлюдным кабинетам, стращает многолюдные конференции и университетские аудитории своим былым величием, безуспешно пытается убедить редких прохожих в своей вечной (читай: чудесной) молодости. Нет, нам все-таки придется подтолкнуть падающего к вящей славе его звонкого падения – на радость взыскательному читателю и измученному *Homo religiosus*. Но наша критика есть не что иное, как печальный ритуальный танец у тела обессиленного, но в определенном смысле опасного животного, – и если не обеспечить этому беззащитному, обреченному льву безболезненную смерть и достойные проводы, город падет под угрозой смертельного мора. Мир мифа – не столько мир образов, сколько вселенная действия; превратное его истолкование с одной стороны и насилие (интеллектуальное и не только) против его адепта – с другой действительно могут в клочья разорвать любое людское сообщество, каким бы светским оно ни казалось стороннему наблюдателю. И эту опасность мы в силах устранить посредством не только критики, но и альтернативного изучения религиозно-философской «физиологии».

Объясняя вышеупомянутую «физиологию», эксплицируя основные принципы ее изучения, мы держимся феноменологического метода. Феноменология мифа, эта недооцененная область символических разысканий, кажется нам незаменимым инструментом наблюдения за религиозным «микрокосмосом», единственным инструментом, не предопределяющим результат собственного применения. Как ни странно, сегодня, пребывая в ограде постструктуралистской науки, мы вынуждены защищать *инструментальность* исследования, дескриптивный характер любого *-ведения*. На якобы *explanation-free* территории мы, преданные поклонники непредвзятости, находим себя в положении одиноких обличителей любой попытки объяснения необъяснимого и, возможно, вовсе дочеловеческого явления религиозности. На августиновский манер мы требуем от наблюдателей умения наблюдать и принципиального неумения объяснять; в этом, пожалуй, и состоит главная прикладная ценность предлагаемой читателю книги. Тот, кто не способен на ἐπιούρη, волен отложить этот том и навсегда забыть о его существовании, коль скоро его автор не приемлет самой идеи о критике – не себя, но мировосприятия носителя религиозной традиции, на страже которого они и стоят.

Повторимся: у этой книги много соавторов, из которых мы не смеем кого-либо выделять особо, – пускай и теплыми словами признательности. Однако у «Тетрадей...» есть – выразимся острожно – первый соавтор, наш дорогой друг и единомышленник О.С. Уткин. Преподаватель ОНУ им. И. Мечникова, человек тонкого религиозного чувства и отменного литературного вкуса, прекрасный специалист по буддийскому мистицизму и неоплатонической мысли, он де-факто писал эту книгу вместе со мной: в обстоятельных разговорах, в острых вопросах, словах поддержки и оглушающем – и тем более ценном – несогласии или молчании. Выражая также искреннюю благодарность рецензентам, положительно оценившим нашу работу, мы надеемся, что к их голосу, голосу друзей и сторонников, присоединятся голоса других коллег, силящихся сохранить миф и его человека. Пускай это единогласие служит приношением всем нашим союзникам – настоящим и будущим, живым и почившим. Им – безмолвно-кричащим – и посвящается наш манифест.

Ф.О. Нофал

**ТЕЗИС ПЕРВЫЙ.**  
**ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ –**  
**НЕОБХОДИМАЯ ФОРМА ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ**

Век позитивизма, изживший себя еще в XX ст., по-прежнему отсчитывает дни и мгновения науке о религии. Причины этого явления столь же многочисленны, сколь и неприглядны, столь же очевидны, сколь и постыдны; кроме того, они принципиально *идеологичны*. К идеологемам современного религиоведения мы не раз будем возвращаться ниже; в этой главке нас интересует одна-единственная идеологема – идея о самодостаточности морфѣ мифологической традиции, провозглашающая нумерическое тождество религиоведения и литературоведения.

«Литературоведение мифа» – не что иное, как абсурд, до сих пор пестуемый адептами различных до-, структуралистских и постструктуралистских школ. Этот абсурд, впрочем, далек от плодородного абсурда и антиномичной целостности исторического мифа, добровольно принимаемых человеком традиции. Напротив, литературоведение презирует амбивалентность мифологии, пытается взрезать ее «меоническое» смысловое богатство, так часто принимаемое за тотальную неопределенность, скальпелем сюжетного анализа. В результате усилий мифологов-литературоведов место изучаемого предмета занимает голый каркас сюжета, которому никогда не суждено стать королем – разве что королем слепых. Сюжет, вычлененный ради строгой классификации, на потеху ригористам от науки, справедливо возмущает человека мифа: ведь взамен живой ткани дорогого экзистенциального топоса, вместо оригинального религиозного опыта он понуждается к причитанию над останками чуда. Труд литературоведов прямо противоположен работе скульптора: изящную форму, необъятное, неисчерпаемое богат-



ство целого первый загоняет обратно в камень, чтобы положить его в основание хижины структурного – или «околоструктурного» – анализа религии. Приручив герменевтику, литературовед-морфолог обтесывает ее до плоской теоретической схемы. Вряд ли стоит упоминать о том, что и герменевтика, и теория литературы в равной степени отторгаются здоровым телом мифа.

О рождении философии из духа религии не писал разве что ленивый. И этот, в общем-то неоспоримый, факт должен послужить научению тех, кто не признает ценности философии религии в осмыслении жизни мифа, но не его мнимой смерти. Генеалогия философской мысли – это своеобразное «свидетельство о рождении», удостоверяющее здоровье матери и ее отпрыска, по крайней мере, в день родов, какими бы тяжелыми они ни были. Для того чтобы осмыслить самого себя, миф низвел из себя *рассуждение*; для того чтобы рассуждение переступило через мифологический рубеж, оно принялось за деконструкцию мира богов. Действование мифа произвело действование рационалистической мысли, часть «потомства» которой, однако, навсегда осталась в доме неудачливого родителя. Гомер и в самом деле «воспитал всю Грецию» [Государство, IX], сотворив первый макет «схоластической» мифологии и подарив его внимающей лире аристократии; второй мифологический проект, проект Гесиода, «одухотворил» Ксенофана и придал его борьбе вид последовательной – и вечной – критической идеи. Гераклит, Хрисипп и Феаген познали – вернее, вчитали в материал – метафоричность античного мифа, освоив важнейший для христианского, иудейского и мусульманского Средневековья экзегетический метод [Элиаде, 2012, 141–148]. Рационализм, этот верный сын и сподвижник мифа, помнит былое его величие и исправно служит ему не первое тысячелетие. Отчего же мы должны отказывать ему в праве оставаться при дворе традиции и блюсти чистоту и прочность родственных уз?..

Философия религии, углубляющаяся в ткань изучаемого предмета, родилась много раньше религиоведческой морфологии, превратившей мистический *акт* в литературоведческий *сюжет*. Позднее из «ветхого» эвгемеризма Новое время извлечет интуицию эволюции, заменив ею непреходящую процессуаль-

ность мифа и ограничив последнюю развитием сюжетных форм; но в самом начале своего пути религия знает одну лишь мысль о нерасчлененном единстве акта и его словесного выражения, а апология некоего ее сюжета, выполненная адептом, неизменно разрастается до универсалистской метафизической теории. Иустина Философа, далекого от Никеи или Халкидона, сложно заподозрить в «схематизации» и рационализации христианского благовестия; вместе с тем, размышляя о сюжетах античности, он объявляет их христианскими постольку, поскольку они являются символами (читай: проявлениями) единой мистической истины [I Apol., 46; II Apol. 10]. Иустин уверен: язычник просвещен Христом не потому, что следует мотиву Евангелия, но потому, что этот единичный *мотив-сюжет* приобщает его к *над-сюжетной*, холистической действительности. Эту-то действительность и пытается описать раннехристианский апологет, привлекая громоздкий аппарат стоической философии. Словом, Иустин – истинный философ, но, к счастью, никудышный литературовед религии.

Располагает ли каждая из существующих религиозных традиций правом на философский манифест, зачастую именуемый нами теологическим? Как ни странно, положительный ответ, кажущийся нам очевидным, был ветирован западным религиоведением. Раздавленное грузом «науки о религиозных сюжетах», «знания о паттернах», академическое сообщество и вовсе исключило философию религии – религиозную и атеистическую – из теоретического арсенала религиоведения; осмысление традиции для многих наших коллег, увы, означает фиксацию и объяснение пресловутых паттернов, отныне усматривающихся не только в вербальной, но и в акциональной ткани мифа. Впоследствии мы не раз вернемся к голосу этих антифилософов, звучащему с каждым годом все громче и настойчивее; однако для начала необходимо познать представляемый этим голосом мир. *Универс мифа-без-мифа* – вот что интересует нас в этой главе манифеста символической антропологии религии.

## § 1. Морфология религии

Наша работа не настолько объемна, чтобы служить хрестоматией идей религиоведов-морфологов. Возможно, разнообразие морфологической герменевтики мифа и вовсе не поддается исчерпывающему описанию, коль скоро эта религиоведческая школа неизменно пользуется широкой популярностью как в русскоязычных научных институциях, так и в европейских или американских университетах. Наша задача донельзя скромна и невинна: мы постараемся продемонстрировать блеск и нищету главной идеи «морфологов» на двух-трех понятных читателю примерах. В качестве первого подопытного мы выбрали историко-лингвистическую религиоведческую школу, а на место второго поместили некогда знаменитый структурный анализ.

Попытаемся воскресить из небытия теорию «основного мифа» В.Н. Топорова и Вяч. В. Иванова, принадлежащую, бесспорно, к одному из изводов первого интересующего нас *casus*'а. Суть теории, изложенная самими авторами, крайне проста и ввиду этого провокационна: по мнению ученых, в основе абсолютного большинства индоевропейских мифов лежит мотив противостояния Громовержца и хтонического Змея, Подателя благ и Причины зла и засухи. Корни *\*jar-/per-* и *\*vel-/vol-*, обнаруживаемые Топоровым и Ивановым в теонимах и именах славян, индоариев и балтийских народностей, позволяют им сделать двоякий вывод: с одной стороны, религия Европы и Азии немыслима без мотива борьбы Змеевержца и его противника, но, с другой, появлению этого мотива предшествовала разработка сюжета общения солярного и ночного божеств, в котором последнее играло «не отрицательную, а положительную роль» [Иванов, Топоров, 1974; Ivanov, Toporov, 1970]. Бинарные оппозиции «основного мифа» выстраиваются по оси «верх – низ», что вводит в сюжет третьего актора – «мировое древо», задающее границы пространственно-временной партикуляризации действий персонажей [Иванов, Топоров, 1974, 5]. Целый букет мотивов предлагается учеными в качестве «реконструкции» если не первого, то, во всяком случае, древнего мифа, из которого произошли все остальные индийские, иудейские, сла-

вянские и христианские предания; в этом-то букете нашла себе убежище гадюка, умертвившая царственное тело многообещающей теории.

Первое, что обращает на себя внимание вдумчивого читателя, – разнородность и, если угодно, произвольность описанной выше «реконструкции», о которой писал выдающийся знаток славянских древностей Б.А. Рыбаков [Рыбаков, 1981, 421-422]<sup>1</sup>. Редкие индоевропейские мифологемы собирают воедино всех трех персонажей и связующие их сюжетные элементы, которые опрометчиво были инкорпорированы Ивановым и Топоровым в рассказ об угнанном Змеем скоте или об уходе сраженного трикстера в пучину мировых вод. То, что названо авторами теории «трансформациями» прототипа [Иванов, Топоров, 1974, 161], чересчур серьезно расходится с последним и даже противоречит ему. К примеру, этимология имени «Илья», по мнению лингвистов, должна устанавливаться вне связи русского имени с евр. *Элийаху* (אֵלִיָּהוּ), но с учетом материала русских былин о Громовержце [Иванов, Топоров, 1974, 170], а болгарский образ поверженного Змея связывается ими с огнем, якобы представляемым Юрием-Ярилой [Иванов, Топоров, 1974, 203]. Прототипическая, «добрая» функция Змея иллюстрируется авторами полесской быличкой о его службе колдуну – персонажу, негативно описываемому самими полешуками [Иванов, Топоров, 1974, 236; Народная демонология Полесья, 1:257–258]. И, конечно же, Иванов и Топоров так и не сумели убедительно эксплицировать связь Громовержца и Змея с планетарными божествами из-за все того же сопротивления материала. Ряд допущений в трактате «Исследования в области славянских древностей» поистине рекурсивен; неслучайно ученицы его авторов, Т.М. Судник и Т.В. Цивьян, посчитали себя вправе дополнить

---

<sup>1</sup> Примечательно, что Рыбаков отмечает не только условность, но и ошибочность обратных реконструкций Топорова и Иванова – лингвистов и «морфологов» религии. В частности, он откровенно высмеивает произведенное последними отождествление Велеса и хтонического Змея, оттеняя уже фактологические изъяны их экскурсов – такие, например, как вчитывание в тексты летописей антагоничности Велеса и Перуна или заключение об объединении Владимиром упомянутых выше божеств в пространстве единого пантеона.

скупую канву «основного мифа» эпизодом космического «адюльтера» супруги Змееборца [Судник, 1974; Судник, Цивьян, 1978].

Вторая методологическая проблема прямо следует из первой. Какое основание, кроме воображения ученых и соображений здравого смысла, имеют проводимые параллели и устанавливаемые ассоциации? Еще Л.С. Клейн отмечал тот факт, что Иванов и Топоров игнорируют молчание источников и артефактов, – и неубедительный ответ Топорова, сославшегося на одну средневековую миниатюру и локальный, македонский фольклор, лишь подтвердил правоту критика [Клейн, 2004, 53–65]. Автор этих строк, изучавший северно- и центральноаравийские доисламские культы, может сделать следующее, в общем-то, известное всем религиоведам-практикам, замечание: культурное сосуществование религиозных традиций ни в коем случае не свидетельствует в пользу их близости или тождественности. К примеру, сафаитский пантеон, некогда соседствовавший с мекканским, не знает, по-видимому, ни Демиурга-Аллаха, ни богинь ал-‘Узза или Манат – зато хранит такие теонимы, как Бээльшмин, Салам, Йас‘ и Дасан, встречающиеся у думийцев, самудян и арамейев [С 3393, CEDS 107, HNSD 102, MKJS 24, AAЕК 219; AbaNS 266, 644; AbSWS 14; М.Му 38; AWS 335–336, AbMNS 2, AWS 52, 54, WGLR 2, AWS 316-317, Is.M 129,242 и LP 1097]. Что касается сафаитского культа ал-Лат, Радва (Руды), равно как и *джадд*-божеств, то он и вовсе не поддается реконструкции ввиду однообразия вотивных надписей и гибели аутентичного литургического и легендарно-эпического материала. Почему арамейские культы, в отличие от мекканских, нашли свой путь в сафаитскую пустыню? Какова была литургическая и магическая функция верховной богини арабов в этих глухих местах? Об этом мы, пожалуй, не узнаем никогда, – а значит, как последовательные археологи религии, мы обязаны отойти от интересующей нас традиции, заключив о собственном бессилии проникнуть в ее сокровищницу и произвести там окончательную опись. Прецеденты подобного рода интеллектуальной честности науке известны [Кюмон, 2018, 176–177]. Но идеологи «основного мифа» проходят мимо поучительных примеров прошлого; с их точки зрения, словесного и сюжетного сходства достаточно для построения смелой теории.

Сделав еще пару шагов на пути к последовательности, мы оказываемся у разбитого корыта некогда красивой и даже полезной теоретической конструкции. Оказывается, ее ветхий материал принципиально ничего не объясняет. «Основной миф», оторванный от ритуала, культурно-религиозных особенностей и даже, как выяснилось, от языка, оставляет нас ни с чем. «Мировое древо», этот странный элемент мифологического конструктора, кажется полешуку ненужным, а болгарину, почитающему победу Георгия над Змием, интервенцией в воспроизводимый ритуально-догматический комплекс. Змей и Солнце соотносятся друг с другом у Иванова и Топорова через череду хиазмов, метонимий и аллегорий; многочисленные ходы их мысли дороги и понятны структуралисту, но не носителю, скажем, средне-русского мифа о Юрии, где оба действующих лица не имеют с Ярилой или Велесом решительно ничего общего. То, что кажется ученым средоточием *сюжета*, в *мифе-акте* теряет всякую значимость: согласно рядовому прихожанину сельского прихода, как раз христианский *символ* доминирует над *сюжетной линией* борьбы, определяет ее смысл и исход. В уверенности респондента нет места догадкам или инверсиям: так и только так, по его мнению, в человеческом опыте *живет миф*. Адепты многих препарированных Ивановым и Топоровым мифов Античности и Средневековья историей лишены голоса; но вряд ли молчание жертвы уместно истолковывать в качестве приглашения к надругательству над ее памятью.

В связи с пренебрежением морфологами «автобиографией» мифа и религиозной мысли следует упомянуть об изысканиях другого последователя теории «основного мифа» – М.Г. Питалева. Преодолевая косность предложенного Топоровым и Ивановым структурного прототипа, Питалев до неузнаваемости его видоизменяет. По словам исследователя,

одно из светил-близнецов в самой активной своей фазе, в таком регионе мира, где зной и жара могут длиться достаточно долго, в представлениях местных жителей действительно становится монстром (не обязательно Змеем), удерживающим воду, из-за чего массово гибнут люди, животные и растительность. В такие периоды человек должен был не только обращать свои взоры к небу, умоляя этого близнеца снизить

жар, но и показывать ему, что от него требуют (главное – воду), а в некоторых случаях пытаться воздействовать на него, чтобы он не мог больше подниматься на небо... Второй близнец – ночной странник, не замеченный в излишней «теплотворности», периодически пропадающий из виду на несколько дней («умирание»), в своем пришествии на смену первому, по определению будет являться победителем, тем более, при наступлении тьмы, в окружении громов, молний и долгожданного дождя. Сокрытие/уход под землю/воду/в тучи ненавистного Змея лишь констатирует факт исчезновения прежнего безжалостного небесного правителя [Питалев, 2018, 52; см. также: Питалев, 2020].

Для восполнения лакун «основного мифа» Питалев привлекает «близнечный» мотив – мотив, и в самом деле распространенный в разных культурно-исторических ареалах. Именно поэтому процитированный труд автора может считаться сравнительно неплохой картотекой по бинарным оппозициям в американской мифологии. Однако Питалеву этого, казалось бы, грандиозного замысла мало: он силится, как и его предшественники, вывести некую структуру из головокругительного мифологического многообразия Америки – и вполне ожидаемо терпит одну неудачу за другой. В первой из сводных таблиц книги ученый приводит ряд «близнечно-космических» мифологических сюжетов, среди которых, к удивлению читателя, упоминается библейский рассказ об Исаве и Иакове («лестница Иакова» расценивается Питалевым как «мировое древо» еврейского мифа) [Питалев, 2018, 32], а в другом месте, комментируя предания майя-покомам, религиовед делает произвольный вывод о солярном характере почитания «почивших вождей» – и на этом основании включает их в орбиту «основного мифа» [Питалев, 2018, 297–298]. Любое сюжетное или, тем более, смысловое несовпадение со схемой Иванова – Топорова, представляется исследователю незначительным [Питалев, 2018, 223], а молчание респондентов смело им преодолевается посредством интерпретации наскальных изображений и скупых на данные эпиграфических находок [Питалев, 2018, 264, 308 и др.]. Все упреки, некогда адресованные семиологам московско-тартуской школы, справедливы и в отношении их последователя – при том, правда, отличии, что



внедрение близнечного материала в ткань «основного мифа» грозит последнему более чем убедительной психоаналитической деконструкцией.

Главная наша претензия, предъявляемая религиоведам-морфологам, проста и скандальна, а значит, хорошо известна оппонентам: *миф, осмысляющий самого себя, несводим ни к догматическому своему выражению, ни к собственному credo*. Об этом легко позабыть, если без усталости сличать между собой одни лишь сюжеты мифов, – и об этом невозможно не помнить, лично встречаясь с их, мифов, хранителями. Молчание австралийцев и полинезийцев пред лицом этнографа говорит куда больше, чем труды последнего, отведенные под описание мифов Юго-Востока, коль скоро от посторонних всегда оберегают только то, что, будучи присвоенным чужаками, грозит себе и своим людям страшной гибелью. Миф – не сюжет и не паттерн; сокрытый от непосвященных, он кажет себя в обновляемых отношениях индивидов, так или иначе руководит совокупностью их действий, направленных на поддержание индивидуальной и коллективной жизни в ее едино- и многообразии. Ярчайший тому пример – понятия *маны, оренды, оки и мегбе*, по-разному толкуемые разными племенами, но в сущности своей указующие на онтологические и эпистемологические условия, обеспечивающие как существование вещей *par excellence*, так и познание их субъектом [Элиаде, 2019, 127–130]. Мифы о *мана*, этой партикуляризированной бытийной силе, вряд ли уместно прочитывать как сюжет волшебства или повествование о жизни неодушевленных предметов; *любое сообщение о мире повествует о мана*, предлагает обратить на нее внимание и остерегаться ее, не до конца понятного человеку, образа действия. Христианский миф о кресте – не исключение из этого правила, но его подтверждение. Неслучайно Анастасий Синаит и Василий Великий единодушно учат о крестообразном устройстве всего сущего: четырехконечный крест мироздания – часть божественного дара и сопричастник Голгофы, наставление неверным и начало всякого благого дела. Крест и *мана* – не объекты религиозного познания, не предметы компаративного историко-лингвистического анализа, но *субъектообъекты* антиномичного опыта, замещающего паттерны, объекты и образцы символическим партипационным присутствием. Иными сло-



вами, живой миф незнаком с сюжетами кабинетных этнографов; он знаком лишь с собственным тираническим всеприсутствием.

Сторонники теории «основного мифа» допускают роковую ошибку: узурпируя власть мифологии, вскрывая ее брюхо в поисках сюжетных элементов, они конституируют *семантическую* структуру. Лишенный процессуального смысла, препарированный как сюжет, миф Топорова – Иванова, Питалева или других морфологов-литературоведов сохраняет свое прямое значение. Это значение, как уже было отмечено выше, ничего не объясняет и едва ли может быть вынесено за скобки повествования – в область, как раз-таки занимаемую мифом. Борьба Змеевержца с его Противником раз и навсегда заключена в виньетку войны за физическое существование; вне этого обрамления – то есть там, где рождаются и терпят крушение другие, не менее насущные человеческие устремления, – этот сюжет отмирает; из ритуального паттерна он превращается в пыльную, облепленную пауками прочитанную книгу, по недоразумению или нужде раскрываемую раз или два в год. Отрезанный от всеединства мифа, от других, если угодно, «сюжетов», «основной сюжет» пустеет – и эта лубочная пустота вытраивает из него даже последнюю, назидательную эстетику сказки. Описанное теоретическое противоречие полагает конец любому спору об объяснительной ценности изысканий «морфологов религии».

Но если наша претензия известна оппоненту, понимает ли он ее смысл? И Иванов, и Топоров, и Питалев едва ли ответили бы на этот вопрос положительно. Далеким от изучаемого предмета, от страданий и прозрений адептов мифа, от всемогущих бдений и кровавых инициаций, они глубоко убеждены в формальной сущности религиозного опыта – а значит, в целесообразности генетического его истолкования. Религиозный смысл, уверены они, надстраивается над неподвижным, издревле заимствованным значением – дихотомией благого и безобразного, объединенной неким «космическим» медиатором; значение это, впрочем, утилитарно и относительно глухо к чаяниям живого религиозного разума. Противоречие между теорией и действительностью, мнимой однозначностью объяснения и очевидной полисемантической объектом стало первым и последним могильщиком «семиотических» реконструкций религии:

открестившись от них, «морфологи-прагматики» от Ф. Боаса до Ю.Е. Березкина [Березкин, 2003; Березкин, 2007] признавали, наконец, предмет своего интереса окончательно отсеченным как от смысла, так и от значения мифа. Если содержание мифа постоянно трансформируется, если он по-разному истолковывается в своих формальных границах, задача мифологов состоит в охоте на менее подвижную «сюжетную», или «элементарную», его сторону. Что ж, тем лучше: открестившись от философии, теологии, антропологии и социологии, литературоведы от религиоведения вполне честно отказались и от прав на *всю полноту* знания о религии<sup>1</sup>. Кроме того, они умело потопили корабль своих былых сторонников, доказав, в частности, тот факт, что ни один из элементов «семиотических» реконструкций не является мифологической универсалией [Березкин, 2003].

## § 2. Ловушка Леви-Стросса

Те же претензии мы адресуем и апологетам структурного анализа. Впрочем, сам его идеолог несколько их не отвергал и, похоже, готов был дополнить их своими соображениями.

Сторонникам структурного анализа нередко приходится выслушивать претензии в свой адрес. Среди недостатков метода критики в первую очередь называют злоупотребление аналогиями, и прежде всего теми, что лежат на поверхности, ибо они зачастую случайны, а следовательно, неубедительны. Бесконечные ряды ассоциаций, порожденные анализом структур, начинают напоминать старинную игру, во время которой коллеги обмениваются словами, каждое из которых начинается с последнего слога или последних слогов предыдущего слова, включая самую несуразную лексику [Леви-Стросс, 2019, 231].

Великий этнограф, этот острый ум, был честен с собой и с читателями. Свою «дешифровку» мифов – вернее, их «ре-шифровку»

---

<sup>1</sup> Добавим, что исследования «морфологов религии» весьма полезны в деле изучения возможных локальных трансформаций религиозного опыта; см. в связи с этим недавно изданный труд М. Витцеля о миграции мифов: [Witzel, 2013].

на созданном им самим языке – Леви-Стросс постоянно подвергал сомнению. Сомнению, кающемуся вполне уместным.

Такие последовательные переходы как логического, так и риторического и даже географического порядка основаны на отношении смежности, сходства, эквивалентности или инверсии и согласуются по принципу силлепса, метонимии или метафоры. Как убедиться, что наш выбор не произволен, а каждый раз делается с определенной целью?.. Но даже если доказательство дает ожидаемый результат, ничто не подтверждает, что он не получен случайно и что подход к объединению ассоциаций опирается на что-либо более реальное, нежели умозрительные конструкции отдельного исследователя. Для вящей убедительности приходится умножать число доказательств до бесконечности [Леви-Стросс, 2019, 233, 239].

Приведенный отрывок – не случайная оговорка и не голословный манифест. Он призван объяснить метод автора, позволивший ему протянуть мост между мифом индейцев татуйо о создании глины с мексиканским преданием о происхождении пестрого окраса козодоя. От добывания глины из ануса духа (сюжет первый) Леви-Стросс обращается к обучению горшечниц искусству росписи у радужной змеи (сюжет второй), кожа которой, согласно другим мифам (сюжет третий), была растерзана присвоившими ее цвета птицами. Ниже ученый излагает миф об оперении козодоя (сюжет четвертый), лишившегося своего «облачения» в ходе конкуренции с индюком и вторично «одетого» всеми птицами земли, отдавшими ему, в свою очередь, часть своих перьев. Утрата перьев козодоем связывается Леви-Строссом со сказанием о нерадивой горшечнице, чьи разбившиеся оземь горшки вновь превращались в глину – сырье «нечистого духа» (сюжет пятый), то есть со сказанием, якобы замыкающим этот странный мифологический круг. Вычеркивая из него «лишние» элементы, этнограф оставляет нам такую его «суть» [Леви-Стросс, 2019, 239]: «Окраска перьев Козодоя относится к окраске других птиц как глина к расписным горшкам. Следовательно, подборка мифов индейцев хиваро, где сливаются Козодой и глина, подтверждает, что именно в этой группе

следует искать истоки мифологии гончарного ремесла» [Леви-Стросс, 2019, 238–239].

Выводы Леви-Стросса, добавляющие в ряд преданий еще один, шестой сюжет, далеки от силлогистической стройности. Звенья этой «гирлянды» касаются друг друга хаотично, почти что случайно: так, первое сообщение связано с пятым не сюжетно, а объектно (через объект «глина»), первое со вторым – локально и объектно (через разные мифы одного племени о разноцветных змеях), а третье с четвертым – сюжетно (мотив обретения и утраты многоцветности). Третий и четвертый элементы рассуждения ученого повествуют о птицах, но не о гончарном деле, а первый и второй не имеют ни малейшего отношения к шестому, а значит, не могут обозначить «слияние» козодоя с глиной. «Суть» всего построения сводится к выявлению несуществующего «параллелизма», который не в силах подытожить рассказ о тождестве козодоя и глины: горшки и козодои по-разному «принимают» цвет, заимствуют его от разных субъектов и в силу разных причин. Мотив «цветовой трансформации» позволяет включить в круг рассмотренных «кейсов» даже древнеегипетский миф о Ра, Сехмет и горшках с окрашенным красным цветом пивом – и этот элемент, войдя в мнимую «структуру», ровным счетом ничего не сообщит читателю. Выявление акта и привязка его к произвольно выбранному объекту – вот тот результат, к которому приводит структурный анализ мифологии. И этот «атомарный» результат мало чем отличается от плодов труда «морфологов» религии.

Известно, что П. Рикер называл структурный анализ кантианством без трансцендентального субъекта. На наш взгляд, дела обстоят еще хуже: структурализм есть учение без структуры – по крайней мере той структуры, что известна герменевтам или лингвистам. «Объяснения» Леви-Стросса – не что иное, как фиксация единичных актов, описанных при помощи некоего инфразыка. В вышеописанном примере один структуралист, подобно автору «Ревнивой горшечницы», опознает мотив об искусственном окрашивании, другой – намек на насильственное обретение власти (цепочка образов «дух – змея – индюк», равно как и их отношения с другими персонажами мифов, позволяет сделать соответствующий вывод); и оба они построят

не столько структуру, сколько предельно абстрагированный от жизни мифа сюжет, от которого мы отреклись в предыдущем параграфе как от бесполезного конструкта. Структуралистский сюжет беспомощен пуше «морфологического»: вместо того, чтобы обратиться к связи единичных событий мифа друг с другом и с природой, структуралист растворяет акторов в модальностях одного акта. Структурализм не только разрывает человека [Леви-Стросс, 2008, 454], но и сжимает персонажей мифа в акциональной сингулярности бессмысленного действия. «Чистый синтаксис» Леви-Стросса и де Соссюра враждебен мифической действительности и по другим причинам: будучи «чистым», избавленным от «примесей» тотальных отношений и никем не снимаемых антиномий, он просто-напросто не справляется с многообразием «грамматики» и «стиля» религиозного опыта. Общая схема псевдоструктур играет со своими создателями злую шутку: ведь если к предельно универсальному «нулевому» действию можно «подверстать» решительно любой акт, структура теряет смысл. Кто бы ни занял пустующее в ней место, он будет вести себя по-своему [Латур, 2020, 215–216] – вопреки ожиданию ее изобретателей и к радости оставшихся в живых диалектиков. «Всё» и «ничего» суть синонимы – и в том, что об этом забыл XX в., нет вины великого уроженца Штутгарта.

Леви-Стросс, безусловно, верен этой странной и непонятой до сих пор эпохе постмодерна. Он не считает себя вправе обойти главные ее методологические уроки – и потому присматривается к различию как к первому смыслообразующему механизму [Lévi-Strauss, 1991; Леви-Стросс, 2007, 34; Делёз, 1998]. Эта интуиция настолько же верна, насколько диалектична и даже дидактична: *религиозный опыт строится на различении, преследуя объединительные цели*. Историческая и внеисторическая мифология заявляет о единстве мультиверса и разрозненности единых субстанций, части которых всегда так или иначе равны целому [Дюркгейм, 2018, 389]. Христос спасает всех людей и искупает одного Адама, восприняв, по св. Фотию, обще-индивидуальную природу; австралиец, отличающий себя и своих собратьев по клану от кенгуру, указывает на собственную фотографию как на свидетельство его с кенгуру тождества. Выражаясь громоздкими

словами Фихте, религиозное Я познает в себе не-Я и, по мере отдаления от не-Я, приближается к утерянному или искомому Я; из этой незамысловатой конструкции рождается сакральное и профанное, индивид и община, правоверие и грех. Эта схема универсальна и вполне может быть рассмотрена в качестве структуры; между ее элементами в разных традициях возникают разные связи, пропорции и диспропорции. Однако машины производства мифа – а значит, и составляющих его тело различий – принципиально неинтересны структуралисту; вместо их сложных механизмов он изучает металлические составляющие винтов. Ловушка Леви-Стросса захлопывается: преследование различий заканчивается рассмотрением многомодального единства (вернее, поливалентной единственности), а охота на структуру трагически прерывается выстрелом охотника в свору верных гончих.

### § 3. «Вернакулярное вероломство»

Сюжет можно искать. В структуру можно играть. Какова же, в таком случае, судьба опыта?

Увы, и она более чем неутешительна. Как оказалось, религиозный опыт трудно не только описать, но и «поймать». О проблеме его объективации мы еще упомянем особо. Сейчас же нам важно оттенить проповедуемый рядом специалистов отказ от комплексного его объяснения, – а значит, их возврат к морфологическим позициям мифологов. Вместо сюжета, реплицируемого в обряде, в качестве основания мифа таковые полагают положительно размытое действие адепта – «обряд» *in abstracto*, каким бы «каноничным» или «антиканоничным» он ни представлялся внешним наблюдателям.

Неудивительно, что путь западной науки к концепции вернакулярных религий прокладывался антропологами-фольклористами. В 1995 г. соответствующий термин был введен в широкий оборот Л. Приммиано [Primiano, 1995] – американским ученым, провозгласившим самостоятельность «повседневных» религий, их независимость от всех без исключения институтов мифа. Народная религия, справедливо отмечает Приммиано, так же структурирована, как и религиозный «официоз» [Primiano,

2012], – а следовательно, не может свидетельствовать о разнообразии личных интерпретаций мифа. Вернакулярная религия – или, по спорному выражению Харви, *где-то-там религия* [Харви, 2020] – игнорирует общее во имя частного, она проходит мимо доктрины и, будучи самостоятельной иерургией, сама становится доктриной. Но если Примиано все еще остерегается постулировать формалистический характер вернакулярного мифа, Харви открыто заявляет о прикладной, перформативно-поведенческой сущности религии. По мнению последнего, только повседневные практики, но никак не доктрины или теологические конструкты, имеют подлинно религиозное значение; теология как таковая – прерогатива христианства, причем христианства средневекового и реформационного, признающего исключительное значение герменевтического, рационалистического «переживания» веры. Практик, уверен ученый, чурается вербализации собственного опыта, однако не скрывает его ни от своих единомыслителей, ни от антропологов; как следствие, любое истолкование опыта, любое его ограничение или отграничение, есть экспансия теологии институционального христианства и должна быть вытравлена из собственно религиозного и научного обихода.

И Примиано, и Харви, впрочем, допускают в своих рассуждениях одну и ту же роковую, но вполне понятную ошибку: они отказываются верить – именно верить – в социальную природу религии, обеспечиваемую не чем иным, как смысловой гибкостью «морфем» мифа. Выступая против социологии религии в качестве философско-методологического основания ее, религии, изучения, мы вынуждены отстаивать социальное существование институтов мифа, подвергающихся сегодня массовой позитивистской атаке. «Воцерковленная» во всем ее многообразии христианская мистика нашла приют в границах института католической церкви, с равным благоговением относящейся и к Антонию Великому, и к Терезе Авильской; не меньшее почтение выказывает церковь православная монаху Исааку, развивавшему мистические прозрения еретика Евагрия [де Андия, 2012, 75], богослову Симеону, защищавшему юродство своего учителя-«скандалиста» [Slephalos, 1928, 110], и строгому рационалисту Игнатию (Брянчанинову). Православный требник, в свою



очередь, фиксирует поразительное разнообразие прошений, не только включивших обрядовые нужды язычников в орбиту христианского обихода, но и по-разному их оформивших в десятках чинопоследований. Что до «повседневной» религии неписьменных народов, то и она ни в чем не уступает христианским институтам: австралийская субинцизия толкуется аборигенами так же строго и однозначно, как крещение или миропомазание – воспитанником европейской семинарии. Иными словами, вернакулярность, выделяемая Приммиано и его последователями, немыслима без институализации и быстро вянет в отрыве от ее корней; разнообразие «гилетических» интерпретаций мифических форм не разделяет, а собирает воедино ноэматическое тело религии. Символ – не яблоко раздора, но зерно единства своеобразия «келейной» религиозности.

Эпистемология «вернакулярности» темна и неясна. Фундирована ли смыслом религиозная практика? Ответ Приммиано и Харви очевиден: религиозный опыт, пускай и не повинующийся общим объяснениям и классификациям, для каждого из индивидов несет собственный смысл и значение – основания возможной формальной трансформации пресловутой практики. Но как отграничить друг от друга вернакулярное и институциональное толкование одного и того же религиозного феномена, если его держится не одинокий маргинал, а целая группа субъектов? Разделенное – формально и интенционально – десятью мужчинами и женщинами понимание крестного знамения как равноспасительного причастия образует отдельный религиозный институт – не индивидуальный грех, а коллективную ересь. Арианство, «вернакулярно» верное христианскому обряду, но «теологически» изменившее Риму, выделилось в отдельный институт-долгожитель. И наоборот – служение литургии по западному чину или соблюдение региональных религиозно-культурных обычаев редко когда становится причиной институционального «раскола». Поставленная Приммиано и Харви проблема решается очень просто: достаточно сместить взгляд исследователя с «формы» на символическое ее единство с «содержанием», чтобы установить топос мифа и определить его отношение к другим мифическим структурам. Но этого-то «вернакуляристы» и не могут себе позволить.



По прочтении трудов идеологов «вернакулярного» подхода к религии у вдумчивого религиоведа всегда остается масса вопросов – тех самых, на которые противники любой «теологической философии» предпочитают вовсе не отвечать. К примеру, почему пример с завещанной Пророком ислама гигиеной лица должен исключать важность следованию «пяти столпам» ислама или «шести столпам» веры [Харви, 2020, 53]? Как хасидские граффити замещают хасидское же вероучение ляфлеровским «возвращением к телу» [Харви, 2020, 55]? Неужто «анимистический материализм» исключает анимистический же мистицизм? Неужели природа йоруба не обладает для членов племени характеристиками могущественного иного, а значит, трансцендентального [Харви, 2020, 215–218]? Если «вчитывание» мистики в телесность есть «христианизированная теология», то мы приходим к неутешительному факту: ни одна из приведенных Харви иллюстраций так и не порвала с символичностью трансцендентного, а сам автор так и не справился с поставленной им самим задачей. Но даже если он и прав – где пролегает граница между «материалистическим перезаколдовыванием мира» и христианской евхаристией, в продолжение которой божество обретает плоть и кровь? Коль скоро все вернакулярные религии телесны, какова специфика каждой из них? Христиане, мусульмане и язычники Нигерии и впрямь могут прибегать к одним и тем же амулетам для помощи страдающему родственнику; значит ли это, что нигерийские «вернакулярные» христианство и язычество тождественны друг другу? Харви пишет о «проницаемости» их границ; но что в таком случае их разграничивает? Может быть, речь идет как раз о «теологии обихода», о разном отношении институтов язычества, христианства и ислама к «магическим» артефактам? Все три традиции, хоть и определяют их по-разному, все же признают возможность и даже допустимость их существования; однако само это признание, не говоря уже о его специфике, остается вне поля зрения «вернакуляриста», одержимого идеей о включении секса и насилия в число типично теологических проблем [Beaudoin, 2012, 242]. Но об этом позже; сейчас же мы предлагаем вслушаться в подозрительное молчание «вернакуляристов» о сути интуитивно схваченных ими границ религиозных традиций.

Безусловно, Харви – религиовед-дилетант; и тем не менее он представляет популярное (читай: популистское) крыло «морфологического религиоведения». Эта популярность вполне оправдана: историко-лингвистическая морфология мифа потерпела герменевтическую неудачу, пройдя мимо литургического разнообразия живой религии, мимо «религии как глагола» [Nyе, 2004, 8], сочтя ее чересчур нестабильной переменной в уравнениях рецепции литературных – и только литературных – форм. «Вернакулярное религиоведение» поступило иначе: оно признало *форму действия* за *действие вообще*, лишив религиозно-конституирующее предание и его «гилетические» основания подобающего им значения. В погоне за латуровским, так и не наступившим Новым временем, апологеты «где-то-там религий» упустили из виду главный его ориентир – различие, этот необходимый предикат символической самостоятельности. Итогом их стараний послужило исчезновение искомой акциональной формы мифа, растворение ее в антикартезианской безграничной «материи». Вещи, обладавшие, как творение Абсолюта или его малое вместилище, смыслом, растворились в себе, утащив на теоретическое дно и наблюдающего за ними субъекта. Сомнительная победа, доставшаяся узурпаторам религиозного опыта почти за бесценок.

\*\*\*

Все упомянутые выше концепции – не более чем пена на гребне беспокойных волн современной науки. И сегодня они бушуют, как и во времена Шеллинга и Фейербаха, не дают покоя ни живым морякам, ни мертвым жертвам кораблей, нехотя отдавшимся во власть подводных течений и хищных рыб. Между тем религия никак не отказывается от своего существования, пребывая, в общем-то, в тех же пределах, что и несколько столетий тому назад. Ее образы давно ушли в литературу, – но в храмах и на собраниях под открытым небом они обретают вековечную ритуальную плоть; ее адепты бегут от вооруженных диктофонами свидетелей – но, непокорные идолопоклонникам от антропологии, продолжают держать на своих плечах дорогие древние ритуально-богословские массивы. И деревня, и город, и степь побеждают «морфологов» одним фактом присутствия в них

религии и ее носителей, смирившихся с «утратой» творческой, «вернакулярной» свободы отнюдь не ради когда-то поселившихся окрест образов.

А раз так, то «морфология религии» не может претендовать на первенство среди религиоведческих же дисциплин. Если образ требует внимания к своим историческим судьбам, то и над-образный контекст просит об уполномоченном представителе. Ранее роль подобного представителя успешно играл теолог – фигура, с насмешкой принимаемая сегодня коллегами по цеху; но теолог, так или иначе, стал родоначальником и философии. Как следствие, гонимый теолог вправе заручиться поддержкой не менее презираемого ныне философа религии, без слова которых изучение религии останется трансцендентным самой религии. Поворот к опыту в антропологии неизбежно должен сопровождаться возрождением интереса к любому из возможных опыту религиозному, опыту, не знающему белых пятен вероучительных источников или ритуала, этических моделей и произведений искусства. Но это «собрание» эмпирии мифа многим кажется, увы, невыполнимой задачей.

**ТЕЗИС ВТОРОЙ.**  
**ФОРМА ФИЛОСОФСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**  
**ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ ЕГО ПРЕДМЕТОМ**

Все без исключения религиоведы апеллируют к религиозному опыту. Этот трюизм постоянно приходится оберегать от попыток взлома, предпринимаемых недобросовестными специалистами. Религиозный опыт принципиально символичен – а значит, всеобъемлющ, но не универсален. Любое событие приобщается к символу мифа, включается в него, хотя в нем и не растворяется. Проблемно здесь слово «любое» – и за два с половиной тысячелетия человеческое знание, знание нерелигиозное и даже околорелигиозное, так и не сумело с ним совладать.

**§ 1. Философское религиоведение и описание опыта**

Предположим, перед нами – друзское святилище, гробница праведника Шихана, располагающаяся на вершине южно-сирийского холма. Мы проходим к раке праведника и видим в углу пятиконечную звезду, чьи лучи окрашены в зеленый, красный, желтый, синий и белый цвета. Под сенью этой звезды и покоится праведник, выслушивая молитвы паломников. В построенных неподалеку стойлах приносятся жертвы – опять же, сопровождаемые взглядами на здесь же изображенную пятиконечную звезду. Вернувшись домой, богомольцы проходят мимо наклеек с той же самой звездой и смахивают пыль с плетеных корзинок, отмеченных ее лучами. Редкий ребенок не знает ее имени: «Пять Пределов» (*ал-худуд ал-хамса, хамс хдуд*) освещают и в некотором смысле освящают пространство друзской деревни, служат этноконфессиональным маркером группы.

Взрослые ее представители с легкостью могут «дешифровать» цвета символа: пять цветов указывают на Разум, Душу, Слово, Первого и Последнего – элементы друзской космологии, воплощенные, согласно священным писаниям общины, в Хамзе б. ‘Али, Исма‘иле б. Мухаммаде, Мухаммаде б. Вахбе, Саламе б. ‘Абдулваххабе и ‘Али б. Ахмаде. В этом ряду имен смыкается космогония и историософия друзов: согласно последней, завершающая эпоха («цикл», *давр*) человеческой истории представлена деятельностью Посланника-«Пребывающего» (*ка’им*) Хамзы, его «Довода» (*худжжа*) Исма‘ила, «Слова» (*калима*) Мухаммада, «Первого и Последнего» (*сабик ва тали*), Саламы и ‘Али соответственно [Раса’ил ал-хикма, 117v]; над этой группой стоит олицетворение божества ал-Хаким. Простейший символ, не раз воспроизведенный друзским искусством, переплелся с китчем и виньетками для фотографий; патриотические плакаты и фото предков и поныне располагаются друзьями в гостиных домов под пятиконечной звездой, обретшей графическое выражение много веков тому назад.

В каждой деревне присутствуют представители друзской иерархии посвящения, *аджавид*. Им приходится объяснять соседям основные истины веры отцов и блюсти ее ритуалы. Кроме похорон и свадеб, аджавид присутствуют на всех торжествах деревни – и их присутствие почитается людьми за благословение Всевышнего. Южносирийское уважение к политико-религиозному авторитету старцев прививается сызмальства: без аджавид рушится и общественный строй деревни, и ее религиозный обиход. Друзы представляют «викарную» мифологическую традицию лишь отчасти: общественно важных священнодействий, доступных лишь аджавид, они не знают; тем не менее существование друзской религиозной «вернакулярности» невозможно без деятельного участия в ней старейшин.

Что же мы, свидетели жизни деревни ‘Амра, описали на этих страницах книги? Вопреки завету Харви, мы ударились в крайность теологизма – крайность тем более необходимую, что предмет нашего интереса связан со сложной, но в некотором роде инфантилизированной доктриной исмаилитов. Дойдя до точки в небольшом графическо-акциональном «тексте», столь любезном «вернакуляристам», мы вдруг осознали, что практика друзов

неразрывно связана с теорией «седой старины»: ни один адепт друзского мифа не вправе пренебрегать значением пятиконечной звезды, легализующей целый ряд событий – жертвоприношение, прием гостей, молитва, устройство жилища... В сам символ его авторы, вернее, авторы повседневной иерургии самостоятельно, сознательно инкорпорируют *теологему*. Звезда «озаряет» мысль и действие, но без характерной семантики она теряет свою ценность и как религиозный, и как политический знак. Словом, для того, чтобы быть друзской, она должна быть теологичной.

Жители деревни, безусловно, не являются мастерами слова или, тем более, богословами. Их жизнь – репликация опыта их отцов и матерей, последовательное воспроизведение знакомых с детства паттернов выражения собственных чувств. Значит ли это, что они далеки от теологемы звезды «Пяти Пределов», жертвы, молитвы праведнику? Разумеется, узнать о символике цветов вовсе не сложно; куда сложнее уяснить для себя значение скрываемых ими исмаилитско-неоплатонических терминов. Но миф никогда не навязывает себя адепту целиком – напротив, его неисчерпаемость кажет себя в отдельных актах смыслополагания. Предположим, пожилая женщина, пришедшая «в гости» к Шихану, не может сослаться ни на друзские «Послания мудрости», ни на учебник по средневековой арабо-мусульманской мысли; возможно, она далека от рассуждений о планетарной роли Слова в друзской космогонии. Однако ее «блаженное неведение» так же санкционировано основателями ее религии, как «прозорливость» главы аджавид: «морфема» друзского мифа, осязаемая ею и толкуемая ею магически, не противоречит его «семеме». Устройство мироздания и воля Бога, возглашенные Хамзой, санкционируют молитву и жертвоприношение, устанавливают образ, чинопоследование обряда, а значит, учитывают все мотивы молящихся и жертвующих. Учение мифа защищает ритуал, легализует его, выделяет его конвенциональный богословский «минимум», именуемый нами *Textus receptus*, обязательный к изучению всеми членами общины; но и обратное тоже верно: без ритуала, без слепого движения сознания теологическое учение лишается своей витальности. Наша женщина – иерург, ни в чем не уступающий давно почившему Хамзе: ее активное

согласие с ним – пусть и иррациональное, – скрепленное ритуальным жестом, делает возможным историческое существование друзской общины. Повторимся: богословская неграмотность нашей героини не лишает ее действий теологичности, а мотивов – освященности религиозным институтом; и женщина, и друзская община действуют сообща и признают право друга друга на собственную сакральную территорию.

Вместе с тем мы отошли и от заветов «морфологов», призывающих нас держаться чистых форм мифа. Включив ритуал в описание доктрины, мы отказались продолжать цепочку ассоциаций – как ритуальных, так и мифологических. Как уже отмечалось выше, взятая сама по себе, ассоциация тавтологична: проследив исторический путь образа, исследователь не в силах его дешифровать или принудить его к разговору. Формальная схожесть терминологии друзей с неоплатонической триадой не проливает свет на суть их космогонии и тем более не объясняет связи последней с ритуалом. Сам ритуал, рассмотренный формалистически, теряет в иерургическом весе и в конце концов выводит нас прямо к жестам нерелигиозных приматов, знающих цену прикосновениям и поклонам [де Вааль, 2016]. Более того, мы обходим стороной собственно мистические формы, которые, при всей своей универсальности, могут быть зажаты в тисках «конфессиональной» теологии и в этом своем качестве лишний раз оттенять своеобразие отдельных традиций. Мы избрали третий путь и просто изложили свои первые наблюдения в двух абзацах печатного текста.

Но, поставив точку в самом описании, мы остались наедине с ужасающей пустотой. Ибо то, что мы представили читателю, все еще трудно назвать результатом философско-религиозного изыскания.

## § 2. Идея и материя религии

В самом деле, вышеизложенное – не более чем элементарная фиксация явления, которое мы вправе называть *событием*. То, что наша героиня «навестила» праведника, – истинное, полное интенционального напряжения событие, собравшее воедино теологию основателя общины, ее, общины, ритуал, чаяния

паломницы и результат материального творчества ее предков. И первое, и второе, и третье, и даже четвертое – процессуальные «точки», приходящие в движение лишь в религиозном акте *прошения*. Его-то мы и описали в двух абзацах, правда, несколько его не исчерпав: нам-то известно, что посещение гробницы праведника связано со всеми без исключения проявлениями дружеской религиозности, для формальной систематизации которых нам понадобился бы не один том специальной монографии.

Это событие – подлинная неразличенность мифа, самое его средоточие, которое поддается дискурсивному анализу лишь отчасти. Но не является ли оно, следовательно, некоей бартовской «плывучей оперой», приоткрывающей нам лишь часть – причем не особенно важную – целостного действия? Удачная дескрипция «схватывает» один-единственный эпизод драматургического произведения; гениальное описание ставит этот эпизод в зависимость от нескольких этических модальностей и возможных сюжетных ходов. Но и первая, и второе – не более чем протокол, ничего не объясняющий ни религиоведу, ни адепту мифа. *Событие-как-событие* оборачивается артефактом, следом, к которому мы вынуждены обращаться. Обращаться – но и только, коль скоро событие кажет себя, но не толкует, манифестирует, но не держится приличий ментора. А значит, оно ведет себя как классический объект.

Конец исследования религиоведа, как оказалось, представляется нам удачным, но все-таки началом исследования религиоведа-философа. Последний понимает, что любое описание принципиально объективно, поскольку постоянно выпадает из интерпретационных схем и перерастает схемы классификационные. Хайдеггер прав, реабилитируя объект в его инструментальном «обличье»: сопротивление сломанного инструмента вымывает нас из мира, в котором наше сознание очевидно для себя присутствует, но не царствует [Хайдеггер, 2015, § 16]. Наш «инструмент» ополчился против нас: он по-прежнему проблематичен, несмотря на то, что выхватил из тьмы соединительные ткани религиозного события. Да, событие представило миф, но в полной мере его не заместило; поддержанное актом паломницы и, быть может, в некотором смысле объясненное ею, событие осталось вне дискурсивного поля специалиста (он – не дружеский



молящийся) и отчасти – «за скобками» ее собственного сознания. Нашими общими усилиями был сконструирован некий объект – объект, или, точнее, субъектообъект феноменологического описания, по меткому замечанию С.Л. Франка, причастный внутренней жизни субъекта и отличный от нее [Франк, 2009, 11].

Тут мы вплотную подходим к онтологическим и гносеологическим построениям наших предшественников, которые, к сожалению, так и не были учтены идеологами религиоведческих «морфологии» и когнитивистики. По мнению спекулятивных реалистов и, в частности, «объектно-ориентированных онтологов», феноменология Гуссерля позволяет нам сделать важные выводы о «технике» познания предметов, которые «встречаются» с «чувственным» субъектом в «третьем» пространстве – пространстве сознания [Харман, 2020, 176–179]. Безразлично, как именно Г. Харман и его ученики пытаются прорваться к «реальным объектам» через посредство «доверия» и эстезиса; обратим внимание на встречу *cogito* с «чувственным» предметом, коим, несомненно, и является миф. *Событие-след* мифа есть умозрительный конструкт, поддающийся как формальному, так и феноменолого-интенциональному анализу. «Реальное» существование интендированных мифических предметов не задает диапазона религиозным переживаниям сознания; «референты» обретают соответствующий смысл лишь в потоке религиозного же опыта, в процессе реляционного сопряжения чувственного Я с чувственным же, отчасти представленным в сознании адепта, предметом. «Отчасти» – потому, что, напомним, смысловая полнота этого предмета подлежит реконструкции теолога и религиоведа; «Пять Пределов», представленные в сознании паломницы из 'Амры и аджавид Ливана – один и тот же предмет, построенный на одних и тех же гилетических и ноэтических столпах, но в разной конфигурации «собираемый» разными акторами.

Итак, первый шаг философа религии известен и религиоведу: он обязан фиксировать процессуальный образ мифа в предельном для наблюдателя контуре. Второй его шаг состоит в тщательном изучении *событий-следов*: вначале в их внутренней структуре, а затем – в их отношении друг к другу. Для этого философ религии привлекает новый массив событий, выявляет их «промежуточные» инварианты. Так конституируется

метаобъект изучения, который, оставаясь по сути своей дескрипцией, представляет собой и философическую реконструкцию: если угодно, метаобъект приводит в движение малые объекты, он извлекается из их поведения – дедуктивно и индуктивно. Важная деталь: этот метаобъект принципиально невербален, хотя и может выражаться в форме религиозной литературы. Развивая идеи Гуссерля [Гуссерль, 2009, § 19], сделаем последний выпад против религиоведов-эмпириков: форма, видимо покоящаяся в «морфеме» события, бежит от описания отнюдь не случайно – ее телесное или речевое выражение нивелируется безмолвием составляющего ее опыта. И именно поэтому любой респондент обречен на несовершенное сообщение об опыте, каким бы систематическим и достоверным оно ни казалось<sup>1</sup>.

Мы по-прежнему воздерживаемся от суждений. Наше *έλοχί* венчается экспликацией метаобъекта *in concreto*; простейшее сопоставление его с метаобъектами других индивидов или эпох позволяет установить институциональное устройство того или иного мифа, отграничить его от близких ему мифических объектов. Но и этого нам мало: мы задаемся вопросом о закономерностях поведения этого гомункула, о причинах внутреннего его единства, несовместимого с пестротой объектов-событий, следов. И на этом витке мысли в противоборство с нами вступает его величество герменевтическое религиоведение.

### § 3. Перепутье интерпретации

В первом своем тезисе автор настаивал на том, что религиоведение, когда и если оно поднимается в силу естественных потребностей мысли от прозекторской «морфологии» к кабинету «физиолога», должно держаться дескриптивного метода. Попутно мы обвинили коллег в том, что они пренебрегают-де объяснением сути изучаемых ими «морфем» мифа. Единодушные

---

<sup>1</sup> Обратим внимание на то, с каким пылом религиозные мыслители и мистики отвергают саму идею вербализации опыта; средневековые же философы обрели «антиязыковый» пафос уже в XII ст., устами Ибн Туфайла провозгласив разведенность теологии и речи [Ибн Сина, Ибн Туфайл, ас-Сухраварди, 2018, 152–154]. Отшельник, отдавшийся исихии, куда более других «практиков» вовлечен в универс презирающего тварное слово мифа. Но об этом – ниже.

с А.Ф. Лосевым в желании освободиться от «теологов» и «эмпириков» [Лосев, 1990, 393], мы вынуждены оговориться: наши заявления отчасти лукавы. Религиоведы-герменевты, увы, очень часто полагаются на интерпретацию событий и даже метаобъекта мифологий, отказываясь признавать единообразие лежащих в фундаменте последних связей. Впрочем, сущность нашей «белой жи» следует раскрывать постепенно.

Начнем, как водится, *ab ovo*. Молодость философского религиоведения впервые громко заявляет о себе в сочинениях Г. Спенсера и Э. Тайлора, дерзнувших – что важно – обратиться непосредственно к опыту-объекту, минуя стоянки апологетического религиоведения [Тайлор, 1989; Spenser, 1898]. Венцом их многолетней работы, к радости европейских позитивиста и психолога, стали следующие, не раз оспоренные впоследствии тезисы. Во-первых, Тайлор и Спенсер окончательно и бесповоротно уверовали в семантическое и историческое тождество концептов «первобытный» и «неписьменный». Подгоняемые, как вожжами, немецкой философией религии, ученые не заметили отнюдь не немецкой произвольности этого вывода – тем более неприличного, что археология XIX в. продолжала открывать для себя цивилизованную древность, но никак не «варварскую» архаику. Во-вторых, специалисты по «примитивным» религиям раз и навсегда обрушили стройный домик теологов на головы его строителей, заявив о врожденной глупости человека *трансцендентальности*. Следствия из обоих тезисов очевидно-печальны: раз уж древний человек почитает сон за смерть или имя тотема – за сам тотем, и к тому же выводит из этих фантазмов уверенность в существовании души, то и современный *Homo religiosus*, делающий примерно то же самое, настолько же слеп и глуп. Ислам, дважды переживший рационалистический ренессанс и по сей день постулирующий танатологическую природу сна, является, по мысли Спенсера и Тайлора, репликацией древних ошибок и заблуждений, равно как и христианство, сохранившее в своих памятниках многочисленные «хождения» по аду и раю. Дюркгейм справедливо критиковал эту теорию за ее алогичность [Дюркгейм, 2018, 98–134]; однако куда более важным нам представляется ее внутреннее теоретическое устройство, которое на поверку выходит совершенно пустым, полым. Из одного допущения, допущения

интенциональной связанности смерти и сна с духовным «двойником» и тотемом, анимисты так и не смогли вывести важность других элементов древних и современных мифов, не говоря уже об объяснении хаотичности фиксируемого источниками процесса эволюции мифических форм. Между тем и смерть, и идея души по-разному определяют и культ, и вероучение десятков мифов: где-то смерть игнорируется, как, скажем, у самаритян, а где-то – полагается в основу религиозной системы, как в христианстве; где-то «все полно духов», а где-то – меонического беспорядка. Смерть и дух не образуют системы религиозных событий – а значит, они и являются событиями *ad hoc*, объектами, инкорпорированными в метаобъекты. Мы даже не станем писать о сомнительной вовлеченности этих чувственных объектов в интенциональный опыт, о котором шла речь выше; субъект, сталкивающийся лишь с их предчувствием, вряд ли уяснит для себя практическую ценность анимистической теоретической модели.

С другой стороны к тому же заключению подбирались и религиоведы-натуралисты. Началом религии они полагали ошибку другого рода: недалновидный субъект просто-напросто увечил в качестве предметов поклонения природные явления, растения и животных, показавшиеся ему проявлениями сверхъестественного [Müller, 1898]. Однако и эта человеческая ошибка оказалась неизживаемым «бременем старины», от которого современники, «расколдовавшие природу», так и не смогли избавиться. Почему именно? Ответа мы не знаем; да и так ли это важно, если натуралисты предпочитают анализ несовершенного *cogito* изучению религии изнутри? Допустим, религия генетически зиждется на «недопонимании» человека и мира; но по-прежнему ли фундирован религиозный опыт индивида N тем же самым заблуждением человека архаики? А если нет – то что мешает «первобытному жрецу» черпать религиозное вдохновение из другого источника? Мюллер, как и Спенсер с Тайлором, слишком презирают религиозный опыт, чтобы отвечать на эти вопросы; они всего лишь *объясняют* его, чтобы снять вполне справедливые возражения оппонентов. Промах разума, считают они, стоит слишком дорого, чтобы легализовывать его плод; разгадав тайну происхождения бастарда, его только и остается выбросить на улицу без средств к существованию.

Второе крыло враждебного лагеря все же заметило изгнанного из отчего дома сироту. Но и его опека обернулась для бедняги кошмаром – худшим из всех возможных.

К. Рутс открыл дорогу беспощадному психологизму в философское – и объяснительное, как ему казалось, – религиоведение. Он решил, будто в глубинах творческого меона ему наконец-то удалось распознать иррациональный божественный след – след, возведший из переживаний индивида стройный храм его веры [Ruths, 1898]. Но и его догадка, известная в дореволюционной России [Введенский, 2017, 86–96], не обрела законченного, систематического выражения: остановившись на психических «музыкальных фантомах», проведя параллели между собственными наблюдениями и греческими мифами, Рутс замер перед неопределенностью выведенного им же закона «творческой подстановки», не зная, что именно, вместо чего и, главное, ради чего стоит «подставлять» в сложном анализе мифических форм. Ровно в эту игру заиграется и психоанализ, перечеркнувший, по афористичному замечанию Делёза и Гваттари, все подсознательное производство человечества ради одной «грязной семейной истории».

«Грязь» психоаналитического «инцеста» вполне сопоставима с «творческой подстановкой» Рутса. И в первом, и во втором случаях вне поля зрения эмпирика оказываются субъект и объект мнимой трансформации, и там, и здесь в метаобъекте узнают «гилетические» составляющие собственно объектов, оторванные от ризомы мифа. Да, психоанализ признал, в отличие от анимистов и натуралистов, позднее происхождение «естественных» объяснений мифа, мотивный характер отождествления богов и природы [Meyer, 2015, 48; Stucken, 2010]. Да, психоаналитики смиренно приняли вывод Лобека о враждебности аллегорических интерпретаций антиномически-реалистическому духу мифа – тому самому, считавшемуся Мюллером и Спенсером досадной ошибкой *ratio* [Lobeek, 1829]. Однако соответствующих выводов из прозрений религиоведческой науки XIX–XX вв. Фрейд и его последователи не сделали: напротив, феноменологическое их отсечение «внешних» форм ради искомого – и не обнаруживаемого – желания прочно засело в зазорах мифологической «морфологии». «Психоанализ считает, – писал О. Ранк, – что существенная предпосылка культурного развития заключается

в вытеснении интенсивно окрашенных наслаждением, но враждебных социальному развитию стремлений» [Ранк, 2020, 73]. Что ж, Ранк прав, если речь идет об основаниях культуры как топоса существования общежития; но как быть с мифом, который, скидывая плащ коллективности, поощряет асоциальность и вырывает человека из среды его братьев и, возможно, вожде- ленных сестер? Монашество – феномен религиозный, вредный что для христианского, что для буддийского общества; территориальное, но не родовое определение тотемного предка у арунта бросает вызов повсеместно распространенным кровным союзам Австралии. Как вообще определяется социальность или асоциальность желания? Когда и как это желание, через посредство страха, выливается в разрешающую «конфликт» мифическую «проекцию»? На эти вопросы психоаналитики не отвечают; их взоры прикованы к «форме» сексуального конфликта, под которой подвёрстываются всевозможные примеры.

Нашупав ноэтическую «изнанку» процессуального события мифа, психоанализ извратил ее суть: событие рассматривается им в отрыве от других событий, оно соотносится им лишь с чувственным апофеозом инцеста. Но инцестуозное желание так же предметно неуловимо, как и насилие Жирара (что он, впрочем, признавал сам [Жирар, 2000, 206–231]<sup>1</sup>) или дар Энаффа. Остановка у гилетического колодца желания, причем желания неоформленного, блуждающего, не предвещает ничего, кроме схватки с могущественным Незнакомцем, мудро играющем то на рациональных, то на иррациональных структурах религиозной традиции. И что же наш названный Иаков? Он рассыпается

---

<sup>1</sup> Жирара часто называют «традиционалистом»; но выражает ли он суть традиционалистического, «охранительного» отношения к религии? «Сексуальность постоянно вызывает ссоры, ревность, злобу, битвы; она – постоянный повод к беспорядку, даже в самых гармонических сообществах», – отмечал «традиционалист» Жирар [Жирар, 2000, 48], вчитывая несколькими строками ниже насилие в ткань любого табу. Как и Харви [Харви, 2020, 159], он утилитаризирует действие ритуала, сводя его к провозглашению социального доминирования, к обману и перераспределению потока насилия [Жирар, 2000, 49]. Это ли традиционализм, отстаивающий поливалентность мифа с одной стороны, и его свидетельство о самом себе – с другой? Исходя из последнего, имеет ли вообще Жирар право на установление корреляции «насилие над женщиной – менструальное табу»? Вопросы, как нам видится, риторические.

в наблюдениях, которые, будучи собраны обратно, в виде произвольно построенного мифологического монстра, окончательно уверяют коллег в абсурдности религиозно-философских притязаний психоаналитика.

Как упомянуто, примитивный культ представляет собой частичную победу запрещенных желаний. С основными положениями психоанализа вполне согласуется тот факт, что одним из наиболее частых и важных преданий культа служит кровосмесительная связь между богиней-матерью и ее мужем-сыном... Еще в Апокалипсисе Иоанна небесная царица называется матерью победителя (12:1), тогда как в другом месте – его невестой (21:1). Т. Робертсон... прямо высказывает предположение, что отношение Христа и Марии, вероятно, указывает на старый миф, «в котором палестинский бог, по имени, может быть, Иешуа, находится в положении то любовника, то сына мифической Марии» [Ранк, 2020, 81]<sup>1</sup>.

Как и в политике, в теоретическом религиоведении исход битвы часто решает открытое окно возможностей. Воспользовавшись своим, психоанализ не справился с сопротивлением материала: версия Робертсона-Ранка так и не была подтверждена историографией, а значит, пометила все попытки выведения религиозной практики из «гилетических» теорий как очевидно губительные для первой. Иначе говоря, психоанализ отлично работает только в отсутствие мифа, ибо миф стесняет психоаналитика своей неудобной полифоничностью, о которой, в связи с именем Ранка, когда-то писал П.А. Флоренский [Флоренский, 2018, 452–453]. Прозрение священника Флоренского крайне важно – и, как все важное, оно осталось без внимания специалистов: миф, останавливающий, по Фрейдю, пол, есть нечто иное, нежели пол; раздельное их существование и постоянное их противостояние, хоть и объясненное диалектически, никак не каса-

---

<sup>1</sup> «Обратная реконструкция» – характерный «грех» не только психологов, но и морфологов религии. Достаточно вспомнить о том, как советские религиоведы 30-х гг. XX в., единственно основываясь на фактах сексуального соединения шаманов русского Севера с женскими духами, заключали об эротическом характере общения пророка Мухаммада и якобы принимавшего «образ» 'А' иши Джибрила [Из архива, 2019, 193–194].



ется главного проблемного узла их взаимоотношения – причины их взаимной инаковости и вражды. Что в мифе останавливает пол, почему миф все-таки восстает против него, не касаясь других сфер человеческой жизнедеятельности (или, наоборот, десоциализируя последние)? «Вы говорите все свои теории о религии с высоты 100 верст над землей. Но там ли вы на самом деле? Если не там, то кто же поставил вас судьями народов?.. А если вы мните, что вы там, то объясните, как это можно?» – негодовал столетие тому назад философ [Флоренский, 2018, 452]. И его возмущение нельзя не поддержать.

И вот, в тени формализма и психоанализа, постепенно начало складываться ядро феноменологической методологии, подарившей мифу долгожданное теоретическое зеркало. Первым феноменологом мифа мы смело можем назвать У. Робертсона-Смита, вернувшему событию процессуальное значение. В работе «Лекции по семитской религии» Робертсон-Смит впервые отграничивает «ритуал» от «догмата», вводя первый в пульсирующее тело мифа – и это грубое, во многом категоричное отграничение приносит первый добрый плод: жертвоприношение становится у ученого первым выражением религиозной «инверсии», первым пророком и выразителем принципиальной реалистичности мифа. Жертва, по Робертстону-Смиту, есть зримая манифестация единства жертвователя и принимающей подношения стороны, живая связь, расторгаемая при приостановлении материально-мистического контакта [Smith, 1907]<sup>1</sup>. Осторожность гения более чем понятна: долгие века Запад находился под влиянием «юридической» христианской теологемы, объяснявшей жертву Сына как умилоствление Отца – и это «догматическое» толкование редко кем сопоставлялось с евхаристическим, собственно «ритуальным» смыслом крестной жертвы, о котором и писал шотландский ориенталист. Сейчас же эта несправедливость преодолена как богословием, так и философией религии – и заслуга в ее преодолении целиком и полностью принадлежит смелой мысли Робертсона-Смита<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср.: «Основная функция жертвоприношения – собрать воедино то, что было раздроблено, разъединено на части 'во время оно'» [Альбедиль, 2016, 67].

<sup>2</sup> Вспомним и о проекте М. Мосса, попытавшегося развить «философию жертвы» Робертсона-Смита и напомнившего религиоведам-классикам об «обожествлении» жертвенных животных [Мосс, 2000].



Но цепь «миф – ритуал – догмат», столь необходимая для феноменологов XX ст., безусловно, не представляет читателю даже общей схемы мифологической традиции. По мере роста влияния Робертсона-Смита, это простое соображение порождало десятки теоретических проектов, наиболее успешным из которых принято считать теорию Л. Леви-Брюля. Обласканный даже строгой советской цензурой, Леви-Брюль контрабандой протащил в академическое религиоведение понятие опыта, навсегда, казалось бы, перечеркнутое сомнительными «объяснениями» «морфологов». Религиозный опыт, согласно французскому философу, есть нечто *цельное*, последовательно раскрывающее себя в языке, ритуале и преданиях общин. Мифологический закон партиципации, причастия, выведенный Робертсоном-Смитом, был распространен Леви-Брюлем на всю «первобытную» мифологию, причем в поистине кантовских масштабах: как таковое мышление адепта «ветхого» мифа, учит этнолог, задано интуицией тождества субъекта и объекта религиозного делания. «Дикарь» мыслит вещами, которые либо представляют собой нечто единое с ним, либо фиксируются в их отвлеченном состоянии-процессе; вследствие этого и его язык, и его поведение предзадаются этой оппозицией [Леви-Брюль<sup>а</sup>, 2015]. Еще одно достижение Леви-Брюля – открытая манифестация внутреннего порядка философско-религиоведческой дескрипции. Ссылаясь на жизнеописание и сочинения Ф. Кэшинга, ученый заключает: неразличенность жеста и языка, равно как и каждый из этих феноменов в отдельности, постигается посредством многолетнего ученичества у туземцев; внешняя реконструкция мышления «первобытного человека» просто-напросто невозможна [Леви-Брюль<sup>а</sup>, 2015, 163]. «Выведение мифов из ‘логического постулата’ ставило исследователей на ложный путь», – признается Леви-Брюль [Леви-Брюль<sup>б</sup>, 2015, 310], намекая на неудачу предшественников; а раз так, то каждая «примитивная» религиозная традиция должна изучаться с позиций «презумпции сложности» или, если угодно, «недостигаемости».

Заслуги Леви-Брюля перед философией религии неоспоримы; не менее очевидны и грубейшие его ошибки, разбившие многообещающую заготовку теории на тысячи мелких, но опасных осколков. Основной промах мыслителя – отказ «первобыт-

ному» мышлению в самостоятельности. Отдельные «элементы» мифа, пестуемые им отношения партиципации вовсе не «входят в состав» «высших типов» религиозного мышления, объявляемого Леви-Брюлем логическим и рациональным; напротив, религиозная мысль настолько же мифична, насколько «пралогична». В этом легко убедиться, вычленив оппозиции любого исторического мифа, воспроизводимого в ритуале: конкретность сакрального тянет, но не элиминирует призрачное профанное, дарует мистическое единство и тут же его отбирает. На этой диалектике строятся миф и литература, которые могут показаться благодаря усилиям теологов стройными рационалистическими схемами, – но которые на самом деле ревностно оберегают «первобытный» хаос интенциональных актов. Вторая ошибка Леви-Брюля стоила ему не только семитских религий, но и языка, выпавшего из красивого теоретического пазла: объявив язык, «схватывающий» ситуации, но их не рационализирующий, «примитивным» [Леви-Брюль<sup>a</sup>, 2015, 155], он де-факто отказал исламу в его амистическом, антипартиципационном, рационалистическом этосе – и все потому, что его, ислама, сакральный язык сохранил форму двойственного числа и поражающее воображение европейца лексическое богатство словаря. Наконец, Леви-Брюль так и не смог убедительно объяснить разницу между категориями рационалистической мысли и понятиями мысли «первобытной». Чем отличаются разные имена Ра, путешествующего по небосклону, от, скажем, разных обозначений пройденных путником отрезков пути или, тем более, от принятого нами деления дня на рассвет, утро, день и вечер? «Рационализируя» время, конституируя временной континуум, мы лишь терминологически обозначаем отличия, которые не менее очевидны для древнего египтянина, чем для современного физика с секундомером. Ра, как и солнце или квантовая частица, остается одним и тем же; небосвод, как и секунды, не меняют своей видовой принадлежности. Отчего же Хепри и Атум представляют первобытное, а периоды А и Б – «новое», категориальное мышление?..<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Отрадно, что даже морфология религии отчасти отошла от подобного рода «категориального формализма». В частности, И.В. Калинина заключает, что «архаичный» образ «является обобщением» [Калинина, 2016, 45],

Повторимся: описанная выше неразбериха чуть было не свела на нет всю убедительность доводов Леви-Брюля, вошедших-таки в анналы философского религиоведения. От ученого требовали сопроводительных документов к религиозному опыту – и он их предоставил, на горе современникам-«морфологам».

Феноменология осуществила, наконец, поворот к религии. Событие обрело над-формальный смысл, складывающийся из неопределенного числа отношений. Однако победа в битве так и не была скреплена подписанием капитуляции. И Г. ван дер Леу, и Ф. Хайлер решились описывать религии, вычлняя предметы опыта адептов, – но и они так и не смогли прорваться за ров литургических терминов и теологического мимезиса; В.Б. Кристенсен остановился у пределов «эмпатии»<sup>1</sup>, то есть где-то неподалеку от психоаналитиков, и выделил дискурсивные поля мифа, а П.Д. Шантепи де ля Соссе и вовсе присягнул на верность «морфологам», доверяя феноменологии лишь группировать мотивы, формы и сюжеты [Самарина, 2019, 35–218]. Позорная сдача позиций Роберсона-Смита и Леви-Брюля привела к тому, что

проект по критике феноменологии религии и сравнительного религиоведения [Дж.З.] Смит начал еще в 1982 г. в труде «Воображая религию: От Вавилона до Джонстауна» и развивал далее в течение всей жизни. Смит обвинил всех компаративистов, главным образом феноменологов, в том, что их научные построения больше напоминают магические пассы, чем научное исследование, поскольку базируются в первую очередь на личном опыте, личной интуиции, они

---

О.М. Фрейденберг определяет его как «познавательную категорию» [Фрейденберг, 1978, 27], а И.Г. Франк-Каменецкий и вовсе замечает в связи с нашим примером: «Из того, что имя египетского бога Ра, взятое как нарицательное, означает ‘солнце’ и ‘день’, ясно было, что божество, изображавшееся в виде человека с головой птицы, служило олицетворением солнца; но почему солнце, как впрочем и небо, мыслились крылатым существом и каким образом конкретные явления окружающего мира могли быть восприняты как живые существа, оставалось по-прежнему неясным» [Франк-Каменецкий, 1929, 113].

<sup>1</sup> В связи с гипотезой Кристенсена вспомним и о концепции М. Райшле, в которой «эмпатии» – равно как и манифестативному пренебрежению «метафизическим» срезом религиозного опыта – отводится ключевая роль: исследователь, по Райшле, должен учитывать лишь эмоциональное переживание адепта религии и его этическую значимость [Золотухин, 2021].

«более импрессионистские, чем методологические». Согласно Смит, компаративизм игнорирует контекст сравниваемого материала, «генерализация редуцируется до статуса хобби». Все операции, применяемые феноменологами, «оказались неспособными сгенерировать интересную теорию». Смит обобщил все известные ему компаративистские практики в четыре группы: этнографические (своеобразные, несистематичные, базирующиеся на заметках путешественников); энциклопедические (кросс-культурный материал, разделенный по темам); морфологические (по принципу организации материала выполненные по правилам формальной логической классификации); эволюционные (временная организация по принципам морфологической классификации). Лишь морфологические сравнения выдержали проверку временем, при этом в их основе нет никаких присущих феноменологии принципов эмпатии или выделения сущности – это лишь безличные формальные операции. Методологическую несостоятельность феноменологии религии подчеркивали и другие исследователи. Например, Цви Вербловски, занимавший видное положение во Всемирной ассоциации изучения религии в 1980-е гг., выступил с развернутой критикой феноменологии религии, предложив отказаться от нее как методологически некорректной. Вербловски предложил отсечь мнимые заимствования феноменологии религии у философской феноменологии и переименовать ее в морфологию религии или систематическое сравнительное религиозоведение [Самарина, 2019, 239–240].

Идеи Смита, Вербловски, М. Фуко и прочих – не деконструкция реляционной феноменологии, но великодушно оказанная ей услуга, которой в начале XXI в. почитит социальную науку Б. Латур. Отказавшись от цепи редуций, от последовательного упрощения нозм религиозных явлений до нозз, увлекшись простейшими сопоставлениями идейных форм, а не целостных событий, феноменология незаметно для себя оказалась на поле теологии, где ее с радостью растерзали охранники близлежащих дискурсивных участков. Едва блеснув, звезда феноменологического религиозоведения была втоптана в грязь «предикативных» игр, первенство в которых было перехвачено постмодерном. Теперь, когда в философию религии вернулся «мультинатура-

лизм» [де Кастру, 2017], мы получили возможность сесть неподалеку от этой теоретической свалки и поразмыслить над собственным неудовлетворительным поведением<sup>1</sup>.

#### § 4. «Молот эмпириков»

Выше мы остановились у нашего *метасобытия* – ноэмы мифа, выведенного из мириадом символов-событий определенной традиции. При этом мы прислушались к ее последователю: предметом нашего интереса послужила совокупность мифических следов, оставленных в распоряжении религиозного сознания. Наш анализ рассмотрел все без исключения аспекты опыта адепта мифа – рационалистическую теологию и описания мистического опыта, произведения религиозного искусства и шедевры сакрального письма. В отличие от построений оппонентов, наши заметки ничего не оставили за скобками феноменологического розыска под предлогом вторичности или незначимости. Громоздкие, но все же предельно насыщенные значениями и смыслами результаты этого розыска легли на стол перед специалистами. Что дальше?

Феноменология религии чересчур быстро отказалась от редуций. О том, что атрибуты человека отражают некие свойства высших существ, до Хайлера писал Ибн Туфайл [Ибн Сина, Ибн Туфайл, ас-Сухраварди, 2018, 129–130]; вряд ли столь очевидный миметический параллелизм может считаться итогом подлинно феноменологического анализа, каким бы ни был его предмет. Продолжая вычленять из событий их ноэматические ядра, мы приходим к их процессуальному, ноэтическому статусу, – а этот последний, в свою очередь, сличается нами с ноэзисом других событий. Так и возникает вкратце описанный выше *метаобъ-*

---

<sup>1</sup> Здесь нам представляется уместным с теплотой вспомнить о недооцененном проекте А.Ф. Лосева – проекте, в общем-то, феноменологическом – по выявлению фрактальных для различных культур мифологем. Извлеченные из всего доступного исследователю массива религиозных, философских и культурных практик, разные типы реляционной «диалектики» задают, по мнению Лосева, специфические границы цивилизационного творчества [Лосев, 2016, 176]. Эта догадка великого мыслителя близка и идеологам отстаиваемого на этих страницах феноменально-символического метода изучения религий.

## Тезис второй

---

*ект*, в одинаковой степени достоверный и для исследователя, и для исследуемого сознания: не объясняя сути мифа, мы все-таки объясняем закономерности его поведения, выводим из них не десакрализованное толкование, но кажущий себя принцип *сакрального отношения*.

Провозглашенный в начале главки тезис гласит: «Форма философского религиоведения определяется его предметом». Но ведь и предмет определяется по-разному нами, нашими оппонентами и даже мнимыми нашими союзниками. «Морфологов», впрочем, можно понять: с ороговевшей плотью сюжета работать куда удобнее, чем с изменчивым событием. Безумие «религиоведческой морфологии» начинается лишь тогда, когда ее приверженцы заявляют права на дешифровку мифа как такового. Сливая ритуал и догмат, не разбираясь в их напряженных отношениях, «морфолог» вымарывает из своих карт – ни больше, ни меньше – демиурга сюжета, эгоистично подчиняющего себе мифологические мотивы и вместе с тем смиренно им подчиняющегося. Сюжет – объект, но объект не единственно важный; форма – дар значения, легко перерождающийся в проклятие смысла, если последний восстает против языков и текстов. «Смерть текста» и «смерть автора» – вполне религиозные догмы, известные любому теологу: мистик, воспитанный на трудах Иоанна Лествичника или Григория Паламы, ради проблесков божественного мрака предаст и первого, и второго – точнее, их образ, слитый воедино церковной традицией. Но «морфолог» своего текста не предаст никогда, – а значит, не стоит обременять его задачами философа, теолога или мистика.

Другое дело – психологи и социологи, претендующие на вскрытие сейфов религиозного чувства. Они уверены в том, что «открытые» морфологами формы обслуживают до конца неотрефлектированные потребности человека – и одновременно с тем сводят их к сумме аффектов, участвующих в мифотворчестве лишь отчасти. Конфликт формы и содержания до предела неуклюже описывается и семиологами, которые в попытке увязать подвижное желание и неподвижную форму компилируют смысл-сообщение из сюжетов-мифологем и процессов-мифем [Zarozhtseva, 2019, 69–87]. Форма и подвижное содержание действительно могут разрываться на территории литератур-

ной, политической и китчевой мифологии; однако религиозный опыт не знает случайного совпадения своих составляющих. Религия символична – а следовательно, реалистична; любой ее знак выстраивает вокруг себя напряженную событийную цепь из контактов и чувственных референтов. Крест бессмыслен без постоянно совершающихся крестной жертвы и крестного предстояния; «питающийся» этим событием четырехконечный артефакт сам превращается в живое событие, в *жертву-предстояние*, не теряя при этом своего материального статуса: «Кресте, основание благочестия, бесом показался еси губитель, Церквям благолепие, нечестивым погибель, врагом посрамление на день судный» [Канон Честному Кресту, 3], – иллюстрирует это правило высокая литургическая поэзия. То же самое можно сказать о чурингах австралийских аборигенов, масках качина и прочих мифических предметах-символах: единство действия и формы – действительность, но не экзистенциально достоверная инверсия. И эта действительность рождает «атомарный» смысл только в своей представленности в сознании – в месте встречи процессуального объекта с алчущим Я.

Вот он, узел роковой ошибки «морфологов» и «антропологов» религии: истинный предмет их интереса – текст, но не информация, статичное выражение объекта, но не сам объект. Психоаналитики и социологи правы: метаобъекты религиозного опыта выстраиваются над гилетическими слоями сознания; однако, памятуя о заветах Гуссерля, мы напоминаем им о том, что гилетическое основание наших объектов-событий, бытующих в сознании, не может являться «точечным» [Гуссерль, 2012, 104]. Аффекты, лежащие в основании того или иного символа, поистине неисчислимы; настолько же полифоничен и символический смысловой срез, бурлящий в единичном, казалось бы, событии. Значит, нам остается принять эту полифоничность как предметную данность, а процессуальность – как отправную точку нашего описания. Мифический сюжет-событие чужд единичности, и потому описывается нами во всей своей структурной полноте, настолько же внутренней, насколько и внешней. Остается выяснить, какие типы отношений и как именно конституируют события и метасобытия, знаки и символы, следы мифа и сам миф.



**ТЕЗИС ТРЕТИЙ.**  
**РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ ДОЛЖНА ИЗУЧАТЬСЯ ТАК,**  
**КАК ОНА СЕБЯ ДАЕТ, И В ТЕХ ПРЕДЕЛАХ, В КАКИХ**  
**ОНА СЕБЯ ДАЕТ**

Простой, казалось бы, тезис предыдущей главы, усложняет форму поиска религиоведа-философа, и без наших нравочений тонущего в стремительном водовороте религиозного опыта. Оказывается, самое «примитивное» племя предлагает его вниманию внушительный арсенал практик – настолько богатый, что желание скрупулезно его изучать улетучивается сразу же по ознакомлении с объемом посвященных этой теме записей этнографа. Обряды, их периодичность, содержание, отношение к предметам быта, природе, соседним племенам, язык... Все это сбивает с толку как специалиста, так и читателя. Но другого выхода нет: вздохнув, мы вновь и вновь садимся за письменный стол или на стул напротив нашего информатора, готовящегося одарить нас еще одним *следом-событием*.

Как и предупреждал Латур [Латур, 2020, 197–219], выбранная тропинка запутывает, но ничего, вроде бы, не объясняет. Мы садимся за составление тысячи отчетов, отказываемся от «больших нарративов» и «рамок», следуем за актерами и предоставляем им право размечать их же жизненное пространство. При необходимости исследователь «переводит» сообщения акторов на «инфраязык» научного описания, позволяющий переходить от одного пучка отношений к другому, – но не более; наблюдение и только наблюдение спасает предмет от потери, а нас – от дезинформации *cogito*. Как и Флоренский [Флоренский, 2017, 148–170], Латур [Латур, 2020, 76] одержим противоречиями, он силится «регистрировать, не фильтруя», и описывать, не поучая [Латур, 2020, 80]. Увы, Латур не сосредоточил своих сил на



исследовании предметов религиозного опыта, хотя верно, в общем-то, очертил его специфику: «Религия... не пытается достичь потустороннего, но лишь предъявляет присутствие чего-то в технике и ритуале» [Latour, 2010, 110]. Католик Латур хорошо знает, что религиозные события можно преследовать бесконечно, ибо данное в них «присутствие» так же повсеместно, как и обнаружимо. Забава французского ученого, впрочем, утомляет его европейских и американских коллег: правда, его теории слишком дорого стоят традиционному университету и архаичному институту.

Латур идет по пути, проторенному феноменологами, – в чем он, впрочем, с охотой признается [Латур, 2020, 88]. Скажем больше: исследования религии есть тот пункт, в отношении которого единогласны феноменология и акторно-сетевая теория (АСТ), коль скоро в остальном приверженцы первой, по мнению антрополога, пренебрегают явлениями природы и предметами не-человеческого опыта. И ученик Гуссерля, и эпигон Латура, обратившись к религии, наблюдают одну и ту же картину: в ней человек встречается со своим – и в то же время коллективным – опытом, трудно поддающимся классической объективации. Наш взгляд на этот опыт, наше изложение его содержания – его дериватив, действительный только в этом своем качестве. Все остальные попытки «деконструкции» мифа обречены на провал в зияющий пустотой зазор между мифотворчеством и бюрократическим усилием недалководидного систематизатора.

Претензия оппонентов, однако, остается прежней. Опыт лабораторного производства сложен; он состоит из процессов, каждый из которых достоин отдельного монографического описания. При этом эмпирик имеет дело лишь с физическими и химическими процессами, уже известными технологам всех специальностей. Как быть с религиозным опытом – умозрительной реальностью, которая, безусловно, существует, но бежит от экспликации? Неужели строгие рационалисты обязаны верить на слово феноменологам, уверяющим всех и вся в существовании закономерностей религиозно-смыслового поведения, или следовать за апологетами АСТ, признающими свое бессилие что-либо объяснить даже на уровне схематического отображения реальности? И главное – если и те и другие правы, то не достаточно ли

нам восстановить в правах теологию и мистическое стихотворчество, не привлекая к делу бумагомарателей от гуманитарной науки?

Поставленные вопросы настолько серьезны, что ответить на них молчанием Христа просто не представляется возможным.

### § 1. «Все полно богов»

Все возражения оппонентов не голословны и, пожалуй, могут быть высказаны и нами, сторонниками других научно-мировоззренческих моделей. Если все действительно полно богов, то не стоит и далеко отходить от «примитивизма» Фалеса.

Между тем безграничность религиозного поля ограничена крепостными стенами религиозного же опыта. Дело в том, что любое религиозное переживание, инициируемое «внешними» предметами, сколь бы далеки они ни были от основного литургического действия, неизменно принимают очертания последнего. Это – не следствие исторического развития литургики, не экспансия «храмовых» форм, но закономерность человеческого мышления, интенциональная, если угодно, насыщенность экстаза. Полинезиец указывает на дом правителя, говоря: «Свет сияет среди небесных туч» [Ортега-и-Гассет, Бланшо, 2019, 43], – и это высказывание напрямую связывает подлинно-религиозное сияние царского достоинства со вторичным, но все-таки породившим религиозное чувство «небесным» образом. Точно так же омерзительный с точки зрения моралиста случай совокупления женщины с домашним животным побуждает суфия к религиозному, установленному учителем богосозерцанию [Лукашев, 2020, 102]. Словом, именно оформленный традицией символ сакрально-контагиозен [Дюркгейм, 2018, 527–237] и содержит в себе «образцовое» осуществление религиозных чаяний субъекта, тогда как «профанное» соотносится с ними только через символы.

Но настолько ли разнообразен мир религиозных переживаний? Наш ответ, проистекающий из вышеизложенных соображений, очевиден: и да, и нет. С одной стороны, ни один символ-событие не исчерпывается букетом «сообщений», получаемых адептом мифа; символ всегда превосходит свои значения. С другой же стороны, отграниченность одного символа от дру-

гого всегда целесообразна: каждый мифический след ведет в какую-нибудь одну сторону, или, вернее, к одной из многих семантических развилок. Да, если мы, по Латуру, продолжим путь дескрипции, или, по Гуссерлю, процесс редукций, мы непременно выйдем к метаобъектам анализа; но пока мы собираем единичные события, мы блуждаем по более-менее оформленным, символическим тропам. И основных их форм не так уж и много, чтобы отказываться от их изучения.

События, доступные нашему опыту, объективны. Все потому, что они, обнаруживаясь в опыте разных индивидов, во-первых, формально константны и, во-вторых, сопротивляются своим «хозяевам», будучи тягостны для «внешних». Традиция самостоятельно их разграничивает посредством теологических классификаций: в христианском своем варианте она свидетельствует о богослужении, догмате, каноне и аскетике, в мусульманском – о вероубеждении (*'акида*) и правовых (*фикхиййа*) «поклонениях» (*'ибадат*) и «правоотношениях» (*му'амалат*). По этим теоретическим лекалам несложно раскрыть целостный миф неписьменных народов или других религий; феноменологический разбор этих топосов бытия символических систем был приведен в другой работе [Нофал, 2020] – и к нему мы неоднократно будем впоследствии обращаться.

Но как быть с индивидуальным «искажением» официального, «канонического» толкования этих событий? Те, кто высказывают это справедливое, скажем прямо, опасение, не замечают двух важных обстоятельств, сводящих на нет убедительность их доводов. Первое: ни исследователь, ни адепт мифа не способны в полной и наглядной мере сравнить свою интерпретацию мифа или, тем более, свое чувствование мифа с чужими – пусть эти чужие и являются его единоверцами. Взять, к примеру, обряд интичиума – одинаково ли *переживают* его члены одного племени? На этот вопрос нет ответа, да и вряд ли он родится из сравнительного изучения словесных отчетов аборигенов, когда и если таковые будут собраны этнографами. Однако словесное обоснование обряда не меняется на протяжении столетий: от Штрелова и Спенсера до наших дней от интичиума ждут соединения с тотемными предками и передачи их, предков, даров. Форма и содержание обряда, закрепленные в «догмате» общины,

предвосхитили богатство переживаний австралийских туземцев, предоставив нам постигать *каковость* осуществления их целей. Иначе выглядит австралийская субинцизия, также вписанная в местную систему верований; по отношению к интичиуму она *иная* потому только, что она преследует *другие* цели, достигаемые, правда, все в том же сакральном хронтопе тотема. И тем не менее мальчики не пытаются избежать болезненных процедур, а племя не ищет ритуальных и экзегетических модификаций священного действия; они довольствуются находящимися в их распоряжении событиями, благословляющими – и заранее канонизировавшими – всевозможные их интерпретации.

Но и это еще не все. Как правило, наши критики игнорируют пусть открытую, но все же структурированность мистического опыта, который инкорпорирован в любое религиозное действие. Под мистическим актом мы понимаем здесь любое целесообразное религиозное действие, теряющее свой смысл вне границ мифа<sup>1</sup>. Освящение колодца по требнику настолько

---

<sup>1</sup> Ср. с предложенным П.А. Флоренским определением магии: «Да, я употребил слово 'магия'. Употребил не случайно, а сознательно и намеренно. Употребил в смысле гораздо более широком, чем понимание, заключенное в вашем вопросе. В него я включил и объединил не только христианское, но и языческое миропонимание и понимание магии. Это мой взгляд, а не оговорка. До христианства тоже была религия. И тоже были 'таинства'. Например, греки причащались кровью козла. Это ли не магия? Вяч. Иванов сказал бы, что это одно и то же с христианством. И, действительно, это одно и то же, но формально, а не по сути. Это в язычестве – естественное откровение, т.е. люди естественно сформировали формальное восприятие того, что было позже коренным образом преобразовано в христианстве в результате сверхъестественного Божественного откровения, а не в результате общечеловеческих жизненных инстинктов. Это ли не магия тоже? Лишь разная духовная высота разделяет их, – а ведь богословие признает естественное откровение наряду с Божественным. В то же время существует так называемая и 'магия черная' – общение с низшими безблагодатными силами природы. Такая магия наполняет язычество, хотя и далеко не все язычество – черная магия. Магия – лишь общение человека с кем-то – будь то светлые или темные силы. И лишь часть того, что в этом смысле можно назвать 'белой магией', соответствует христианству с его таинствами. Поэтому я сознательно употребил и употребляю слово 'магия', вкладывая в него и положительный, и отрицательный смысл. У нас в христианстве, в православии есть таинства, которые по сути дела заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. Таинство определяется тем, что мы исповедуем абсолютную бесконечную Личность, абсолютный идеал – Христа, его воплощение

же мистично, насколько мистично освящение храма; еврейское субботнее благословение так же мистически влияет на индивида, как и пасхальный седе́р. И что же, «морфологам» придется отрицать *содержание* текстов или ритуалов, чтобы не соприкоснуться с ненавидимой ими «ненаучной мистикой»? Удивительно, но миф, познающий себя в рационалистической теологии, первый дает вербальный отчет о своем мистицизме; отчего же философия и религиоведение не могут взяться за дело описания его предметного ядра?

Жестокость наших выпадов вполне уместна: на кону стоит религиоведение как таковое. От ответа оппонентов на поставленные вопросы зависит статус религиоведческой науки, которая, на четвертом столетии существования, задумалась, наконец, о феноменологически очевидных основаниях ее предмета.

Абсурдность возражений «морфологов» и «структуралистов» не менее важна, чем кажущаяся непреодолимой «гигантомания» дескриптивных феноменологов. Последние по крайней мере признают сложность своей работы, но не открывают – притом совершенно неожиданно для самих себя – наготу некогда нарядных королей. Ежели мистика действительно недоступна описанию, если феноменологическое углубление в мистический меон антинаучно и контрпродуктивно, – нет нужды изучать живые религии, состоящие из мистической крови и магической плоти. Если существует только неуловимая индивидуальная мистика, то за редкими описаниями типичной для мифического института мистериальности мы не сможем разглядеть логико-смыслового единообразия. В мультиверсе мифа все действительно оказывается полно самыми разными богами; что ж, нам следует отказаться от ведения их генеалогий и тем самым вытеснить себя из среды религиозности как таковой? Готова ли наука или политика к такому позорному отступлению?

---

здесь, на земле. Общение человека и человечества с абсолютной Личностью – Богом и есть таинство. Но эта ‘магия’, так сказать, ‘белая магия’, магия светлая, благодатная христианская. В православии Бог есть крещение, исповедь, причастие, молитва – все это таинства. Наш Бог доступен для общения. Ведь молитвы – это не абстракция, это живое общение. У нас общение с Богом может быть и через прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние (ладан), слух, зрение – все чувства» [Флоренский, 1990, 459].

## § 2. Джунгли обретают голос

В головокружении современных нам религиоведов нет ровным счетом ничего удивительного. Если, конечно, забыть о том, что расшатанное их здоровье плохо переносит калейдоскопическую смену даже хорошо знакомых им религиозных форм. Знакомясь с патристическим наследием, филолог-классик жалуется на провал недавно изобретенных теоретических вариаций на тему *consensus partum*, а антрополог-недоучка вдруг открывает несводимость понятия «вера» к рационалистическому постижению догматов. И, несмотря на вздохи и обмороки «первооткрывателей», символическое богатство мифов остается под прессом «формального» анализа, принципы которого известны только его идеологам, с удивлением и неодобрением следящим за наивными, не вкусившими радостей сциентизма «дикарями». Как тут не заговорить джунглям, у которых, по меткому выражению все того же Латура [Латур, 2020, 138], вероломно отняли голос?

При всей своей осторожности, современный исследователь христианства не считает себя вправе пренебрегать решениями вселенских и поместных соборов. Как бы эти решения ни имплементировались, как бы они ни толковались, какие бы махинации с их постановлениями не производились на Востоке и Западе (вспомним, в частности, про 28-е правило Халкидонского Собора), эти решения, по слову созвавших их епископов, признавались голосом церкви. Ни пафос Реформации, ни этос религиоведения дня сегодняшнего не отказываются от протянутой руки соборов, несмотря на то, что историческая критика безжалостно силилась ее отсечь от некоего первохристианства, безусловно, незнакомого прихожанину православных, католических или протестантских храмов. Неудобный факт покоряет нас своей наглой очевидностью: свидетельство соборов о себе есть не что иное, как ярлык, выданный институтом теологии и права, своеобразная самоаттестация, которую никто не может оспорить, – заметим, даже если и хочет этого всей душой. Прецедент соборов – серьезная помеха на пути «вернакуляристов», ибо, признавая их ценность, их влияние на повседневную жизнь верных, они вынуждены согласиться и с институализацией религиозного опыта, перерастающей всякие временные и пространственные рамки.

Харви и «морфологи» религии прекрасно осознают опасность этого, в общем-то, всем известного примера «живучести» голоса мифа, от первого лица повествующего о собственных нуждах. И для того чтобы спастись от карающего меча эмпирии, они провозглашают уникальность христианского догматико-правового устройства, якобы не имеющего прецедентов в истории религии. Упрекая нас в неведомой «теологичности» теорий, наши оппоненты не терпят возражений: «Если вы институализируете религию, если вычленяете в ней устойчивые модальности опыта, вы – христианские богословы, колониалисты от религиоведения, изничтожающие своим умозрением автохтонный предмет», – как правило, отрезают они.

Примечательно, что других возражений против феноменологического метода «морфологи» и «вернакулярлисты» не смогли изобрести до сих пор. Наше непосредственное обращение к религиозному опыту порицаемо потому лишь, что мы отдаем исключительное право на отбор материала самой традиции (не важно какой – официальной или народной, древней или ново-явленной, популярной или маргинальной). Учитывая мистический опыт и теологический трактат, мы, если верить оппонентам, сами становимся мистиками и теологами. Возражения справедливые; но ведь тем же самым «грешат» против скрытой от мудрецов и младенцев «истины» и их, возражений, авторы.

Однако об этом ниже: преступление «формалистического» крыла философии религии против действительности можно рассматривать бесконечно долго. Именно его представители непрестанно вчитывают оригинальные схемы в вероучения исследуемых традиций, более чем вольно обращаясь с их первоначальными интуициями. Не стал ли Дюркгейм аборигеном, выведя социальную структуру их общества из тотемического начала? Не является ли Харви «иудейским» теологом, коль скоро праздноство хилуллы окончательно открывает для него врата еврейского «религиозного разума»?.. Как бы то ни было, многоуважаемым критикам феноменологии следует помнить о следующем: *любой теоретический «зажим» изымает предмет изучения из мрака неразличности, придает ему вид обособленной структуры-института, – и вместе с тем фиксирует его переменчивость лишь отчасти.* Отказ от одной из сторон этой апории уличает



недобросовестного исследователя в непоследовательности, а то и в откровенной лжи: без институализации нет анализа, а без практики – содержания последнего.

Итак, вернемся к «самоаттестации» мифа, которую так любят – но никак не могут проигнорировать – наши оппоненты. В 2019 г. свет увидела работа Д. Рубина, посвященная осмыслению отечественного мусульманско-христианского и христианско-мусульманского ренегатства. Несмотря на заявленную тему статьи, объектом критики Рубина стал автор этих строк, который, как отмечалось московским религиоведом ранее [Rubin, 2018, 235], позволил себе высказаться о бывшем протоиерее В.-А.С. Полосине в критическом ключе. Поводом для полемики с Полосиным в 2010–2011 гг. послужило признание последним факта распятия 'Исы ал-Масиха – признание, как было показано в соответствующей статье [Нофал, 2012, 144–156], абсурдное с точки зрения как мусульманского теолога, так и языковеда-арабиста. По мнению же Рубина, подобного рода критика недопустима потому, что ислам не знает института церкви, а значит, не допускает «односторонних» и «полемических» заявлений о верности или неверности «еретика» [Rubin, 2019, 71–72]. Нофал, уверен Рубин, представляет «православный теологический официоз» [Rubin, 2019, 76] и потому необъективно оценивает реформаторский мусульманский проект Полосина. К сожалению, преподаватель Высшей школы экономики не озаботился обоснованием своих обвинений или, тем более, своего уникального подхода к изучению исламских «орто-» и «гетеродоксии». Тем хуже для него: теперь уже мы попытаемся проделать за многоуважаемого оппонента его работу.

Рубин преподносит давно известный факт «нецерковности» мусульманского разума как богословско-правовой *carte blanche*, развязывающий руки находчивым мыслителям. Это, безусловно, не так: согласие малых групп мусульманских богословов всегда детерминируется согласием или несогласием больших богословских фракций; и те и другие представляют собой институты, рассматривающие дела единомышленников и инакомыслящих в строгом соответствии с буквой источников. Для того чтобы «оправдаться» в качестве ашарита-газалита, богослов должен выдерживать «сверку» собственных взглядов сначала с *corpus texti* ал-



Газали, а после – с трудами классиков ашаритской теологии. Чтобы последователь Ибн Таймийи вошел в согласие с ваххабитами, он должен отказаться от ряда снисходительных к местным традициям решений своего шейха. Покинуть правовую школу, *мазхаб*, несложно: достаточно изменить многожды прописанным авторитетами тонкостям ритуала. Все приводимые примеры свидетельствуют в пользу институализации мусульманских школ мысли – пусть и институализации принципиально нецерковного типа.

Суннизм и впрямь «рассыпается» на определенное число правовых и вероучительных институтов. Между ними сразу же возникают напряженные отношения. Тем не менее салафиты, ашариты и матуридиты остаются суннитами по ряду формальных признаков. Эти-то признаки конституируют, если угодно, мегаинститут, который, не существуя отдельно, кажет себя в ряде вероучительных особенностей, отделяющих суннитов от хариджитов, коранитов или шиитов. Этот мегаинститут – не церковь, что вовсе не означает его бессилия или иллюзорности. Суннизм вообще есть «основа», *'асл*, несогласие с которой отсекает вольнодумца и от частных «ветвей», *фуру'* вероучения. И как раз эта основа обличает проект Полосина не как модернистский, а как невозможный: не Нофал и не «православный официоз», а непреложное Откровение, исследованное всеми без исключения (отметим, не только суннитскими, но и шиитскими) авторитетами-экзегетами, выдавливая за границы уммы автора тезиса «ал-Масих был распят». Иными словами, бывшего протоиерея не принимает сам голос мусульманской общины, который, при всей внутренней свободе исламских доктрин, де-факто уличил его в недопустимом вольнодумстве.

На этом, казалось бы, можно и остановиться. Но проблема, случайно поставленная Рубиным, имеет религиозно-философский, а не полемический характер. Исследователь скептически относится к проклятиям салафитов, направленным против ашаритов и матуридитов; они кажутся ему «спором мусульман между собою», над которым стоит религиозоведческая наука. Однако это не так. Религиовед, изучающий современный салафизм, признает за ним претензию на исключительность инвектив. Салафизм – оформленный религиозный институт, подобно другим мастерски разграничивающий правду и ложь, «ересь»

и «правоверие». За салафизмом следует суннизм вообще: обличая шиитов, он выражает мнение *всех* без исключения суннитских вероучительных школ. Если отсутствие в исламском поле церковной организации интерпретируется нашими оппонентами как тотальная свобода мысли, то они же должны признать за мусульманами тотальную свободу инквизиции. Следовательно, если Полосин выигрывает в своем противостоянии с ничем не знающей о распятии пророка 'Исы мусульманской уммой за счет провозглашенной мусульманским метанарративом свободы, то он тут же проигрывает умме как единственному защитнику своей смысловой территории, отторгающему интеллектуальному врагу. Честная символично-смысловая диалектика – вот мимо чего прошел Полосин, вот чего не заметил Рубин в своих поражающих воображение специалистов религиозических справках.

Почему же мы, однако, пишем о «символической диалектике», если в предыдущем абзаце речь шла о типично идеологическом споре? Опять же, здесь мы имеем дело с целостностью религиозного опыта, с событием, постоянно перерастающим свои условные границы. Экзегеза в исламе – рационалистическая, силлогистическая операция, которая опосредована метафизическим состоянием веры [Нофал, 2016] с одной стороны и ритуальной чистотой прикосновения к священному тексту – с другой. Соглашаясь с выводом своего толкования, ученый определяет собственный статус, детерминирующий не только его посмертную, но и посюстороннюю участь. Экзегеза – часть «семиотического» мира, но она же укоренена и в трансцендентальном делании индивида. За ней проглядывает, наконец, *метаобъектность* ислама – знаковое отношение субъекта и объекта, разомкнутое, но все-таки религиозное сосуществование «морфем» и «референтов» мифа. Все это становится ясным, если мы продолжаем анализ событий и метасобытий, если признаем обособленность традиции, ее право на самостоятельное установление связей между своими поливалентными элементами – единицами нашего феноменологического анализа. Подчеркнем: *нашего анализа*, а не связности мифа или нерасчлененности опыта<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В связи с последним хочется упомянуть о другой неудачной попытке критики соображения автора книги – попытке, предпринятой на сей раз музы-

Впрочем, нам все еще предстоит долгий путь. Подытожим наши примеры, недоумения и сетования короткой и незамысловатой фразой: традиция должна говорить – и не нашим рукам тянуться к ее тонкой шее.

### § 3. «Автограф» и «след»

Рассматривая некое религиозное событие, мы справедливо называем его следом. Ни «морфолог», ни феноменолог религии не решаются отрицать, что единичное религиозное явление, во-первых, не является чем-то целым и, во-вторых, целиком и полностью приковано к материальному субстрату. Интересовавшее нас *событие-след* – это интендированный в сознании адепта мифа предмет, который знаком со своим интенциональным коррелятом, но естественно с ним не связан. Другого предмета религиозного опыта, повторимся, сознание не знает и не может знать.

Событие предстоит перед Я в своем процессуальном изменении; этот объект – артефакт, выхваченный сознанием из ила трансцендентной действительности. Сам по себе он безмолвен. Сложившийся из десятков событий контекст, как выяснилось, также практически бесполезен для восстановления сложной мозаики мифа. Как быть реконструктору, если связующий метаобъект, медиально-архитектоническое метасобытие, знаковое или

---

коведом. По мнению Г.Б. Шамилли, средневековое знание и средневековый же арабо-мусульманский опыт восприятия музыки находятся вне границ современной «антропологии» или привычного для исследователя античного онтологического космизма [Шамилли, 2018, 176; кавычки автора]. Иначе как ремесленным шовинизмом подобного рода заявления охарактеризовать нельзя: специалист (в нашем случае – музыковед-классик) пытается отместить чужую интерпретацию иноязычного, инокультурного и уж точно не современного ему философского текста на основании «гнозиса» об одном из аспектов искусства ушедшей эпохи. Вместе с тем суждение Шамилли смело опровергают неизвестные ей, по всей видимости, классические тексты, прямо увязывающие предмет музыкального искусства с изоморфностью сущего, – а значит, и с человеческим естеством, наполовину состоящим из смешения различных природ; это-то естество и представляют, по мнению Ибн Мискавайха, струны уда, не порывающие своей «музыкальной» связи с «онтологическим» и «антропологическим» пространствами, пространствами «пропорции» (*нисба*) [Ибн Мискавайх, 2001, 163]. *Sapientis sat.*

символическое отношение не желает выстраиваться? Положить событие под герменевтический каток? Растоптать след пыльными башмаками сравнительного или структурного анализа? Но ведь обратные реконструкции, как правило, значительно отличаются от оригинала – или, в лучшем случае, ничего не говорят о нем. Горница Пилата, услышавшая молчание Христа, слишком уж тесна для нашего феноменолога-символиста.

Надежду на речь нам возвращает традиция, которая, наряду с событиями-следами, оставляет нам *события-автографы*. Все теории теологов, все ритуальные ограничения, все правовые концепции, все легендарные сказания – все это не что иное, как автограф мифа, упорядочивающий смутно проступившие между следами границы отношений. Без посланий Павла христианство опоздало бы с манифестацией евхаристического и экклезиологического единства на несколько столетий. Без амораев погиб бы великий еврейский автограф – Устная Тора. Без литературного таланта Бабы Раббы оскудел бы самаритянский ритуал. Защищая миф, автограф сам со временем становится мифом; объяснение оборачивается образом действия, принципом иерургии для новых поколений адептов. Это – не инфантилизация мифического меона, а его кодификация. Автограф делает возможным институализацию опыта через обращение к своему первоисточнику. Так след, посредством автографа, скрепляет личное и всеобщее, индивидуальное и общинное.

«Стоит стереть коренное различие между означающим и означаемым, и как метафизическое понятие нужно будет отвергнуть уже само слово ‘означающее’», – сетовал Ж. Деррида, ярый апологет холистической контекстуальности [Деррида, 2000, 354]. Таков казус религиозного события-следа, которое «заражает» своей амбивалентностью событие-автограф: и первое, и второе, будучи представленными в сознании адепта, призывают к чувственному, субстанциальному единению с трансцендентным. «Присутствующее отсутствие» символа познается в следе мифа – например, в том же акте паломничества, взятом в отрыве от доктринального его обоснования; но и доктринальное обоснование, изъятое из акторной «сетки» мифа, ужимается до рационалистического сообщения. «Лепет», во внимании к которому упрекал феноменологов Витгенштейн, в религиозном

опыте выражает тоску индивида по соединению с интендированным процессуальным предметом – и сколько бы мы ни продолжали каскад корреляций между следами и автографами, мы непременно обнаружим этот лепет в основании самых стройных теологических силлогизмов. Феноменологический горизонт исследований религии, на наш взгляд, явлен специалистам в этом реляционном «лепете» мифа, за которым простирается недоступная посторонним «высшая» мистика.

Всмотримся, однако, в щербатые окна автографов. Быть может, в них мы отыщем чудовищ современного философского религиоведения.

**ТЕЗИС ЧЕТВЕРТЫЙ.  
ЕДИНСТВО ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФСКОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ ОБУСЛОВЛЕНО ЕДИНСТВОМ  
ОПЫТА АДЕПТА МИФА**

Итак, миф постоянно убегает от нашего взора; он – θεός, нам принадлежащий, но от нас отличающийся, нас призывающий и от нас скрывающийся в гуще следов и автографов. Автографами увлеченно занимается теология, следами – религиоведческая «морфология». Феноменологии важны и первые, и вторые; прозрачные нити, связывающие их в единое целое, – желанная ее цель и последнее ее слово об устрашающем мифологическом водовороте. И это слово наверняка пригодится в работе теологам и «морфологам» будущего.

**§ 1. Единомышленники поневоле**

Предположим, мы собрали в одном рабочем пространстве тысячи описаний десятков тысяч событий – воспроизводимых в сознаниях верных следов и автографов. Религиовед-классик тут же приступает к созданию классификаций мифологических сюжетов и литургических форм. Теолог пытается установить догматические расхождения «полевой» религии с религией-прототипом. «Вернакуляристы» обращают внимание на ритуальный обиход и объявляют его средоточием религиозного опыта изучаемой группы. Не желая того, теолог, «морфолог» и «вернакулярист» разбивают миф на сотни кусочков, отсекают «вторичное» от «важнейшего» – и это притом, что каждый из них стремится постичь «жизнь» религии в ее непосредственном течении. Что ж, признаем: каждый из них прав по-своему.

«Морфолог» религии обращает внимание читателя на сюжет, который, по его мнению, предшествует догмату. Он справедливо полагает, что витальность сюжета первична в сравнении с заурядным его переводом на язык теологии и ее этики. В то же время наш коллега допускает досадную ошибку: он заставляет сюжет впитать в себя весь мультиверс религиозных практик. Адепт мифа, утверждает «морфолог», лишь воспроизводит в ритуале сюжет или его фрагменты, руководствуясь внутренней логикой мифической «картинки». В случае с мифами Возрождения он, быть может, действительно оказывается прав; но как быть с «периферийными» этиологическими мифами и преданиями о героях, которые редко эксплицируются ритуалом и настолько же редко имеют дидактическую ценность? Русское предание о «Христовом мужичке», курящем «табачок» [У истоков мира, 2017, 205], безусловно мифологично, и то, что оно объясняет греховность вдыхания табака, никак не служит толкованию основного его мотива, связывающего табакокурение с богопоклонением. Курительный табак противен Дьяволу – но это не значит, что он угоден Богу; кроме того, это предание входит в очевидное противоречие с другими русскими мифами о дьявольском происхождении, а следовательно, греховности курения. Наш сюжет, вероятно, оправдывает курильщика – но и только: он не проливает свет на магическое свойство табака и уж тем более не сакрализует его привычку. Курение не становится ритуалом, хоть и обретает благой «побочный эффект».

«Морфолог» поместит наше предание о табаке в свое собрание мотивов, попытается сличить его с ритуалом каждения – и, пожалуй, этим удовлетворится. Миф малый повиснет в воздухе, отделенный от мифа большого, а поведение «Христового мужичка» так и не получит надлежащего объяснения. Желанное проникновение в «витальность» традиции так и не состоится.

«Вернакулярист» идет по другому, более короткому пути: ему достаточно зафиксировать единичный факт одобрения табакокурения, чтобы провозгласить рождение «новой религии». Он решительно ничего не хочет слышать о связности мифического пространства: коль скоро религиозный опыт в большей своей части иррационален, то никаких доступных познанию рационалиста связей в нем нет и быть не может. Материя ритуала, ткань

обихода – вот сердце религии. «Физиология» желаний встречается с «физиологией» культа, порождая зримое действо.

Для того чтобы наши выводы не выглядели как неуместное упрощение позиции «вернакулярных» религиоведов, дадим им слово. К примеру, уже не раз упомянутый выше Г. Харви обвиняет христианство – и в частности, его «зараженный модерном» протестантский вариант [Харви, 2020, 102] – в укреплении картезианской парадигмы и «экспорте» собственных «лейтмотивов» в академическую среду [Харви, 2020, 44]. «Академический мир по шаблону христианства западноевропейских элит и картезианства создавал и изучал фантомы, – безапелляционно заявляет британский ученый. – Внутренние противоречия в одной религии сотворили мир, который теперь слишком часто воспринимается как естественный [Харви, 2020, 153]. Модерновое понимание религии, по мнению Харви, служит «интересам одной-единственной религии» [Харви, 2020, 123] и «колонизации идей, людей, наций и экосистем» [Харви, 2020, 99]. Мыслитель уверен: современное религиоведение сегодня – не что иное, как теология, которую не смогли преодолеть даже Р. Отто и М. Элиаде, сделавшие все для «универсализации христианских элементов» [Харви, 2020, 108]. Поставленная же классиками антропологии цель, согласно Харви, осуществлялась через определение религии как веры в божество, сверхъестественное, духов [Харви, 2020, 98, 105] или доктрины [Харви, 2020, 20, 47, 92, 187]. И именно в этом пункте своих рассуждений ученый вступает на кажущийся ему спасительным мост *где-то-там-религиоведения* – науки, изучающей практику, но не доктрину, или, выражаясь привычными для нас терминами, «право», но не «догматику».

Для того чтобы понять, жизнеспособен ли проект Харви и уместны ли его претензии к академическому толкованию категории «вера», вновь дадим ему слово.

Вера – понятие исключительно христианское и потому бесполезное для определения других религий... Христиане не только проповедовали веру в своего бога, но часто искали следы некоей веры у пока еще не христиан. Или на практике, или в процессе переписывания истории постфактум, уже после состоявшейся христианизации, миссионеры обычно создавали иллюзию существования изначальной (но при этом



ложной или неадекватной) веры, которая провозглашалась предпосылкой к постижению истины... Неважно, означает вера принятие идей, согласие с доктриной или преданное отношение к некоей личности, она не только обладает содержанием, но это содержание жизненно важно в христианстве... Мы вынуждены признавать, что христианам важна не только «вера», принципиально важен ее объект/субъект... Именно потому, что христианская вера специфична (ведь за словом «верить» должны следовать предлог «в» и другие слова), «веры» не может быть достаточно для определения религии [Харви, 2020, 76, 77, 78–79].

Сам того не замечая, Харви попадает в сети типичной логической ошибки *non sequitur*: прибегая к авторитету Руэла [Ruel, 1997], писавшего о недопустимости экстраполяции *христианского понимания* веры на другие религиозные традиции, профессор объявляет веру *исключительно христианским* конструктом. Несколько ниже религиовед раскрывает семантическое наполнение термина, против которого он с таким упорством восстает: вера есть воплощенное в культе следование учению, оправдывающее отделение общины правоверных от неверных, отмечающее все противоречащие ему свидетельства и составляющее внутреннее, «метафизическое» состояние христианина [Харви, 2020, 81–88]. Объектом же христианской веры, по Харви, является трансцендентный, всемогущий, «безучастный» [Харви, 2020, 98], премудрый Бог [Харви, 2020, 114]. Наученные христианской верой, религиоведы и теологи Запада тщетно пытаются «уподобиться» божеству, заняв «объективную», внешнюю по отношению к изучаемым традициям позицию наблюдателя и одновременно с тем «отчеканив» предмет своего наблюдения из «христианского теологического материала» [Харви, 2020, 98, 122]. Родившись из духа веры, «избирательная шизофрения Декарта» [Харви, 2020, 122] привела к возникновению феноменологического проекта Гуссерля, не доверявшего «внешнему» миру и явленному в нем действию [Харви, 2020, 121]. Как следствие,

религиоведы продолжают искать нечто из христианского теологического пантеона в сообществах и практиках (в том числе и христианских), которым подобные вещи чужды...

определение религии через отсылку к трансцендентному и предельные ценности выдает следы таких партизанских вылазок [Харви, 2020, 123].

Выше мы показательно прошли мимо противоречивого пассажи Харви («Именно потому, что христианская вера специфична... 'веры' не может быть достаточно для определения религии»), именно по причине его абсурдности: очевидно, что даже самый невнимательный читатель обсуждаемой книги с легкостью обернет его против ученого. Действительно, то, что религиозоведческая концепция Харви специфична, не означает принципиальной невозможности разработки религиозоведческих концепций как таковых. Но вторая ошибка профессора куда грубее первой: он использует типично феноменологический термин *epoché* [Харви, 2020, 21, 119] для того, чтобы наголову разбить феноменологический же метод: автор эссе «Секс, еда и незнакомцы...» отказывается не от суждений о религии, но от суждений *самой* живой религии. Сняв картезианский дуализм, Харви опрометчиво забыл о собственной апологии религиозного разума: как оказалось, использовать то, что люди объявляют важным в рамках их религиозных практик и идеологии, как повод, чтобы это игнорировать», не так уж и «бесполезно». «Отключив» естественную установку, Харви незаметно для себя самого исказил и «искомый» им феномен<sup>1</sup>.

Но вернемся к «фактажу» монографии религиоведа, на самом деле упрямо сопротивляющемуся сделанным выше выводам. Так, Харви подчеркивает:

Иудеи не делают большой проблемы из того, чтобы «верить полной верой». Они скорее будут спорить об обычаях или практике, чем о верованиях. Различные версии иудаизма обычно возникают в результате разногласий не в вопросах веры, но по поводу обычаев. Схожим образом в исламе, хотя мусульманин может называться «верующим», это, как указывает Руэл, скорее подразумевает «качество взаимоотно-

---

<sup>1</sup> «На полях» наших размышлений отметим и следующую ошибку Харви: ополчаясь против категории веры как «исключительно христианской» и «теологической», он неоднократно использует термин «личность» в описании «мультинатуралистических» воззрений индейцев и туземцев Африки на природу, – разумеется, никак его не определяя и не упоминая о его теологическом же, христианском происхождении [Харви, 2020, 115, 137].

шений, то есть сохранение веры, доверие», а не «содержание веры». Он пишет, что отличия мусульман сосредоточены вокруг центра учения ислама, т.е. «ответственности во взаимоотношениях: практика ритуала, следование мусульманским учениям, соблюдение мусульманского закона» [Ruel, 1997, 50] [Харви, 2020, 89–90].

В опровержение этих, в общем-то, полученных «из третьих рук» сведений, позволим себе сослаться на нашу монографию [Нофал, 2016], в которой дан исчерпывающий анализ концепта «вера» (араб. *иман*, евр. *эмуна*) – важнейшей категории мусульманско-иудейской мысли Средневековья. Центральным элементом метафизического состояния веры все без исключения школы калама считали именно *и́тикад* или *тасдик* – «постулирование», верное «исповедание» вероучительных истин; и если, например, ашариты сводили к *и́тикад* саму сущность веры, то мутазиты и хариджиты сливали с ним согласное с Законом действие (*фи́л*) и словесное выражение (*кавл*) доктрины. Зайдиты-джарудиты, как известно, объявили о неверии (*куфр*) всех, кто не признает исключительного, богооткровенного права потомков ал-Хасана и ал-Хусайна на власть или тварной природы Корана, тогда как Маймонид и Саадия Гаон признавали внутреннее исповедание догматических истин средоточием феномена веры. Вне всякого сомнения, мусульманин, отказавшийся от установленной несколькими правовыми школами формы совершения намаза, считается общиной отступником; однако едва ли та же община обойдет вниманием хранителя религиозного права, отторгающего при этом принятое ею учение об атрибутах Бога или безгрешности Пророка. «Лютеранская вера», «вера модерна» на поверку выходит известной не только христианству, но и другим монотеистическим традициям, – а значит, внутренне противоречивый проект Харви с одинаковым успехом проваливается как логическое, так и фактологическое испытание. Мы уже не вдаемся в подробности дескрипции мистического аспекта обретения веры в христианстве, о котором писали Василий Великий [De Spiritu Sancto, XV, 36, 1–6] и Исаак Сирий [Gom. 52]; о том, что у византийских авторов вера во многом противопоставлена ведению, Харви не знает, – как не знает он, впрочем, и о десятках определениях понятий «вера» и «религия».

Теолог же, в отличие от «морфолога» и «вернакуляриста», прекрасно осведомлен о связи ритуала с его теоретическим основанием. Он знает, что ритуал и догмат сосуществуют, не смешиваясь, и проступают друг в друге, вводя адепта мифа в его, мифа, «мистериальный» мир. Однако теолог слишком уж ревностно оберегает от посягательств «иноверцев» событие-автограф – ведь в нем и только в нем, согласно богословам, задаются границы традиции. Теолог всегда защищает автографы и волей-неволей признает, подобно своим коллегам, их первичность в сравнении со следами или метаобъектами религиозного опыта. Этим вполне объяснима «партийность» теологии, явственно вычитываемая из споров христианских богословов: в частности, под давлением западного просвещения, православное академическое богословие распалось на россыпь дисциплин, которые безуспешно собираются идеологами «литургического» обновления в продолжение последних ста лет [Зизиулас, 2009]. О «фракционности» мусульманской теологии мы писали выше: богословы ислама блюдут чистоту следования автографам своих школ, отлитым в правовых и вероучительных трактатах. Теологическое царство автографов вовсе не является «империей зла», от которой религиовед должен отказываться как от ангажированной, однобокой критики целостного мифа; богословие как раз говорит от лица мифа *так, как он в принципе может говорить*. Теология есть автограф *par excellence*, не сводимый к апологетическим выкладкам, но, увы, безусловно им близкий.

О временном поражении современной феноменологии религии мы уже писали выше. Здесь мы проиллюстрируем наши упреки примерами из труда В.В. Винокурова «Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен», – сочинения, во многом подставляющего феноменологический метод под обстрел критиков Хайлера и ван дер Леу. По мнению Винокурова, единственным предметом анализа религиоведа-философа является «иносказание»<sup>1</sup>, вычитываемое из сакральных текстов традиции и священных артефактов

---

<sup>1</sup> Не станем лишним раз утомлять читателя напоминаниями о конкретном, а не иносказательном значении мифологических текстов и ритуалов. О чистоте и буквальности мифа, неизменно являющего адепту *то-как-есть*, а не *то-что-есть*, мы поразмыслим в другом месте.

[Винокуров, 2011, 51]; это «иносказание» и ведет субъекта к постижению антиномичного устройства космоса и отношения к нему его, субъекта, Я [Винокуров, 2011, 47]. Как следствие,

феноменология, исследуя свою предметную сферу, стремится к пониманию своего предмета, которое достигается обретением равновесия между способностью воображения и разума, воображаемое должно быть разумно, а разумное – воображаемо, иными словами стремится к вычленению рационального компонента в воображении [Винокуров, 2011, 52].

Построения Винокурова эпигоничны и, к сожалению, продолжают линию «морфологов» от феноменологии. И Хайлер, и Винокуров игнорируют ноэтическое содержание событий, отказываются видеть в них самостоятельные и одновременно с тем зависимые друг от друга мифологические точки, вовлекающие индивида в упорядоченный «хаос» [Югай, 2019, 214] иррационального мифа. Религиозное событие неразумно ровно до тех пор, пока не возникает догмат, и в самом деле связывающий «страх... со смертью, и радость – с рождением» [Винокуров, 2011, 48], – а значит, неуместно и даже непозволительно глупо сводить миф к рационалистической онтологии или психологии. Мистериальность мифа, обрядовость религиозной традиции вытравливает, в конце концов, субъект за пределы разумного, призывает его к поиску недоступных рациональному путей единения с трансцендентным; формальное отношение, теологический автограф в ритуальном экстазе распадаются на ноэматическое воображаемое, в плену у которого пребывает феноменолог-классик, и ноэтическую партиципацию, бушующую в тигле гилетических ощущений. Здесь, но никак не в теолого-сюжетном «пунктире», заканчивается наш путь.

Уверенность Винокурова в самодостаточности литературных и материальных следов древнеегипетского мифа позволяет ему обойти смерть ритуала, который, напомним, дошел до наших дней в разрозненных фрагментах. Уже Плутарх, очевидец античных мистерий Изида, описывает их «иносказательное» содержание иначе, чем оригинальные древнеегипетские источники [Нажель, 2018]. Что уж тогда говорить о современных «реконструкторах», претендующих на феноменологический «взлом»

исторически неоднородной, да и к тому же лишившейся литургического своего автографа традиции? Может ли Винокуров доказать, что древнеегипетский ритуал не содержал других, не описанных в его трактате, ноэматических схем? Впрочем, вопрос праздный: дальше утверждений типа «Исида – образ собирательный» наш автор не идет. Его сочинение – образчик плохой теологии или сносной герменевтики, а вот к феноменологии оно имеет весьма опосредованное отношение.

### § 2. Пересборка религиозного

Удивительно, но столько труда и страниц текста стоят единомышленникам поневоле попытки сведения сообщений, уже находящихся на нашем рабочем столе. Патриархи гуманитарной науки, задавшиеся одной и той же целью, в нашем кабинете отчего-то теряют навыки чтения: они скользят взглядами по двум строкам каждой страницы, вымарывая остальные красной учительской пастой. Искомая «жизнь» религии уходит в безжизненные развалины форм и отвлеченных герменевтическим схем, на академической «выставке» выдаваемых за самое само мифа и продаваемых по завышенным ценам.

Да, мысль и мыслимое религиозного опыта суть одно и то же. И тем не менее мы, неисправимые рационалисты, разделяем первое и второе, отграничивая от этой диады даже самих себя. Как при случае не вспомнить об удачном термине «шизоанализ», введенном в оборот Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в 70-х гг. прошлого века [Делёз, Гваттари, 2007]? То, что творится в современном религиоведении, и впрямь напоминает шизофренический процесс, раскалывающий целостность опыта, интуитивно очевидную тождественность действующая, на развоплощенное «Я» и громоздкое «тело» [Лэйнг, 2017, 168]. Увлечение рационалистическим препарированием мифа – безусловная шизофрения от науки, проходящая мимо постмодерновой правды желания и производства. Эта правда низводит из себя религиозное «тело» обряда и догмата, рождает язык, от которого пытается скрыться. Но с этим интересным фактом редко считаются теолог, «морфолог» и «вернакулярист». Их защита вербализованной однозначности препятствует появлению на площадях «состоявшегося

шизофреника», переносящего хаотичное, полуосознанное творчество с периферии культуры в центр культа, подавляет его слово и его онтологию. А где царит ревность по телу, там появляется и апологетическая агрессия.

Апологетом теолог становится ровно в тот момент, когда изучаемый им автограф мифа начинает поглощать первичные в сравнении с ним следы. Вместо того чтобы отстаивать самостоятельность события, богослов ополчается против него и заносит над ним меч отточенного в его же защиту религиозного права. Христианское «событие» V в., как явствует из трудов блаженного Иеронима [Hieronymus, 1883], признавало действительность таинств еретиков-ариан; христианский же Собор 1620 г., руководствуясь рядом других автографов, устанавливает следующее правило: «А римляне с мелхиседекияны, и с жида и с армены равно также в субботу постятся. и сея ради вины подобает убо и от римския веры, и от всех от различных еретических вер приходящих, к нашей православней истинней вере греческаго закона, совершено крестити. понеже убо еретическое крещение, несть крещение, но паче осквернение» [Большой Потребник, 1624, 3–4]. Налицо откровенное пренебрежение дурно артикулированным учением св. Иеронима и отказ в достоверности фактам постановления арианами во епископы прославленных святых церкви. Патриарх Филарет, безусловно, не порывает с христианской традицией, не анафематствует Иеронима и не отказывается от предания; он, как теолог, всего-навсего осуществляет *пересборку* знакомого ему по автографам христианского мифа.

«Сошедшие с ума» истины существуют не только в христианстве; однако вышеприведенного примера достаточно, чтобы установить траекторию движения теолога-апологета: если Иероним отстаивает впоследствии институализированный опыт христианской общины первых веков, то Филарет замазывает следы этого опыта густой краской тщательно подобранных ссылок. Иероним – апологет неразличенной действительности, проводник мифологического «производства»; Филарет (если, конечно, мы выносим за скобки его политические мотивы) – апологет находящихся в его распоряжении мифических автографов, поборник местной практики, отделившейся от живого тела некогда живого прецедента и потому вынужденный опираться



на письменные памятники старины. Иеронима интересует действительность – и он сочиняет текст-автограф; Филарет осуществляет обратный ход: он выводит действительность из автографов, предлагая феноменологу православной традиции нечто принципиально новое. Точнее говоря, русский патриарх предлагает нам модификацию искомого нами метасобытия, крайне неосторожно перезадает отношения между событиями-следами: таинство лишается у него своей формально-мистической целостности и подчиняется догматическому определению, тогда как Иероним, напротив, и ритуал, и догматическую целесообразность полагал в основу независимо-формального акта дарования благодати<sup>1</sup>.

Обратим, между прочим, внимание и на важнейшую особенность религиозного сознания: совершение ритуала всегда представлено в сознании адепта в форме *события-следа* – и след этот, принимающий литургическую форму, неизменно самостоятелен. Да, просвещающая человека в крещении благодать над-словесна – однако произнесения положенных слов мирянином или еретиком достаточно, чтобы призвать божественную благодать, интендировать ее образ в сознании иерурга или посвященного. Без этой «нулевой» процессуальной формы мифа мы оказались бы в дескриптивном тупике, приводящем в трепет наших оппо-

---

<sup>1</sup> Мистическая сущность чинопоследования хорошо описывается и в следующем рассказе из «Лимонария» Иоанна Мосха: «Авва Григорий, из схолариев (один из императорских телохранителей), рассказал нам следующее: в монастыре Хузив был один брат, хорошо знавший чин св. возношения. Однажды он был послан за хлебами для литургии. На обратном пути в монастырь он совершал над ними молитвы возношения по чиноположению. А затем диаконы эти самые хлебы на дискосе возложили на св. престол. Св. возношение должен был совершать авва Иоанн, по прозванию Хозевит, бывший тогда пресвитером, а потом – епископом Кесарии палестинской. И вот он не замечает, чтобы Дух Святый освятил их, как замечал это прежде. Сильно опечалился старец при мысли, не оскорбил ли он каким-либо грехом Св. Духа, Который и отступил от него. Придя в диаконикон, он залился слезами и пал на лице свое. И явился ему ангел Господень, возвещая, что с той поры, как брат, принесший эти хлебы, на пути произнес над ними слова св. возношения, они уже освящены и вполне уготованы. И с того времени старец установил правило, чтобы никто из не рукоположенных не заучивал слов св. возношения, – тем более не произносил их, как случится, не разбирая времени и вне освященного места» [Мосх, 2008, XXV].



нентов; к счастью для нас, все религиозные воплощения над-события, метаобъекта человеческого опыта – за исключением разве что экстаза – в той или иной степени формалистичны.

Впрочем, из вышеприведенного следует и такой вывод: теология, какую бы охранительную функцию она ни выполняла, всегда и везде гонится за призраком опыта. Едва ли сетование «вернакуляристов», этих изобретателей религиоведческих велосипедов, на «отвлеченность» богословия справедливы и заслуживают нашего внимания. Подобно теологу, они всего-навсего отстаивают право на пересборку одного и того же пространства. И Харви [Харви, 2020, 260], и псевдо-Дионисию [De divinis nominibus, II, 10] прекрасно известна неразрывная внутренняя связь сакрального и профанного, чистого и нечистого. Но если христианский мистик от этого, в общем-то, тривиального факта восходит к «первофакту» имматериального всеединства, «вернакулярист» делает противоположный вывод: существует, по его мнению, лишь материя повседневности, которая и определяет религиозную поливалентность действия. Первый голос представляет мистическую традицию; второй – разве что кричащего в пустыне «эмпирика» от философии.

Ритуал – один из следов, который, в случае с древнеегипетским или митраистским его изводами, остается безмолвным дополнением к более насыщенным значениями автографам. Ритуал, по меткому выражению Флоренского, кристаллизуется лишь «в полутьме световой и осмысленной» [Флоренский, 2018, 594], он маячит в глубинах «сна» религиозных прозрений и пульсирует на кончиках перьев гимнографов. Ритуал – оберег от рационализации мифа и первая попытка его общедоступного истолкования; в мертвом своем обличье он – след; но стоит ему ожить – и он перевоплощается в автограф, причем в автограф нестабильный, подвластный даже иерургам-апологетам. Ритуальная относительность неотторжима от события, она и есть «морфема» религиозной процессуальности – и она же объявляет о нестабильности мифа-процесса, его размытости и автографической неисследованности. Словом, в отличие от текстуальных автографов, ритуал есть как догматическое определение, так и мистическая иконичность. И коль скоро мифологи исследуют тексты и нюансы иконографии, они обязаны обратиться к риту-

алу как к фактическому, откровенному, антиаллегорическому голосу религиозности, потеря которого во многом обесценивает другие «точки сборки» метасобытий мифа. *Без ритуала какая бы то ни было реконструкция религиозной системы положительно невозможна.* Как, впрочем, и без ее догматов или правовых норм.

Подытожим: единство религиозного опыта, изучаемого религиоведом, обеспечивается взаимным полаганием ритуала, догмата, его краткого *credo* и религиозного права. Без одного из этих топосов миф прекращает свое существование, вырождаясь либо в харизматический хаос, либо в рационализированную теологию. Следовательно, изучение религии, игнорирующее ритуал, догмат и право традиции, принципиально поверхностно, а феноменологический анализ, обходящий любой из членов данного уравнения, есть не иное что, как непростительное филистерство.

## ТЕЗИС ПЯТЫЙ. ЛЮБАЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ГОРИЗОНТАЛЬНА

Осторожный читатель возразит: «Возможно, вы правы, и религиозные практики действительно необходимо изучать в неразличности их буквы и духа. Но как нам быть с систематизацией результатов подобного рода изучения? Не отсылать же студентов в беспорядок архивов, где в одной комнате вперемешку валяются папки с надписями “ритуал”, “догмат”, “право” и “итоги сличения”!».

Опасения многоуважаемого собеседника вполне обоснованы. Как не заблудиться в густом лесу следов и многоголосии автографов? Как нам добраться до того метасобытия, парадигмального отношения, которое и положит конец нашим странствиям? Ответ на эти и другие вопросы столь же прост, сколь и непривычен: мы обречены на построение горизонтальных классификаций, учитывающих интенсивность мифологического производства. Иначе говоря, диспозиция феноменологического анализа должна стать предпосылкой любого размышления о религии: единичная традиция изымается из генетической «вертикали» и избавляется от претензий на мифологическое «первородство»; взамен она распаивает перед нами дверь в потаенную сокровищницу мотивов, сюжетов и напряженных связей.

### § 1. Философия единичных актов

«Все берет начало в единичном». Эту идею Г. Тарда [Tarde, 2000, 84–85] мы последовательно реализовывали с самого начала нашего повествования: сосредоточившись на «атомарном» событии, мы выявили его связь с другими событиями-актами,

а после – распознали в них следы и автографы. Маневры единичного события привели нас, вопреки мнению «морфологов» и «вернакуляристов», к некоей целостности, которую мы до сих пор рассматривали в ее отношении к целостному опыту религиозного института. Миф же, существующий в виде института, показался нам более чем жизнеспособным образованием; но в предыдущей главе мы выяснили, что нарушение его конфигураций приводит к фатальной пересборке его акционального пространства. И по сути своей пересборка религиозного, осуществленная исследователем-религиоведом или теологом, ничем не отличается от искажений апологета-«фундаменталиста»: разное их отношение к предмету «преступления» никак не затрагивает *как-овости* самого «преступления», в обоих случаях остающейся неизменной.

Феноменолог, впрочем, беспристрастно описывает все эти искажения – и при этом его описание простирается далеко за пределы ненавистных Бадью «онтологий тел и языков». Он понимает, что событие, скажем, признания Фридриха II спасителем [Элиаде, 2017, 163; Köhler, 1903] есть в значительной степени событие религиозное, завязанное на новозаветной экзегезе и христианской эсхатологии. Однако, произведенное цепью автографов, оно выстроило новую структуру на месте прежней: в сознании адепта этого мифа Мессия, познаваемый в евхаристии или в мистическом экстазе, «разделяется» надвое, и, как это не раз бывало в истории религии, уступает свою эсхатологическую роль другому субъекту. Апокалиптический дуализм разрывает ритуальные схемы и догматические баррикады: становится непонятным *кто именно и как именно* спасает индивида посредством благодатной победы над смертью или абсолютным злом. Как следствие, меняется и метасобытие мифа, отношение человека и Бога; история земная и евхаристическое причащение перестраивают существовавшие прежде цепи актов и выпадают из гнезд субстанциализма или энергизма.

Сторонники «вертикального» подхода к философии религии не преминут напомнить нам о генетической связи «культы» Фридриха II с историческим христианством. «Сама мессианская идея, – скажут они, – есть плоть от плоти христианской теологии, равно как и ее эсхатологическое сопровождение; следовательно,

предания об императоре-мессии являются органической частью христианства и в этом своем качестве должны быть отнесены к западной ее ветви». Отповедь эта убедительна лишь для тех, кто игнорирует все изложенные выше принципы религиозной жизни, ибо, во-первых, мессианская авраамическая эсхатология как таковая неоригинальна, а, во-вторых, деконструкция образа апокалиптического единства Агнца и исторического Мессии несовместима с мистическим переживанием причастия в следах и автографах восточного и западного христианства. Кроме того, инвективы, направленные против «еретика» и «мистификатора» Фридриха, фиксируют его отпадение от западной церкви – и едва ли свидетельство папы Григория IX стоит игнорировать при оценке мифа, созданного поклонниками новоявленного Спасителя. «Ушедший под гору» император презрел церковь, а церковь презрела его; так что именно даст нам их теоретическое примирение?

Дальше – больше. Само по себе почитание Христа не делает человека христианином. Двойник Христа ал-Масих почитаем мусульманами почти так же, как и эвионитами. Разница в *почти* решительно игнорируется вертикальной классификацией: эвиониты объявляются христианами, а мусульмане – постхристианской религией. Что тогда и говорить о мифе Фридриха, в частности отражающем тысячи деталей некоего европейско-христианского прототипа?.. Между тем рядовой адепт мифа не знает хиазмов заимствований и «бродячих сюжетов»; для него пресловутое *почти* настолько важно, что ради него он готов пойти на верную смерть. Это *почти* определяет его самого, его общину и ее отношения с окружающим миром.

Схожим образом мы можем поступить и с историческим христианством, задав вполне уместный вопрос об основаниях объединения православия, католицизма и лютеранства под одним знаменем. Мы вправе посягнуть на неприкосновенность понятия «ислам» как означающего для десятков несогласных друг с другом ритуально-вероучительных течений. Мы на законных основаниях оторвем тотемизм арунта от религиозных воззрений оджибва. И каждый из представителей упомянутых нами общин выкажет исследователю благодарность за справедливый суд над генетической вертикалью. *Нет ничего, более несовместимого,*

чем течения, исторически друг от друга зависящие. Для православного мистика кальвинизм – не христианство; для суннита-ашарита мутазилит – не мусульманин; для американского индейца австралийские предания – не более чем искажение всем известной правды о космосе. Существующие в университетских стенах, классификации редко живут в поле дольше двух мгновений. Их удачно разносит вдребезги первый же подлинно религиозный акт.

### § 2. Вертикаль – орудие апологета

Вертикальная классификация, отторгаемая предметом классификации, все-таки полезна. Полезна для того, чтобы выявить намерения классификатора. В этом смысле классификационные вертикали являются не орудиями исследования, а самими что ни на есть прямыми его итогами.

Вписывание традиций в некую вертикаль дается ученому нелегко. Для этого он должен стать феноменологом поневоле, чтобы отсечь своим *éλοχί* все вторичное и указать на родовидовые константы мифа. Для этого он обращается к автографу, который пребывает в «посюсторонности» языка, а значит, литературы; путем несложных подсчетов горе-исследователь вскоре извлекает из автографа сюжет, чаще других приводимый в преданиях общины. Формальное совпадение сюжетов, вкупе с элементарным историческим анализом, и создает основание для классификации. Те, кто часто пишет о распятом Христе, а не об Аврааме, зовутся христианами; первые христиане навязывают свое учение другим, вырабатывая «высокую» и «низкую» христологические модели. Учение о Боге-Христе – лютеранское ли, кальвинистическое ли – считается плодом исторической, институализированной «высокой христологии» Востока и Запада, а новоявленные приверженцы христологии «низкой» часто именуются «неоарианами».

*Cui prodest?* Кто выигрывает от этого распределения ролей? Свидетели Иеговы, например, вовсе не рады сравнениям с еретиками первых веков нашей эры; да и история всецело свидетельствует об их протестантском происхождении. Между Арием и Дж. Рутерфордом – сотни доктринальных и обрядовых раз-

личий, распирающих изнутри любую объединяющую их «вертикальную» классификацию. В свою очередь «высокая христология» баптистов и православных никогда не приведет их к евхаристическому единению. В мире христианских конфессий, оказывается, нет ступеней – зато есть ровно выложенная мозаика разноцветных, пестрых плиток. Об иерархической «вертикали» обитатели этих уютных квадратов вспоминают только в пылу громких споров.

Точно так же пастиш классификации ставят на теоретической сцене мусульмане и самаритяне. Заключение о языке праотцев оглашается сторонами лишь тогда, когда уже всюду гремит спор о «первенстве чести» семитских народов и общин<sup>1</sup>. Как ответ на арабский «паспорт» Адама [ал-Манаби, 1972, 47] «грязимцы» предъявляют «экспертное заключение», согласно которому арабский язык – не что иное, как мутировавший иврит [ал-Газзи, 60r], на протяжении веков служивший единственным языком Откровения. Тезис «каждая душа по природе – христианка» ничем не отличается от приведенного в мусульманском хадисе антитезиса «человек рождается мусульманином», как не отличается христианский профетизм от профетизма мусульманского, провозглашающего универсальность Мухаммадова единобожия. Как не вспомнить в связи с этим о христианских учениях, «вчитывающих» некое естественное откровение в языческие религиозные прозрения, или о русских преданиях, повествующих о поведении «попов» во времена Потопа [У истоков мира, 2017, 263]? Между Иустином Мучеником и философом С. Булгаковым [Булгаков, 281-282, 258] – расстояние в восемнадцать веков; тем не менее и первый, и второй – апологеты греческих мистерий и их непреложного «зерна» правоверия. Стоик и постнеоплатоник, они по-своему решали одну и ту же задачу: отстаивая собственный миф, они имплицитно указывали на него как на источник – или плод, что, в общем-то, одно и то же – других мифоло-

---

<sup>1</sup> Несмотря на все попытки нейтрализовать «национальную» семантику мировых религий, она кажет себя в разногласиях мусульман, иудеев и самаритян. Это можно объяснить только тем, что в теле этноса всегда течет кровь мифа, – а значит, если этнос не сводим к языку и своей творческо-технической деятельности, то тем более не сводим к этим проявлениям человеческого духа миф.

гем. Этого оказалось достаточно для того, чтобы иерархическое мирозерцание, всюду видящее вертикали причин и следствий, обосновалось и в науке о религии: предмет изучения наконец-то повлиял на своих наблюдателей – пускай и весьма тлетворно.

Мода на обличение догматизма, безусловно, не нова, – но лишь в XX–XXI вв. она добралась до академического религиоведения. Постмодернисты упрекают феноменологов в рабском преклонении перед мистикой, «вернакуляристы» ополчаются против всех «геологов», смеющих признать право мифа на институциональное существование. Между тем именно не-феноменологи имплементируют апологетический принцип вертикальной классификации религиозных традиций в научном пространстве. Генеалогия религии – от анимизма до прамифологии – неизменно жестко-вертикальна и всегда поставлена на службу основной идее теории; она «последовательно» доказывает, что современный мусульманин испытывает страх перед Аллахом лишь потому, что его предки испугались раскатов грома, а христианин замешан в теофагии постольку, поскольку «примитивная религия» поощряла ритуальный каннибализм. Ничем не отличается от построений «морфолога» концепция прамонотеизма В. Шмидта [Schmidt], облюбованная российским религиоведом А.Б. Зубовым [Зубов, 1997, 186–187], – и если догадки о единственности первых божеств человечества давно канули в Лету доморощенного семинарского богословия, то иные заявления Зубова вскрывают гнойники других современных теоретических «вертикалей». К примеру, Зубов пытается убедить читателя в сложности неандертальского обряда, призванного «достичь неба» [Зубов, 2017, 134] посредством приобщения к культу смерти и медведя, – а значит, встраивает доисторическую религиозную неизвестную в известную ему из позднего опыта и ряда поздних артефактов литургическую «прямую». Анализ положения черепов кажется отечественному популяризатору науки убедительным основанием для вынесения окончательного оправдательного приговора неандертальцам: «Фаллический культ, связанный с медвежьим... еще более убеждает в том, что медведю поклонялись... ради соединения с Богом, символом которого стал для неандертальца его могучий сосед по альпийским пещерам» [Зубов, 2017, 136].



Однако у археологов «реконструкции» Зубова вызывают разве что усталую улыбку. Как отмечает Л.Б. Вишняцкий,

вполне возможно, что в среднем палеолите, помимо человеческих захоронений, практиковалось иногда и захоронение животных, или отдельных частей их скелетов, и что оно носило ритуальный, культовый характер. Однако доказать это пока никому не удалось. Может быть, всё дело в том, что наиболее красноречивые свидетельства «медвежьего культа» были открыты слишком рано, когда еще не существовало адекватных методов их изучения и фиксации. Либо в том, что по случайному стечению обстоятельств эти свидетельства попали в руки недостаточно квалифицированных исследователей и были ими загублены. А может быть, причина просто в том, что никаких свидетельств на самом деле и не существовало. Так или иначе, но во всех без исключения случаях, для которых предполагалась символическая упорядоченность черепов и иных костей, объяснить характер залегания находок можно (и притом гораздо проще) действием естественных, биологических и геологических процессов, так что вопрос о существовании у неандертальцев культа пещерного медведя остается пока открытым... Если по поводу каннибализма еще возникали сомнения, то культ черепов как таковой считался установленным фактом. То обстоятельство, что изолированные черепа, а также нижние челюсти составляют значительную часть среди находок неандертальских останков, послужило основанием для предположения, что погребальный ритуал часто проводился в два этапа: на первом совершалось захоронение, а на втором череп отделяли от скелета и возвращали на место обитания группы, к которой принадлежал его обладатель. После этого он становился объектом поклонения или просто служил напоминанием об умершем... Главная опора гипотезы о культе черепов рухнула. Специальные исследования, проведенные на рубеже восьмидесятых и девяностых годов прошлого века, привели к выводу, что если кто и справлял кровавые пиршества в гроте Гуаттари, то вовсе не люди, а гиены. Изучение самого черепа, залегавших вокруг него костей животных и имевшейся полевой документации показало, что интерпретация, связывающая эту находку с ритуальной практикой неандертальцев, крайне сомнительна. В частности, выяснилось, что

повреждения на черепе оставлены не каменными орудиями, а зубами падальщиков и иными естественными агентами, а что касается округлой выкладки из камней, то ее, скорее всего, вообще не существовало. Была лишь обычная куча обломочного материала, какие не редкость в пещерах. Кроме того, и лежал череп первоначально тоже совсем не так, как это изображалось в публикациях. Словом, от «доказательной базы» ничего не осталось [Вишняцкий, 2010, 193–196].

Не менее жестоко с неудачливыми реконструкторами обходятся и «морфологи» мифа: в частности, уже не раз упоминавшийся выше Ю.Е. Березкин окончательно пресек спекуляции об универсальности «прототипической» вертикали «Мирового Древа», заявив о том, что последней «нет ни на северо-востоке Азии, ни у японцев и айну, ни в древних мифологиях Средиземноморья»; те же выводы исследователь повторяет и по изучении преданий Центральных Анд [Березкин, 2003, 244–247]. В отсутствие автографических интерпретаций следов культуры палеолита М. Элиаде вынужден признать, что «если сегодня все уже в принципе согласилось, что у палеоантропов была религия, то охарактеризовать ее содержание на практике трудно или вообще невозможно» [Элиаде, 2001, 11]. М.И. Зильберман, подобно Зубову, смело толкующий имеющиеся в его распоряжении сведения об артефактах, де-факто констатирует только храмовый характер ритуала палеоантропа, знакомого также как с погребальными обрядами, так и с актами жертвоприношения [Зильберман, 2017]. Иными словами, Зильберман отказывается инкорпорировать ритуал палеолита в какую бы то ни было историческую смысловую ось. Осторожность «эмпириков» понятна: археолог не может пойти на риск вертикальной причинно-следственной классификации из-за упрямого молчания объекта исследования – объекта, деконструируемого очередной «идеологемой» в принципиально неавтохтонном контексте<sup>1</sup>. Мы же настаиваем на необходимости соблюдать пресловутую осторожность

---

<sup>1</sup> Впрочем, иные потерявшие бдительность эмпирики впадают в противоположную крайность и отказывают в существовании известному источникам, но не найденному «в поле» предмету. Так, к примеру, обошелся К. Робин с доисламским идолопоклонничеством, не подтвержденным раскопками в Центральной Аравии [Robin, 2012].

во всех суждениях о религии, коль скоро ее самодостаточность, обнаруживаемая в не принятом другими мифами ритуально-догматическом комплексе, открыто заявляет о приостановке исторических причинно-следственных спекуляций в ее универсе. Классификатор, дерзающий соединять жирными линиями разные религиозные традиции, несомненно, решается на произвол: мало того, что он игнорирует голос мифа, он еще и сводит его своеобразие к молчаливым следам или усеченным в пользу одного своего аспекта автографам.

### § 3. Мультикультурализм мифа

Для того чтобы ответить на сформулированный в первых строках главы вопрос, вернемся на несколько шагов назад. Нам необходимо вспомнить об эмической реальности мифологии, о том, что значит для сознания наблюдать мир изнутри мифа.

Свои эпохальные «Каннибальские метафизики» В. де Кастру открывает казусом, известным широкому читателю из трудов Леви-Стросса. Европейские завоеватели, испытывавшие американских туземцев на предмет реальности их душ, были удивлены тем, что последние проводили с «бледнолицыми» пленниками обратные эксперименты: не сомневаясь в существовании «белых» душ, «дикари» исследовали реальность тел чужаков. Не раз приведенный в научной литературе пример послужил отправной точкой для размышлений о *перспективах* разных культур и привел к рождению мультикультурализма как оформленной антропологической парадигмы. Сколь бы рьяно ни обрушивались на политические искажения мультикультурализма традиционалисты, его заслуга перед мировой гуманитарной наукой несомненна: именно мультикультурный перспективизм отвоевал у универсализма пространство «второго мнения», подарил цивилизационному Иному охранную грамоту и признал его право на своеобразие. Мультикультурализм прочно обосновался в западной науке – и сегодня редкая конференция обходится без ссылки на «точки зрения» общин, формаций и даже сторонних наблюдателей. Этнологи салютуют идеологам мультикультурализма, социологи благодарны ему за пожалованный опыт индивидов, малых групп и неевропейских обществ. Кажется, ничего

не препятствует победоносному шествию модной теории и по философско-религиозным площадям.

Де Кастру, будучи профессиональным этнографом и антропологом, решился встать на пути мультикультурализма отнюдь не случайно. По мнению ученого, мультикультурализм не учитывает важнейшую особенность мифологического мышления, которую мы находим в индейских преданиях.

Сходство душ не предполагает общности того, что эти души выражают или воспринимают. То, как люди видят животных, духов и других космических актантов, радикально отличается от того, как эти существа видят их и самих себя. В самом типичном случае – и эта тавтология является своего рода нулевой степенью перспективизма – люди в нормальных условиях видят людей в качестве людей, а животных – в качестве животных; что касается духов, если эти существа, обычно невидимые, становятся видны, это верное указание на то, что «условия» ненормальны (болезнь, транс или какие-то другие измененные состояния). Хищные животные и духи, в свою очередь, видят в людях добычу, тогда как добыча видит в людях духов или хищников: «Человек видит самого себя как человека. Но луна, змея, ягуар и Мать оспы видят его как тапира или пекари, которых они убивают», – отмечает Бэр, говоря о народе мачигенга из перуанской Амазонии. Видя нас как людей, самих себя (и себе подобных) животные и духи видят, наоборот, как людей: они воспринимают себя в качестве антропоморфных существ (или становятся ими), когда находятся в своих домах или деревнях, причем свое поведение и характеристики они воспринимают как нечто культурное: свою пищу они воспринимают в качестве человеческой (ягуары видят в крови кукурузное пиво, в червях, копошащихся в гнилом мясе, жареную рыбу и т. д.); в своих телесных атрибутах (мех, перья, когти, клювы и т. д.) они видят украшения или же культурные инструменты; их социальная система организована по образцу человеческих институтов (у них есть вожди, шаманы, экзогамные половины, ритуалы...) [де Кастру, 2017, 24].

Мультикультурный перспективизм решит, будто в приведенном выше примере речь идет о простой перемене точек зрения на мир. Простейшее «перемещение» между точками зрения человека и ягуара якобы превращает одну и ту же жидкость из

крови в пиво – и то лишь потому, что субъект занял чужую, не-свойственную нашему онтологическому «лагерю» позицию. Но, как верно отмечает де Кастру, смена точек зрения не меняет субъект наблюдения – напротив, ею изменяется наблюдаемый субъектом мир [де Кастру, 2017, 38]. Блестящий анализ этой идеи стоит отдельной объемной цитаты:

Мультиплатурализм не предполагает одной Вещи-в-Себе, которая частично воспринималась бы категориями рассудка, свойственными каждому виду; не надо думать, что индейцы воображают, будто существует «нечто = x», что-то такое, в чем, к примеру, люди увидели бы пиво, а ягуары – кровь. В мультиприроде существуют не самотождественные сущности, по-разному воспринимаемые, а непосредственно реляционные множественности по образцу кровь/пиво. Существует, если угодно, лишь предел между кровью и пивом; граница, на которой две эти «сроднившиеся» *<affines>* субстанции сообщаются и в то же время расходятся друг с другом. Наконец, не существует такого x, который был бы кровью для одного вида и пивом для другого; с самого начала есть только кровь/пиво, которая является одной из сингулярностей или аффектаций, характерных для множественности человек/ягуар. Заявленное сходство людей и ягуаров, из-за которого получается, что и те, и другие пьют «пиво», нужно лишь для того, чтобы стало более понятным, что именно составляет различие между людьми и ягуарами... Действительно, мы имеем дело с кровью или с пивом, никто не пьет напитка-в-себе. Но у всякого пива есть послевкусие крови, и наоборот [де Кастру, 2017, 39–40].

Разовьем же мысль де Кастру в интересном для нас ключе. Современник-религиовед, равно как и его коллега-антрополог, считает себя вправе производить классификацию живых мифов лишь потому, что его встреча с ними происходит на периферии религиозности как таковой. Миф рассматривается специалистами как объект (каковым он, конечно же, и является), зримый как для адепта, так и для «стороннего» наблюдателя. Порой религиовед становится на позиции универсализма и провозглашает миф понятным для всякого, кто решится на изучение его автографов; однако, встав на пьедестал перспективизма, разделив миф на миф-для-адепта и миф-для-наблюдателя, он вновь игнорирует

важнейшую особенность мифологии: она не перспективна, но поистине мультинатуралистична. Нельзя покинуть пост соглядателя и сесть на церковную скамью, не изменив наблюдаемого, не затронув так или иначе самую суть изучаемого предмета. Охранник причта, нарядившийся в диаконский стихарь, не способен увидеть диаконское ритуально-смысловое пространство; он отторгается как общиной, так и образом ее символического мышления, составляющим истинное «тело» происходящего в алтаре действия. И наоборот – диакон, отказавшийся от своего достоинства в пользу охранного ремесла, навсегда выпадает из мифического пространства евхаристии: в какой-то степени Кровь Христа, «Пиво Новое», становится в его глазах «пивом ветхим».

Любой «внешний» наблюдатель, строящий вертикальную классификацию, ищет общее и пренебрегает различиями. Миф, напротив, приватизирует общее и мобилизует механизмы различения – внутреннего и внешнего, концептуального и социального. Определяя сходство мусульманских и католических ритуалов на основании общей для них соматической формы, – скажем, земного поклона, – мы промахиваемся мимо цели, ибо католический поклон, определенный мистико-догматическим комплексом знаков и символов, может совершить только католик, а мусульманский *суджуд*, проникнутый по-мусульмански понятым страхом божьим (*хушу'*), положено бить только членам уммы. Для того чтобы построить классификацию, необходимо объяснить ее предмет – но объяснить предмет способен лишь причастный ему индивид. Смена «перспективы» разрушает не существующий вне «перспективы» миф, знаменует сдачу его дымящихся руин вражескому окружению, – а миф, напомним, всегда находится в окружении тех, кого за людей мифа он не признает. Следовательно, иерархическая, «вертикальная» классификация бьет не по автографам мифа, а по его логико-смысловой природе, которую она вроде бы призвана преследовать и описывать.

В завершение своей книги де Кастру иллюстрирует вышеприведенные размышления о мультинатурализме примерами из ритуального обихода тупинамба и аравете. Признание множественности природных «форпостов», из которых наблюдаются разные миры, позволяет каннибалам Амазонии познавать себя через поедание *вражественности* как таковой; при этом обще-

ство жертвователей реально, а не метафорически отождествляет себя с породнившейся с ним жертвой [де Кастру, 2017, 137–168]. Ту же форму онтологического хиазма мы можем наблюдать в других религиях и, в частности, в христианстве, где идея обожения, связанная с событием пресуществления Даров, лишний раз оттеняет инаковость причастника по отношению как к оглашенным и неверным, так и к Самому Христу. Однако ни этот хиазм, ни вышеупомянутое реальное разведение посвященных и непосвященных, столь необходимые для функционирования решительно любого религиозного сознания, не складываются в новую вертикальную классификацию. Да, и первый, и второй случаи параллельны для сотен религий и тысяч преданий – и вместе с тем они остаются причинами постоянного производства различий. Так очередной поворот мысли, описавший петлю над уже проговоренными выше соображениями, подвел нас к новой горизонтали – горизонтали мифологического производства.

#### § 4. Горизонт производства

Наше возвращение к построениям Делёза и Гваттари далеко не случайно. Европейский постмодерн, постмодерн без религиозного лица, оказался насквозь пропитанным религиозными же интуициями. Как и Ницше, этот непонятый теолог, Деррида и Барт, Фуко и Бодрийяр обратились к акциональному облику мифа и, не принимая его полностью, позаимствовали формальную структуру его мифологем. Авторы «Анти-Эдипа» не исключение из этого правила; более того – именно им и принадлежит заслуга создания эпистемы, как нельзя лучше подходящей на роль онтологического каркаса любого мифологического мышления. Речь идет, конечно же, о концептах «производство», «ризом» и «тело без органов».

«Производство, произведенное, тождество производства и произведенного... Именно это тождество образует третий термин в линейной серии – огромный недифференцированный объект», – заключают философы [Делёз, Гваттари, 2007, 21], и это заключение во многом созвучно зафиксированным выше выводам. Мифологическое производство, равно как и производство вообще, процессуально; оно одновременно тождественно и нетождественно своему результату, наблюдаемому нами в фор-



ме логико-смыслового «института» мифа. Под иконой всегда скрыто невыразимое «производство» теозиса – и на этом упрямо настаивает иконопочитание, догматически и мистически обосновывающееся событием боговоплощения [Деяния, 1909]. Согласно М. Хольбраду, кубинское *аче* – это и «волшебный» порошок, и прорицание, и мистическая сила [Holbraad, 2007]. Мы, как исследователи мифа, вынуждены рассматривать его производство одновременно в его потенции и завершенности; но для того, чтобы пробраться к мифической потенциальности, чтобы дойти до его «недифференцированного объекта», нам приходится хватываться за институциональные формы религии. Обряд, ритуал, догмат, право – все это составляет первый рубеж производства, его панцирь, скрывающий индивидуальное многообразие переживаний от тотального диктата общины.

Мифологическое «панцирное» производство более-менее статично. Тем не менее оно продолжается в метаобъектном «теле без органов» – «непроизводительном, стерильном, непорожденном, непотребляемом» [Делёз, Гваттари, 2007, 22]. Именно оно «вбрасывается в производство», «ломается» в десятках своих смыслов, чтобы вернуться к себе, в свое первоначальное неподвижное состояние. Выше мы назвали этот метаобъект отношением, выводимым из суммы мифических событий. Метаотношение, метаобъект есть основание любого религиозного производства, матрица, собирающая воедино, казалось бы, окончательно раздробленную следами и автографами традицию. Городской священник воротит нос от требника, содержащего молитвы на благословение гумна; сельский житель, напротив, не желает признавать православным иерея, отказывающегося освятить его поле по утвержденному чинопоследованию. Рассмотренные по отдельности, эти события – освящения и отказа от освящения – кажутся последовательному рационалисту положительно несовместимыми; однако, как ни странно, они черпают исток из одной и той же процессуальной связки, укрупняющейся в традицию. Эта связка самоочевидна, неподвижна, неизменна; она таавтологична и никогда ничего не объясняет. Она просто-напросто *присутствует* в мифе, будучи его организующим принципом.

Тело без органов – вот наш горизонт производства, за которым ни феноменолог, ни герменевт, ни социолог решительно



ничего не видят. Возможно, за этим горизонтом ничего и нет, а может быть, именно там разыгрывается мистическая драма боговѣдения. В любом случае для *ratio* путь за этот горизонт навсегда закрыт. Пишутся, принимаются и отвергаются богослужebные гимны, составляются объемные теологические трактаты, множатся мифологические пространства-природы – и все это совершается в трагическом преодолении упрямства «тела без органов», в репликации первоотношения, скрывающегося за «религиозным творчеством». Впрочем, и творчеством иерургию назвать нельзя: творец священного – вернее, мыслимой формы священного – неизменно именуется рабом сотворенного; он пребывает в подчинении событию, которое принадлежит ему лишь наполовину. Нам неинтересен характер этой объективности, ее источник; вполне возможно, она основана на эмпирике бессознательного<sup>1</sup>. Для нас важно другое: очевидно, что *эта объективность воплощена в институциональных моделях, которые впоследствии принимаются или отбраковываются большинством, – но, безотносительно к вердикту большинства, в ритуалах, догматах и правовых нормах всегда раскрывается первоотношение мифа или один из его аспектов.*

Оказывается, рассматривая религиозный институт, мы имеем дело с другой эксплицированной Делёзом и Гваттари схемой – ризомой [Делёз, Гваттари, 2010, 6–45]. Ризома подобна могучему корневищу, растущему вне геометрически правильных структур и четко определенных центров; любая ее точка является центром и периферией, средоточием смысла и атомарным значением. В том или ином институте, в одной или другой религиозной традиции адепта удерживает ризома событий – следов и автографов, – в каждом из которых отчетливо кажется себя первопринцип «тела без органов». Экстенсивность мифологического производства никак не сказывается на его неизменной интенсивности; любой отрыв от ризомы образует новую, независимую от других ризому, а значит, возвещает о рождении нового метаотношения между ее «точками».

---

<sup>1</sup> В частности, психоаналитик Э. Лэйнг пишет о необразованной молодой пациентке, описывающей свое Я посредством архаичных и, несомненно, религиозных символов андрогинизма и Черного Солнца [Лэйнг, 2017, 216–217].

Не важно, в какой именно событийной «ячейке» внезапно произошел раскол, – важно то, что он все же имеет место и разрывает связь «тела без органов» с самим собой. Рассмотрим в качестве примера частный случай «культоборчества» [Флоренский, 2018, 157], прогремевший на православном Востоке в разгар пандемии коронавируса 2020 г.: 11 мая клирик Черкасской епархии Православной церкви Украины Дмитрий Вайсбурд отправил обряд Божественной Литургии в дистанционном режиме. Как следует из заявлений священника и участвовавших мирян, перед мониторами последних стояли хлеб и вино, которыми впоследствии причастились участники таинства. Несмотря на то, что священник Дмитрий подвергся каноническому прещению, его нововведение вызвало бурную дискуссию в русскоязычной блогосфере. В частности, протодиакон Андрей Кураев призвал противников новой богослужебной практики привести против нее весомые богословские аргументы. И для того, чтобы развязать вполне уместную, по его мнению, дискуссию, Кураев полемически отмечает:

...вся Литургия вообще есть нечто очень виртуальное и мысленное («вместообразное»). Священник по ходу дела ВОСПОМИНАЕТ разные события Священной истории, включая будущее Второе Пришествие. Он опускает в Чашу частицы, вынутые в том числе за отсутствующих в храме людей, полагая, что тем самым каким-то образом освятится их далекая жизнь. То же можно сказать про молитвы о мертвых. Есть ли онтологическая и богословская разница в том, как приходит сигнал на зрительный нерв священника – преломляясь только через его очки и хрусталик, или же, кроме того, еще и через монитор компьютера? С точки зрения философии разница невелика: всякий образ субъективен и искажен и не тождествен с «реальностью» и мы неизбежно и безысходно живем в «виртуальной реальности». Для православия, кажется, главное, чтобы не было искажения вероучительного... если вдруг последний православный священник в мире, по хакерски взломав антихристову интернетсеть, обратится ко всем жаждущим пленникам «матрицы» с предложением освятить их хлебные пайки... Я бы не стал настаивать, что «ничего не выйдет» [Кураев].

Далее протодьякон изящно отбивает атаки оппонентов, утверждающих невозможность освящения нескольких Агнцев в продолжение одной литургии, равно как и громит тезис о нестойкости самопричащения – практики, укорененной в исторической христианской традиции. Совсем не к месту упоминаются и обряд рассылки «ферментов» в древней Римской церкви, и гипотетическая судьба Сионской горницы. Куда ближе к сути проблемы диспутанты подбираются при обсуждении сакрального статуса вина, влитого в потир на Литургии Преждеосвященных Даров, – проблемы, известной еще Флоренскому [Флоренский, 2018, 272–273], решившему ее в пользу древнего предания и интуиции «контагиозности священного». Но не следует из древности признания вина Преждеосвященной Литургии Кровью Христа вывод о «симпатическом» характере самого освящения Даров? А если так – с чем иные священники Русской Церкви вряд ли согласились бы<sup>1</sup>, – то в чем слабость традиционалистической контрпозиции? Кураев неправ, сводя проблему к «приниженной онтологии» философской физики: неважно, что именно видит иерург и к чему он прикасается; важно то, где, когда и в соответствии с чем он зрит и орудует руками. «Целое» Агнца принципиально над-физично; рука священника также изрядно теряет в своем материальном весе в продолжение анафоры; и то, и другое сходятся воедино в неразрывности литургического *пространстворемени*. Иными словами, ритуальная действительность над-физична, но все же материальна.

Событие Преждеосвященной Литургии порождает важный автограф, в соответствии с которым вино, соприкасающееся

---

<sup>1</sup> «Это одно понимание причастия, я не говорю, что оно неправильное. Я говорю о том, что если мы теплую кровь Иисуса выпьем, то мы с вами, пожалуй, если так дать отчет положила руку на сердце, мы скажем, что не верим в симпатическую магию, мы не верим в тотемные животные, мы не верим в то, что тотемные обряды переносят параметры одного человека на другого. Здесь у нас лакуна, мы в это не верим. Ну, по крайней мере я не верю, но многие современники тоже не верят» [Рубский, 2017, 1:31:42]. Впрочем, приведенная цитата – не единственное поднятое Рубским восстание против целостности мифа; в других своих высказываниях он отделяет косное «народное православие», промышляющее магией и защищающее автографическое наполнение ритуала, от православия рационализованного; едва ли стоит говорить, что сам священник относит себя к числу поборников последнего [Рубский, 2021].

с пропитанным Кровью Агнцем, прелгается в Кровь. Отметим: «целое» Крови, *вся Христова Кровь*, пребывающая в «целом» Агнца, *вбирает* в себя окружающее его вино. Эта формула, быть может, не философична, но зато всецело магична, ибо физическое взаимодействие рассматривается в ней как условие взаимодействия трансцендентального. Перекликающееся с событием боговоплощения, это событие выдает свой акциональный горизонт. Но что произойдет, если конкретно в этой точке православной ризомы мы нарушим герметичность горизонта и продолжим мифологическое производство? Первой падет древняя традиция выдачи антиминов. Чем бы последний ни являлся в материальном своем эквиваленте – походным ли столиком, доской, шелковым ли платом [Желтов, Попов, Силкин, 2001], – он создает локус евхаристического жертвоприношения, сводящий в одном событии епископа, иерурга, Дары, а в современном изводе практики – еще и иконичные святые мощи. Чин освящения антиминов сообщает об объекте священнодействия как о жертвеннике, храме божественной благодати, в котором и пребывает полнота евхаристического действия.

ей владыко гди бже спсе нашъ, оупованіе всѣхъ концѣвъ земли, оуслыши насъ грѣшныхъ молащихса тебѣ: и низпосли престаго твоего, и поклоняемаго, и всесильнаго дха, и вѣсти жѣртвенникъ сей, исполни егò свѣта присносуцнагw. избери егò въ жилище себѣ: сотвори егò селеніе славы твоеа: оукраси егò бжетвенными дарованіями: оустави егò пристанище вбуреваемыхъ, врачсвства страстей, прибѣжище немощныхъ, бѣсѣвъ прогоненіе во еже быти очима твоима вѣрстома на него день и ношь, и оуши твой внемлющѣ въ молитву иже страхомъ твоимъ и блгоговѣнствомъ въ той входящымъ и призывающымъ всечестное и поклоняемое има твоє... исполни славы, и стѣни, и блгодати, жѣртвенникъ твой сей, якоже претворатиса еже въ немъ приносимымъ тебѣ безкровнымъ жѣртвамъ въ пречистое тѣло, и честную кровь великагw бга и спса нашего йса христа [Чиновник, 1983, 32-42].

В свою очередь «Известие учительное...» уверяет читателя в недопустимости отправления литургии вне границ освященного «жертвенника»:

Что без освященного храма, или освященной трапезы (антиминса), без священных одежд и необходимых вещей для службы, без твердого намерения иерея совершить Таинство или если не чисты просфоры и не из чистой пшеницы, если иерей не знает слов, которыми происходит совершение Таинства, или если иерей служить дерзнет просто так, или помраченным от многого пьянства, мало сознавая что делает, то не только сам смертно согрешит святотатским грехом, но и Тайна Тела и Крови Христа Бога нашего никак не совершится [Служебник, 1991, 488; пер. свящ. Г. Палехова].

В славянском «Зонаре» мы находим упоминание о фактической бесполезности иерейской хиротонии без последующего выкупа ставленником антиминса у правящего архиерея: «Аще будет иерей убог, и не имае како искупити антиминса от епископа, а епископ не искусит его, то грех на епископе и на церковницех» [Зонарь, 52]. Добавим, что освящение Даров без антиминса, упоминающееся в ряде преданий (одно из таких преданий, вошедшее в состав «Лимонария» Мосха, уже было процитировано нами), не имеет никакой прикладной значимости: монах, «случайно» преложивший хлеб по дороге в монастырь, никого им не причащает, а его опыт служит к наставлению, а не евхаристическому насыщению братии. К тому же преложение хлеба в этом эпизоде также осуществляется в некоем присутственном локусе, но не на расстоянии от иерурга.

Итак, антиминс, его физическая и вместе с тем над-физическая вовлеченность в литургическое событие, выстраивает вокруг себя не только евхаристическое действие, но и материальное храмовое пространство. Без антиминса даже освященная архиереем церковь лишается реального присутствия «Таинства таинств». Антиминс вписан в евхаристический хронотоп, который, в свою очередь, завязан на магическом «неслиянном и нераздельном» взаимодействии ряда актов-символов.

Рационалистам наш вывод покажется до предела архаичной мифологемой. Тем хуже для них, ибо за нас говорят христианские мифологические автографы; более того, эти автографы в нашу пользу даже молчат. Кураев удачно оперирует прецедентами заочных хиротоний; но отчего он не приводит примеров «дистанционных литургий»? И фермент, и преждеосвященные Агнцы

освящаются в том же локусе, в каком служит иерург, – и весь спор «традиционалистов» и «обновленцев» в конечном итоге сводится к обсуждению возможности или невозможности его разрыва. Аналогия с «заочной хиротонией» Григория Чудотворца неудачна хотя бы потому, что хиротония находится в смысловом и онтологическом подчинении евхаристии, как, скажем, крещение или брак. А значит, разная модальность таинств и их внутренняя иерархия связывают по рукам и канонистов, и «философов повседневности», в отсутствие положительных свидетельств не имеющих прав на поспешные аналогии.

Мы рассмотрели простой и злободневный пример для того, чтобы наглядно показать процесс зарождения нового метаобъекта мифологического производства из, казалось бы, совершенно малозначащего правового казуса. Модификация «халкидонского» события в одной его детали выводит все дальнейшее производство за рамки *логики* православного мифа, за пределы его покоящегося и самоочевидного «тела». Начавшись с «дистанционного освящения Даров» (событие первое), падение реляционных костей домино сбивает и функцию антиминов (событие второе), и храмово-литургическое устройство (событие третье), и, наконец, догматическую герметичность евхаристии (событие четвертое). Вслед за последней падает и самое само церковного таинства – физическо-метафизическое единение с Богом, теозис, который, вопреки «рационалистам» от богословия, всегда проявляется в обоживаемой материи [Флоренский, 2017, 110]. Новый миф, формирующийся вокруг нозетического реляционного ядра, куда ближе к панпсихизму, чем к традиционному монотеизму; он становится в стороне от «основного» мифа, который очередным расколом был лишен своей прежней основы. Связь традиций рвется, и «обновленцы» продолжают свой путь без навязчивых спутников.

Как же, в таком случае, выстраивать горизонталь религиозной классификации? Теперь ответ очевиден: для построения таковой нам достаточно описать интуитивно – и конститутивно – очевидный метаобъект того или иного мифа, проникнуть с записной книжкой в его ядро, а после – упорядочить результаты в соответствии с градациями описанного сверхотношения. Независимые друг от друга, эти шары ньютоновой

«колыбели» сосуществуют, ничего не объясняя и ни на что, кроме самих себя, не влияя. На одном полюсе мифологического «градиента» размещается темная краска мистического всеединства, на другом – белый цвет рационалистической трансцендентности; между ними волнуется море других «тел без органов», которые, хоть и сталкиваются друг с другом, никогда не изменяются. Оттого и стоит в ушах исследователя этот обманчивый гул неуловимой религиозной маргинальности.

## ТЕЗИС ШЕСТОЙ. ЛЮБОЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРОЦЕСС ПРИНЦИПИАЛЬНО НЕИСТОРИЧЕН

Простейшее следствие из основной мысли предыдущей главы – идея принципиальной неисторичности религиозного опыта. Коль скоро мифическое производство продолжается, оно продолжается в *настоящем*; воспроизводимое адептами мифа, оно не пылится в исторических «запасниках», но вновь и вновь кажется себя в жизни общины. Миф – достояние момента, отмеченное ароматом будущего и скорбью прошлого. Однако гибнущий и воскресающий момент – не элемент истории; он, скорее, представляет типично религиозный мотив.

Настоящее не имеет границ; непротяженное, оно формирует время, одаривает субъекта образами – и тут же скрывается в лесу памяти. Это «открытие» Августина [Попов, 2005, 414] безусловно мифологично, ибо миф, впервые объяснивший время, сам является временем: он задает первые временные координаты празднеств и обрядов, кроит историю на «то, что было», и «то, что будет», конструирует настоящее из событий, которые не могут не иметь места вне определенного хронотопа. Каким бы блеклым ни было прошлое туземцев Африки или Австралии, оно существует – правда, в отражении настоящего; умершие двести лет назад члены племени стираются из памяти – и, тем не менее, их слабые силуэты маячат за спинами «активных» предков и ныне живущих людей, сходящихся в актуальном «сейчас» [Леви-Брюль<sup>6</sup>, 2015, 137–140]. И в этом времени, в этом «сейчас» и впадающем в его устье «вчера», традиция ревностно оберегает себя от вторжений своих контрагентов. Адепт христианского мифа никогда не признает своей зависимости от мифа иудейского; божественное откровение, доступное ему сегодня, вчитыва-



ется им в неизвестный ему, по большому счету, иудаизм Первого и Второго Храмов. Древние иудеи становятся «христианами поневоле» – в той мере, в какой они предвозвещают христианскую же истину. Древние арабы также объявляются Мухаммадом мусульманами – постольку, поскольку они повиновались пророкам Аллаха, проповедавшим непреложную монотеистическую доктрину. Прошлое освящается – а значит, и существует – через настоящее; другой дороги к мифологической философии времени у нас попросту нет.

## **§ 1. Ересь прогресса**

Другое дело – религиоведческая наука, пренебрегающая своим злосчастным предметом: на этой территории царят шовинистические законы эволюционизма. Каждый миф, верят специалисты, имеет начало и конец. Производя другие субмифы, он не порывает с ними своей связи, но лишь беспорядочно множит их «штампы». Христианин – продукт эволюции (читай: мутации) иудейско-эллинистической религиозной мысли; ислам – не что иное, как плод союза авраамического монотеизма и локального аравийского культа. В универсе науки нет места оригинальности и независимости: здесь все растет, эволюционирует, трансформируется и сливается друг с другом в причудливых – а иногда и в откровенно чудовищных – формах. Литературные сюжеты и литургические мотивы, этические учения и антропологические догадки – все это кипит, по мнению оппонентов, в котле истории и, перемешиваясь, разливается по сообщающимся социальным ретортам. «Бродячие мотивы и разобранные на детали теологемы творят миф», – и от этой уверенности наука не в силах избавиться уже четвертое столетие кряду.

Предваряя нижеследующие размышления, мы обращаем внимание читателя на удивительный альянс, сложившийся между философией религии, религиоведением и христианской теологией в деле построения генеалогии мифа. В. Дильтею<sup>1</sup>, провозгласившему историко-социальную трансцендентность

---

<sup>1</sup> От «заразы» философского эволюционизма предостерегал современников и Франк [Франк, 2009, 377].

религии [Dilthey, 1883, 174], противостояли как немецкие философы, так и богословы – сторонники теории «естественного откровения». Гегель и Шеллинг, равно как и В.Д. Кудрявцев или А.И. Введенский [Введенский, 2017, 124–129], рьяно защищали свои эволюционистские схемы перед лицом здравого смысла, прямо свидетельствующего о невозможности экспликации теоретического пути религии *in toto*. Век нерешенных вопросов так ничему и не научил религиоведение, по-прежнему поглощенное размышлениями о некоем прогрессе, «вырастившем» из неандертальского культа греческий политеизм, австралийский тотемизм и бахаизм. И первая, и вторая позиции – целиком и полностью теологичны: все они пропагандируют догмат о постепенном и целенаправленном развитии мирового мифологического древа из единого зерна некоей протоидеи. Эта протоидея – химера разума, предмет слепой веры, ничего не проясняющий и откровенно препятствующий знакомству исследователя с событиями изучаемой традиции; она не прослеживается ни во внутренней структуре мифа, ни в ее реальных отношениях с другими мифологическими системами. Вместо ясности измышление теологов и философов-реконструкторов оставляет после себя лишь дымящиеся руины. «Взгляд, конечно, варварский», – и к тому же неверный.

Но если союз теологов и религиоведов действительно имеет место, то и отказ последних от помощи первых в иных сферах религиоведческих штудий принципиально теологичен<sup>1</sup>. Мы уже выяснили, что бессмысленный крестовый поход «вернакулярных» против теологов не учитывает живого опыта адепта мифа и проходит под знаменами фальшивых лозунгов. Согласие «генеалогов» и «теологов» в таком случае также не предвещает ничего хорошего; оно настолько же шатко и лживо, как и скандал «практиков» с «богословами». Положение о непрерывном прогрессе мифологии призвано защитить иерархическую «вертикаль» от своеобразия атомарного мифа, а ее автора – от упре-

---

<sup>1</sup> Об этом следует помнить при рассмотрении связи концепций апологетов-рационалистов с их «первомифом»: как правило, таковые игнорируют сложные автографические конструкты оригинала в угоду своей новой теологии, – какими бы убедительными им ни казались собственные аргументы.

ков в ангажированности. Теолог учит о зависимости язычников от собственного благовестия для того, чтобы «доказать» отступничество последних; так от теории «естественного откровения» отделяется «академическая» по форме своей теория «прамонотеизма», с треском проваливающаяся в ходе «полевых» ее испытаний. Анимист или натуралист, ставящий знак равенства между религией и ошибкой разума или чувств, своей эволюционной иерархией стремится обосновать ущербность всех без исключения религиозных практик. Гегель, в свою очередь, готов на любые ухищрения ради интеллигибельного торжества Абсолютного Духа. И решительно никто из упомянутых нами господ не обращает внимания на тонкий голос теснимого мифа: порвавший с историей, существующий здесь и сейчас, он чурается преемства и живет собственной свободой плодить различия и отторгать всевозможных антагонистов.

Итак, если мифологический эволюционизм теологичен, то к какой еретической партии он принадлежит? Кто виноват в том, что из академической среды были изгнаны стражи религиозного своеобразия?

В XX в. отечественное философское религиоведение было одержимо обличением арианства. О родстве арианства и современной «ереси» рационализма писал Флоренский [Флоренский, 2017, 60–70], «бесплодность» арианской «эволюции идей» критиковал С.С. Аверинцев [Аверинцев, 1994, 36], аристотелевские корни арианства выкорчевывал Булгаков [Булгаков, 2003, 16–26]. Между тем интересующая нас «ересь», мимо которой прошли упомянутые авторы, сосредоточена в учениях диспенсационалистов и хилиастов. Вера в постепенное раскрытие истины, в прогрессивное количественное и качественное развитие мифа познала первое серьезное цветение в безусловно религиозном позитивизме О. Конта, без упоминания о котором обходится редкое европейское сочинение о мифе [Леви-Брюль<sup>6</sup>, 2015, 282; Флоренский, 2018, 126, 478; Леви-Стросс, 2019, 163-165 и др.]. Одержимый развитием знания и созданием новой общечеловеческой религии, способствующей всеобщему прогрессу и свободной от гнета теологии и государства, Конт покорил Запад своим мечтательством и вместе с тем заразил его гуманитарную науку двумя серьезнейшими недугами. Первый недуг кроется

в привязанности ученых к истории естественнонаучной мысли: продолжающаяся по сей день, последняя требует безусловного подчинения своим новейшим плодам. Во времена Конта была популярна позитивистская эпистема, так или иначе отразившаяся и на антропологических изысканиях европейцев: человек как эмпирическая целокупность впервые был препарирован социологией, психологией и литературоведением в строгом соответствии с программой «позитивного» исследования. Несколько позже строгость нововременной физики потерпела крушение у скал корпускулярно-волнового дуализма и рифов квантовой теории – и вот Леви-Стросс пытается убедить читателя в «естественнонаучной» амбивалентности мифов [Леви-Стросс, 2019, 143], а Харви принимается стирать границы между религиями ластиком «физического всеединства» атомов, атмосфер и галактик [Харви, 2020, 146]. Второй недуг позитивизма стал осложнением первого: если знания трансформируются под воздействием наблюдаемой реальности, то, заключают «эмпирики», и антропологическая реальность остается полем бесконечных трансформаций. Одни книги порождают другие, примитивные теории сменяются сложными гипотезами, на место наскальной живописи заступает кубизм; следовательно, изменениям подвержена и религиозная действительность, появившаяся из яйца неведения и погибающая от рук *ratio*.

Диспенсационализм религиоведческой науки вполне ожидаемо заразил собой теологию и философию религии, послушно сложивших оружие перед гомункулом прогресса. Вместо того чтобы заключить о статичности ритуалов и содержательной, скрытой от посторонних целостности мифа, первейшие его слуги заговорили о прогрессе откровений («новый хилиазм» в русской философии, как известно, представляют Флоренский, Мережковский, Гиппиус и Бердяев [Воронцова, 2008]) и о смысловой эволюции «невыразимых» ритуально-обрядовых комплексов [Флоренский, 2018, 100, 167]. Современные их преемники поступают еще бездарнее: в своих апологиях они, с одной стороны, отмежевываются от акционально близкого им язычества, а с другой – вписывают последнее в иерархию «духовного» восхождения и непрестанно мутирующего «отступничества». Иными словами, христианство, иудаизм и ислам, заноса себя в эволю-

ционный реестр мифов, сами того не замечая, губят свою онтологическую неприкосновенность и вступают в чужую игру по чужим же правилам.

Вдалеке от апологетических бастионов – философских ли, теологических ли – воздух причинно-следственных императивов разрежается, открывая наблюдателю высокогорье мистика и религиозный оптимизм обывателя. Отрешенные от чужих метасобытий, они не нуждаются в отчете перед «внешними», и уж тем более не испытывают угрызений совести из-за несоответствия одной стороны мифологического мультинатурализма другой. Ересь диспенсационализма обесмысливает их актуальный опыт как чужой и изменчивый акт, истинные корни которого скрыты от не-генеалогов и чья дальнейшая судьба окутана мраком случайных трансформаций изначально подвижных мотивов. От экспансии идеи прогресса страдает не только феноменолог: теологи, закованные в исторические цепи эволюции, первыми поднимают тревогу, как только их вписывают в чужой – мифический или научный – исторический процесс. Но если текстуальная критика коранического текста вымарывает опыт его религиозной интерпретации, а поиски «исторического Христа» несовместимы с неисторическим причащением Христу живого мифа, – стоит ли вообще прибегать к настолько сомнительной «историософии идей»?..

Этим риторическим вопросом мы завершаем изложение основной, полемической части нашего манифеста. Ниже мы попытаемся подвести ему объемный и, по возможности, исчерпывающий итог: наши выводы все еще необходимо сформулировать на инфразыке символической феноменологии.

**ТЕЗИС СЕДЬМОЙ.  
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СУТЬ РЕЛИГИОЗНОГО  
ОПЫТА ВСЕГДА И ВЕЗДЕ ЕСТЬ ЗНАКОВАЯ  
АМБИВАЛЕНТНОСТЬ<sup>1</sup>**

**§ 1. Апория знака**

Итак, вернемся к началу нашего пути. Показав блеск и нищету выкладок «морфологов» и «вернакуляристов», мы обратились к неразличенности живого, целостного религиозного опыта, названного нами *мифом*. Опыт, представленный в сознании адепта, интерпретируется феноменологом как трансцендентный внешней по отношению к субъекту реальности; между тем сам индивид верит (и эту веру справедливо поддерживают спекулятивные реалисты) в то, что за пределами его опыта простирается пространство референтов. В силу этого обстоятельства опыт перестает быть «третьим» элементом встречи Я и чувственного предмета; опыт религиозного в какой-то степени замещает референт, обосновывает через себя его, референта, существование. В опыте мы сталкиваемся с очевидной двойственностью его природы: в нем нет ни одного цельного, непротиворечивого переживания. Человек ищет общения с трансцендентным Творцом, дерзает уподобляться Абсолюту, просит о заступничестве мертвых, презирает живых ради «самоубийства» отшельничества – и при этом решается на ничем не оправданный риск. Религиозный опыт без риска есть типичное евномиянство, претендующее на достоверное и, что важнее, исчерпывающее знание о священном; однако познание священного равно его объяснению, а значит, и его убий-

---

<sup>1</sup> Основные положения этой главы изложены в: [Нофал, 2020, 150–172].

ству<sup>1</sup>. Следовательно, миф предлагает себя через опыт, а опыт свидетельствует о собственной ущербности и неуловимости мифа.

Далее мы рассматриваем «морфемы» мифа – топосы, в которых являет себя миф, мифическое и мифологическое производство. *Textus Receptus* символа веры, ритуал, его догматическое и правовое обоснования – вот те предметы, с которыми имеет дело религиовед<sup>2</sup>. Их совокупность создает институт мифа, который может быть индивидуальным и одновременно с тем общепринятым, – но в каждом объекте, представляющем тот или иной топос мифа, мы вновь сталкиваемся с опытной амбивалентностью материи и формы, осуществления и цели. То, что выше мы назвали событием, вполне может быть описано здесь посредством термина *знак*. Знак есть то, что указывает на искомое, направляет к нему; знак – «универсальный тип отнесенности» [Хайдеггер, 2015, § 17], зачастую фиксирующий свое присутствие, смысловую утвержденность означаемого и онтологическую инаковость значения. Знак – это связь, но никак не ее осуществление, ибо до предела осуществленная связь выпадает из напряженного сознания в «физиологическое» пространство инструментальности. Опыт действительно состоит из событий-знаков – но и только; едва он перейдет за их черту, он исчезнет в темени «божественного мрака», в котором нет места любопытствующему взору наблюдателя. И ритуал, и догматико-правовые его модусы суть знаки – процессы, интендированные в сознании и составляющие матрицу религиозного опыта<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Об этом следует помнить религиоведам-когнитивистам и всем, кто приступает к «эмпирическому» исследованию мистического опыта. Претензия на объяснение «изнутри» предмета подобного рода предполагает два варианта поведения: либо ученый сам становится мистиком, либо он попросту упрощает мистицизм до его нейронного эрзац-выражения, а значит, убивает аскезу восхождения как религиозный феномен. Современные исследователи религий, как правило, учитывают приведенное выше замечание, и потому предпочитают размышлять о «культуре», задающей контуры языка и присущих даже «примитивным» обществам архитектурных логико-смысловых генерализаций (см.: [Эверетт, 2016]).

<sup>2</sup> Здесь уместно, наконец, привести предложенное нами определение религии: *религия есть надрациональное исхождение к параллельной действительности, представленное традицией и воспринимаемое субъектом в качестве такового (читай: религиозного)*.

<sup>3</sup> Вновь и вновь напоминая о главном постулате феноменологии («всякая интендированная в сознании ноэза или ноэма есть акт сознания»), мы с радо-

В них миф узнается, но познается лишь отчасти; между их зазорами возникают новые знаки и новые отношения.

Однако конечной своей цели адепта мифа все еще не достиг; его знакомство с религиозным знаком запускает механизм автономного знакового производства. Ноэтически любой знак обладает рядом характеристик как действительность, связанная с уже познанными «морфемами» мифа-института; ноэтически же он сохраняет исходное мифическое напряжение. Многообразный опыт, соединивший в конкретном сознании институциональные и индивидуальные религиозные формы, может быть собран и упорядочен только в ноэтическом противоречии, составляющем метасобытие, метазнак мифа. Не важно, какое событие «подстегивается» сознанием к мифу: важно, на каком основании оно это делает. Тождество основания в конечном итоге «канонизирует» вновьявленный знак, тогда как разрыв между двумя ноэзами означает разрыв «правоверия» с «гетеродоксией».

Удивительно, но все описанные нами закономерности вполне можно наблюдать на примере единичных общин, сталкивающихся с одними и теми же знаками-событиями на протяжении многих лет. В религиозноведческом «поле» знаковые взаимодействия самоочевидны и происходят в режиме реального времени: любое вольнодумство члена тут же обдумывается общиной и сопоставляется ею со свидетельством богослужения и доступных теологических и литургических источников, а также с фактами из личной жизни новоиспеченного «богослова»; тут же выносятся

---

стью ссылаемся на работы антропологов и этнографов, пронизательно отмечающих следующий факт: любая иконография, когда и если она воспринимается в типично религиозном ключе, обозначает процесс. Так, ритуальные «ложки-нивших и айнов неизменно задают, по выражению специалистов, «канал коммуникации», «коммуникативный процесс», но никогда не изображают результат или «материал» жертвоприношения [Островский, 2016, 99–109]. Стоит ли и говорить о том, что православная икона также является не *изображением* ряда субъектов, а сложным *актом*, представляющим, во-первых, мистическое единство образа и первообраза и, во-вторых, обеспечивающим приобщение молящегося пресловутому первообразу. Кроме того, икона всегда удерживает определенную иконописцем *событийность*; субстанции не могут быть представлены на иконе «в чистом виде», коль скоро предельный полюс субстанциальности воплощен в евхаристическом – и только в евхаристическом – действе. Иначе говоря, *икона есть акциональный, священно-исторический артефакт.*



ся вердикт об его отходе от «духа» вероучения товарищей или об успехе нового опыта мифологического производства. «Дух вероучения» – вот то, что без труда распознается верующим и феноменологом в гуще ничего не значащих *единичных* знаков или, тем более, в их формальном музыкальном, текстуальном или литургико-соматическом выражении. Напомним: миф – не что иное, как совокупность знаков, ноэтически выстраиваемых над неподвижной ноэзой. Любое событие мифа – репликация исходного противоречия на очередном витке развертывания религиозного опыта вне «мистического» безмолвия самососредоточенной аскезы, причем репликация, доступная любому, кто понимает реляционность мифологической ризомы.

## § 2. Знак и символ

Словом, в нашем распоряжении имеются знаки-предметы феноменологического анализа, распадающиеся, как и следует, на ноэтические и ноэматические слои. Но тождественны ли эти знаки друг другу? Выше мы не раз говорили об изоморфности знаков в пределах одного мифа; осталось выяснить, фрактален ли знак вообще?

Этому вопросу посвящен внушительный массив литературы [Наваррия, 2016] – и, внимая его авторам, мы считаем себя вправе отграничить знак от символа. В отличие от указующего знака, символ задействует механизмы партиципации, укрепляет связь с гилетическими основаниями своего первоосновного ноэтического отношения. Мифологическое мышление диктует: то, с чем я вступаю в отношение, должно так или иначе мне являться; тем не менее то же самое мышление разделяет непосредственное приобщение ноуменальному и опосредованное действие ноуменального мира в мире материи. Под второй класс «благодатного» действия Абсолюта в космосе подпадает всякое религиозно ориентированное предприятие человека; оно непременно оценивается последним как образ благоволения духовного мира, – иначе говоря, как *завет*. Я молюсь – и «небо» (чем бы оно ни являлось онтологически), отвечая мне, вступает со мной в игру намеков – и в то же время заключает со мною своеобразный договор общения. Из факта ответа на молитву

я заключаю: мое интенциональное движение «горé» не только было узнано, но и принято; *ergo*, я уже выделяюсь из числа обывателей профанного мира. «Мистическое» присутствие первообраза (что бы под этим ни понимали адепты) в образе иконы или фетиша ставит меня лицом к лицу с ноуменальным; знаковость иконы или фетиша не только противостоит рассеянности, недоумению, желанию верного, но и изводит его своей инаковостью. Это «отсутствующее присутствие» ноумена в феномене (общения в «эталонных» словах молитвы, *со-стояние* преобразования и «гностика») обуславливается знаком, который раскрывает и представляет, сводит – но никак не объединяет или сливает.

«Всякий символ есть знак, но не каждый знак есть символ». Настоящая максима, впервые записанная столетие назад, применима и в нашем анализе. Присмотревшись к жертвоприношению, мы заметим: от указания ритуал ведет адепта к пониманию связи с «горним», той самой причастности ему<sup>1</sup>. И если знак только очерчивает «акцидентальную», акционн-периферийную линию причастности, то символ вводит самость в «субстанцию» мифа, в самый водоворот его внутренней жизни. Символ есть тончайший и в то же время богатейший (в смысловом и над-смысловом ключах) знак. Справедливо даже называть символ «энтелехией» знака, осуществлением его эйдетических потенций. Именно символ становится тем живым, пульсирующим узлом, через который проходит «очевидная», «осзаемая апофатика» ритуала и его мистики; в сфере же догматики рационалистические символы упорядочивают легендарное пространство мифа, предопределяют его герменевтические ходы, их особенности.

Ярчайшим примером символа является уже упомянутая нами жертва. Жертвоприношение, понятое исторически, не предполагает разведенности, противостояния феномена и ноумена; если обычный знак только выявляет ноуменальное, намекает на него, то символ, коим является акт жертвоприношения, «сплавляет»

---

<sup>1</sup> Памятута о проблематичности собственно символического – и тем более феноменолого-символического – изучения ритуала, напомним о проникательном заключении представителя манчестерской антропологической школы В. Тернера: «Символ есть не что иное, как мельчайшая единица ритуала» [Turner, 1967, 19]. Однако и обнаруженный Тернером «символ», на наш взгляд, следует подвергнуть последовательной феноменологической редукции.

обе стороны мистического действия. Символ не столько говорит, сколько вбирает в себя, не столько свидетельствует, сколько живет самостоятельно. С точки зрения наблюдателя, не особо искушенного в абстракциях, именно символ первичен в сравнении с адептом – и именно символу приписывается «божественное» происхождение. Помимо жертвоприношения иудейский миф знает другой замечательный символ – символ Устной Торы, по преданию, дарованный, как и Тора Письменная, на горе Синай. Устная Тора есть принцип актуального раскрытия божественного откровения в истории, локомотивная, движущая сила живого богообщения, оформляющегося на протяжении десятков веков силами человека и Теоса. Иллюстративность примера с Устной Торой заключена в том, что она «присваивает» себе всякую тонкую мысль, всякую удачно реализованную человеческую интуицию; глубокая и «правоверная» сентенция, озвученная «мистиком» здесь и сейчас, объявляется иудейским мифом продолжением синайского Завета, его органичной частью. *Со-стояние* «потустороннего» и «посюстороннего» в символе осуществляется согласно той же логике: символ древнее всякого общения различных слоев религиозного универса – следовательно, приобщение символу выдавливает адепта в древность, которая, тем не менее, остается *здесь-древностью*. Получается, только символ вправе задавать экзистенциальное время мифа; простой же знак может, разве что, свидетельствовать о его, времени, существовании.

Понятно также и то, что символ живет интервенцией в бытийное пространство антропоса в той же степени, в какой он жив мифом. Потому-то символ и нельзя «исчерпать», потому что он и *процесс*, и *смысл*, и *исчезновение* последнего в первом. Я причащаюсь Евхаристической Чаше – и мое деяние есть и *деяние-само-по-себе*, и *средство избавления от грехов*, и *образ Тайной Вечери*, отраженный в эстетическом антураже литургии, и *дидактическое действие*, и *толкование сакрального текста*... Смыслы священнодействия цепляются друг за друга, изводят друг друга из себя, замыкаются на себе – и все-таки отступают перед непостижимой самоценностью «Таинства таинств». Здесь читатель снова может наблюдать драматическую картину противостояния смысла и бессмысленности, знакомую ему по приведенным выше выкладкам: несмотря на то, что первое не может

существовать без второго, а второе – быть проведено в жизнь без первого, догматические споры о евхаристии, многочисленные ее объяснения слишком уж часто неуместно расставляют акценты, если можно так сказать, «делают ставки» в этой равной, бесконечной борьбе противоположностей. Экзистенциальное напряжение мифа, реализующее потенции самости и затем топящее их в себе, как никому другому знакомо верному участнику евхаристического таинства, вовремя отрешившись и от снобизма *ratio*, и от нетерпеливости пяти чувств.

Ранее мы упоминали о догмате, вполне определенным образом связанном с ритуалом. Коль скоро пространство мифа изоморфно, его легендарный пласт несет в себе определенный комплекс знаков и символов. Сама по себе Устная Тора является догматическим конструктом, объединяющим усилия правovedов и религиозных мыслителей времен, предшествующих мессианской эре. В свою очередь центром легендарной картины христианства стала фигура Бога-Слова, чье мистическое присутствие в освященных Дарах наглухо спаивает литургику и догматическое мышление традиции. Иисус Христос, Бог и Человек, осязаемый и превосходящий всякое чувство, действительно стал камнем, на котором покоятся и мистика, и догматическое богословие. Приносимая Им во и вне времени Жертва, наличное Его присутствие в апориях Воплощения вполне объясняет – и оправдывает – появление десятков тысяч томов, посвященных теоретическим изысканиям по «философии богочеловечества». Более того – будучи символом и в ритуале, и в догмате, фигура Христа просто-напросто не оставила места для пневматологии, находившейся в крайне аморфном состоянии в допаламитском богословии; кризис догматического учения о Святом Духе, которым «всяка душа живится», заметен и сегодня – и объяснение его исчерпывается указанием на диктат христологии. Эклесиология мыслима без развитого поучения о третьей Ипостаси – но невозможна без ритуального и догматического обоснования единства божественного и человеческого начал. Иудаизм также знает такие объясняющие еврейскую общинность теологические концепты, как «Руах ха-Кодеш» («Святой Дух»), «Шехина» («[Физическое] присутствие [Бога]») и «Бат Коль» («Глас с небес») – но, за неимением «богочеловеческого» догмата, он вы-

нужден довольствоваться мистическим толкованием ветхозаветного жертвоприношения – равно как и логичным его «переносом» на другие акты литургического цикла.

Символ никогда не выбирается произвольно. В связи с этим уместно вспомнить о замечании Лосева, считавшего символ «воплощенной идеей». Выбор символа – задача психологической активности индивида, который, как мы уже не раз говорили, тяготеет к дискретности, прерывчатости, – а значит, к предметной единичности. Вместе с тем не всякий предмет, понятый мифологически, может служить символом. Приведем грубый, но «симптоматичный» пример. Во многих семитских народностях в качестве традиционного местопребывания духов (например, джиннов) называются отхожие места, снабжающие своих невидимых обитателей пищей (экскрементами и сухими костями). Тем не менее ни кости, ни отхожие места не стали символами «духовидцев»-семитов. Несмотря на то, что мифологическая данность буквально соткана из символов и знаков, ни знак, ни символ не предстают в виде данности. Знак, превышающий себя, переполненный своей невыразимой витальностью, требует пафосного к себе отношения. Интуиция «ограды», связанная во все том же иудаизме с Торой, вполне может быть развита здесь: постоянно присутствующий в поле зрения адепта знак или символ должно отгораживать от его повседневной деятельности. Символотворчество – как, впрочем, и знакотворчество – есть *ограждение*; градация положительного мистического опыта по-человечески (даже слишком по-человечески) привязывается сознанием к строго определенным объектам, с которыми разные ее ступени и ассоциируются. На втором этапе освоения традиции – то есть тогда, когда различные элементы пресловутого опыта, проявившись вовне во второй или третий раз, окончательно убеждают адепта в своей реалистичности, – человек мифа приступает к решению сложнейшей задачи – упорядочивания хаоса избранных знаков и символов, зачастую производящегося по принципу матрешки. Молитва, сама будучи знаком, присоединяет к себе знаковые пространства иконографии; иконография и молитва, в свою очередь, занимают свое место в «анатомии» евхаристического символа и через него находят свой ноуменальный «смысл», в котором, если и не пропадают вовсе, то отходят на второй или третий планы.

Последняя иллюстрация, помимо прочего, в очередной раз подчеркивает такой парадокс: и символы, и знаки, отгороженные от «суеты сует», все-таки должны быть в этой суете различимы. Присутствие символов и знаков зачастую даже становится актом манифестации принадлежности к той или иной мифологической системе; однако в размеренном течении времени профанного эти знаки не только не теряют своей «свежести», вечной сакральной «новизны», но и проявляются с совершенно особенной силой. Оперирование символами ритуала и догмата «в миру» зачастую выдвигается религиозным правом в качестве обязательного требования к адепту мифа. «Общение свойств» сакрального и профанного порядков реальности приводит не только к усилению их противостояния, но и к мнимому его устранению – что, безусловно, невозможно и без минимальной помощи общины. Неустанно практикующий «Иисусову молитву» мистик обречен как на вечное столкновение с «неверными», так и на постоянное бегство «вовнутрь» символов этой молитвы, признаваемых единоверцами. Связь символа и несимволического мира диалектична: коль скоро священное воспринимается сознанием как оппозиция обыденности, оно принципиально невозможно для человеческого ума в отсутствие рутины; в противном случае само символическое окружение грозит застыть в очередной рутинной «суете».

Диалектика символики и знака с одной стороны и знака и обыденности – с другой прекрасно вычитываются из других исторических мифологий. Сезонные жертвоприношения рассыпаются на мириады легенд и, будучи связанными с обыденным течением времени, движут этим течением из самого ядра ритуального «ноумена». Рубка деревьев у жителей островов Палау непременно предваряется заклинанием духов изойти из своих обителей-стволов – то есть вновь кроит признанную мифом повседневность через обращение к общеизвестным «древесным» и словесным знакам... Череду примеров, заимствованных из трудов классиков этнографии, можно продолжать до бесконечности. Суть любого примера, любой аналогии состоит в том, что всякую ритуально-мифологическую ситуацию можно построить на все той же основе рекуррентного, постоянно *повторяющегося* и *повторяемого*, генетически связанного с «профанной» действительностью знака или символа.

Однако, если продолжить рассматривать символ отдельно от знака, придется отметить: символ есть переживание мистического опыта наивысшей интенсивности, *орудие раскрытия самости вовнутрь*. В отличие от знака, выбранное в качестве символа явление не предполагает посредственного приобщения вторичному «духовному миру»; напротив, символ – активное действие самого средоточия мифологического мира, облаченное в физическую оболочку откровения эссенции Абсолюта. Всякий символ есть *причастие* того или иного рода, единственно возможная реализация человеческой тоски по тождественности. Символ создает и обеспечивает беспримесное единство, не исчезающее в сам момент исчезновения субъект-объектных конструкций. Христианин вправе называть символ «малым богочеловеком» уже потому, что он последовательно проводит в жизнь халкидонский догмат: отношения, вырабатываемые внутри символа, действительно сливают наблюдателя, наблюдение и наблюдаемое ради их нераздельной жизни и неоформленного, апофатически понятого действия; но куда жив разум, пока мы остаемся в рамках феноменологического исследования, возможного благодаря более чем скромным способностям нашего *ratio*, это слияние не расплавляет до конца инаковость двух сторон и разделенность их знакового медиатора. Чаяние единства на миг сменяется его призрачным переживанием – и в этом состоит главная задача символа, вневременного жандарма экзистенциального времени. Адепт мифа знает: прерывчатая жизнь, доступная ему в символе, подлинная жизнь мифа есть недостижимая энтелехия *здесь-действия*, омраченного сторонними наблюдателями и человеческим сознанием. Легенды, повествующие о конце света, «новом эоне», «Царствии Небесном» и прочем, – не что иное, как проекция символического опыта в будущее, которое, согласно незыблемому закону мифа («угадываю – следовательно, существует»), не может не иметь места за порогом истории.

### § 3. Топография мифа

Руководствуясь вышесказанным, мы вправе подвести окончательные итоги изысканиям по «онтологии» мифа. Всякий миф, представленный в знаках или символах, ведет адепта от



ноэмы последних к их ноэзе; ноэзис мифа, в свою очередь, есть фрактальное отношение адепта и предмета опыта, организующее вокруг себя логико-смысловое пространство традиции. Совершенно обособленный от остальных, миф предлагает реляционную «матрицу» сборки дискурса – и религиозный миф не исключение из этого, в общем-то, очевидного для беспристрастного исследователя правила. «Горизонталь» для новой классификации готова: ее основу составляют градации отношений – от эссенциального (читай: символического) единства субъекта и предмета опыта до их абсолютной трансцендентности.

Возьмем, к примеру, вершину эссенциального крыла мифологии – никейско-халкидонское христианство, которое в каждом своем обряде, в каждом догматическом своем определении напоминает о собственной двойственности. Вездесущность Бога («Святым Духом всяка душа живится...» [Степенна 4-го гласа]) не противоречит здесь Его трансцендентности («...иже еси на небесех...»), а Его евхаристически-очевидное воплощение – идее о вознесении плоти Богочеловека и неизменности Его божественной природы. Предел христианского символа есть отношение неслитного и нераздельного единства противоположностей, представленных в сознании в качестве событий-следов или событий-автографов. Другое дело – миф баптистов, где главенствующее место занимает знак-указание: ни в следах, ни в автографах баптистов мы не находим символической реализации партиципационного отношения. Бог и человек для баптиста – самые что ни на есть настоящие онтологические полюса; именно поэтому баптистская евхаристия не несет смыслов единения с плотью и кровью Богочеловека, а баптистское искусство – иконописной мистики присутствия в образе первообраза. Интендированные в сознании баптиста предметы – не более чем указание на существование Бога и истинность Символа веры; в их совокупности не усматривают нечто большее, чем свидетельство, тогда как православный символ претендует на включение адепта в систему внутренних своих отношений-событий. «Мы знаем», – говорят баптисты; «Днесь принимаем», – твердят православные.

Символ иудаизма, подобно символу православия или католицизма, не только свидетельствует о собственной семан-



тике, но и включает адепта в свое ноэтическое отношение. Отношение это, впрочем, не эссенциальное, а эоническое: иудей живет единством истории в Жертве («Жертва... служит исправлению и созиданию мира» [Талмуд Йерушалами, Таанит, 4b]) и присутствием Шехины в разрушенном Храме. Единство с жертвенным животным приобщает иудея к некоему мистическому вневременному универсу, в котором берут свое начало и миссия Машиаха, и жертва Давида, и пришествие Илии, и восстановление Израильского царства. Напротив, самаритяне признают ценность знака, но не символа: они, подобно мусульманам, признают юридическую действительность жертвоприношения – и не верят в его космическую роль. Как и баптисты, «гризимцы» знают об Абсолюте, но не участвуют в Его самопроявлении, они знают о времени, но не участвуют в его конституировании. Самаритяне, баптисты и мусульмане – рационалисты, оперирующие знаковым языком и презирующие языческую и, что важнее, доязыковую семантику символов; их знаки указывают на трансцендентное, но не представляют его эпифанию.

«Горизонтальная» топография мифа хороша тем, что ее можно без конца дополнять новыми наблюдениями над новыми или уже известными религиозными традициями, – от этого не пострадает ни одна добросовестно выстроенная ноэтическая иерархия. Эссенциальные символы православия и католицизма отличаются друг от друга имплементацией принципа евхаристического единства в сфере триадологии. Мусульмане и баптисты по-разному понимают отношение, стоящее за означаемым знаком. «Эссенциализм» тотемизма, привязанный к месту и генеалогии, во многом отличается от «эссенциализма» исторического христианства или отрицательной партиципации буддийского символа. Последовав заповеди Латура, мы, наконец, вырастаем из ее ветхих одежд на вечно зеленом плато религиозного опыта: погнавшись за актерами, приглядевшись к противоречиям и составив сотни отчетов об увиденном, мы наконец-то извлекли из материала мифообразующий принцип. На этом работа религиоведа-дескрипциониста подходит к концу; в его молчании, наконец, обретает голос единое, но противоречиво сложенное тело живого мифа-актера.

## ТЕЗИС ВОСЬМОЙ. РЕЗУЛЬТАТ РАБОТЫ РЕЛИГИОВЕДА ЕСТЬ АПОКРИФ

Предложенный нами метод феноменологического описания мифа, безусловно, трудоемок. Он требует от религиоведа честности очевидца и рвения неофита, равно как и отказа от всех скорых на проклятия рассуждений «морфологов», «вернакуляристов» и горе-теологов. И в самом деле, в чем смысл замены тезиса «монофизиты – еретики», этой главной и простой мысли одной из первых отечественных диссертаций по теологии, на развернутое описание миафизитского мифа, его ноэтических оснований? Ответ практика на этот вопрос прост и незамысловат: смысла в этой операции нет решительно никакого. Но мы – не практики, а свидетели практики; нам важно переписать шифр своеобразия религиозной традиции, а не вчитать в него новые, чужие значения. Ради действительности мы готовы изменить целесообразности техники.

Мы не проводим экспериментов, – а если и проводим, то прибегаем к исключительно миметическим приемам. Мы переворачиваем мир Дж. Балларда: не человеческое наступает у нас на искусственное, но, напротив, искусственное приобщается к человеческому. Наука о религии – и об этом забыли упоенные ею ученые – вторична по отношению к самой религии; ведь без «технической» науки религия продолжала бы и продолжает существовать. Предел наших возможностей – попытка нейтральным и вместе с тем исчерпывающим образом изнутри описать религиозное, оставаясь в пределах научного пространства. Выше мы выдвинули ряд критериев для проверки плодов этой попытки. Предложим, наконец, еще один – возможно, самый очевидный из всех возможных.

Итак, религиовед составляет финальный отчет о «полевом» исследовании. Разумеется, сам по себе этот отчет – дескриптив-

ный документ, своеобразный протокол, фиксирующий увиденное в среде адептов и услышанное от них. Достоверность подобного рода отчета проверить легко: его достаточно представить респондентам, при помощи которых он и был составлен, чтобы уяснить все его сильные и слабые стороны. Добросовестно составленное описание будет принято общиной как «фототипическая» фиксация ее опыта, в то время как недопустимые обобщения и искажения вызовут праведный гнев верных. Религовед подотчетен и своим героям, и своим коллегам: как перед первыми, так и перед вторыми он не имеет права солгать. «Морфемы» мифа, отраженные в его отчете, должны совпадать с теми, что конституируют жизненное пространство адептов того самого мифа.

Но мы убедились и в том, что элементарного описания мало. Как отличить в ворохе практик «традиционалистов» от «обновленцев»? Как объяснить причины, побудившие тех или иных адептов мифа назвать вчерашних единоверцев «еретиками»? На помощь специалисту приходит наш метод, рассматривающий целокупность традиции и выделяющий некое нозтическое ее средоточие. Подобно религоведу, философ религии продолжает описывать миф изнутри, учитывая малейшие знаковые различия и отображая на бумаге незначительнейшие разногласия адептов, – а значит, его работа также должна быть вынесена на суд описываемой традиции. И от ее одобрения зависит ее же судьба в академическом сообществе.

Иными словами, философ религии, не преследующий апологетических целей и не являющийся «малым иерургом», представляет на суд читателей не интерпретацию, а включенный в орбиту мифа *апокриф*.

Углубленное, пусть и окрашенное флером феноменологии, описание мифа не может противоречить самому мифу. Мета-субъект религии, открывшийся нам во вполне философичной форме, вполне известен адепту мифа в его богословском и ритуально-правовом изводах; акт перевода данных опыта на инфразык науки не должен деформировать сути фиксируемого опыта. Однако тот факт, что я подчиняюсь объективным интересам мифа, оттеняет мою покорность самому мифу: я просто-напросто не вправе изменить его императивам, создав научное

описание, деформирующее его сверхобъектное первоотношение. Следовательно, я творю в мифе и для мифа – и мое описание так же руководимо мифическим первоотношением, как и догмат или ритуал. И если текстуальный апокриф исследуется общиной на предмет его соответствия архитектурным основаниям мифа, то трактат религиоведа является апокрифом *par excellence*, ибо он сознательно обращается к мифу, ставит себя в зависимое от него положение, стесняющее «внутреннего иерурга» куда сильнее, чем догмат – смелого мистика.

Апокриф – не только манифест различия, но и средство коммуникации. Автор апокрифа неизменно призывает читателя к следованию – хотя бы герменевтическому – за неуловимой походкой его мифа. Научный апокриф – не исключение; его цель – привлечь как можно больше пристальных взглядов к самостоятельности исследуемой традиции. И этот призыв в равной степени полезен теологу и философу, «морфологу» и «вернакуляристу». Апокриф – территория ослабленной хваткой научного метода мифологической экспансии; и тем не менее экспансия мифа сохраняет свой керигматический этос. Мифическое «тело без органов» тавтологично, – а значит, тавтологична любая его репликация и экспликация.

Религиозный апокриф представляет свой метаобъект таким, каким он и является. Научный апокриф и в этом смысле мало чем отличается от своего мифологического двойника. Феноменология, подобно апокрифическим авторам, встает на сторону правоверия, если оно считает себя таковым. Она услужливо помогает богословию, когда и если их стягивает – или притягивает друг к другу – одно и то же мифическое отношение. Как и религиозный апокриф, апокриф научный приоткрывает завесу над едва заметными посторонними деталями акциональной «истории спасения» конкретного мифа, – и, наконец, примеряет соперников, скрестивших копыта на арене антропологической дуэли. От создателя религиозно-философского труда, как и от автора апокрифического текста, не требуют присяги или прохождения обряда инициации; зачастую читатель по умолчанию принимает анонимность и первого, и второго. Все, что принимается в апокрифе к рассмотрению, – это сам апокриф, его интуитивно и эмпирически устанавливаемая достоверность.

«Морфолог» призывает нас подходить к следам и автографам мифа с позиций литературоведа или лингвиста. Миф сводится им к тексту, который должен быть прочитан нами надлежащим образом. Но, в таком случае, и ему следует помнить о том, что и его текст будут читать исследованные им персонажи. «Вернакулярный» набрасывает на миф сети повседневной практики – но и «схваченная» им практика будет подвергнута суровому суду истинных практиков. Феноменолог XX в. возвращается к теологии – но забывает о том, что его труд дилетанта будет оценен мэтрами богословия. Апокриф – это не столько весть, сколько насыщенная во всех отношениях ответственность. И принять ее груз могут лишь верные мифу исследователи.

Выше мы не раз оспаривали претензии наших оппонентов на «деконструкцию» мифа. Разумеется, теперь мы можем с уверенностью заявить о том, что наша критика обусловлена не только предметом интереса, но и внутренней структурой *высказаний-о-религии*. Нельзя писать о мифе, не порождая апокрифа – объекта слепой веры и строгого разбирательства; нельзя размышлять об опыте адепта мифа, не приобщаясь к его опыту. По меткому замечанию Лосева, Византия, обитель богословов и мистиков, гимнографов и канонистов, никогда не объясняла свой миф: она продолжала каскад мифологического производства или, иначе говоря, создавала «самый миф» [Лосев, 2016, 193]. В чем бы миф ни отражался, какую бы форму фрактальности он ни принимал, он остается мифом; если религиовед его искажает, он не перестает быть мифом – он всего лишь становится *другим* мифом. С этой мыслью сложно согласиться позитивистам от религиоведения – и тем не менее дела обстоят ровно таким образом и никак иначе<sup>1</sup>.

Как уже отмечалось выше, теолог – союзник религиоведа. Но, как известно, верный союзник в одночасье может обер-

---

<sup>1</sup> Надеемся, нам удалось убедительно обозначить и обосновать свой протест против провозглашенного Дж. Клиффордом принципа «антропологической полифоничности» [Clifford, 1993, 35–72]: не дело антрополога – тем более антрополога-инверса – вкраплять в описание религиозной традиции собственные размышления, свое «ноэтическое» Я. В нашем проекте нет места диалогу или полифонии; добросовестный исследователь, считаем мы, находится под диктатом изучаемой традиции и всецело ему подчиняется.

нуться заклятым врагом. Вооружившись апологетическими дубинами и ножницами, теологи восстают друг против друга, защищая незначительные с точки зрения религиоведа изменения в мифической ноэзе. В свою очередь непрестанно воюющие друг с другом религиоведы и философы ополчаются против теологов и мистиков, используя их же приемы для уничтожения обособленного мифического пространства. Борьба всех против всех настолько же апокрифична, насколько и губительна для подлинных апокрифов: она показательно объясняет причины вечных и бессмысленных споров одних авторов апокрифов с другими. Результат этих споров известен – мифологическая борьба чрезвычайно просто выплескивается в сражения политические. Один из многих тому примеров мы и представим читателю в последней главе нашего манифеста.

## ТЕЗИС ДЕВЯТЫЙ. СОВРЕМЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ПРЕБЫВАЕТ В ТЕНИ РАСКОЛА

Породивший русское старообрядчество Раскол – событие трагическое по своим последствиям, которые, безусловно, выходят далеко за границы приведенного выше штампа. Раскол – не столько политическое, сколько *символическое* явление, которое в этом своем качестве решительно никем не рассматривалось на протяжении трех столетий своей непростой истории. Впрочем, молчание философов и крик о Расколе лояльных к Русской церкви идеологов вполне объяснимы, – хотя бы тем фактом, что вор не в силах расстаться с чужой, но идеально ему подошедшей шапкой. Пускай и в момент ее далеко не случайного возгорания.

В продолжение двух с небольшим веков историки спорят об исторической неизбежности Раскола. «При Никоне Раскол был необходим», – радостно твердит абсолютное большинство специалистов, в упор не замечающих актуальность пресловутого Раскола для иерархов и мирян дня сегодняшнего. Так, в 2014 г., уже по снятии анафем 1667 г., Синод Русской церкви постановил:

Учитывая встречающиеся расхождения в современной пастырской практике, подтвердить определение Святейшего Синода за № 1116 от 25 мая 1888 года, согласно которому крещенные в старообрядческих согласиях вступают в единство с Русской Православной Церковью посредством совершения над ними Таинства Миропомазания... Напомнить, что, согласно суждению святителя Филарета, митрополита Московского, подкрепленному многолетней практикой единовременных приходов, старообрядцам, воссоединившимся с Русской Православной Церковью, разрешается помянуть

в молитвах своих родственников, умерших вне общения с нею... Рекомендовать при изучении истории старообрядчества и единоверия в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви руководствоваться духом христианской любви и стремлением к преодолению существующих разделений [Журналы, №39].

В процитированном синодальном решении – равно как и в практике его имплементации – переплелись решительно все нити русской схизмы. Первая нить, призванная, по идее Синода, вывести из Раскола как можно большее количество верующих, на деле душит благую инициативу: в то время как над обратившимися в православие католиками, прошедшими конфирмацию, ритуал миропомазания не совершается [Афанасьев, 1999], старообрядцы-поповцы понуждаются к повторному совершению раз и навсегда принятого таинства. Вторая нить противна «староверам» одним упоминанием о митр. Филарете (Дроздове) – канонизированном Русской церковью гонителе старообрядцев, стоявшем у истоков создания в 1831 г. Секретного комитета по борьбе с расколом – государственного органа, лишившего поповцев надежды на принятие новых священников и реставрацию ветхих храмов [Зеньковский, 2016, 454]. Наконец, намерение исправить семинарский и академический курсы по истории Русской Церкви так и не было проведено в жизнь духовных школ: и в 2020 г. автор книги слышал от преподавателя московской семинарии типичное, увы, замечание о старообрядческих «бестолковых толках». Мы уже не упоминаем о комментариях О.И. Валентиновой, уличающих протопопа Аввакума в святотатстве, – комментариях, и по сей день не теряющих популярности в среде православного духовенства. Очевидно одно: приняв «компромиссное» решение, церковь каноническая в очередной раз отдалила от себя церковь «древлюю».

С «историософией» Раскола дела обстоят еще хуже, чем с политическим его осмыслением. И в этом убедится всякий, кто решится ознакомиться с трудами русских философов XIX–XX вв.

Первая серьезная попытка «объяснить» русский Раскол принадлежит перу А.П. Щапова. Позиция автора, занятая в отношении предмета исследования, проста и понятна:



...первый зародыш, первый основной элемент раскола старообрядства заключается собственно в характере религиозной жизни русского народа, в вековом, историческом развитии в большей части народа одностороннего, мертво-обрядового направления в преобладании внешности, обрядности над лживою христианскою мыслью, и в открывшейся с XVI века борьбе этой живой христианской мысли духа с мертвою буквою и обрядностью. Но сущность и сила русского раскола старообрядства заключается далеко не в одной упорной ревности о старых обрядах, из которой развился только общий, внешний характер раскола, как секты религиозно-обрядовой. Сила русского раскола заключается главным образом в его религиозно-гражданском демократизме, в том духе и направлении, какое он получил во время самого восстания раскольников против п. Никона, и особенно после Никона, когда он перешел из сферы собственно церковной в сферу гражданской, народной жизни [Щапов, 1859, 54–55].

Разумеется, пестуемый цензурой трактат Щапова не мог не содержать панегириков Никону – этому «просвещенному деспоту», появившемуся на исторической арене незадолго до царя-реформатора.

Раскол возник в патриаршество Никона, сначала в низшем духовенстве, и восстал, во первых, против церкви и особенно против патриарха Никона; потому что исправления, нетерпимые людьми, безрассудно привязанными к старине, начались, во первых, в церкви, касались прежде всего духовенства и совершены были п. Никоном. Патриаршество Никона в истории русской церкви составляет ту многозначительную переходную эпоху, когда, после вековых споров о древнецерковной старине, после векового сознания лучшими пастырями необходимости исправления и улучшения внутреннего порядка в русской церкви, – необходимость истиной, основательной поверки, исправления и усовершенствования внутреннего церковного порядка и устройства сделалась главною, настоятельною потребностью, господствующею, живую мыслью русской церкви, когда должно было положить предел вековой борьбе убивающего духовную жизнь буквализма и мертвого обряда с живою идеею, оживляющим

духом христианства, борьбе тьмы со светом, порядка с беспорядком, и тьма и беспорядок наконец должны были или исчезнуть при свете просвещения и порядка, или отделиться от церкви, как совершенно несовместные с ее существом. Для прекращения этой вековой борьбы в недрах нашей древней церкви, для обновления, освежения внутренней жизни церкви, божественный Промысл нарочито воспитал и воззвал из среды народа знаменитого пастыря, патр. Никона... Но если вообще великие гении, далеко опережающие век свой, везде и всегда встречают сильные противоречия и противодействия со стороны отсталых, запоздалых людей, часто даже падают жертвами в борьбе с ними, то удивительно ли, что и наш великий пастырь Никон, этот истинно замечательный гений своего века, «световодитель богоданный в световодительство всея Великия и Малыя и Белые России», как называли его лучшие, просвещеннейшие современники, *vir prudentia et auctoritate egregius*, как отзывались о нем иностранные наблюдатели внутренней жизни России второй половины XVII века, удивительно ли, что и великий Никон должен был испытать то же, встретить также упорное противоречие и противодействие со стороны отсталых, запоздалых ревнителей старины? [Щапов, 1959, 55–56]

Выводы Щапова выглядят гораздо понятнее и однозначнее, если переформулировать их следующим образом. Раскол – явление не столько религиозное, сколько социальное. Порожденное ненавистью «отсталого» духовенства и народа к духовенству «просвещенному», оно привело к политической и идеологической катастрофе. По Щапову, «буквализм» старообрядцев – не более чем фон эпохи, зерно политического процесса, инициированного недоброжелателями Царя и Патриарха, – напомним, Патриарха опального, павшего от рук своих восточных братьев практически одновременно с «раскольниками». Того же мнения, в целом, держался и митр. Макарий (Булгаков), старательно оправдывавший в своих работах реформы Никона и осуждавший ревнителей по старине [Булгаков, 1855; Булгаков, 1881].

В тесной связи с русской политической идеей рассматривал феномен Раскола и Н.А. Бердяев. По его мнению, схизма XVII в. есть не что иное, как доведенный до предела русский messiанизм, который вступил в противоречие с «западничеством» официоза,

а после – и с его, официоза, «умеренностью». Русская «народная» (именно этот термин и использует Бердяев) религия – религия экстаза и откровения, не терпящая вмешательства разума и деконструкции историсофской интерпретации государственности; «иосифлянство» раскольников всего лишь столкнулось с «иосифлянством» государства и, потерпев поражение, последовало «страннической» интуиции народной мысли и пустилось «в бега» [Бердяев, 1990, 7–13; Бердяев, 2008, 28–34]. О русском идеологическом конфликте, воплотившемся в Расколе, в схожих тонах пишет и Г.П. Федотов:

Возвращаясь к исходному моменту кризиса, мы стоим перед склерозом семнадцатого века, требующим объяснения. Теория «бытового исповедничества», усматривающая в нем самую природу русской религиозности, может служить лишь к оправданию старообрядческого раскола, но не удовлетворяет того, кто умеет различать в древней Руси богатое цветение духовной жизни. Окостенелость семнадцатого века в основном стволе русской культуры, несомненно, явление упадочническое, а не первичное. Вещественным выражением ее может служить сухость московской иконописи семнадцатого века (до немецких влияний), немощное завершение могучей русской живописи пятнадцатого – шестнадцатого веков. Политическому и религиозному кризису семнадцатого века должен был предшествовать иной кризис, который остановил цветение русской культуры. И этот кризис – мы знаем, когда и как он развивался и чем закончился... Ныне уже ясно, что основной национальный путь московского благочестия семнадцатого века вел прямым путем к старообрядчеству. Стоглав недаром был дорог расколу, св. Иосиф Волоцкий недаром стал главным его святым, «Просветитель» – его настольной книгой. Вместе с расколом большая, хотя и узкая и слепая, религиозная сила ушла из Русской Церкви, обескровливая Ее. Но не нужно забывать, что первое великое обескровление совершилось на сто пятьдесят лет раньше. Тогда была порвана великая нить, идущая от св. Сергия и Кирилла; с Аввакумом покинула Русскую Церковь школа св. Иосифа. Отсюда видимый паралич восемнадцатого века, вытеснившего великорусскую традицию малорусской ученой школой [Федотов, 1931].

Согласно Федотову, «узость» Раскола – прямое следствие споров «иосифлян» с «нестяжателями», вернее, победы первых над вторыми. Русская мысль XVII в. оказалась как бы обескровленной, неспособной, ввиду узости горизонта мысли «иосифлян», принять удар живой богословской мысли и свежей ритуальной практики. В том же де-факто упрекает «раскольщиков» и А.В. Карташев, видевший в Аввакуме, дьяконе Федоре и попе Лазаре не исповедников и не богословов, а неумелых буквалистов, не справившихся даже с полемическими своими задачами [Карташев, 2017, 364–366]. Стоит ли удивляться тому, что подлинный свидетель свой эпохи В.В. Розанов, в свойственной ему манере описывающий мировоззрение старообрядцев, и вовсе не скупится на эпитеты:

Нет, это – явление страшное, это – явление грозное, удивительное явление нашей истории. Если на всемирном суде русские будут когда-нибудь спрошены: «Во что же вы верили, от чего вы никогда не отреклись, чему всем пожертвовали?» – быть может, очень смутясь, попробовав указать на реформу Петра, на «просвещение», то и другое еще, они найдутся в конце концов вынужденными указать на раскол: «Вот некоторая часть нас верила, не предала, пожертвовала...». Чему? По составу церковного учения, которое мы исповедуем и от которого отречься не можем, да и не хотим, – заблуждению. Вот где тайна, где узел вопроса. Люди неизмеримо лучше вас, в деле неизмеримой ценности, через рвение сохранить в нем йоту – отпали от нас, эту йоту нарушивших в их глазах. Они отвергли вовсе нас и с нами всё наше вероучение, а оно для нас истинно. Если мы, признав всё это, все эти споры – «несущественными», уступим им, как отчасти сделали, непоследовательно и неискренно, в так называемом «единоверии», мы только еще больше, еще глубже упадем в их глазах, станем совершенно в их глазах презренными. Соединения никакого не произойдет: они останутся тем, чем были, – с «йотой» и негодую на нас именно за уступчивость еще гораздо страстнее, чем негодуют теперь [Розанов, 1990, 49–50].

Розанов – человек парадокса и одного «проклятого» вопроса; мы можем простить ему удивительную близорукость, оставляющую в «страшном явлении» народного «надрыва» одну

лишь непременно разрастающуюся до пределов заблуждения «йоту». Но как нам быть с другими, более серьезными претензиями на экспликацию «логики» Раскола? За исключением, разве что, Флоренского [Флоренский, 2018, 68], никто из русских философов и историков не заступился за старообрядцев (и то – Флоренский, будучи поклонником культа, углядел в верности сторонников «древлей веры» преданность *культу-в-себе*), не распознал в их «протесте» нечто большее, чем политический интерес и узость религиозной мысли. В этом – первый страшный урок Раскола: ни богословие, ни религиоведение, ни тем более философское религиоведение не дало права голоса самим старообрядцам; предмет исследования рассматривался чужими глазами через чужую же оптику, причем оптику апологетическую.

Как нам кажется, наиболее последовательным выразителем пресловутого апологетически ангажированного взгляда на старообрядчество был и остается поныне Г.В. Флоровский. В «Путиях русского богословия» истории Раскола посвящено немало страниц – и все они насквозь пропитаны подозрением к приверженцам «старой веры» и презрением к их реакциям на критикуемые Флоровским же действия властей. Открывается третья глава «Путей...» описанием «книжной справки» – «началом» религиозной смуты XVII в., навязанным насущной практикой и спешкой светских властей. Упоминает протоиерей и о латинском влиянии на Москву, сказавшемся на качестве справки. Но все справедливые замечания автора перечеркиваются им следующим пассажем:

Инициатива церковных преобразований исходила от царя, при сдержанном упорном противлении патриарха. И вот, восточных патриархов спрашивают, как высший авторитет. Так, в 1651-м году вводится т. наз. «единогласие» в церковную службу именно по отзыву и свидетельству Константинопольского патриарха, в отмену не только старого обычая, но и недавнего решения, соборно принятого в Москве всего только в 1649-м году, когда это предложение было сделано впервые. Введение «единогласия» не было только дисциплинарной мерой. Это был не только вопрос благочиния. Это была еще и певческая или музыкальная реформа, переход от т. наз. «раздельноречнаго» пения к «наречному»,

что требовало и предполагало очень нелегкую переработку всего нотного материала и новое соотношение текста и музыки... Не Никон, патриарх с 1652-го года, был начинателем или изобретателем этого обрядового и бытового равнения по грекам. «Реформа» была решена и продумана во дворце. И Никон был привлечен к уже начатому делу, был введен и посвящен в уже разработанные планы [Флоровский, 2006, 65].

Флоровский грубо обходится с историческим материалом, который, по всей видимости, хорошо был ему известен. Так, ученый предпочитает умолчать о «Памяти» 1636 г., поданной группой священников патриарху Иосафу; как известно, в этом своем обращении к высшей церковной власти «боголюбцы», возглавляемые Иоанном Нероновым, просили об установлении единогласия для искоренения «небрежения поспору», настаивали на возвращении порядка не только в богослужебную, но и в общественную жизнь народа. Кроме того, инициатива московских протопопов была поддержана не только царским двором, но и широкой общественностью – и, в отличие от реформы Никона, получила распространение на строгом русском Севере. Миряне и многие священники сознательно отреклись от небрежно отправляемого богослужения в пользу богослужения, понятного всем молящимся, – и это ответственное решение, вопреки Федотову, ознаменовало подъем, а вовсе не упадок религиозной мысли Руси. И к этому подъему, безусловно, были причастны и сотрудники Печатного двора, в 1630–1650 гг. поддерживавшие Неронова и развивавшие русское книгопечатание.

Флоровский прав: справа была затеяна не Никоном; однако отчего же именно на его долю выпало бремя Раскола? По подсчетам А.С. Зерновой, в 1641–1650 гг. русские книгопечатники выпустили в свет 74 издания за десять лет [Зернова, 1958, 54–136]. «Реформаторы-до-Никона» преуспели и в подготовке к печати требников 1638 г., содержащих изменения в ряде чинопоследований – в частности, чинопоследований крещения, водоосвящения и миропомазания. Но и эти изменения – изменения, затронувшие устоявшиеся обряды церковных таинств, не подняли народ против священноначалия. Более того, многие миряне и священники Руси, как мы отметили выше, жаждали

перемен, и потому через «боголюбцев» влияли на высшие слои московской интеллигенции и правящей элиты. Этот факт обходится Флоровским с поистине византийской грациозностью: вместо того, чтобы упомянуть о Неронове и генезисе возглавляемого им движения, историк лишь характеризует споры о справе – причем делает это нарочито гротескно.

Первый трагический эпизод в истории богослужебной справы XVII-го века стоит особо. Это дело Троицкого архимандрита Дионисия Зобниновского со товарищи, осужденных за порчу книг в 1618-м году. В этом деле не все ясно. С трудом мы можем сообразить, почему справщиков судили и осудили с таким надрывом и возбуждением. Исправляли Потребник. Был принят метод сличения списков, в том числе греческих (впрочем, справщики по-гречески сами не знали, и к греческому тексту обращались через чужое посредство только в немногих отдельных случаях). «Исправление» сводилось, в большинстве случаев, к восстановлению смысла. Повод к обвинению подала одна поправка: в Крещенской водосвятной молитве читалось по неуправленному тексту – «освяти воду сию Духом Твоим Святым и огнем»; справщики вычеркнули это последнее слово, – их обвинили, что они не признают Духа Святого, «яко огонь есть», и хотят вывести огонь из мира... Одним невежеством и личными счетами всего в этом деле не объяснишь. И ведь против справщиков были не только недоученные Логгин и Филарет, уставщики, но и все московское духовенство, и сам Крутицкий митрополит-местоблюститель. Ученый старец Антоний Подольский написал против Дионисия обширное рассуждение «О огни просветительном», в котором можно распознать отдаленные отголоски паламитского богословия. Во всяком случае, тревога была поднята не только из-за внешнего отступления от прежнего и привычного текста [Флоровский, 2006, 63].

Из изложения Флоровского остается непонятным, из-за чего именно оппонентами Зобниновского была поднята роковая «тревога». Если их возмутил искаженный вид текста, – а в пользу этого предположения свидетельствует внутренняя логика абзаца, – то вопрос, разбиравшийся в 1618 г., принадлежал области богословия, герменевтики, а не политики. В последнем предло-

жении протоиерей вроде бы признает богословскую подоплеку споров о справе – и тут же выдает ее за некую неизвестную: дескать, подлинных мотивов «ревнителей старины» мы никогда не узнаем. Что ж, тем хуже для «никонинан», чьи ученые-апологеты вынуждены скрываться от единоверцев в стеклянном доме вполне поддающихся анализу фактов.

Первое, о чем следует упомянуть в связи со справой, – это полное пренебрежение текстологической ее стороной, которой, как ни странно, и интересовались «боголюбцы». Флоровский лукавит, походя замечая: «Историю или генеалогию текстов восстанавливать в XVII веке не умели не в одной Москве. А вне исторической ‘стеммы’ рукописи слишком часто оказываются в неразрешимом и необъяснимом разногласии, так что невольно является догадка о ‘порче...’» [Флоровский, 2006, 62]. Процесс сличения рукописей был саботирован не кем иным, как Царем и Патриархом; именно по благословению последнего в 1653 г. были изданы провокационные Псалтирь и «Память» о трех перстах – изданы в отсутствие Арсения Суханова, летом того же года привезшего никому не интересные, как оказалось, восточные рукописи<sup>1</sup>. Две миссии русского книжника и дипломата так и не привели к зарождению отечественной текстологии – не потому, что не могли, но потому, что политическая конъюнктура требовала от официоза решительной отповеди большинству. В марте 1655 г. Никоном созывается собор, который, игнорируя мнение консервативно настроенного коломенского епископа Павла, берет курс на «модернизацию» церковного обихода. Книги 1654–1655 гг. содержат в себе массу поучительных примеров необоснованной деконструкции ритуала – и если дело о справе 1618 г. привело к бунту богословов против богословов, книжников против книжников, то волна «реформ» 1655 г. бушевала уже вне берегов теологии.

Следовательно, Раскол учит нас и бережному отношению к предмету религиозно-философского изыскания. Ибо расчленение символа или его изменение грозит исследовательской неудачей, а то и политическим фиаско всем сторонам символического же конфликта.

---

<sup>1</sup> Та же участь постигла и многочисленные рукописи, привезенные Сухановым в 1655 г. по личному распоряжению Никона.



Какие же нововведения были приняты русским церковным руководством к середине 1655 г.? На место давнишних споров о топосе существования Святого Духа заступили баталии о последовании Божественной Литургии – средоточия христианской мистики, события, выстраивающего времяпространство православного мифа. Иконография проскомидии была серьезно и без объяснений изменена Никоном: на просфорах принялись изображать четырехконечный, а не восьмиконечный крест, вместо одной омываемой Кровью частицы из третьей просфоры священник обязывался вынимать девять. Совершенно ненужная замена «приносяще» на «припевающе» в тексте Херувимской песни также никак не была истолкована сподвижниками «реформ». Другие исправления вызывали не меньшее недоумение книжников. Зачем менять формулы крещения, если финальный текст может быть неправильно понят самим крещаемым или его восприимчиками («но молим ти ся, Господи, дух лукавый понеже помрачение помыслом наводяй»)? В чем смысл эпитета «Детородительница», приложенного к Богородице, если Нестория осудили и за менее резкую по его временам формулировку [Аввакум, 2017, 944–945]? К чему заменять освященную практикой сугубую аллилуйю на трегубую – причем в рамках традиции, чрезвычайно бережно обращающейся с исполненным силой религиозной архаики словом? Споры об обрядах – обратная сторона споров об имени божием, разгоревшихся в XIX–XX вв. и не решенных по сию пору; но если имяславие прорубило себе дорогу в философию силами Лосева, Флоренского и Булгакова, то «имяславие» Раскола осталось без внимания вдумчивых мыслителей Золотого и Серебряного веков<sup>1</sup>.

И в самом деле, так ли далек от истины Никита Добрынин, упрекающий «никониан» в немотивированности нелепых сино-

---

<sup>1</sup> Осмелимся напомнить о «феноменологическом» анализе обряда, произведенном Лаврентием Зизанием и воспринятом старообрядческими апологетами: так, согласно Зизанию, следующему в своих рассуждениях за Аристотелем, каждое из церковных таинств имеет четыре причины, вторая из которых, формальная или «видотворительная», кажет себя в системе творимых иерургом sacramентальных актов. Впрочем, «Катехизис» Лаврентия и его рецепция в XVII–XVIII вв. все еще нуждаются в тщательном изучении; им, надеемся, будут посвящены работы М.А. Корзо и М.В. Шпаковского.

нимичных замен, встречающихся в «новых» печатных книгах [Зеньковский, 2016, 205]? Ведь, как известно, «Слово» православной традиции ни в коем случае не тождественно «слову» неопротестантизма или ислама; слова молитвы и, тем более, слова Литургии суть тайносовершительные слова, которые, согласно объяснениям авторитетов (и, в частности, Кавасилы), выражают благодать и ее призывают, обозначают ритуальные действия и их освящают [Sabasile, 1865, 6, 8]. «Бесплотное-плотное» Слово – орудие монахов и жезл иерурга, действенность которого гарантирована Евангелием [Мк. 9:38–39; Лк. 10:17–20; Мф. 7:21–23]. Слово человека получает силу от Бога Слова, человеческое священнодействие неразрывно связано с космогоническим усилием Логоса. Воплотившийся Логос через слово учит и посредством него исцеляет; Его евхаристические слова бережно хранятся Писанием и евхаристическим чинопоследованием. Подобно иконе<sup>1</sup> – и об этом убедительно пишет Иоанн Дамаскин [Дамаскин, 1993, I, 13], – священные слова неразрывно связаны с событием боговоплощения и являются вместилищем божественной благодати. «Морфема» и «семема» связаны в слове так же, как и параллельные им человеческая и божественная природы Христа. Иначе говоря, слово в универсе православной мистики – не только автограф, но и след, полноценное событие-артефакт, иерургическое средство, сообщающее свое трансцендентальное значение событию богослужения<sup>2</sup>.

«Известие учительное», как и другие памятники христианского богословия, ревностно оберегают «двуединство» слова и, как следствие, ритуала от вторжения «формалистов» от теологии.

---

<sup>1</sup> К слову, показательно в высшей степени трепетное отношение старообрядцев к иконе. Вера в двуединство иконического образа, в его «неслиянно-нераздельный» символизм побуждала их выскабливать лица изображенных на досках и на бумаге лица нечистых духов [Антонов, Майзульс, 2020, 82]. Не случись Раскола, старообрядцы сказали бы свое, более чем весомое слово в продолжающейся с XVI в. полемике «аллегористов» со сторонниками Висковатого и Зиновия Отенского.

<sup>2</sup> Приведем следующий, как нам кажется, во всех смыслах примечательный прецедент-автограф: «Св. Амвросий Медиоланский († 397) в одном месте утверждает, что евхаристия совершается словом (*sermone*), словами или глаголом Христовым, а в другом месте говорит: «Тайны преобразуются (*transfigurantur*) в тело и кровь таинством священной молитвы» [Серединский, 1895, II].

Если иерей, служа, забыл, – произносил или нет слова Господни над хлебом и вином, или молитвы... излишне да не смущается, но, потихоньку прогнав этот помысл, заново проговорит слова Господни... Совершение Тайны происходит молитвой и следующими... если иерей не знает слов, которыми происходит совершение Таинства, или если иерей служить дерзнет просто так, или помраченным от многого пьянства, мало сознавая что делает, то не только сам смертно согрешит святотатским грехом, но и Тайна Тела и Крови Христа Бога нашего никак не совершится [Служебник, 1991; пер. свящ. Г. Палехова].

Вдумчивый философ религии, уяснив для себя метаобъект процитированного выше – и принятого сегодня «новолюбями» – автографа, не удивится, обнаружив в трудах Спиридона (Потемкина) следующий отрывок:

Учителя Христа Спаса нашего. аще еще не отрелкся Его весма. а еже услаждаеши мудрейшими исправлениями в церковных догматех. то сия суть исправления отпадших, и сладка суть отпадшим: а сыном сионским горька суть. церковь бо созда Христос сице, святу и крепку, сице непреклонну и недвижиму. яко не токмо уста еретическая, но и самая врата адова не одолеют ей по словеси Господню. в ней бо Христос живет и в ней царствует. и не даст ей погрешити нимало что, не токмо в вере и догматех веры, но и в малейшей чертице божественных церковных догмат, канонов и песней. вся бо церковная дела суть верна, и цела, и ничим же вредима. отпадшии же от церкви не веруют словесем Христовым, яко церкви Христовы, врата адова не одолеют, и никакову исправлению не подлежит от начала веры даже до скончания века. но перваго зверя пестроту во всем приемше хулу глаголют на Бога, и на селение Его. еже есть церковь, и на вся живущая. а себе самех нарицают церковию, глаголют бо поблудиша отцы наши в церковных догматех, и многа времена в погружении пребысть, даже до нас [см.: Бубнов, 1985].

Неумелое использование термина «догмат» Спиридоном не должно вводить нас в заблуждение: в отрывке из «Книги» религиозного мыслителя речь идет о целостности мифа, которую

адепт наблюдает и в вероучении Церкви, и в ее богослужении («канонах»), и в гимнографии как таковой («песнях»). В мифе – это понимал старообрядец XVII в., но этого так и не постиг теолог или философ XX ст. – нет зазора между словом и делом, «морфемой» и «семемой» сакрального процесса. Православный миф одинаково «дает отчет» о себе во всех модусах своего существования, раскрывает одну и ту же «связь» субъекта и объекта религиозного опыта, проповедуемую любой из «точек» его вездесущего «тела». Тот факт, что «нынешний отступники немало что в вере православной подвигнуша, но и вся догматы превратиша, и его священнаго Златоуста творение литургии святяга исказиша во многих местех, ово отъяша, ово свое ухоботье вмещаше тут, и вся книги развратиша, и уставы церковныя, инако и чины премениша», – возмущает Спиридона, как и Аввакум, Феодор, Добрынин и другие задающегося простым вопросом об основаниях ничем не мотивированной «реформы». Чрезвычайно слабый ответ на этот вопрос патриарха Иоакима промахивается мимо своей цели: вместо объяснения он содержит одни обличения.

В божественномъ же писаніи частей мудростныхъ наукъ неучася ни мало совершенно кому оубо не возможно знати яко разными смыслами пишутся книги: иногда бо самое дело писаніе являеть: иногдаже притчею сказует. Каноны же и тропари особымъ оученіемъ творятся подобными же и различными стихотворными мерами. Того ради в надписании канонов пишется: Канонъ твореніе святаго Иоанна или іосиф. А еже где реченія исправишася и то несть вина ни есть ересь. И се ихъ неразумное... Понеже егда не было во всехъ государствахъ печати и тогда книги писашася и от неискуса правописанія и познания реченія многая изменишася [Иоаким, 2011, 7–8].

В этом состоит, пожалуй, третий невыученный урок Раскола: «никониане», точь-в-точь как религиоведы XX в., отвлеклись от процессуальной самоочевидности православного мифа на неуверительные исторические экскурсы и никому ни о чем не говорящие апологии вмешательства в мистическое всеединство христианской символической системы. Между тем в ней – и только в ней – спрятана сила старообрядчества и его правда.

Комментируя «историософскую» сторону Раскола, Флоровский пишет:

Раскол весь в раздвоении и надрыве. Раскол рождается из разочарования. И живет, и жив он именно этим чувством утраты и лишения, не чувством обладания и имения. Раскол не имеет, потерял, но ждет и жаждет. В расколе больше тоски и томления, чем оседлости и быта... Раскол весь в воспоминаниях и в предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настоящего. Весь в истоме, в грезах и в снах. И вместо «голубого цветка» полусказочный Китеж... Достаточно перечесть задыхающегося в волнении Аввакума. «Какой тут Христос. Ни близко. Но бесов полки...»... Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение – но именно из религиозного самочувствия. Именно апокалиптическим восприятием происшедшего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего отчуждения [Флоровский, 2006, 70].

Ученый вновь лукавит. Раскол – не надрыв, а строгая последовательность в деле проведения в жизнь интендированного мифа. И коль скоро этот миф не способен прожить без богословия, он вполне теологичен во многих своих смысловых, «автографических» блоках.

Раскол был порожден не «грезами», а суровой действительностью практики. В нем нет никакой романтики, как не было ее и в биографиях первых христиан. Прагматика – вот понятийный ключ к апокалиптике «старообрядцев» и «раскольников», так же, как и православных греков, ожидавших светопреставления в 7000 г. по сотворении мира. «Отступничество» Царя, опрометчивость Патриарха, запах гарей и гул приближающихся карательных отрядов – все это действительность, скрепленная произвольным нарушением иконических – а значит, и ехаристических – связей внутри культа. Покуда в церквах служится «новая» обедня, покуда актуальны мотивы, подведшие под анафемы 1667 г. всех свободных и вместе с тем строгих мыслителей Руси, покуда действуют царские запреты на прием в «старую веру» беглых клириков, Апокалипсис остается вполне реальной перспективой разрешения религиозных конфликтов.

Но, будь старообрядчество построено на «грезах» о Конце света, оно вряд ли дожило бы до наших дней, вряд ли привело бы к зениту славы (подчеркнем – доброй славы) Выговскую пустынь и Рогожскую слободу. Старообрядчество поповское и беспоповское – не скопчество, не нетовщина и не хлыстовщина; «древнее» православие не в меньшей мере, чем православие «новое», живет повседневностью и дорожит ею. Как иначе объяснить надежду старообрядческой России на восстановление епископата, вылившуюся в «экспедицию» 30-х гг. XVIII в.? Чем обусловлены старообрядческие успехи 1846 и 1850 гг., не только восстановившие иерархию поповцев, но и приведшие к признанию этого «меньшинства» Портой? Отчего Денисовы вдруг «либерализуют» семейное право поморской общины? Почему казаки XVII–XVIII в. (в частности, кумские казаки) держатся «древних» обрядов?.. Все приведенные нами примеры – свидетельство крепости «старой веры», ее укорененности в историческом, а не апокалиптическом универсе. Неужели Флоровскому мало этого, самого что ни на есть красноречивого свидетельства, чтобы признать историко-догматическую полноценность старообрядческого православия?

Но попробуем прибегнуть к доказательству *a contrario*. Допустим, Раскол действительно черпает исток в надрыве и разочаровании, в апокалиптических предчувствиях. Умалает ли это допущение религиозное достоинство «раскольников», делает ли оно их «менее православными» в сравнении с первохристианскими мучениками или автором Откровения, коль скоро и первые, и вторые прочно обосновались в храме православного мифа? Трагедия XVII в., безусловно, бушевала на фоне общих для всех православных церквей апокалиптических предчувствий – и эти предчувствия, выросшие из популярных книг, после первой ветковской службы 1695 г., нейтрализуются в среде поповцев и беспоповцев учением о «памяти смертной» [Демин, 1994; Пигин, 2006; Живов 2010], в которой старообрядцы преуспели не более Симеона Солунского и Макария Александрийского, описывавших посмертные странствия души. Увлеченность личностной эсхатологией есть единственное следствие радикальных апокалиптических поучений Аввакума и некоторых его сподвижников, усмиренных критикой Евфросина,

Досифея и игумена Сергия. В остальном же пути старообрядцев и «капитоновцев», конечно же, следует разделять: вопреки Флоровскому, Розанову и Бердяеву, они не сливаются в единое целое и так же отличаются от поповского и беспоповского благочестия, как отличается «новое» православие от баптистского мироощущения.

«Сравнительно скоро расходятся и разделяются ‘поповцы’ и ‘беспоповцы’. Но магистраль раскола только в беспоповстве. Не так показательны компромиссы и уступки. До конца последовательным был только вывод беспоповцев», – безапелляционно заявляет Флоровский [Флоровский, 2006, 72]. Учитывая вышесказанное, мы считаем себя вправе не согласиться с историком русской мысли: Раскол, последовательно пестующий единство христианского мифа, знал икономию и акривию, жил как «хлебом насущным», так и грядущей «жизнью будущего века». Последовательность поповцев и беспоповцев, конечно же, обрела разные формы – одинаково каноничные и уместные. Поповцы, признавая таинства «новой» церкви, пользовались ее дарами вплоть до восстановления старообрядческой иерархии в 1846 г. Рукополагая первого старообрядческого епископа самолично, Амвросий, опять же, действует в соответствии с прецедентами святителей Григория Чудотворца, Евстафия Антиохийского, Евсевия Самосатского и прочих. Что касается беспоповцев, то и они в своем таинственном ригоризме не отошли от духа и буквы канонических установлений: нелегко давшийся им отказ от причащения был заменен ими обрядами «духовного причастия» и вкушения богородичного хлеба [Юхименко, 2002]; последнее вполне соответствует евхаристическо-субституциональной роли артоса, антидора и великой агиасмы в современном православном обряде, предлагающем грешнику на время епитимьи довольствоваться своеобразной «заменой» Святых Даров [Флоренский, 2018, 231, 277]. Кроме того, «Поморские ответы» ни в коем случае не отрицают спасительность таинств, которые должны совершаться «верными» иерургами; евхаристия – дар, который многим христианским подвижникам, в том числе некоторым постникам и мученикам, просто-напросто был недоступен, – но, утратив этот дар, они все же не остались вне ковчега спасения [Поморские ответы, § 104]. Работа, написанная



под руководством Андрея Денисова – представителя общины, попытавшейся было принять участие в поисках «древлеправославного» епископа в XVIII в., – канонически и доктринально безупречна, ибо основана на крепком фундаменте общих для «старобрядцев» и «никониан» мифических автографов, – и этого неоспоримого факта хватило для того, чтобы Флоровский нарек Денисова первым видным богословом Раскола [Флоровский, 2006, 74].

Однако живое, сообразное с духом момента православное богословие развивалось старообрядцами задолго до написания «Поморских ответов». Пример Аввакума есть пример живого богословствования, выдающийся образчик бережного отношения к мифологической целостности традиции. Вопреки Н.В. Воробьевой [Воробьева, 2013, 413], Аввакум не был «ересиархом», отрицавшим единосущность Троицы и погрешившим против святоотеческого наследия верой в телесность душ и Христа сошествия в ад. Так, спор с Феодором о Троице [Феодор, 2019, 357–392] был на самом деле спором о языке богословия, что явственно читается в следующих справках протопопа:

...что есть существо Божие? И она тебе отвечает: существо Божие просто, несложно, ни сedit, ни стоит, присно движимо. Еще вопрос: что есть вкупе естество? Ответ: вкупе естество есть, еже не требует ничтоже друг от друга. Вопрос: что естество и почему речется естество? Ответ: естество якоже по истинне глаголется, еже есть от него естествование приемлют составы, сиречь составления и сотворение твари вся; естество, и существо, и образ тоже есть. Вопрос: что есть состав? Ответ: составь есть, имже состоится вся вещь, являя свойственными образы и всякой вещи ненаписана; естества составы суть отделяемы и образы, сиречь совокупления приключшагося; составы, и образ, и лице тоже есть. Вопрос: что есть составно? Ответ: еже по истинне и вещь видимо. Вопрос: что есть состав? Ответ: лице единосущно образует естества Отчаго; лица глаголем о Бозе безплотна и не воображенна. Вопрос: что есть существо? Ответ: существо, и естество, и образ едино есть. Вопрос: что есть ипостась? Ответ: ипостась – и лиц непресекомое начертание, и свое едино есть [Аввакум, 2017, 629].



Аввакум действительно не измышлял ересей; защищая «старину» от нападок «справщиков», опальный протопоп всего лишь объяснял особенности русского богословского тезауруса, складывавшегося с XI в. Близкое антиохийской теологии, учение Аввакума ему не принадлежит; оно разработано книжниками и переводчиками Руси, концептами «существо», «естество» и «состав» обозначавшими самостоятельность, атомарность *par excellence*<sup>1</sup>. Как верно отмечает Т.Г. Сидаш [Аввакум, 2017, 51–52], подобного рода практика русских книжников – не случайная забава ума, но прямое следствие терминологической путаницы, отраженной в 30-й главе «Диалектики» Дамаскина и мало чем отличающейся от синонимического ряда Аввакума. Не стоит забывать и о неразделимости природы и ипостаси, об иллюзорности самостоятельного существования сущности («...нет естества, лишённого ипостаси или сущности» [De fide orthodoxa, III, 9]), – и Аввакум, будучи мистиком-практиком, не мог не обращать внимания на узловую для метаобъекта православного мифа концепцию отношения всеединства<sup>2</sup>. От себя добавим, что та же идея прослеживается в учении Аввакума о пресуществлении Даров на проскомидийном жертвеннике [Аввакум, 2017, 1068] – ведь если литургический хлеб таинственно (и реально) связан с телом Христа, он не может пассивно участвовать в евхаристическом действе; Агнец является Агнцем-Христом уже в са-

<sup>1</sup> Как справедливо отмечает М.В. Шпаковский, Аввакум следовал выраженному в «Символе веры» псевдо-Афанасия *credo*, уча о «трисобственном» или «триобразном» Боге, – в противовес дьякону Феодору, постулировавшему «единообразность» Троицы. Что до учения протопопы о природе Всевышнего, то оно воспроизводит типичное для московских книжников разграничение единой сущности и ипостасей. Подобно автору «Просветителя», Аввакум признавал «неподвижность», неизменность самости Бога, фундирующей три Его «состава», – а следовательно, отказывать в православности вероисповедания Аввакуму и московской богословской традиции в целом, как минимум, текстуально недобросовестно [Шпаковский, 2022, 177–218].

<sup>2</sup> Не станем замалчивать и другой исследовательской (пускай и маргинальной, так и не обоснованной текстологически) позиции, заявленной А.К. Бороздиным, Н.Ю. Бубновым и К.Я. Кожуриным: по их мнению, соответствующие пассажи «Книги обличений», рассматривающие «рассекновение» несекомой Троицы, являются поздними интерполяциями переписчиков, – возможно, враждебно настроенных по отношению к опальному протопопу [Кожурин, 2011, 327–331].

мом начале проскомидии, Он прободается священником и помещается на дискос под звездицу, знаменуя не менее реальное рождение Мессии и Его смерть. Агнец – «существо, естество и образ», представленный в сознании адепта мифа как тот самый Христос, истинный Бог и истинный человек, источник и цель теозиса, невозможный без реального соединения природ в одной сложной ипостаси<sup>1</sup>.

Верна антиохийской прагматике и другая концепция Аввакума – учение о сошествии Христа во ад. Ссылаясь на авторитет псевдо-Златоуста, Аввакум заключает: «Умучи ада Сошедый во ад плотию, горе бысть аду от плоти, егда прият тело одушевлено, угаси бо смерть Иже от нея держимый» [Аввакум, 2017, 362]. Это соображение священнослужителя еретично не более, чем «материалистическое» послание канонизированного Церковью Василия (Калики), определявшего рай и ад как вполне телесные локусы [Калика, 1999]. Если ад является чуть ли не географической локацией, а воскресение Христа, равно как и Его ипостасное единство, реально, то и «проповедь во аде» не может быть имматериальным событием священной истории человечества. Что до телесности души, то ее, вслед за Иоанном Кассианом, признавал канонизированный Русской церковью Игнатий (Брянчанинов) [Хмелевский, 1957]. Богословствование Аввакума следовало теологуменам прошлого и предвещало споры теологов XIX в., инспирированные, в свою очередь, новейшими открытиями физиков, – а значит, в своих рассуждениях Аввакум не только

---

<sup>1</sup> Приведем в связи с последним тезисом два важнейших факта, редко упоминающихся обсуждающими богословие Аввакума полемистами. Первый из них взят из истории греческого богословия: так, митрополит Гавриил Севир (ум. 1616) в своем «Руководстве...» отмечает *иконический характер единства* неосвященных Даров, Даров проскомидии, с Христом [Бернацкий, 2008, 639]. Второй же факт – еще более прозаичен, чем первый, и лишний раз оттеняет номатическую поливалентность следов и автографов традиции: по мнению свт. Амвросия Медиоланского, преложение Даров происходит во время произнесения священником слов анамнесиса [Серединский, 1895, II]. Следовательно, умозрение Амвросия противоречит поздним православным автографам не меньше (а то и больше), чем соответствующий теологумен Аввакума. Наконец, обратим внимание на «мозаичный» характер богословия «пустозерского ангела»: его взгляды на сущность евхаристии артикулированы в единственном месте «Жития» и едва ли могут быть поверены той же мерой, что и объемные выкладки катехизисов и соборных определений.

вполне «православен» и не порывает с дискурсом «официальной» православной догматики, но и должен быть назван родоначальником новой русской теологической школы, подвергшей жесткой, но справедливой критике труды предшественников – в частности, Иосифа Волоцкого [Аввакум, 2017, 801, 1090]<sup>1</sup>.

Богословие старообрядчества появилось раньше, чем богословие «официальной» церкви. Апологетические и дидактические экскурсы Древней Руси – «детоводитель» к теологии Раскола, в которой впервые всесторонне обсуждались проблемы литургии и догматического богословия. Аскеза, самоотверженность «капитоновцев» и тех сторонников Аввакума, что решились на «очистительное» самоубийство, – случайные элементы старообрядческого разума XVII–XVIII вв., поглощенного размышлениями о собственной историко-культурной судьбе. И тот факт, что богословие обосновалось в Расколе с первых дней его существования, сам по себе свидетельствует о вполне здоровом функционировании его мифа, изведшего из своих символических недр стройное, пускай и апологетически окрашенное автографическое учение о церкви, человеке и процессе их общения.

Если мы все же решимся обсуждать политическую сторону Раскола, то неизбежно столкнемся с деконструкторами «древлего благочестия», не имевшими и малейшего отношения к символической иерургии. В 1655 г. антиохийский патриарх Макарий самочинно анафематствует двуеперстие на канонической территории Московского престола. В роковом 1666 г., по дороге в Москву, тот же антиохийский иерарх вместе с Александрийским папой Паисием арестовывают симбирского священника Никифора. Делами собора заправляют газский епископ Паисий Лигарид, снискавший дурную славу архимандрит Дионисий и Симеон Полоцкий, бесцеремонно вмешивающийся в допросы и по своему усмотрению правящий их протоколы [Зеньковский, 2016, 228]. По результатам собора 1667 г. под иноземные прещения попала вся автохтонная история религиозно-политической мысли

---

<sup>1</sup> К слову, критика Аввакумом богословия Волоцкого Святителя наносит сокрушительный удар по теории Федотова, в соответствии с которой Раскол черпает исток в идеологической победе иосифлян. Впрочем, мы не станем, подобно оппонентам, упрощать богословие раннего старообрядчества, творчески переосмыслившего и ряд важнейших христиано-иудейских апокрифов.

Руси – от «Повести о Белом клобуке» и «Жития преподобного Евфросиния» до постановлений Стоглавого собора. Все аргументы Феодора и Аввакума против введенных в богослужебные книги противоречий были отвергнуты «восточными» делегатами, из тезиса о равноспасительности обрядов выведшими решения об обязательности следования одному лишь обряду греческому. Насилие символическое перемежалось насилием политического толка – и если право на оппозицию использовалось Аввакумом и Нероновым с опорой на экстатическую, мистическую интуицию, то Алексей Михайлович, присвоивший себе титул «повелителя всех сил Господа нашего Иисуса Христа», выглядел одновременно достойным преемником императора Исаака Ангела и предшественником провозглашенного яским митрополитом Гавриилом «главой Грекокафолическия Церкви» императора Александра I, но все-таки не мог претендовать на достоинство пророка и законодателя – по крайней мере, с точки зрения современных ему мистиков и богословов. Иными словами, инициаторы Раскола пренебрегли не только внутренней, собственно мифологической, но и внешней независимостью православной традиции, передав иерургические функции *чужим* иерархам, находящимся вовне территориально-правового и даже культурного ареала местной традиции. Даже Царь, поначалу «исследовавший» православное благочестие при помощи Неронова и Вонифатьева, впоследствии присвоил себе не принадлежавшую ему дотоле апостольскую прерогативу «вязать и решить» внутреннюю, безусловно мистическую, а значит, и метаобъектную практику церкви.

Неслучайно, что Флоровский, автор принципиально анти-мифологического философско-религиозного проекта, вынужден косвенно оправдывать действия властей, характеризуя Раскол как «социально-апокалиптическую утопию». Ведь сам мыслитель отмечал:

Спасение пришло от иудеев и распространилось по миру в греческих категориях. Быть христианином – значит быть греком, так как нашим основным авторитетом является греческая книга – Новый Завет. Христианская весть навсегда выражена в греческих категориях. Это не было прямолинейным [blunt] принятием эллинизма как такового, но расчленением эллинизма. Старый эллинизм должен был умереть,

но новый был по-прежнему выражен по-гречески: христианский эллинизм нашей догматики, от Нового Завета до Григория Паламы, и даже до настоящего времени [Гаврилюк, 2010, 70].

Флоровский-философ не понимал ценности религиозной практики, ее всеединства, одинаково кажущего себя в метаобъектном единстве символов и знаков. Вместо следа и автографа живого мифа он предлагает христианам лишь категории «расчлененного эллинизма», вместо наднационального этоса существования традиции – единственную дорогу греческого богословия. Будучи «формалистом» от философии, будучи апологетом от теологии, русский ученый не мог составить иного текста, посвященного «надрыву» Раскола: в нем он видел не что иное, как искаженный эллинизм, который в «чистой» своей форме должен был восторжествовать – но, к сожалению для Флоровского (и для многих других его – и наших – современников), так и не восторжествовал в русских землях, сметенный «латинским нашествием». «Морфологических» расхождений с «новым» православием автору «Путей...» хватило для того, чтобы вынести вердикт самой, пожалуй, оболганной христианской конфессии, не признанной «внешними» ни в XVII, ни в XX, ни в XXI вв.

Вышеприведенных возражений вполне достаточно для того, чтобы пересмотреть решения несправедливых судей от академического общества двух последних столетий, – процесса тем более необходимого, что сама история доказала несостоятельность выводов наших оппонентов. «Эсхатологическая секта» пережила чаемый Апокалипсис, явив теологам-«антиалармистам» свою трансцендентность актуальному политическому процессу. Ее богатое богословие заново открывается исследователями во всей своей внутренней связности и преемственности древнерусскому и, шире, историческому православию. «Маргинальные» ритуальные изводы ее символической системы обретают новые, отнюдь не маргинальные значения в свете феноменологического подхода к изучаемой традиции, насильственно отколотой от церкви неумелым мифологическим производством честолюбцев и апологетов былых эпох. Неудачное изучение Раскола – плод ветвистого векового дерева, и по сей день бросающего тень

## Тезис девятый

---

на реально существующую практику отдельных мифов; как знать – быть может, наука о религии будет раздавлена его стволом точно так же, как была уничтожена одной его ветвью память об опыте старообрядчества?.. Впрочем, в свидетели гибели кумиров мы ни в коем случае не напрашиваемся. И под обломками религиозоведческих «морфологий» и «вернакулярных» концепций всегда найдется место для религиозных практик, с легкостью могущих отстроить новую сторожевую башню феноменологии религии.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

В завершение книги следует вспомнить о начале нашего с читателем небольшого пути. О чем мы говорили тогда – и чем именно мы довольствуемся сейчас, когда изрядная часть материала манифеста уже представлена на суд стороннего наблюдателя?

В предисловии мы сетовали на садизм академического религиоведения, раз за разом впечатывающего исследуемые мифы в скупые строки собственных трудов, которые, какими бы объемными они ни казались, все же не могут служить выражением или, тем более, объяснением символических или знаковых систем. Под знаменами объективности вышагивают – плечом к плечу – одни апологеты, не терпящие описаний и требующие одной лишь *понятности*. Этим полкам мы и осмеливаемся дать бой, отбрасывая обнаженную понятность на обочину автографического действия мифа. Описывая, религия никак себя не объясняет – и этому закону религиозного производства следует научиться и ученым XXI в. под чутким руководством феноменологов.

Феноменология – предел описательного метода, вожжи, не позволяющие углубленному описанию предмета скатиться в оголтелый позитивизм *cogito*, – тем более в той сфере, где нет ничего, кроме его, *cogito*, бдительного ока, зачастую затянутого поволокой воображения. Расхождения между «отчетами» адептов религий и трактатами религиоведов объяснимы лишь тем, что первые описывают, а вторые – пытаются согнуть описание в подковы теоретических скакунов, опережающих практику (или, напротив, отстающих от нее) на сотни миль. Ритуал презентует себя в сакральном действе и описывает в догмате; догмат описывает себя через ритуал и тексты, дающие жизнь

праву и ряду других мифологических автографов. И лишь апологетика, защищая самоочевидность исходного мифа, стремится объяснить чужой предмет посредством редукции или установления причинно-следственной корреляции между «вторичным» и «первичным». Промышляющая апологетикой наука настолько же теологична, как и обороняющий себя миф. Так стоит ли ей доверять какое бы то ни было *-ведение*? Согласны ли мы на научное насилие, которое ничем не отличается от насилия религиозной контroversии?

Если наши ответы на приведенные выше вопросы отрицательны, мы неизбежно возвращаемся к феноменологии и принимаемся медленно и терпеливо собирать религиоведческий архив, который впоследствии даст нам ключ к внутренней логике мифа, точнее – к логике его тавтологического отношения, вне которого и за которым заканчивается разбитая на фракталы территория мифа. Единство различий – вот то, чего ищет феноменолог, ни в коем случае не объясняя и не ревидируя. С последним справляются сами субъекты мифологического производства, на практике отделяя зерна «первоотношения» от плевел чуждых ему догматов, ритуалов и правовых норм.

Болезнью «религиоведческого садизма» заражены и теологи, и философы религии – причем вторые страдают от ее симптомов больше, чем первые. Теолог знает, где обрываются границы смыслового поля его традиции; философ религии же намеренно стирает границы мифологических традиций, чтобы показать их зависимость друг от друга с одной стороны и от его прозрений – с другой. Сознание адептов, их опыт для последнего – либо Абсолют, либо, напротив, бессмысленная шелуха, скрывающая золотые ядра инструментально-практического объяснения. На самом деле все обстоит иначе: философ религии допускается адептом к его архиву, который не только хранит, но и создает миф. Мертвый миф, миф «ритуалов» и «догматов», взятых без объяснения, без практики сознания, – сущая шелуха, которая, измельченная в муку «формалистического» или «структурного» анализа, войдет в состав решительно любого блюда. Живой миф всеми силами противостоит подобного рода махинациям, становится между жерновами анализа и требует вместо результатов препарирования визированные им же протоколы осмотра.



И эта стратегия поведения мифа и теологии вполне уместна, если наука предпочитает апологетические атаки полевым наблюдениям.

Латур прав: Нового времени действительно не было. Вместо него Европу накрыло токсичное облако субъект-объектных объяснений, а после – туман смутного теологизма постмодерна, вспомнившего о процессуальности мистики и бесструктурности древнейших смысловых институтов. Серьезность афоризма *scio te nihil scire* наконец-то была воспринята всерьез – и кабинетные философы потянулись к актерам, россыпью процессов исполозовавшим привычную плоскость мира позитивного. И теперь философы религии, под гнетом «полевых» наблюдений и выкриков адептов самых разных мифов, поставлены перед сложным выбором: либо они погибнут, настаивая на своем, в общем-то, теологичном, догматическом заблуждении, либо склонят головы перед действительностью, доставая чистые блокноты и с нуля начиная свою работу. Третьего, увы, не дано – как не подарен нам мост к Новому времени новой науки.

На страницах этой книги мы рассмотрели десятки примеров, самым показательным из которых нам представляется последний – пример Раскола, возникшего по тем же причинам, что и презирующее опыт религиоведение. В литературе по старообрядчеству, в его истории, в его памятниках и его повседневности виднеются проблески грядущих философских прозрений и бури заблуждений, разрывающих изнутри связность религиозного акционального полотна. Деятельность Никона – образчик поведения «вернакуляриста», создающего новый миф ценой насилия над целостностью «старого»; реформы «боголюбцев» – образец положительного, бережного к своим основам мифологического производства. Околоцерковное исследование Раскола – аттестат оторванности исследователей от опыта религиозной традиции. Сам старообрядческий опыт – манифест твердости и феноменологически очевидной устойчивости его символа, его мифа. Сердце старообрядчества бьется там же, где пульсирует акциональное средоточие православного символа – в неслиянно-неразлучном единении Бога и человека, в *coincidentia oppositorum* предмета христианского опыта. Невозможно-возможное единство – вот матрица, по которой конструируется и аскеза, и дог-

мат, и обряд, и канон церкви, невнимательность к которой погубила и богословов «никонианства», и подпавших под его влияние философов.

По тем же законам живет представленный в сознании адептов объект знаковой системы. «Визионерство» мистика вызывает законное возражение у мусульманина-салафита, живущего указанием на трансцендентную Истину и имманентное действие. Нарушение герметичности знаковой ризомы возмутит и баптиста, отказывающегося верить в действительность евхаристической, вечной и временной теофании. Знаковое отношение между отдельными событиями религиозного опыта кажется себя и в догме, и в ритуале, и в праве баптистов и салафитов – и эта фрактальность, обусловленная отличиями традиций, их метасубъектным «первоотношением», должна оберегаться от вторжений «иноземцев» всех мастей, вне иерархических лестниц и причинно-следственных объяснений. Баптизм описывается как баптизм, а салафизм – как салафизм, безотносительно к историям расколов и религиозных конфликтов. Вряд ли кто-нибудь станет спорить с тем, что подобного рода описание будет принято адептами соответствующих мифов с большей благодарностью, чем редукционистские выкладки апологетов от «критической» науки или мифологического «правоверия».

Мы осознаем смелость сделанных заявлений; однако обратного пути в «Новое время» иерархий и объяснений у нас нет, как нет у нас времени на пестование «нового культурного пространства». Право на тавтологичность есть святое право любого мифа, который, проживая свою жизнь, обзаводится массивным крепостным валом инакомыслия. *Ведать о религии – значит признавать ее абсолютную самостоятельность и природно необходимую обособленность, ее мультинатуральность и внутреннюю монистичность*, без которых она превращается в выхолощенную идеологему или поучительную сказку. Ребенок не обретет собственной походки, если не оттолкнет все окружающие его предметы; но если мы подходим к отнюдь не детскому предмету религии и ее носителям с позиций наблюдателей, то мы тем более не должны дивиться или противиться их сопротивлению всему, что мешает им – и только их – движению.

Словом, такова программа приложенной к религии символической феноменологии в одном из ее вариантов. О том, как сложится ее судьба, судить, безусловно, не нам. Нам достаточно было захоронить найденный в трюме современной философии религии труп исследовательского садизма – и мы искренне надеемся на то, что он еще не скоро воскреснет, обратив наши скромные старания в горстку бумажного пепла.

## КАК ЭТО РАБОТАЕТ, ИЛИ НА ПУТИ К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМУ ИСЛАМОВЕДЕНИЮ<sup>1</sup>

### I

Прежде чем обратиться к основной теме этой статьи, мы вынуждены просить у читателя прощения не столько за нашу манифестативную, а местами – даже полемическую интонацию, сколько за спровоцировавшее ее молчание коллег-религиоведов и философов. Действительно, ислам и по сей день остается «за скобками» робких предположений и смелых обобщений западных мыслителей – вероятно, по причине своей принципиальной «неудобности», своего логико-смыслового своеобразия, не поддающегося ни одной из современных классификаций и типологий. Тем более непонятным кажется ислам феноменологам религии, не располагающим возможностью свободно обращаться с первоисточниками и обреченным потому на теоретическое «преступление» против недобросовестно изучаемой традиции: примером такого рода «интеллектуального бремени» можно смело назвать курс лекций А. Шimmel «Разгадывая знаки Бога: феноменологический подход к исламу», в котором автор пытается уяснить для себя несуществующую, как нам кажется, глубинную связь исламского правоведения и «схоластического» вероучения с арабо-персидскими мистическими учениями [Schimmel, 1994]. Вряд ли добросовестный исследователь христианских традиций вправе отождествлять сегодня Лютерову ненависть к *Cognus Aeoragiticum* с «восточной», подлинно-дионисиевой интерпрета-

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в Ежегоднике исламской философии «Ишрак» (2022, с. 431–445).

цией таинства евхаристии или паламистским «энергизмом»; однако именно эту эквивокальную ошибку и совершает Шimmel, сиюсья описать разнородный мусульманский религиозный опыт в категориях исторической мифологии<sup>1</sup>. Ниже мы еще вернемся к размышлению о ничтожности понятий «сакральное время» и «сакральное пространство» в пределах мусульманского религиозного топоса; однако уже здесь необходимо оттенить трагизм следующего факта, ставящего и нас, и нашего читателя в затруднительное положение: *академическое философское религиозоведение практически ничего не знает об исламском религиозном опыте*. Замещая феноменологические исследования поиском цивилизационного паттерна Ближнего Востока, исламоведение дистанцируется, насколько это возможно, от исламского религиозного – и только религиозного – сознания, не понимая ни его сути, ни его прикладного значения.

<sup>1</sup> Приведем также выдержки из книги Т.С. Самариной, посвященные критическому обзору метода Шimmel: «Священные действия ислама Шimmel, ориентируясь на католическую мистическую традицию, ставшую нормативной для писания мистического пути в XX в., разделяет на три последовательные стадии: *via purgativa, via illuminativa, via unitiva*. Немецкая исследовательница расширяет эту систему с мистицизма на всю жизнь мусульман... важной чертой метода Шimmel является обращение к жизни простых верующих мусульман. Для нее феноменологический анализ ислама предполагает комплексное понимание и описание религиозных явлений, начиная с восприятия камня, праздника, одежды, мифа простыми верующими-мусульманами и заканчивая сложными богословскими построениями. Шimmel часто приводит иллюстрации из личных контактов с друзьями-мусульманами или курьезные случаи из повседневной жизни, такие как история о том, в какой шок повергло чтение сказки 'Три поросенка' родителей-мусульман, отдавших детей в начальные школы Европы... Если рассматривать истоки подхода Шimmel, то лучше всего обратиться к ведущим концепциям классической феноменологии религии. Самый известный феноменолог этой эпохи – Мирча Элиаде... Но при этом феноменология Элиаде повлияла на Шimmel лишь отчасти, в работах исследовательницы ислама ссылки на чикагского религиоведа очень редки, но можно выделить косвенное влияние... Шimmel часто ссылается на еще одного феноменолога-классика – голландского исследователя Герардуса ван дер Леу, особенно на его работы по религии и искусству... Рассматривая потенциал феноменологических теорий по отношению к исламу, среди самых подходящих Шimmel выделяет две: феноменологию религии ван дер Леу и феноменологию религии Ф. Хайлера. Последнюю она избирает как основополагающую для построения структуры своего исследования [Самарина, 2019, 223, 226, 227–229].

Как следствие, странная реакция Запада на мусульманский религиозный опыт – тот самый, который, согласно именитым ориенталистам, подарил миру авиценновское *Cogito* задолго до рождения Декарта [Banchetti, 2004, 71-82; Hanafi, 2002, 318-322], – окончательно запутала мыслителей, привыкших к ясности аналитических схем и верных «объективности» схематической же науки. Отсутствие в исламе регулятивного института, унифицирующего и канонизирующего практику «правoverия», подвело религиоведов к парадоксальному выводу: количество мусульманских традиций равно числу верующих мусульман, в равной степени правoverных с точки зрения внешнего, «беспристрастного» наблюдателя [Прозоров, 2004, 7–25]. Однако тот же вывод, прочитанный по-другому, можно изложить следующим образом: *каждый мусульманин представляется другому мусульманину неверным в той же степени, в какой он кажется правoverным западному исламоведу*. «Нулевая степень» канона неизбежно оборачивается судом Линча, коль скоро право на инквизиционное дознание и правовое определение присваивается всем без исключения членам той или иной идеологической или религиозной общности. Разумеется, нас не интересует политический или, если угодно, социологический извод из этого казуса; напротив, сквозь этот «скандал в исламоведении» мы пробираемся к его средоточию, а именно – к растерянности исламооведа, вынужденного постоянно дробить мусульманские течения, нарушая при этом и их вероучительную и, что важно, феноменальную целостность. Мечта мифолога-марксиста превращается в самый что ни на есть кошмар для феноменолога: формальная классификация исламских «сект» не оставляет места для ответа на вопрос о *чтойности* их опыта. Мы даже не знаем, что делает исламский опыт – многообразный, громоздкий, постоянно ускользающий от иерархизации и «вертикального» структурирования, – собственно исламским. И в этом нам видится узел обозначенной выше проблемы.

Ни Шиммель, ни ее коллеги-исламоведы, к сожалению, так и не нашли выхода из этого методологического тупика. И по сей день в исламоведческих штудиях не принято разводить традиционалистические и суфийские формы религиозно-

сти, которые, несмотря на все свои типологические отличия, объявляются явлениями одного и того же порядка. Между тем академическая наука не в силах избежать искушения выявить генетическую связь мусульманских вероучительных школ с неисламскими идеями и практиками – и, в результате пространных размышлений специалистов, все-таки выясняется, что, к примеру, персидский суфизм, якобы типологически «близкий» аравийскому традиционализму, черпает исток в восточном мистицизме, и потому обличаем мусульманскими же рационалистами. Невнимательность к исследуемому опыту, для реоткрытия которого понадобится не одно десятилетие, практически обесценивает метод философского исламоведения: права голоса лишается разделяемая и произвольно объединяемая структура, подменяемая, в конце концов, чуждыми ей, неоригинальными элементами. Потому-то и пользуется популярностью у востоковедов исламский мистицизм, что он сопоставим с мистицизмом христианским или индийским, – в ущерб неузнанному, но тем не менее подлинно мусульманскому *Lebenswelt*.

Написанное вовсе не означает отказа от мусульманского мистического опыта, равно как и не должно быть прочитано в качестве призыва выяснить степень «исламистости» тех или иных религиозно-философских школ мусульманского же Востока. Единственное, о чем мы считаем необходимым говорить, – это последовательное разведение феноменов и эпифеноменов, а значит, реализация знаменитого призыва Гуссерля «принимать данное в созерцании... таким, каким оно себя дает, но только в тех границах, в которых оно себя дает» [Гуссерль, 2009, 80]. Чуждый мистической логике всеединства, мусульманский религиозный рационализм должен быть услышан во всем разнообразии представляющих его голосов; однако для того, чтобы, отсеяв апологетические выкладки сторон, услышать эти голоса, неизбежно придется прибегнуть к столь не востребованному в среде исламоведов феноменологическому методу. Поиск мусульманского мифа, автохтонного мифа-феномена, – вот наша истинная цель, преодолевающая бессилие традиционного подхода к изучению якобы горизонтально-организованного, «многоликого» ислама; при этом мы остаемся в стороне как от конфессиональных деба-

тов, так и от горячих споров религиоведов-формалистов, окончательно уверовавших в литературный этос самой религиозности<sup>1</sup>.

Таков наш план, не могущий в полной мере реализоваться в форме журнальной статьи. Отослав читателя к другим нашим работам [Нофал, 2020; Нофал, 2019; Нофал, 2017], мы попытаемся здесь лишь наметить свой путь к феноменологическому исламоведению – путь, который, как нам кажется, более других соответствует девизам «отцов-основателей» учения о феноменах. Однако о каком именно пути идет речь, если, как мы уже успели выяснить, между нами и мусульманским религиозным опытом пролегает и поныне не проторенное практиками поле?

## II

Наш метод дескрипции *исторических* религиозных феноменов может быть вкратце изложен следующим образом.

Миф как феноменологическая структура может быть ноэма-тически представлен несколькими своими элементами. Первый из них, называемый нами *Textus Receptus*, представляет собой совокупность обобщенных догматических положений, с которыми первым делом знакомится изучающий традицию неофит. *Textus Receptus* исторического христианства, Символ веры, претендует на общее и, что важно, всестороннее изложение христианского вероучения; включенный, как и принципы веры Маймонида в иудейской практике, в круг богослужений, он непрестанно напоминает духовенству и мирянам об их «уповании» и тем самым становится частью мистико-литургического *anamnesis*'а. В том или ином виде *Textus Receptus* принят всеми без исключения

---

<sup>1</sup> Это краткое введение призвано, помимо прочего, ответить на возражения пожелавших остаться анонимными рецензентов работы «Диалектика авраамического символа» [Нофал, 2020], отмечавших наше «пренебрежение» наследием мистиков-суфиев. Повторимся: мы уверены в том, что немусульманское в самом своем средоточии суфийское мирозерцание должно стать предметом отдельного феноменологического исследования, которое, несомненно, выявит близость исламского мистицизма другим мировым мистическим традициям. Мы же, пытаясь охарактеризовать исламский миф в его автохтонной целостности, ищем *своеобразие* мусульманского доктринально-литургического комплекса, в том или ином виде существовавшего на протяжении всей истории уммы.



религиями, пусть даже и самыми «примитивными»: так, краткие сообщения о временах Алчеринга, вошедшие в структуру обрядов интичиума у австралийских аборигенов, функционально неотличимы от велегласно читаемого во время утренних молитв восточно-христианского обряда Символа веры. Тем не менее адепт понимает смысловую ущербность *Textus Receptus*, способного лишь *подвести* субъект к мысли о сакральном; эйдетическое единение с предметом религиозного чувства представляется ему принципиально недостаточным для перехода к истинному общению с Абсолютом, как бы последний ни понимался самими творцами «текста большинства». Первый «предел» мифа, *Textus Receptus*, есть рационалистически оформленный конструкт, заданный речевой деятельностью общины и связанный не столько с религиозной, сколько с социокультурной действительностью. Его предметный смысл – само *высказывание*, не могущее представить и части догматической целостности традиции или, тем более, ритуальной стороны последней.

*Textus Receptus*, его сущностная, оборачивающаяся пустотой смысловая насыщенность, ведет адепта мифа ко второму элементу религиозной структуры – к ритуалу. Коль скоро Символ веры проблематичен, раз уж его смысл в высшей степени двусмыслен, сознание православного христианина движется от осуществленности его выговоренности (неслучайно идентичной в своей «официальной» форме Символу веры баптистов) к бесконечности его неосуществленности в действовании, неотличимом от акта говорения и одновременно с тем непричастном ему. Лучшим примером подобного рода неосуществленности является ритуал – всенародный и индивидуальный, неподвижный в своей литургической чтойности, принципиально открытый для «келейной» интерпретации; и христианские екетеньи, и мусульманские *ду‘а*, и иудейская амида немислимы без напряженной внутренней, часто неотрефлексируемой субъектом просьбы, или, иначе говоря, противоречия, в самых общих чертах обозначаемого текстом «канонической» молитвы. В ритуале, как бы он ни был представлен *вовне*, адепт мифа получает первую собственно мифическую сатисфакцию: речевые установления *Textus Receptus* в буквальном смысле приходят в движение и, как следствие, интендируют религиозное действие в сознании дей-

ствователя как приводящий в движение и мысль, и тело акт, акт *par excellence*. Именно ритуал, в противоположность «Символу веры», очерчивает и феноменальную *согласованность* переживания традиции с ее потенциальной смысловой бесконечностью, и становление религии тем, что она всегда уже есть в исторической перспективе (если выразаться словами М. Хайдеггера [Хайдеггер, 2009, 135]).

Однако ни религиозный институт, ни его адепт не в силах избежать формализации ритуала в религиозно-правовом и этическом измерениях. «Канон литургической науки», по-видимому, призван оградить как самого субъекта, так и традицию от произвола мистической «открытости» ритуала, уже представшего перед нами в качестве символа чистой акциональности. Регламентация поведения индивида – как прямо, так и опосредованно связанного с ритуалом – привлекает себе на службу герменевтический аппарат догматики, в той или иной степени систематизированной в виде целостного вероучения. Однако, в отличие от *Textus Receptus*, канон правоведа и догмат вероучителя учитывают ритуальный опыт и, будучи подчинены ему<sup>1</sup>, его объясняют, легализуют в сфере *ratio*. Интересная деталь: эксплицирующий логические основания ритуала, догмат отчасти отторгает ритуальную свободу, а канон, родившийся из духа мистических переживаний, постепенно вытесняет мистический «горизонт» за границы общепринятых жестов и формул. Последний факт – плата за институализацию религии, способствующая, к тому же, более ясному ее, религии, пониманию: появившаяся из ритуальных прозрений догматическая система есть не что иное, как рационалистическая *редукция* самого ритуала, в своей предельной форме заявляющая о необходимости возвращения к неотрефлексируемым, но все же представленным в сознании адепта мифа образам обряда. Поскольку любое катафатическое богословие по сути своей апофатично, поскольку любое рационалистическое разделение завершается постулированием необходимости будущего единения – постольку догмат и канон

---

<sup>1</sup> Догадки религиоведов о вторичности централизованного догматом ритуала в сравнении с «преанимистической» магией и «анимистическим» экстазом достаточно известны: таковы справки Юбера, Мосса и Пройса [Дюркгейм, 2018, 345–346].

остаются предпосылкой снятия самих себя, т.е. второй, на этот раз истинно-феноменологической редукции. Замечательно, что христианское богословие одним из первых заговорило об абсурдистском содержании собственного «схоластического» вероучения, устами Григория Нисского и псевдо-Ареопагита объявив о неполноценности (а то и об «идольской» природе) любого суждения-о-божестве [де Андия, 2012, 47, 100]; ту же картину, пускай и менее артикулированную, религиовед-феноменолог обнаруживает и в других исторических и внеисторических религиях: их адепты, как правило, утверждают, что священное следует не обсуждать или описывать, но чтить, преодолевая косность «догматического» мифа, мифа-предания, на пути к мифу-действительности, к *мифу-акту*.

Таким образом, в своем анализе мы достигли рубежа, названного нами молчащей «фонемой» мифа; за ней, впрочем, мы уже угадали и соответствующую «семему» – акт, практически не поддающийся феноменологической экспликации. Поднявшись над нашим элементарным анализом, мы смело можем говорить о том, что «фонема» мифа всегда интендирована в форме знака, тогда как мифологическая «семема» представляет собой характеристику этого средоточия ноэматического ядра любого религиозного опыта, каким бы ни был его трансцендентальный предмет. И в этом, уверены мы, скрыт важнейший ключ к феноменологической «дешифровке» религиозного опыта (разумеется, только того опыта, что может быть представлен в сознании наблюдателя, но не мистика): поведение знака, заданное закономерностями «семантического» порядка, позволяет нам не только построить качественно новую классификацию религиозных течений, но и по-другому оценить фрактальность религиозного опыта как такового, минуя «формалистические» или «идеалистические» методологические крайности<sup>1</sup>.

Каким же именно образом ведет себя религиозный знак, знак мифа, понятого в качестве феномена религиозности или по крайней мере в качестве его глубинного основания?

<sup>1</sup> Иными словами, феноменолог не нуждается в преступном расчленении единого, изначально неделимого религиозного опыта, на некую жизненную, «материалистическую» вернакулярность [Primiano, 1995, 37–56] и «метафизику» – необходимую или излишнюю [Харви, 2020, 222].

Безусловно, говоря о знаке, невероятно трудно не упускать из виду все многообразие религиозной деятельности в той или иной традиции, деятельности, которая действительно распространяется на большинство сфер человеческой жизнедеятельности как таковой. Вместе с тем экспликация закономерности поведения знака в значительной степени облегчается «теологией» религии и ее литургическими формами, всегда прямо заявляющими о целях адептов. Задача феноменолога, на наш взгляд, состоит в том, чтобы выявить нозтическую «матрицу» литературно-обрядового религиозного наследия, чтобы впоследствии сличить ее с ее же «обиходными» эпифеноменами – ее историческими, индивидуальными или коллективными формами. Так – и только так – можно без ущерба для исследуемой традиции и ее инвариантов преодолеть апории единства и множественности посредством бережного, дескриптивного анализа<sup>1</sup>.

Итак, знаком исторического и внеисторического мифа нам кажется символ; соответственно, его поведение носит характер акта *партиципации, причастности*. Концепт «партиципация» был введен в словарь религиоведа еще Леви-Брюлем и Робертсоном-Смитом, однако сегодня назрела необходимость качественно новой его интерпретации. Причастность, искомая адептом мифа, есть *вычитываемый из интенциональности сознания его, сознания, конец* – частичный или, напротив, всецелый и окончательный. Реальное соединение с божеством, воплощенным в сезонном прорастании батата у ряда «примитивных» культур, и впрямь изоморфно таинству евхаристии православия или католицизма, равно как помазание иницилируемого кровью у варрамунга параллельно христианской мистерии миропомазания; и в первом, и во втором случаях адепт мифа пытается прорваться сквозь серию сличений и различений *ratio* в область партиципационного акта, «снимающего» не только временные и пространственные структуральные ограничения, но и сам акт

---

<sup>1</sup> И, добавим мы «на полях» работы, избежать нападков со стороны конфессиональных теологов, справедливо упрекающих академические религиоведение и философию религии в узурпации их традиций, в пренебрежении (подчас откровенно глумливом) логикой их мифологического «разума». Стоит ли и говорить о том, что современные исследования религии скорее деконструируют, чем реконструируют свой предмет?..

мышления. Удастся ли это мистикам на самом деле – вопрос непростой, знаменующий, между прочим, конец феноменологического анализа; мы же ведем разговор о желании, предвкушении, трагическом прыжке, делающем возможным переход от рационалистических антиномий мифа к их ритуальной «приостановке». Смысловая насыщенность символа порождает чаемую, смутно различаемую адептом в ритуале область сакрального, действие в которой становится мерой *сакрального времени*; схожим образом конституируется *сакральное пространство*, представляющее материальный субстрат символа, определяющий, в свою очередь, профанное и им же определяемый. Впрочем, и эти рубежи рефлексии мистик пытается преодолеть в пользу над-временности и над-пространственности; на этом апофатическом фундаменте покоится всякая эсхатологическая тоска – что христианина, что рядового яура.

Не таков, однако, знак, поведение которого базируется на принципах *разделения*, трансцендентности. Ноэматический знак обходит стороной вышеупомянутую *направленность-в-предмет* мистического чувства, он последовательно представляет предмет религиозного чувства в качестве дискретной реальности – данности, доступной сознанию ввиду самой его когнитивной структуры. В отличие от символа, знак целиком и полностью действует в пределах феноменологического поля: любая трансцендентная по отношению к субъекту действительность объявляется знаковой традицией, принципиально недостижимой, а любое соединение с ней (что непосредственное, что опосредованное «медиаторами», вроде энергий или платонических эманаций) – онтологически и онтически невозможным и избыточным. Знак лежит в основе абсолютного большинства протестантских доктрин, кроющих мультиверс на два независимых друг от друга герметичных универса – на горний и дольний миры, на трансцендентное и имманентное «пространства», первое из которых должно познаваться иносказательно, герменевтически, в то время как второе воплощено всем, что интендировано (или может быть интендировано) в «тварном» сознании. Как следствие, протестант избегает «языческих», по его глубокому убеждению, актов теофагии или иконопочитания – этих следствий символического предвкушения партиципации, построенных на «гилетиче-

ских» столпах страха и тоски. Потому, на наш взгляд, справедливо определять символическое как несостоявшийся – точнее говоря, *не осуществленный* окончательно – «прыжок» сознания от *ratio* к чувственному молчанию, а знак – как артикулируемые в той или иной форме антиномии разума, чуждые любому сверхтрансцендированию, любому отказу от *выхода-к-вещам* в пользу *выхода-за-вещи*. Знак не продуцирует сакрального времени ввиду принципиальной дискретности его темпорального устройства: появившийся *in illo tempore*, мир идет к своему концу, образуя историю конечных же людей и обществ, – а значит, умирающий индивид, равно как и сверхиндивидуальные общины и народы, действуют в аристотелевской парадигме движения; их время есть время начала и конца осуществленного, как сам рационалистически воспринятый знак, движения. Так же знак ополчается и против сакрального пространства, представляющего собой не область иерофании, но исторический памятник, памятник некогда имевшего место *движения-события*. В противоположность символу, знак не признает подлинной смысловой насыщенности предмета; сам предмет из означающего превращается знаковым мифом в означаемое, из свидетельства – в свидетеля.

Подытожим. Выведенные выше закономерности религиозного восприятия, встречаемые исследователем что в литературных источниках, что в свидетельствах адептов мифов, позволяют нам выделить два вида религиозно-ритуальных комплексов – знаковые и символические. Символические же мифы уместно поделить в соответствии с особенностями поведения подразумеваемого предмета их опыта, т.е. руководствуясь характером его «семантической» партиципации. Несомненно, христианское или тотемическое, *эссенциальное* понимание причастия не совпадает с иудейским толкованием темпорального, *эонического* причащения-жертвы. Что касается восточных религиозных практик, то они примыкают к группе эссенциальных мифов, представляя, в противоположность христианству, *отрицательное* ее крыло; эссенциальной же, на наш взгляд, является и суфийская мифологема всеединства и аннигиляции в Боге (*фана'*), родившаяся много позже исторического ислама на перепутье зороастрийских, манихейских и восточнохристианских мистических практик и верований.

## III

Таким мы видим исследование религии, преследующее поистине феноменологические цели. Предельное внимание ко всем без исключения аспектам религиозного опыта, ригоризм контекстуальной его интерпретации позволяют нам эксплицировать этос восприятия предметов адептом того или иного мифа, сопоставив его с другими феноменологическими схемами без ущерба для онога. Так мы вычитываем самую суть многообразной мифологии «такой, какой она себя дает», и «только в тех границах, в которых она себя дает», – повторимся, в границах фрактальных, повторяющихся в ноэзматическом своем ядре ноэтическую структуру *Textus Receptus*, ритуала, догмата и канона. Последний вывод избавляет нас, впрочем, и от необходимости привлекать здесь огромный массив материала исламоведческих *case studies*: каждая «часть» мифа представляет как себя, так и «целое», и в силу этого обстоятельства нам достаточно в самых общих чертах проанализировать мусульманскую теолого-литургическую систему – вернее, ту систему, что сохраняет себя во всех без исключения исторических инвариантах исламского мифа.

Первое, на что следует обратить внимание в представленном «пятью столпами ислама» и «шестью столпами веры» мусульманском *Textus Receptus*, – это их центрированность эпистемологической стороной религиозного опыта. «Веровать» для мусульманина означает «знать», верно исповедовать существование Аллаха, мира ангелов, боговдохновенных книг, пророков, Судного дня и предопределения, – и это определение веры, как известно, возводится мусульманской традицией непосредственно к пророку Мухаммаду [ал-Аскалани, 1986, 1: 140–145]. Такова же «вероучительная» часть мухаммадовской же сентенции о «пяти столпах» новой религии, заключающаяся в «свидетельстве о том, что нет божества, кроме Аллаха, и что Мухаммад – Его пророк»; как известно, это свидетельство (*шахада*), произнесение которого делает неверного мусульманином, включено в ежедневный мусульманский ритуал: оно воспроизводится правоверным и в продолжение «уставных», обязательных пяти намазов, и в личной, произвольной молитве. Таков первый «предел» мусульманского мифа: практика неофита сосредоточена вокруг артикуляции принципов единобожия и про-



фетизма. Он уверен: Бог един, непостижим и абсолютно трансцендентен твари; о Нем возвестил Пророк арабов, чьи слова человек должен принять в качестве последнего, высшего руководства.

Не менее красноречиво разводит «горний» и «дольний» миры мифа и мусульманское право (фикх), в котором принцип воздаяния задает горизонт антропологического акционального поля. Сумма человеческих действий (*аф'ал*) членится правоведами как типологически (*'убадат*, «[литургические] поклонения», связанные с почитанием Бога, и *му'амалат*, «[имманентные] отношения», связывающие людей друг с другом) так и санкционно [обязательные, поощряемые, нежелательные, запретные и нейтральные деяния]. При этом за правило мы, знакомые с наследием христианского евхаристического гения религиоведы, должны взять следующий немаловажный факт: речь в исламском правоведении всегда ведется о всецело *человеческих* действиях и их характеристиках. Это значит, что правовед, во-первых, не знает (читай: не становится свидетелем) актуализирующегося в истории прямого божественного действия и, во-вторых, воздерживается от суждений об актуальной мере божественного же наказания или поощрения за те или иные поступки. Мусульманский «догмат», в свою очередь, сообщает нам о том, что никакой мистериальности в отношениях человека и Вседержителя быть не может: мерой воздаяния и его основанием служат *саййи'ат* и *хасанат*, метафизические единицы измерения человеческих деяний; один проступок равен одной *саййи'а*, в то время как отказ от совершения греха, решимость совершить благодеяние или его совершение могут соответствовать одной или десяти *хасанат* [ал-'Аскалани, 1986, 11: 330–334]. В дискретном универсе мусульманского мифа действие рассматривается как событие, имеющее место в мире намерения (*ниййа*) и осуществленности акта-события; это действие всегда герметично, и никогда не переступает границ этого мира, будучи измеряемо божественным всезнанием в Его *cogito*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Об этом мы неоднократно писали ранее, сличая, в частности, иудео-христианскую, «эссенциалистическую» жертву с жертвой мусульманской – попыткой приобрести *хасана* посредством пролития крови животного «во имя Аллаха» [Нофал, 2018, 192–199].



Возвращаясь к шахаде, отметим, что грамматическая форма самого слова (*масдар*, отглагольное существительное) лишний раз подтверждает нашу догадку: само «свидетельствование» о природе Бога и миссии Его Пророка есть не что иное, как когнитивный акт, в своей основе являющийся *репрезентацией* рационалистически схваченных принципов.

Все ближе подбираясь к предельному обоснованию мусульманского правоведения, к схоластическому «догмату» ислама, вкратце обозначим то, что мы надеемся в нем отыскать. Мусульманская доктрина, какую бы историческую или идеолого-теологическую форму она ни принимала, должна реализовать *знаковый* паттерн *акциональной герметичности*. Если наши выводы справедливы, исламская метафизика действия будет сводиться к экспликации воздействия тех или иных актов, представленных в сознании догматика, на общее актуальное состояние человека – либо правоверного, достойного в эсхатологической перспективе рая, либо грешного, сподобившегося адского пламени. Сами интендированные акты, конечно же, должны носить не партиципационный, преимущественно «гилетический», но корреляционный характер интенции: субъект должен знать феноменологическую «цену» события, замыкающегося на самом себе и представленного в сознании актора в виде целенаправленной *устремленности-к-предмету*, имеющей этико-правовую коннотацию.

Вне всякого сомнения, подобного рода структура, разработанная ранней исламской мыслью кон. VII – нач. VIII в., без труда обнаруживается специалистами в «суммах» средневекового калама. Речь идет о категории «вера» (*'ийман*), собирающей воедино весь антропологический дискурс богословия классической поры, и которая, вопреки неосведомленным критикам «вернакулярного» крыла религиоведения, окончательно закрепляет за историческим исламом статус метафизической системы. Подчеркнем: *'ийман*, в отличие от *фана'* спекулятивного суфизма, «открывается» традиционному исламскому богословию с самого начала его существования, что вполне объяснимо интеллектуальными и политическими реалиями первых двух столетий хиджры. Необходимость в построении стройной теологии, сопоставимой с теологиями христианства,

с одной стороны и нужда в мощном идеологическом оружии против политических оппонентов – с другой привели к стремительной проработке концепта «вера», к IX в. обретшего современную, насыщенную семантику. Словом, категория *'ийман* полностью удовлетворяет первому нашему требованию, будучи универсальным – если не сказать «краеугольным» – элементом мусульманских «богословий» и Средневековья, и Нового времени, и сегодняшнего дня.

Но соответствует ли мусульманская метафизика веры второму нашему условию, предполагающему ее акционально-герметичный этос? Для ответа на этот вопрос нам придется эксплицировать наиболее общую понятийную схему *'ийман*.

Средневековый спор о вере и ее основаниях так или иначе велся с позиций анализа акциональности, а именно – с позиций критики подлинной метафизической роли постулирования (*и'тикад*) вероучительных истин, их возгласения (*кавл*) и явленного вовне дела (*фи'л*) в конституировании состояния веры как такового. В то время как традиционалисты и мутазилиты объявляли веру процессуальным единством всех трех вышеупомянутых элементов-событий, мурджииты, ашариты и матуридиты редуцировали состояние *'ийман* к «внутреннему» исповеданию доктрины, а хариджиты отмечали исключительную важность дела для обретения веры или ее утраты. Мы неслучайно отметили процессуальный характер *и'тикад*, *фи'л* и *кавл*. Уже авторы классической поры неоднократно определяли «постулирование» как следствие умозрения (*назар*) – либо непрерывно совершаемого, либо припоминаемого (*тазаккур*). Знание о Боге и Его Законе, берущее начало в исследовании тварного мира, требует от субъекта знакомства с доказательствами (*адилла*), самостоятельного построения сложных силлогизмов, свободного, насколько это возможно, от оков фидеизма и «подражательства» авторитетам (*таклид*). Схожим образом эксплицируется интенциональная основа и словесного исповедания «догм», имеющего место в ежедневном ритуале и «обиходе» повседневного разговора: речь есть *постоянно обновляющееся* указывание на истину, представленную в интеллигибельном акте. Наконец, дело, совершающееся *вовне* индивида, – и это аксиома метафизики калама, во многом предвосхищающая субъект-объ-

ектные европейские схемы Нового времени<sup>1</sup>, – реконструируется в сознании в виде обычной интеллигибилии и сверяется, посредством умозрения, с установлениями Писания, предания и права. Некоторые улемы учили о том, что вера подвержена «росту» или «убыли», другие настаивали на ее непреходящем характере – однако и те и другие прямо заявляли о ее процессуальной чтойности, представленной в разуме как *знание-о-процессе*<sup>2</sup>.

Мусульманская метафизика веры крайне проста и понятна: центральный вопрос богословия, она «собирает», организовывает вокруг себя понятийное поле как теологии (семантическое наполнение *знания-о-Боге*), так и антропологии (структура *воплощения-веры-в-мире*). Однако, помимо обозначенных целей, она преследует и ряд других. Во-первых, она окончательно разрушает партиципационные характеристики исторического символа, а следовательно, их десакрализирует: любое действие лишь опосредованно связывает три замкнутых универса – универс человеческой самости и трансцендентные по отношению к нему пространства божественного и природного. Во-вторых, учитывая существование Теоса и природы, метафизика веры признает мир сознания единственно *данным* человеку универсом смыслов (*ма'ан-ин*) – *интеллигибилий-о-процессах*. В-третьих, «богословие веры» однозначно указывает на чтойность и каковость феномена религиозного делания, сводящегося к непрерывному совершению богоугодных (но не богоподобных или, тем более, божественных) действий, чье интенциональное, «скрытое»

<sup>1</sup> Настаивая на этом тезисе, философы мусульманского Средневековья отличали присущую природе антропоса *волю-к-действию* (*'ирада*) от самого действия и *способности-к-действию* (*кудра*, *'истита'а*), творимой Богом за мгновение до (или в само мгновение) совершения субъектом того или иного акта. Кроме того, действие, за которое человек все же несет ответственность, всегда имеет свою направленность, а значит, в своем существовании никак не зависит от актора. Оспаривающие эту идею – скорее исключение из общего правила (таковы, к примеру, натурфилософские концепции ан-Наззама и Му'аммара ибн 'Аббада, постулирующие принципиальную невозможность совершения внешнего по отношению к человеку действия [ал-Аш'ари, 1980, 403, 420]).

<sup>2</sup> Заинтересованного читателя отсылаем к следующей нашей работе [Нюфал, 2016].

(*батин*)<sup>1</sup> ядро ограничено их умопостигаемой ценностью как *актов-для*. Иными словами, действие принципиально интенционально – и в своем «скрытом», интеллигибельном «смысле» либо греховно, либо богоугодно (*само-по-себе* или по повелению Законодателя).

Итак, наша догадка подтверждена: столь «неудобная» для религиоведов мусульманская традиция может быть классифицирована, в целом, как *знаковая*. Знакомые нам по первому экскурсу статьи мифологические элементы функционируют в ней *а-символически*, безотносительно к «формальным» сторонам противоборствующих доктрин. Что укрепляет нашу уверенность в том, что философское или религиозно-философское осмысление ислама, равно как и религиозного опыта в целом, может быть только феноменологическим.

## IV

В завершение нашей работы вернемся к ее началу – к тезису о бессилии академического религиоведения интегрировать исламский опыт в созданные им теоретические системы.

Не станем спорить: от этого недуга страдает не только исламоведение или семитоведение, но любое *-ведение*, имеющее дело со сложностью культурных конструкторов. Религиозный опыт всегда проявляется в своей нераздельности, часто оборачивающейся полной неразличенностью его элементов. Тем не менее в поисках этой целостности современный европеец по-прежнему пытается угадать в религии образ либо дидактической литературы, либо мистики всеединства, либо обихода, не насыщенной смыслом повседневности. Едва ли стоит отдельно останавливаться на порочности подобного рода методов, равно как бессмысленно рассуждать о возможности их окончательного преодоления – редукционизм того или иного типа всегда найдет себе новых последователей, предлагающих неискушенному читателю восстановить «прамифологию» индоевропейцев или

---

<sup>1</sup> Подробнее о категориальных оппозициях «явленное» – «скрытое» (*захир* – *батин*) и «ветвь» – «основа» (*фар'* – *'асл*) в мусульманской философии см.: [Смирнов, 2001].

обратиться к религии «в пределах только полиса». Вместо этого позволим себе порассуждать о перспективах предложенного нами метода и его результатах.

Добросовестная экспликация оснований религиозного опыта – не столько феноменологически, сколько мультидисциплинарно целесообразное предприятие. Оно может оказаться полезным и социологам религии, и теологам, тщетно пытающимся углядеть фундамент религиозности в «мутном стекле» изучаемой традиции – в текстах, подчас незнакомых подавляющему большинству адептов исследуемого мифа. Вместо текстуального, текстологического или герменевтического усилия, обреченного на провал ввиду устройства человеческого *cogito*, феноменология предлагает заглянуть за завесу эпифеноменов принципиально *нетекстуальной религиозности*. О том, что религиозность именно такова, свидетельствуют споры античных и средневековых «гностиков духа», чьи инвективы зачастую были направлены против языка во всех его – ритуальных ли, вербальных ли – формах. Девиз «вперед, к отцам!» не может не вырасти в лозунг «назад, к вещам!», – вне зависимости от того, какие отцы возводятся религиоведом или богословом современности на герменевтический пьедестал.

Сведя религиозный опыт к процессу фрактального конституирования символов или знаков, мы ни в чем не погрели против религиозной же интуиции, в середине XX в. обогатившейся прозрениями семиотики, – как, надеемся, избежали обвинений в конфессиональной (или научной, антиконфессиональной) предвзятости. Однако наш успех – лучший из возможных показатель цивилизационной ценности феноменологического подхода, вовсе не исчерпавшего своих творческих потенциалов на рубеже тысячелетий. Онтологическое, если угодно, равноправие символических и знаковых систем, черпающих исток в своеобразии восприятия, возможно, и кладет конец апологетике агрессивного формализма – но оно же открывает новые горизонты перед апологетикой автохтонности смысла. Возникая из необходимости экзистенциального порядка, и символические, и знаковые комплексы обустривают свое жизненное пространство – неизменное и неуничтожимое, заимствующее достижения соседних систем лишь в той мере, в какой они ноэтически близки их соб-

ственным основоположениям. *Символическая феноменология снимает вопрос о культурном насилии постольку, поскольку ставит на повестку дня проблему реализованности самой культуры.* Тем актуальнее звучат ее призывы на религиозном поле.

В конце концов, способствуя решению более или менее глобальных вопросов, наш подход к изучению религий позволяет под новым углом взглянуть на лакуны современного религиоведения. Феноменологам будущего, несомненно, предстоит напряженная и масштабная работа по осмыслению неизвестного, по большей части, опыта славянских старообрядцев и раскольников, ближневосточных езидов и друзов и многих, многих других религиозных и религиозно-этнических групп, обрывочно представленных в трудах по истории религии. Как знать – быть может, именно феноменологии удастся отстоять изучение религии в качестве религии, а не мировоззренческого диверсанта, интересного исключительно фактом своей мнимой «диверсии» против привычных для Европы форм?.. По крайней мере, нам кажется, что феноменологическому исламоведению (когда и если таковое появится) под силу доказать осуществимость этого проекта. Наша задача – лишь поспособствовать его рождению.

## «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ» ХАСАНА ХАНАФИ КАК АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТ

### I

Приступая к анализу работ египетского мыслителя Хасана Ханафи (1935–2021), посвященных феноменологическому изучению религии, мы считаем справедливым сделать ряд оговорок, без которых наша философская «разведка» была бы обречена на провал. Первое, о чем следовало бы помнить как читателю, так и критику Ханафи, – это его интеллектуальная биография, будто бы сотканная из противоречий: наш египетский коллега не раз становился на позиции исламского модернизма, марксизма, феноменологии и «философии жизни», чтобы впоследствии от них отказаться, не раз пересматривал свои взгляды на ключевые категории собственной же мысли разных периодов творчества. Итогом постоянной теоретической «ревизии» подобного рода закономерно стала «дискретность» наследия Ханафи, складывающегося из более-менее завершенных, но совершенно независимых друг от друга многотомных работ [Тарабиши, 1991, 103–272]. Контрпродуктивно искать «целостного» Ханафи философа, равно как и проследивать влияние одной вехи его творчества на построения другой: герой нашей статьи – мастер одного труда, и нам приходится принимать условия его дискурсивной игры; интересующий нас Ханафи – «феноменолог» 1965–1966 гг., соискатель докторской степени в Сорбонне; защитив двухтомную свою диссертацию [Hanafi, 1965; Hanafi, 1977], он возвращается к ней лишь в 2011 г., чтобы перевести с французского языка на арабский – разумеется, без принципиальных дополнений, так, будто ни его мысль, ни мысль европейских феноменологов не претерпели никаких изменений за прошедшие со дня написания французского оригинала сорок шесть лет.

Также нам придется считаться и со следующим установленным Ханафи «правилом»: будучи исследователями, казалось бы, прикладной концепции египетского философа, мы не найдем в его работах отсылок к *живым* религиозным традициям. Размышления Ханафи принципиально самодостаточны, они не

нуждаются в апробации или, тем более, в свидетельстве носителей изучаемой религии. На страницах трактата «Экзегеза феноменологии: современное состояние феноменологического метода и его приложение к феномену религии» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013] мыслитель остерегается подступать со своим методом к собственным религиозным явлениям, он сознательно избегает обращаться к ритуалу, к общине или догмату. Лишь «богословие» (*лахут*) – опять-таки, некая *theologia pura* – упоминается автором «Экзегезы феноменологии...» в качестве антипода загадочного «продукта» феноменологического анализа, того, с чем-де имеет дело субъект в подлинно религиозном акте. В свою очередь книга «Феноменология экзегезы: попытка экзистенциального истолкования Нового Завета» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013], как явствует из заглавия, посвящена автором изучению новозаветного текста – текста, оторванного от религиозной практики и религиозного же мирозерцания. Иначе говоря, Ханафи вынуждает нас заметить рассуждение о религии размышлением о принципе религиозности – в частности, христианской – безотносительно к ее эмпирической неоднородности и противоречивости. Тем не менее исчерпывающей характеристики «чистого христианства» или «чистого ислама» автор двухтомника не дает, как не дает он и обобщенного анализа «теологических» или «исторических» форм «чистой» религиозности – эти концепты остаются «на полях» диссертации Ханафи, и любая их последовательная деконструкция де-факто чревата крахом «основной» его теории.

Из последнего наблюдения с необходимостью следует третье правило, установленное Ханафи для читателей «Экзегезы феноменологии...» и «Феноменологии экзегезы...»: коль скоро предмет интереса автора не имеет четких дискурсивных границ, коль скоро «эпифания» христианства и ислама размыта настолько, что не имеет даже феноменологически очевидных элементов, метод изучения этих явлений тоже должен быть «мозаичным». Признавая неустойчивость феноменологического метода, его зависимость от целеполагания «практиков» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 26, 60–62], Ханафи де-факто апеллирует к «чистой феноменологии», изобретаемой им по ходу изложения диссертационного материала. Стоит ли и говорить, что упомянутая «чистая феноменология» порывает с феноменологией классической в той же



мере, что и деконструируемая Ханафи религиозность – с религиозностью исторической. Впрочем, это правило египетского философа мы вынуждены отвергнуть постольку, поскольку сам он обращается к трудам Э. Гуссерля (в частности, к «Идеям» и «Логическим исследованиям»), М. Шелера («Человек рессентимента», «Сущность и формы симпатии», «Положение человека в космосе») и Г. ван дер Леу («Религия в своих сущности и проявлениях»): некритические ссылки на классиков западной феноменологии ставят под сомнение автономность рассматриваемого нами двухтомника, его независимость от атрибутированной ему философско-теоретической принадлежности. Сличение позиций Ханафи и его западных предшественников тем более необходимо, что сам мыслитель, «вписывающий» свою гипотезу в историю европейской философии, допускает при рассмотрении христианского Священного Писания ряд принципиальных ошибок, почти наверняка стоивших ему если не удачного, то хотя бы формально-корректного феноменологического исследования.

Так или иначе, обо всех этих «правилах Ханафи» речь пойдет ниже, в основной части нашей статьи. Одного их перечисления достаточно для того, чтобы понять: Ханафи стал не только «палачом», «исказителем», но и «жертвой» европейской философии религии. Все допущенные египетским писателем ошибки принадлежат не только ему, но и его именитым «наставникам»: континентальная традиция, в продолжение нескольких столетий пестовавшая не приложимый к изучаемым предметам методологический аппарат, не могла не произвести «Экзегезу феноменологии...» и «Феноменологию экзегезы...», обрушившиеся и против сконструированного ею же дискурсивного пространства. Словом, «феноменология» Хасана Ханафи – кривое зеркало, поставленное перед собой западной философией религии; его отражение, пускай и в гротескном виде, сохраняет все родовые травмы всматривающейся в себя *мысли-о-религии*.

## II

Начать рассмотрение исследовательского проекта Ханафи уместно с ответа на следующий вопрос: каковы теоретические предпосылки производимой им «экзегезы феноменологии»?

С чего философ начинает обещанное «преодоление» феноменологии, что именно он принимает, а что – напротив, отвергает из предложенного ему феноменологией инструментария?

Простой и важный, с точки зрения историка философии, вопрос останется без ответа, если мы, не учитывая высказанных выше предварительных замечаний, попытаемся проанализировать использованную Ханафи гуссерлевскую терминологию – или, тем более, адаптированный египетским мыслителем метод «Идей» или «Логических исследований». Несмотря на то, что «Экзегеза феноменологии...» открывается объемным введением в философию Гуссерля [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 25–250], ее автор не считает нужным следовать букве и духу «Гуссерлианы», – излишне, на его взгляд, «оторванной от действительности» и «статичной», не учитывающей «динамичности» (*харакиййа*) эволюционных (*матвуриййа*) процессов [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 34–53]. По мнению Ханафи, единственная заслуга родоначальника феноменологии состоит в том, что он обозначил «пунктирные» размышления о двух стадиях *мышления-о-мире* – редукционной (*радд*) и формативной, конститутивной (*таквин*) [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 300–301]. Редукция позволила явить сложность мира, его тотальную двойственность: сама природа благодаря редукционным медитативным практикам была разложена на несколько аспектов – от аспекта материального, «гилетического» (природа как совокупность ощущений), до онтологического (природа как «элементарный круг вещей») [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 310–313]. Формативная стадия рефлексии, напротив, обозначила связь «рассыпанных» уровней бытия, обнаружила нозтико-ноэматическую «нить», на которую нанизываются «чтойностные» и «событийные» предметы [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 339]. Гуссерль, согласно Ханафи, умышленно останавливается у этого теоретического предела, не превращает феноменологию в строгий научный метод: тем самым он как будто бы показывает, что феноменология есть учение о связи (*'алака*) друг с другом разных уровней бытия [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 341]. Но и эту свою догадку египетский философ обращает против самой себя: итогом феноменологического анализа, полагает он, становится не по-новому осмысленное «единство» предметов опыта, но выявление «превосходящих опыт» образов-форм, на которые следует указывать термином «трансцендентное» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 366].

Как следствие, Ханафи переосмысляет и заимствованную им из трудов Гуссерля терминологию, в высшей степени небрежно переведенную на арабский язык<sup>1</sup>. Так, уже упомянутая выше категориальная пара «ноэза – ноэма» передается им как «форма ощущения (*сурат аш-шу'ур*)» и «содержание ощущения» (*мадмун аш-шу'ур*) соответственно [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 27]; при этом Ханафи поясняет, что ноэма есть «живая» часть интенционального предмета, в то время как «неживая» ноэза лишается им как содержательного, так и акционального значения [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 99]<sup>2</sup>. Не менее вольно обходится Ханафи и с понятиями «интенция» (*касд*) и «аналогия» (*ташабух*): первое объясняется им как прагматическое целеполагание акта коммуникации [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 518–521], а второе – как причина ошибочного (*хати'*) восприятия предметов [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 326]<sup>3</sup>. Интересно, что из анализа Ханафи де-факто выпадает категория «горизонт» (*уфук*): как и предыдущие термины, она приводится им только при реферативном изложении взглядов Гуссерля. Автор диссертации в целом не нуждается в терминологическом аппарате классической феноменологии, он соглашается использовать его, единственно учитывая сложившуюся в академической среде традицию, – и на это обстоятельство он намекает уже во введении к «Экзегезе феноменологии...» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 27].

Однако Ханафи выступает не столько против феноменологии Гуссерля – напротив, именно ее он учитывает как репрезентативную, хоть сколько-нибудь последовательную феноменологическую модель, – сколько против феноменологии *sui generis*: по его мнению, «конец» феноменологической философии сокрыт в ее начале – во внимании к интенциональному предмету, к неподвижной, интендированной в сознании субъекта чтойности. Если «феноменология по-прежнему куется на [философских]

<sup>1</sup> Куда более удачным нам представляется опыт перевода феноменологической терминологии на арабский язык, принадлежащий перу Антуана Хури [Хури, 1984].

<sup>2</sup> Напомним, что, согласно Гуссерлю, именно ноэзис оживляет («одушевляет») переживание [Гуссерль, 2009, § 86] и, как следствие, является полноценным актом сознания.

<sup>3</sup> О значении аналогии в процессе конституирования интерсубъективности см.: [Гуссерль, 2010, §43–44].

‘заводах’» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 26], то нет ничего зазорного в том, чтобы предложить собственный, принципиально нетеоретический вариант феноменологического проекта.

Прикладная феноменология (*захириййат татбикиййа*) обладает рядом преимуществ перед феноменологией теоретической (*захириййат назариййа*). Во-первых, прикладная феноменология реалистична (в особенности же – при изучении предметов, не сводимых к чистым логическим принципам): [исследуемые] ею нозмы не содержат ирреальных, вымышленных элементов, наводнивших теоретические феноменологические штудии. Во-вторых, реалистическая феноменология имеет дело исключительно с указующими (*далла*) предметами... ибо нас интересуют герменевтически ценные предметы, но не «мирские» (*дун’авийй*) объекты. В-третьих, прикладная феноменология всегда нацелена на практический результат... Мы знаем не для того, чтобы знать, но для того, чтобы жить! [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 58–59]

Разумеется, приведенный выше отрывок не отсылает нас к т.н. «реалистической феноменологии» – направлению, критикующему имманентистские и субъективистские трактовки гуссерлевского наследия [Антология, 2006, 9–54]; напротив, в нем Ханафи ополчается против самой сути традиционных форм феноменологии в духе Дж. Смита и Ц. Вербловски [Самарина, 2019, 238–240]. Любой из имеющихся в нашем распоряжении вариантов феноменологической онтологии, уверен египетский мыслитель, *предметно-ориентирован*, подчинен диктату искомой ученым чтойности. Как отмечал Д. фон Гильдебранд, даже реалистическая феноменология стремится к выявлению априорного знания, знания, предшествующего и, в общем-то, сравнительно независимого от повседневного опыта [Антология, 2006, 194], – и с этим замечанием Ханафи склонен согласиться, ни в коем случае не принимая его в качестве релевантной методологической установки. Нашего автора интересует трансформация предмета, его двойное «воплощение» (*та’аййун*) – в сознании и объектной действительности; за неимением теоретической необходимости в его онтологической теории не поднимаются проблемы существования или преодоления intersубъективных отношений –

ибо сознание, утверждает он, всегда имеет доступ к внешним по отношению к нему объектам<sup>1</sup>. Вывод из этих рассуждений настолько же спорен, насколько наивен и прост: феноменология «закавычивает» (*тукаввис*) «внешний» (*хариджийй*) мир не потому, что он недоступен сознанию, но потому, что человек должен определить собственное к нему отношение. Субъект, познающий объект, должен раз и навсегда *объективироваться* – и на поиск модуса этой объективации, заявляет Ханафи, брошен весь потенциал феноменологического дискурса.

«Практическая феноменология» Ханафи действительно редцирует «внешнее пространство» (*макан хариджийй*) – но для того, чтобы в него вернуться; она отказывается принимать естественную установку – но единственно ради ее, установки, реабилитации. Религия очищается египетским философом от «истории» и «богословия» – чтобы, как явствует из процитированного выше пассажа, образовать новые, согласные с целевой причиной «чистой религиозности» историю и теологию. Так автор «Экзегезы феноменологии...» готовит читателя к откровенно провокативному анализу религиозного опыта, к которому мы обратимся в следующем разделе.

### III

Пожалуй, отправной точкой рассуждений Ханафи о религии следует считать данную им феноменологии характеристику (которую, как известно, любят воспроизводить современные противники феноменологического анализа<sup>2</sup>): «Феноменология есть

---

<sup>1</sup> В связи с этим Ханафи приводит следующий пример: «Да, пространство, подобно движению, начинается в ощущении; движусь я, но никак не земля. Однако первой перемышкой между мной и миром служит стул, на котором я сижу... Мир есть свойство тел» [Ханафи<sup>6</sup>, 2013, 43].

<sup>2</sup> С критиками «идеалистической» философии религии Ханафи соглашается и несколько ниже, заявляя: «Философия религии, основанная на анализе категорий и схем (*мухаттатат*) есть специфически христианская философия; она подходит к чужим данным с категориальными парами 'милость – сверхъестественное', 'слово – посредничество', 'грех – искупление'; все это – христианская философия... Однако следует помнить: не всегда чуждые христианству категории, вроде категории 'всеобщее', относятся к Церкви!» [Ханафи<sup>6</sup>, 2013, 465].

самая что ни на есть настоящая религиозная интуиция (*хадс динийй*)... она в самом своем ядре ведома глубинным, интуитивным поиском абсолютного (*мутлак*)» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 167]. В своем поиске Абсолюта, предельного основания наблюдаемого субъектом сущего, феноменология, по Ханафи, способна преодолеть «религию как мифическое мировоззрение (*пу 'йа 'устуриййа ли-л-'алам*)», якобы «более ущербное, чем чистый рационализм»; попытки преодолеть «мифологическое сознание» «предпринимались начиная с эпохи Возрождения» и, «наконец, обрели завершенность в феноменологических штудиях» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 387]. Несложно догадаться, что египетского философа интересует не религия как объект, а некая «неизвестная» – объект религии, – которую он и пытается вывести из существующих религиозных «артефактов». И хотя он признает право «каждого народа» (а значит, и каждой религиозной культуры) на «собственную логику»<sup>1</sup> [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 381], «феноменологическое» ядро религиозности объявляется им универсальным основанием всех без исключения религиозных явлений, эпифеноменом религии как таковой.

Сама по себе последняя догадка Ханафи не нова: ее мы обнаруживаем в трудах, к примеру, Ф. Хайлера, П.Д. Шантепи де ла Соссе и В. Кристенсена [Кольцов, 2013, 90]. Однако, как мы убедились выше, мыслитель идет куда дальше своих западных коллег-феноменологов: он отказывает религиозности в ее исторической «материи» – ритуале, догме и праве. Последние «эпифеномены» религии, согласно Ханафи, вторичны: они «изобретаются» *Homo religiosus* только в том случае, если он отходит от очевидности (*бадахат*) Откровения (*вахийй*) и возвращается в пространство «первобытных, исторических религий» (*дийанат бида 'иййа тарихиййа*) – средств «приспособления к жизни при посредстве богов» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 86–88]. Теология (*лахут*) потому не способна осмыслить «священную историю», что она – результат исторической эволюции не мира и не Откровения, но доктрин и их интерпретаций [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 89]. Схожим образом расправляется Ханафи и с мистицизмом (*тасаввуф*): если богословие – не более чем «искажение теоретического анализа»,

---

<sup>1</sup> Ср. с концептом «естественная метафизика народов» М. Шелера [Антология, 2006, 152].

то мистика – всего лишь «примитивный, далекий от эмпирии, опыт» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 116]. Подобно Ф. Хайлеру [Пылаев, 2017, 88–91], египетский философ ставит пророка выше мистика, движущегося от истории к неразличности Бога; мистик – «заложник» субъективистского взгляда на бытие, его «священная история» начинается с наставлений гуру и заканчивается обретением собственных учеников. Откровение же, утверждает Ханафи (не без влияния «Мифа о вечном возвращении» М. Элиаде [Элиаде, 1998]), всегда тождественно себе и, вместе с тем, открыто в истории; его присутствие – условие *sine qua non* существования истории [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 116–117].

Итак, основой религиозности Ханафи объявляет Откровение (*вахийй*). Каким же образом оно «изымается» из истории, каким образом рецепируется субъектом?

Для ответа на этот непростой, ввиду занятой им позиции, вопрос, Ханафи прибегает к построению классификации сознания (*ва'ийй*). Согласно философу, целостное религиозное *cogito* последовательно соединяет историческое (*тарихийй*), теоретическое (*назарийй*) и практическое (*'амалийй*) «сознания» – вехи осмысления субъектом Откровения [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 63–65; Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 422]. «Ноэматическое» историческое сознание имеет дело с «материалом» Откровения – божественной речью; его задача – интендировать в сознании историческое «содержание» Откровения, «всегда и везде являющегося текстом (*насс*)» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 429]. «Ноэтическое сознание», «сознание теоретическое», осмысляет ценность Откровения – в связи с историей и в отрыве от нее; оно оценивает сохранность богооткровенного текста, его внутреннюю структуру. Наконец, «практическое» сознание возвращает адепта религии в историю, побуждая его к имплементации императивов Откровения в собственном действии. Подлинно религиозным этосом, следовательно, «практиком» Ханафи наделяется именно последний тип «сознания», представляющий «ноэтико-ноэматическое единство» *revelatio* [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 64–65]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Вопрос об уместности использования в этом контексте феноменологических терминов достоин отдельного обсуждения. Упомянем только, что и этот методологический «грех» Ханафи заимствует из европейской философской тра-



#### IV

В предложенной Ханафи типологии религий, равно как и в разработанной им классификации сознания, не остается места для опыта общины или церкви (*каниса*). Признавая этот, в общем-то, очевидный факт [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 422], автор «Феноменологии экзегезы...» окончательно отказывает религиозной традиции в праве на «собственную логику»: чужой религиозный опыт кроится им по типично исламским лекалам. Становится понятно, что «Феноменология текста» Ханафи – не более чем очередная попытка апологии мусульманского скриптоцентризма Нахды, маргинализирующая, впрочем, любой мусульманский опыт, кроме коранитского.

Первое, что обращает на себя внимание читателя «Феноменологии экзегезы...», – некритическое воспроизведение клише либеральных протестантских теологов и текстологов нач. XX в., крайне неудачно легализированных автором в философско-религиозном дискурсе. Выдвинув наивный тезис о «возможности прямой связи (*иттисал мубашир*) между переживанием и Священным Текстом» [Ханафи<sup>б</sup>, 2013, 506], Ханафи тотчас же переходит к обсуждению степени сохранности Нового Завета. По мнению философа, «только лингвистический анализ способен выявить аутентичность записанного свидетельства» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 96]; как следствие, ссылаясь на библеистов XIX–XX ст., Ханафи приходит к выводу о структурной неоднородности Евангелий, которые «были написаны на ‘варварском’ греческом наречии», «искажены переписчиками» и потому «содержат изречения [Христа] вперемешку с переводами и толкованиями» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 185, 187]. *Истинное Откровение*, подчеркивает Ханафи, *есть текст par excellence*, излагающий истины от перво-

---

диции: так, Б. Вельте и Р. Отто называли в качестве ноззы религии веру и культ, тогда как ее нозму определяли как священное; Л. Венцлер же характеризовал «бытие» как «всеобщую ноззу священного» [Пылаев, 2017, 152–153; Пылаев, 2012, 21, 27–28, 49–50]. К сожалению, ни Ханафи, ни его европейские коллеги не ставили вопрос о предельных основаниях «ноэтических» феноменов, их автономной нозтико-нозматической структуре; этим, как нам представляется, и должен быть объяснен крах феноменологического религиоведения, неспособность последнего вскрыть подлинные основания конституирования нетождественных друг другу религиозных традиций.



го лица – Законодателя; оно не терпит вмешательства сторонних рассказчиков или интерполяций экзегетов. Неприкосновенность Откровения, словом, остается для Ханафи залогом его *явления-в-истории*, конституирования исторической событийности вокруг его «ядра»; первые христиане не стремились к «участию в истории» или ее сохранению – и потому «раскололи» Откровение, интегрировав его в эсхатологические апологии, составленные «рассказчиками» (*риват*) Писания [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 181].

Ханафи уверен: Откровение всецело текстуально – а значит, его историческое воспроизведение невозможно без «ноэ-матического» (собственно текстового, *матн*) и «ноэтического» (рецепционного, отраженного в «канонизированной» цепочке передатчиков, *иснад*) его элементов. Аутентичность «ноэмы» Откровения должна быть подтверждена не только лингвистическим, но и стилистическим анализом: литературная экспрессивность, считает Ханафи, несвойственна истинному Откровению, транслирующему не «человеческие», но «сверхчеловеческие» смыслы. На этом основании автор «Феноменологии экзегезы...» отказывается в достоверности евангельским рассказам о плаче Христа, сопровождавших его смерть знамениях и движении звезды Рождества [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 227–251]. Что до «ноэтической» цепочки передатчиков аутентичного евангельского текста, то Ханафи отмечает ее ничтожность: сам текст Евангелий, полагает критик, изобилует указаниями на «сомнительные» источники Откровения – «сомнительные» (*машкук*) события божественного внушения и благовестие ангелов; об источниковедчески достоверном же списке передатчиков Евангелий не может идти и речи [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 251–255]. Парадоксально, но впоследствии сам Ханафи, анализируя структуру «исторического сознания», приходит к выводу, что пророк, воплощающий этот феноменологический тип *ad hoc*, является «вторым передатчиком Откровения» после Бога и Святого Духа<sup>1</sup>, а также не спешит давать оценку видениям пророка Мухаммада или его «ночному путешествию» на Небеса (*ми'радж*).

Вторым следствием из приведенного выше определения Откровения становится важнейший вывод Ханафи о ничтожно-

<sup>1</sup> Ангела Джibriла исламской традиции. – Ф.Н.

сти религиозного «наследия» (*турас*). Коль скоро передатчики преданий и авторы Евангелий сознательно деконструировали Откровение, коль скоро они пренебрегли его целостностью, они заменили его искусственным наследием – совокупностью суждений общины, церкви [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 333].

Церковный опыт не основан на Писании, – отмечает Ханафи, – он фундирован книгами сподвижников [Христа] и их последователей. В фокусе этого опыта – не Откровение, но Церковь, не Речь, но человек, не Мысль, но событие, не действительность, но чудо, не дух, но природа... Церковный опыт есть результат победы властителей дум [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 341–343].

Церковь, как и любая другая община, стоит вне поля интереса Ханафи-феноменолога к религии как принципиально нерелигиозная форма институализации опыта. Община, верит он, формируется вокруг Откровения и обретает подлинно религиозную ценность только в качестве его хранильницы; *лишь по факту принятия Откровения на условиях Откровения* религиовед вправе выделить ту или иную общину, идентифицировать ее религиозную общность. В свете последнего положения теории Ханафи становится более понятным – но не убедительным – выпад философа против церкви, которая «неизбежно осуждает личный опыт» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 347]: Откровение, по мнению египетского мыслителя, тождественно себе в исторической перспективе и насыщено смыслом для принимающих его субъектов, членов общины; церковь, напротив, есть личный опыт, преломленный через социально-политическую «оптику» принуждения. Именно церковь, но не Откровение, имеет власть «вязать и решить», создавать «лиминальные» пространства ритуала и права, фундированные насилием над сознанием адепта; этика же Откровения, считает Ханафи, всегда творчески исходит от самого адепта и, будучи согласна с вероучительным источником, находит отклик у других членов общины.

V

Рассмотрев предложенный Ханафи узус функционирования «исторического» религиозного сознания, логично перейти к изучению справок «Феноменологии экзегезы...», посвященных структуре «теоретического» сознания. Эти справки, впрочем, немногочисленны и лапидарны: герменевтические по своей сути, выкладки Ханафи о «теоретическом» значении Откровения призваны завершить основную, историко-критическую часть работы, лишний раз оттенить важность деконструкции любой исторической религиозной формы.

Как мы уже не раз упоминали выше, Ханафи остерегается иметь дело с религиозным опытом адепта в тех пределах, в которых он представляется самим адептом. Серия произведенных мыслителем редукций света *чтойность* религиозности к Откровению, которое, впрочем, также подлежит аналитическому «расщеплению». Текст Откровения «указует» (*йадулл*), он исполнен символов (*румуз*), способствующих постижению скрытого за ними смысла (*ма'на*). Символы, в свою очередь, бывают либо воображаемыми (*хайалийй*), либо реальными (*ваки'ийй*), либо идеальными (*мисалийй*). Воображаемые символы не содержат положительного семантического наполнения; по Ханафи, они призваны воздействовать на сознание «гилетически», вызывая различные эмоциональные переживания. В качестве таковых философ называет образы «Святого Духа», «ангелов», «демонов», «рая» и «ада», возбуждающие в адептах религии положительные или отрицательные чувства и служащие «обрамлением» основного повествования. Вместе с тем воображаемые символы могут быть «углублены» за счет связанных с ними символов реальных; сами же по себе они способны сформировать лишь слабую, «экстатическую» концептосферу, типичную для первобытных верований [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 476–479].

Реальные символы, напротив, всегда *предметны*: они отсылают субъекта к событиям и самостям, имеющим положительное, дискурсивное значение. Так, евхаристическое действие, считает Ханафи, самым Христом было увязано с символическим вкушением хлеба и вина, а поцелуй Иуды – с событием предательства [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 479–481]. Реальный символ конвенци-

онален; однако его смысл – отнюдь не результат идеации, но ее предпоследняя предпосылка: для того, чтобы замкнуть «феноменологический» круг и вернуться к экзистенциально-необходимой аналогии, к процессу создания символов в собственном сознании и действии, субъект должен уяснить для себя «идеальный», аллегорический смысл совокупности реальных и воображаемых символов. Недаром именно притчи провозглашаются Ханафи «вершиной образности – образности независимой и самоочевидной» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 482]. В притче Законодатель сознательно «комбинирует» реальные символы таким образом, чтобы читатель Писания понял их условность, их подчиненность идеальному «первосмыслу» – например, смыслу любви в притче о сеятеле или смыслу милосердия в притче о добром самарянине [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 484–485]. Именно на идеальном смысле символ исчерпывает себя, а субъект начинает обратное движение, через аналогию (*мукарана*) и метафору (*'исти'ара*) к повседневному языку (*луга тадавулиийа*) [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 486–501].

Проиллюстрируем описанный нами «феноменологический круг» примером, предложенным самим автором «Феноменологии экзегезы...»:

Миф (*'устура*) содержит суждение (*хукм*) о реальности; его-то мы и должны «закавычить», вместо того чтобы устремляться за ошибочными объяснениями вероучения (*'акида*). Итак, мы практикуем деконструкцию (*тафкик*) исходящего от Откровения учения, очищаем его от вещей и возвращаем в пространство «философии [смыслового] ядра». Экзистенциальный (*вуджудийй*) анализ человеческого существования обнаруживает две его характеристики – «сыновство»... и действие. Откровение о «сыновстве» есть откровение о Я между двумя мирами – миром Отца, идеала, и миром реальности; Я – это человеческая самость, объединяющая миры. Тринитаризм [Евангелия] обладает глубоким смыслом: он представляет структуру человеческого существа. Обратимся к Святому Духу: он определяет отношение между Отцом и Сыном, что характерно и для миссии пророка. Сын же есть пророк, внявший умолкшему Духу и становящийся человеком; «родившийся» вследствие этого человек «объемлет» мир как компоненту своего Я, а Святой Дух превращается

в иносказание – точнее, указание на любое усилие верного, направленное на «воплощение» Откровения [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 506–507].

Схожим образом Ханафи толкует и всеобщее воскресение (ба'с): последнее – не мифологическое восстание из мертвых, не раз и навсегда состоявшийся переход человеческого естества из смерти в жизнь, но, напротив, повседневно совершающийся выбор в пользу истины. Крест (*салиб*), будучи «пересечением вертикали сыновства, вечности» и «горизонтالي» времени, также имеет «идеальный» смысл – «смысл человеческой личности» [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 509–510].

«Практическому сознанию» автор «Феноменологии экзегезы...» посвящает всего двадцать две страницы своего объемного труда. На них он повторяет свои инвективы, направленные против коллективных религиозных форм – в частности, катехического богословия, канонического права, религиозной этики и культа (*'ибада*). Лишь единичное религиозное сознание признается им полноправным создателем всех упомянутых выше практических «изводов» из производимой адептом идеации. Само Откровение, согласно Ханафи, является «чистой интенциональностью – божественной и человеческой», мотивом, содержанием и целью личностного действия. Феноменологически осмысленное действие субъекта оборачивается истинной теургией – акционной «точкой», где сходятся воля, ее реализация и временная герметичность момента [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 513–535].

## VI

Завершая критический обзор «феноменологической» концепции Хасана Ханафи, мы, к сожалению для себя, вынуждены констатировать ее удручающую *нежизнеспособность*. За последние восемь лет, прошедшие со дня выхода в свет арабского перевода защищенной в Сорбонне диссертации философа, последней была посвящена всего лишь одна статья, принадлежащая перу Б.-Д. Ахмада. В ней автор подчеркивает значимость монографий Ханафи для арабского читателя, называет их «продолжением проекта Гуссерля» и даже характеризует теорию своего коллеги

как «удачную попытку по превращению феноменологии в онтологию» [Ахмад, 2017]. На наш же взгляд, «феноменология» Ханафи – не более чем апологетический конструкт, попытка отстоять собственные взгляды в академической и публицистической дискуссии, развернувшейся в ближневосточной периодике в 60–80-х гг. XX ст. Вместе с тем наивно полагать, будто Ханафи, посвятивший первую половину «Экзегезы феноменологии...» критическому обзору континентальной феноменологии, избежал влияния европейской философии религии; напротив, как мы показали выше, каждый из выдвигаемых им тезисов имеет «параллельные места» в трудах феноменологов Европы и представителей чикагской школы.

Амбициозный проект Ханафи нежизнеспособен хотя бы потому, что его предпосылкой послужила *наивная рационалистическая установка*: мыслитель умышленно уводит нас от методологических проблем, предлагая взамен мнимую очевидность утверждений, убедительных, разве что, для широкого арабского читателя. Почему, к примеру, мы должны исключить из поля нашего интереса такой предмет, как Бог [Ханафи<sup>6</sup>, 2013, 391, 469]?<sup>1</sup> Имеем ли мы на самом деле прямой доступ к универсальному смыслу *Откровения-как-текста*?<sup>2</sup> В чем состоит феноменологическая ценность – или же ущербность – невербальных или, вернее, *над-вербальных* форм религиозного опыта? Имеет ли, наконец, адепт религии право на интерпретацию собственных вероучительных текстов – и если да, то следует ли нам приступать к анализу его толкования, ассоциировать его с традицией?.. «Грехи» концепции Ханафи усугубляются, помимо проче-

---

<sup>1</sup> Примечательно, что сам Гуссерль (а вслед за ним – и его преемники из числа философов религии) неоднократно постулировал феноменологическую предметность Бога [Husserliana, 1989, 100–118; Пылаев, 2017, 111].

<sup>2</sup> Проблему генезиса Откровения Ханафи выносит «за скобки» своего исследования. Между тем именно ею и следовало бы озаботиться философу, занимающемуся изучением индивидуального религиозного опыта и отказывающего в предметности любому нетекстовому его, опыта, выражению. С учетом рассмотренных выше ремарок Ханафи наш очередной к нему вопрос следует сформулировать следующим образом: можем ли мы описать опыт первого получателя Откровения, Пророка, в терминах теории нашего египетского коллеги? Или: к какому типу религиозности относим экстатический опыт передатчика «чистого» Откровения?

го, еще и следующим обстоятельством: традиция, понятая как общинное измерение религиозного опыта, полностью исчезает из картины мира египетского ученого. А это, в свою очередь, означает, что любая актуальная религиозность, с точки зрения Ханафи, настолько ничтожна, что ею необходимо пренебречь при изучении религии *par excellence*.

В самом деле, Ханафи «преодолевают» – а на деле всего-навсего безосновательно отвергают – классическую феноменологическую аксиому: его интересуют не предметы сознания вообще, но только предметы *par excellence*, становящиеся «ядром» «чистой» религиозности. Список последних Ханафи, к слову, не приводит; наверняка они исчерпываются категориями христианских или арабских экзистенциалистов<sup>1</sup>. Однако пресловутые предметы и религиозность на деле «чисты» только от реально существующего адепта религии. Ханафи отказывается искать «идеальные» смыслы в традиции только потому, что она шире, чем ее Писание; семиотический потенциал *Писания-в-традиции* как бы объявляется ученым несуществующим. Между тем обнаруженное нами упрощение приводит Ханафи к ожидаемой катастрофе – он, подобно многим европейским феноменологам-универсалистам, оказывается не в силах объяснить причину поливалентности религиозного опыта. Точнее говоря, он *ее не замечает*.

Ополчаясь против религиозного «наследия» (читай: предания), упрекая общину в его создании, Ханафи не допускает, что общинность может служить не только субституту, но и основанием текстуальности. Исламская модель религиозной общинности, сохраненная, пусть и в значительно искаженном виде, в концепции Ханафи, предполагает исключительное значение Законодателя – «автора» Текста-Откровения – для существования общины; в этой модели неизменность Закона напрямую связана с неизменностью Бога с одной стороны, и с историчностью следующего ему, Закону, человека – с другой. Эта трехчленная структура действительно фундирована отношением указания;

---

<sup>1</sup> На это, пожалуй, указывает само заглавие второй части диссертации египетского мыслителя: «Феноменология экзегезы: попытка *экзистенциального* истолкования Нового Завета». Впрочем, прямых ссылок на работы экзистенциалистов в связи с типологией «идеальных» символов труд Ханафи не содержит.



она исторична настолько, насколько исторично человеческое сознание. Любую партиципационную схему Ханафи отказывается принимать постольку, поскольку она чужда типично мусульманской религиозной ноэзе: община, уверен он, не может служить ни источником Откровения, ни тождественным ей «субстратом». Недаром Ханафи обходит молчанием те новозаветные стихи, в которых церковь выступает в качестве реально-мистического тела Христа: хотя эту мифологему и сложно увязать с «первобытным приспособлением к жизни», мыслитель де-факто атрибутирует ее либо нерелигиозному, либо «примитивному» религиозному сознанию.

Как мы убедились выше, «практик» Ханафи признает подлинно религиозными только те предметы и переживания, которые сопряжены с социально-целесообразной деятельностью индивида. Это утверждение философа справедливо считать кратким изложением архитектурного для мусульманского права (фикх) принципа выгоды (*маслаха*) [Смирнов, 2015]. Но и фикх, и мусульманское вероучение в его многочисленных инвариантах исключаются Ханафи из числа рассматриваемых проблем; более того, следование описанному принципу с необходимостью влечет за собой дискредитацию и мистического опыта – одного из «столпов» исторической религиозности. Чем же в таком случае религиозный «идеальный» смысл отличается от «идеального» смысла этики или политической философии? Всякая ли прагматическая деятельность человека религиозна? На последний вопрос, как нам кажется, Ханафи дает утвердительный ответ, признавая феноменологию «религиозной по сути» дисциплиной, а Откровение – «центром цивилизации» (*хадара*) [Ханафи<sup>а</sup>, 2013, 92]. Однако сам этот ответ мы едва ли вправе признать убедительным.

Невнимательность к строгости феноменологического метода, ничем не оправданная терминологическая игра и пренебрежение многообразием религиозного опыта – эти и другие ошибки Ханафи делают невозможным приложение его теории к эмпирическому материалу религиоведческих исследований. Повторимся: ошибки Ханафи – не столько его «огрехи», сколько родовая травма его построений, недостатки философии религии XX в., переживавшие, к сожалению и в XXI в. Ни феноме-



нологи<sup>1</sup>, ни идеологи других методов изучения религии так и не сумели кристаллизовать своего отношения к многообразию религиозного опыта, последовательно объяснить стабильность традиции и механизмы ее отражения в зеркале личностных религиозных переживаний. Ханафи, подобно европейским *vis-à-vis*, лишь «пересобирает» на страницах своих книг *собственную религиозность*, демонстративно инфантилизирует ее, чтобы обнаружить все недостатки своей исследовательской позиции. Как знать – быть может, этот урок Ханафи будет полезен и нашим современникам, тщетно бьющимся над «сборкой» прокрустова ложа для многострадального *Homo religiosus*.

---

<sup>1</sup> Достаточно вспомнить об упомянутых выше – и едва ли согласующихся друг с другом и с учением Гуссерля – определениях категорий «ноэза» и «ноэма» в их приложении к феномену религиозности.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Авакум*. Собрание творений. СПб.: «Квадривиум», 2017.
- Аверинцев С.С.* Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. № 1, 1994. С. 25-38.
- Альбедиль М.Ф.* Архетип целостности и его ритуально-мифологическое воплощение в индуизме // Образ и архетип в традиции архаики: ритуально-мифологический контекст и семантика. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С.61–68.
- де Андиа И.* Unio Mystica. Единение с Богом по Дионисию Ареопажиту / Пер. с фр. Д. Каратеева. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012.
- Антология реалистической феноменологии / Под ред. Дм. Атласа и В. Куренного. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Антонов Дм., Майзульс М.* Анатомия Ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: НЕОЛИТ, 2020.
- Афанасьев Н.Н.* Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ (фрагменты) // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998. М.: Издательство МФТИ, 1999. С. 205–207; 219–220.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: «Наука», 1990.
- Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008.
- Березкин Ю.Е.* Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М.: Объединенное Гуманитарное Издательство, 2007.
- Березкин Ю.Е.* Об универсалиях в мифологии // Теория и методика архаики. Материалы теоретического семинара. Вып. 3. СПб: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); СПбГУ, Исторический факультет, Кафедра археологии, 2003. С. 24–36.
- Бернацкий М.М.* Евхаристия // Православная энциклопедия. XVII. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 615–696.
- Большой Потребник. М., 1624.

## Список использованных источников и литературы

Бубнов Н.Ю. Спиридон Потемкин и его «Книга» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 40. СПб.: «Наука», 1985. С. 345–363.

Булгаков, Макарий. История русскаго раскола, известнаго подъ именемъ старообрядства. СПб.: Типография Королева, 1855.

Булгаков, Макарий. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М.: Типография М.Н. Лаврова и К., 1881.

Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA, б.г.

Булгаков С.Н. Утешитель. М.: Общеизвестный Православный Университет, 2003.

де Вааль Ф. Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов / Пер. с англ. Д.Ю. Кралечкина. М.: Издательский дом ВШЭ, 2016.

Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М.: «Альма Матер», «Академический проект», 2017.

Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. Москва: ИПЦ «Маска», 2011.

Вишняцкий Л.Б. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. СПб.: «Нестор-история», 2010.

Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX в. М.: Издательство ПСТГУ, 2008.

Гаврилюк П. О полемическом использовании категории «Запад» в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение, 2010 (29). С. 61–78.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. I. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: «Академический проект», 2009.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: «Академический проект», 2010.

Гуссерль Э. Эгологическая и гилетическая временность в генетической перспективе / Пер. с нем. и комментарии Г. Чернавина // HORIZON. Феноменологические исследования. 1 (1), 2012. С. 96–114.

Дамаскин Иоанн. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с греч. А.А. Бронзова. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТО ТК «Петрополис», 1998.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и посл. Д.Ю. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

## Список использованных источников и литературы

---

*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Тысяча плато / Пер. с фр. Я.И. Свицкого. М.: «Астрель», У-Фактория, 2010.

*Демин А.С.* Путешествие души по загробному миру // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5–6. 1994. С. 355–376.

*Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. СПб.: «Академический проект», 2000.

Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе. Т. 7. Казань: Центральная типография, 1909.

*Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии. М.: ИД «Дело», 2018.

*Желтов М.С., Попов И.О., Силкин А.В.* Антиминс // Православная энциклопедия. Т. II. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 489–493.

*Живов В.М.* Между раем и адом: кто и зачем оказывался там в Московской Руси XVI века // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. М.: Издательство РГГУ, 2010. С. 80–110.

*Жирав Р.* Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: НЛО, 2000.

Журналы заседания Священного Синода от 30 мая 2014 года // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. <http://www.patriarchia.ru/db/text/3664563.html> (дата обращения: 06.07.2020).

*Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016.

*Зернова А.С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. М.: б.и., 1958.

*Зизиулас, Иоанн.* Церковь и евхаристия / Пер. с гр. иером. Л. Козлова. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009.

*Зильберман И.М.* Некоторые культовые представления эпохи палеолита // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. №. 2. 2017. С. 47–77.

*Золотухин Вс.В.* Теологический проект психологии религии Макса Райшле // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2021. 3. С. 77–94.

Зонарь. Московская епархиальная библиотека. Ф801-11, 832. № 14.

*Зубов А.Б.* Доисторические и внеисторические религии. М.: РИПОЛ-классик, 2017.

*Зубов А.Б.* История религий. Книга первая: доисторические и внеисторические религии. М.: Планета детей, 1997.

*Ибн Сина, Ибн Туфайл, ас-Сухраварди.* Повесть о Хайе ибн Йакзане / Пер. с араб. А.В. Сагадеева. М.: ООО «Садра», 2018.

## Список использованных источников и литературы

Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.

Из архива. Избранные труды В.Г. Богораза по шаманству (1934 – 1936 гг.). СПб.: Издательство СПбГУ, 2019.

Иоаким, патриарх Московский. Слово на Никиту Пустосвята. М.: «Книга по требованию», 2011.

Калика, Василий. Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае / Подг. текста, пер. и комм. Н.С. Демковой // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб.: «Наука», 1999. С. 42–49.

Калинина И.В. К вопросу о содержании понятий «семантический образ» и «художественный образ» // Образ и архетип в традиции архаики: ритуально-мифологический контекст и семантика. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 43–49.

Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви в 3 ч. Часть 2. М.: «Юрайт», 2017.

де Кастру, В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с англ. Д.Ю. Кралечкина. М.: Ad Marginem, 2017.

Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004.

Кожурин К.Я. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М.: «Молодая гвардия», 2011.

Кольцов А.В. Феноменология религии «нового стиля» Ж. Ваарденбурга в контексте голландской традиции феноменологии религии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2013. Вып. 3(47). С. 87–100.

Кураев А.В. Онлайн-причастие // Блог диакона Андрея Кураева. <https://diak-kuraev.livejournal.com/tag/%D0%BE%D0%BD%D0%BB%D0%B0%D0%B9%D0%BD-%D0%BF%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B5> (дата обращения: 02.07.2020).

Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб.: «Евразия», 2018.

Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской. М.: Издательский дом ВШЭ, 2020.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: «Академический проект», 2015.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: «Академический проект», 2015.

Леви-Стросс К. Все мы каннибалы / Пер. с фр. Е. Морозовой и Е. Чебучевой. М.: «Текст», 2019.

Леви-Стросс К. Мифологии. Т. 4. Человек голый / Пер. с фр. К.З. Акопян. М.: ИД «Флюид», 2007.

Леви-Стросс К. Неприрученная мысль / Пер. с фр. А.Б. Островского. М.: «Академический проект», 2008.

## Список использованных источников и литературы

---

- Лосев А.Ф.* Из ранних сочинений. М.: «Правда», 1990.
- Лосев А.Ф.* Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. М.: Издательский дом ЯСК, 2016.
- Лукашев А.А.* Мир смысла в немногих словах. Философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. М.: ООО «Садра», 2020.
- Лэйнг Э.* Расколотое «Я». М.: ИОИ, 2017.
- Мосс М.* Социальные функции священного. СПб.: «Евразия», 2000.
- Мосх Иоанн.* Синайский патерик, или Луг духовный / Пер. с греч. М.И. Хитрова. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008.
- Наваррия Д.* Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного / Пер. с итал. И. Варжанской. К.: Дух і Літера, 2016.
- Нажель Ж.* «Мистерии» Осириса в Древнем Египте / Пер. с англ. А.П. Хомика // Легенды о египетских богах. М.: «Академический проект», 2018. С. 119–134.
- Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. В. 4 тт. / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Издательский дом ЯСК, 2017–2020.
- Нофал Ф.О.* Гефсимания. Введение в теологию абсурда. Одесса: «Феникс», 2017.
- Нофал Ф.О.* Диалектика авраамического символа. М.: ООО «Садра», 2020.
- Нофал Ф.О.* Ислам: очерки по христианскому сравнительному богословию. Саарбрюккен: Lambert Academic Publishing, 2012.
- Нофал Ф.О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса: «Феникс», 2016.
- Нофал Ф.О.* Концепт «преемственность» как основа теологии авраамических религий: к постановке проблемы // Христианское чтение. №1. 2018. С. 192–199.
- Нофал Ф.О.* Философия исламо-христианского диалога. М.: «Канон+», 2019.
- Ортега-и-Гассет Х., Бланшо М.* Уходящий аромат культуры. Эстетика распада. М.: Родина, 2019.
- Островский А.Б.* Визуальные образы канала коммуникации в ритуальной утвари нивхов и айнов // Образ и архетип в традиции архаики: ритуально-мифологический контекст и семантика. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 94–115.
- Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Питалев М.Г.* Космогония Америки. Ранние верования индейцев Нового Света. М.: ЛЕНАНД, 2018.

## Список использованных источников и литературы

Питалев М.Г. Небесные близнецы. Древнейшие мифологические образы. М.: ЛЕНАНД, 2020.

Платон. Собрание сочинений в 4 тт. М.: «Мысль», 1990–1994.

Поморские ответы. М.: 1741.

Попов И.В. Труды по патрологии. II. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2005.

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2004.

Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века: автореф... дис. док. филос. наук. М., 2012.

Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: РГГУ, 2017.

Ранк О. Миф о рождении героя / Пер. с англ. А.П. Хомика и М. Кобылинской. М.: «Академический проект», 2020.

Розанов В.В. Религия и культура. М.: «Правда», 1990.

Рубский В.Н. Евхаристия. Лекция 3 от 30.07.17 г. <https://www.youtube.com/watch?v=Xfr9MoTaV8Y> (дата обращения: 02.07.2020).

Рубский В.Н. Православная духовность: перезагрузка. Наброски внутренней реформы. М.: НИКЕЯ, 2021.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

Самарина Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019.

Серединский Т.Ф. О времени пресуществления святых даров на литургии. Рига: Типография Л. Бланкенштейна, 1895.

Служебник. Часть вторая. М.: Издательство московской патриархии, 1991.

Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики // Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 459–482.

Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: «Языки славянской культуры», 2001.

Судник Т.М. Материалы к белор. р'агун, лит. р'arkūnas в связи с архаичными представлениями // Balcanica: Лингвистические исследования. М.: Наука, 1979. С. 229–234.

Судник Т.М., Цивьян Т.В. К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом» (1978). Предварительные материалы. М.: Наука, 1978. С. 124–131.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Пер. с англ. Д.Л. Коропчевского. М.: Издательство политической литературы, 1989.

## Список использованных источников и литературы

---

У истоков мира: русские этиологические сказки и легенды / Сост. и ком. О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой. М.: «Форум», «Неолит», 2017.

Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Путь, 1931. №27. С. 43–70.

Феодор, дьякон. Собрание творений. СПб.: «Квадривиум», 2019.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: «Академический проект», 2017.

Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 1. М.: Правда, 1990.

Флоренский П.А. Философия культа. М.: «Академический проект», 2018.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Минск: Издательство БПЦ, 2006.

Франк С.Л. Реальность и человек. Минск: Издательство БПЦ, 2009.

Франк-Каменецкий И.Г. Первобытное мышление в свете яфетической теологии и философии // Язык и литература. Т. III. Л., 1929. С. 70–155.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л.: Гослитиздат, 1936.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: «Академический проект», 2015.

Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / Пер. с англ. К.А. Колкуновой. М.: НЛО, 2020.

Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / Пер. с англ. А.А. Писарева. М.: РИПОЛ-классик, 2020.

Хмелевский, Пимен. Христианское учение о духе, душе и теле по трудам еп. Феофана и еп. Игнатия Брянчанинова. М.: МДА, 1957.

Чиновник архиерейского священнослужения. Книга вторая. М.: Издательство московской патриархии, 1983.

Шамилли Г.Б. Эмоция как процесс, или Что после Сафи ад-Дина аль-Урмави? // Концептуализация музыки в авраамических традициях. М.: Государственный институт искусствознания, 2018. С. 146–179.

Шпаковский М.В. Религиозно-философское учение протопопа Аввакума: историко-философское исследование: дис. ... канд. филос. наук: 5.7.2. М., 2022.

Щапов А.П. Русский раскол старообрядства. Казань: Издание Ивана Дубровина, 1859.

Эверетт Д. «Не спи – кругом змеи!». Быт и язык индейцев амазонских джунглей / Сост. А.Д. Кошелева; пер. с англ. П.С. Дронова, И.В. Мокина и Е.Н. Панова. М.: Издательский дом ЯСК, 2016.

Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с англ. В.П. Большакова. М.: «Академический проект», 2020.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н.Н. Кулаковой,



## Список использованных источников и литературы

- В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова. М.: «Критерион», 2001.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. Е. Морозовой и Е. Мурашкинцевой. СПб.: «Алетейя», 1998.
- Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии / Пер. с англ. А.П. Хомика. М.: «Академический проект», 2019.
- Югай Е.Ф.* Челобитная на тот свет. Вологодские причитания в XX в. М.: «Индрик», 2019.
- Юхименко Е.М.* Беспоповцы // Православная энциклопедия. Т. IV. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 702–703.
- Basilii, S.P.N.* De Spiritu Sancto // Patrologia Graeca. XXXII. P.: J.P. Migne, 1857. Col. 67-218.
- Beaudoin, T.* Everyday Faith in and beyond Scandalized Religion // Religion, Media and Culture: a Reader. London: Routledge, 2012. Pp. 236–243.
- Banchetti, M.* Ibn Sina and Husserl on Intention and Intentionality // Philosophy East and West, 54(1), 2004. Pp. 71-82.
- Cabasile Nicolae.* Liturgie exposito // Patrologia Graeca. CL. P.: J.P. Migne, 1865. Col. 368-492.
- Clifford, J.* I Frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX, Torino: Bollati Boringhieri, 1993.
- Dilthey, W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig, 1883.
- Hanafî, H.* L'Exégèse de la phénoménologie. Cairo, 1977.
- Hanafî, H.* Les Methodes d'Exegese, Essai sur la science des fondement de la comprehension 'Ilm Usul al-Fiqh. Cairo 1965.
- Hanafî, H.* Phenomenology and Islamic Philosophy. Phenomenology World-Wide. USA: Springer Science, 2002. Pp. 318–322.
- Hieronymus.* Dialogus contra Luciferianos // Patrologia Latina. XXIII. P.: J.P. Migne, 1883. Col. 163–192.
- Holbraad, M.* The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, again) // Thinking through things: theorising artefacts ethnographically. L.: Routledge, 2007. Pp. 189–225.
- Husserliana: Gesammelte Werke. Bd. 27. Haag, 1989.
- Iustinus, Sanctus.* Opera Omnia // Patrologia Graeca. VI. P.: J.P. Migne, 1857. Col. 227–802.
- Ivanov V., Toporov V.* Le mythe indo-europeen du dieu de l'orage poursuivant le srpent: reconstruction de schema // Echanges et communications. Melangés offerts a C. Lévi-Strauss a l'occasion de son 60<sup>eme</sup> anniversaire. Tome II. The Hague-Paris: Mouton, 1970. P. 1180–1206.
- Köhler, W.* Emperor Frederick II, The Hohenstaufe // The American Journal of Theology. Vol. 7, №. 2, 1903. Pp. 225–248.

## Список использованных источников и литературы

---

*Latour, B.* On the Modern Cult of the Factish Gods. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

*Lévi-Strauss, C.* Histoire de Lynx. Paris: Plon, 1991.

*Lobeek, C.A.* Aglaophamus, sive de Theologiae mysticae Graecorum causis. Königsberg, 1829.

*Meyer, E.* Geschichte des Atertums. Paderborn: Salzwasser, 2015.

*Müller, F.M.* Natural Religion: The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888. London: Longmans, Green, and Company, 1898.

*Nye, M.* Religion: The Basics. London: Routledge, 2004.

The Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia. Safaitic Corpus. Ed. by M.C.A. Macdonald, A. Al-Manaser and M. Diex. Oxford, 2017. [https://www.academia.edu/32137512/The\\_Online\\_Corpus\\_of\\_the\\_Inscriptions\\_of\\_Ancient\\_North\\_Arabia\\_Safaitic\\_Corpus](https://www.academia.edu/32137512/The_Online_Corpus_of_the_Inscriptions_of_Ancient_North_Arabia_Safaitic_Corpus) (дата обращения: 01.04.2020).

*Primiano, L.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 54(1), 1995. Pp. 37–56.

*Primiano, L.* Afterword. Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power and Creativity // Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. Sheffield and Bristol, CT, Equinox, 2012. Pp. 382–394.

*Robin, C.J.* Matériaux Pour Une Typologie Des Divinités Arabiques et de Leurs Représentations // In Dieux et Déesses d'Arabie Images et Représentations. Actes de La Table Ronde Tenue Au Collège de France (Paris) Les 1er et 2 Octobre 2007. Paris: De Bocard, 2012. Pp. 7–118.

*Rubin, D.* Muslim–Christian Conversion in Modern Russia and the Idea of Russia as a Eurasian Islamo-Christian Space. A Preliminary Hermeneutic Account // Journal of Muslims in Europe. 8 (2019). Pp. 60–84.

*Rubin, D.* Russia's Muslim Heartlands: Islam in the Putin Era. L.: Hurst, 2018.

*Ruel, M.* Christians and Believers // Belief Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion. Leiden: Brill, 1997. Pp. 243–264.

*Ruths, C.* Experimental-Untersuchungen über Musikphantome und ein daraus erschlossenes Grundgesetz der Entstehung, der Wiedergabe und der Aufnahme von Tonwerken. Darmstadt: H. L. Schlapp, 1898.

*Schimmel, A.* Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam. N.Y.: State University of New York Press, 1994.

*Schmidt, W.* Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Aschendorff, Münster, 1912–1955.

*Slephalos, Nicelas.* Vie de Symeon le Nouveau Theologien. Roma, 1928.

*Smith, W.R.* Lectures on the Religion of the Semites. L., 1907.

## Список использованных источников и литературы

- Spenser, H.* The Principles of Psychology. N.Y.: D. Appleton, 1898.
- Stucken, E.* Astralmythen Der Hebraeer, Babylonier Und Aegypter: Teil. Mose. Charleston: Nabu Press, 2010.
- Tarde, G.* Social Laws: an Outline of Sociology. Kitchener: Batoche Books, 2000.
- Turner, V.* The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- Witzel, M.* The Origins of the World's Mythologies. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Zaporozhtseva, L.* Structural Units of Mass Culture Mythology: A Cultural Semiotic Approach. Tartu: Tartu University Press, 2019.
- Ал-Аскалани, Ибн Хаджар.* Фатх ал-Бари Шарх Сахих ал-Бухари. Бейрут: Дар ар-Райхан, 1986.
- Ахмад, Б.-Д.* Аз-Захириййат фи фикр Хасан Ханафи // Му'минун би-ла худуд. Дирасат. 29.06.2017. <https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-5177> (дата обращения: 19.06.2021)
- Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан.* Макалат ал-'исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден: Franz Steiner, 1980.
- Ал-Газзи, ал-Газзал.* Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб. Британская библиотека, Add MS 19657.
- Ибн Мискавайх.* Ал-Хавамил ва аш-шавамил. Каир: ал-Хай 'а ал-'амма ли-кусур ас-сакафа, 2001.
- Ал-Манави, Мухаммад.* Файд ал-Кадир шарх ал-Джами' ас-сагир. Т.1. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, 1972.
- Раса'ил ал-хикма. Islamic Manuscripts, Garrett no. 2221Y.
- Тарабиши, Дж.* Ал-Мусаккафун ал-'араб ва ат-турас. Ат-Тахлил аннафсий ли-'исаб джама'ийй. Лондон: Riad El-Rayyes Books, 1991.
- Ханафи, Х.* Захириййат ат-та 'вил. Мухавала фи тафсир вуджудийй ли-л-'ахд ал-джадид. Каир: Мактабат Мадбули, 2013.
- Ханафи, Х.* Та 'вил аз-захириййат. Ал-Хала ар-рахина ли-л-манхадж аз-захириййатийй ва татбику-ху фи захират ад-дин. Каир: Мактабат Мадбули, 2013.
- Хури, А.* Мадхал 'ила ал-фалсафа аз-захиратиййа. Бейрут: Дар ат-танвир, 1984.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аввакум, протопоп 120, 123-124, 129, 132-140  
Августин Блаженный 96  
Антоний Великий 23  
Арий 24, 78  
Бердяев Н. 100, 122, 123, 135  
Березкин Ю. 18, 82  
Баба Рабба 60  
Бадью А. 76  
Боас Ф. 18  
Булгаков Макарий 122  
Булгаков С. 79, 99, 129  
Валентинова О. 120  
Василий Великий 16, 67  
Василий (Калика) 138  
Введенский А. 37, 98  
Вербловски Ц. 44, 172  
Винокуров В. 68-70  
Висковатый Иван 130  
Витгенштейн Л. 60  
Витцель М. 18  
Вишняцкий Л. 81-82  
Воробьева Н. 136  
Гваттари Ф. 37, 70, 87-89  
Гегель Г. 98-99  
Григорий Палама 46, 108, 141, 149  
Гуссерль Э. 33-34, 47, 49, 51, 65, 151, 169, 170-171, 181-182, 185  
Делез Ж. 21, 37, 70, 87-89  
Денисов Андрей 134, 136  
Деррида Ж. 60, 87  
Дильтей В. 97  
псевдо-Дионисий Ареопагит 155  
Дюркгейм Э. 21, 35, 50, 55, 154  
Жиран Р. 38  
Зизаний Лаврентий 129  
Зильберман М. 82  
Зобнинский Дионисий 127  
Зубов Б. 80-82  
Ибн Мискавайх 59  
Ибн Туфайл 34, 45  
Иван Неронов 126-127, 140  
Иванов Вяч. 11-15, 17, 52  
Игнатий (Брянчанинов) 23, 138  
Иероним Блаженный 71-72  
Иоаким, патриарх 132  
Иоанн Дамаскин 130, 137  
Иоанн Лествичник 46  
Иоанн Мосх 72  
Исаак Сирин 67  
Иустин Мученик 10, 79  
Калинина И.В. 42  
Капитон 135, 139  
Карташев А. 124  
де Кастру В. 45, 83-87  
Клейн Л. 13  
Клиффорд Дж. 117  
Конт О. 99-100  
Корзо М. 129  
Кристенсен В. 43, 174  
Кудрявцев В. 98  
Кураев А. 90-91, 93  
Кэшинг Ф. 41  
Латур Б. 21, 26, 44, 48-49, 51, 54, 113, 145  
Леви-Брюль Л. 41-43, 96, 99, 156

- Леви-Стросс К. 18-22, 83, 99-100  
 ван дер Леу Г. 43, 68, 149, 169  
 Лобек К. 37  
 Лосев А. 35, 45, 109, 117, 129  
 Лэйнг Э. 89  
 Лютер Мартин 67, 148  
 Макарий, патриарх Антиохийский  
     139  
 Мосс М. 40, 154  
 Мюллер М. 36-37  
 Никита Добрынин 129, 132  
 Николай Кавасила 130  
 Никон, патриарх 119, 121-122,  
     126, 128-129, 132, 136, 145-146  
 Отенский Зиновий 130  
 Отто Р. 64  
 Павел, апостол 60  
 Павел, епископ Коломенский 128  
 Паисий, папа Александрийский  
     139  
 Питалев М. 14-15, 17  
 Полосин В.-А. 56-58  
 Потемкин Спиридон 131  
 Приммиано Л. 22-24  
 Ранк О. 37-39  
 Рикер П. 20  
 Робертсон Т. 39  
 Робертсон-Смит У. 40-41  
 Робин К. 82  
 Рубин Д. 56-58  
 Рубский В. 91  
 Рутерфорд Дж. 78  
 Рутс К. 37  
 Руэл М. 65-66  
 Рыбаков Б. 12  
 Самарина Т. 43-44, 149, 172  
 Симеон Новый Богослов 23  
 Симеон Полоцкий 139  
 Симеон Солунский 134  
 Смирнов А. 164, 191  
 Смит Дж. 43-44  
 Спенсер Г. 35, 36, 37, 51  
 Шантепи де ля Соссе П.Д. 43, 174  
 де Соссюр Ф. 21  
 Судник Т. 12-13  
 Суханов Арсений 128  
 Тайлор Э. 35-36  
 Тард Г. 75  
 Тереза Авильская 23  
 Тернер В. 106  
 Топоров В. 11-15, 17  
 Федотов Г. 123-124, 139  
 Фейербах Л. 26  
 Феодор, дьякон 132, 136-137, 140  
 Филарет, митрополит Московский  
     119-120  
 Филарет, патриарх Московский  
     71-72  
 Флоренский П. 39-40, 48, 52-53,  
     73, 90, 91, 94, 99, 100, 125, 129,  
     135  
 Флоровский Г. 125-128, 133-136,  
     140-141  
 Фотий, патриарх Константино-  
     польский 21  
 Франк С. 33, 97  
 Франк-Каменецкий И.Г. 43  
 Фрейд З. 37, 39  
 Фрейденберг О.М. 43  
 Фуко М. 44, 87  
 Хайдеггер М. 32, 103, 154  
 Хайлер Ф. 43, 45, 68-69, 149, 174-  
     175  
 Ханафи Х. 167-185  
 Харви Г. 23-26, 29, 38, 55, 64-67,  
     73, 100, 155  
 Харман Г. 33  
 Хольбрад М. 88  
 Цивьян Т. 12, 13  
 Шамилли Г. 59  
 Шеллинг Ф. 26, 98  
 Шиммель А. 148-150  
 Шмидт В. 80  
 Шпаковский М. 129, 137  
 Штрелов К. 51  
 Щапов А. 120-122  
 Элиаде М. 9, 16, 64, 76, 82, 149,  
     175

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Автограф 59-62, 68-73, 76-78, 82-83, 85-86, 88-89, 91-93, 98, 112, 117, 130, 131, 136, 138-139, 141, 143-144
- Анимизм 25, 36-37, 8099, 154
- Апокалиптика 39, 76-77, 133-134, 140-141
- Апокриф 114-118, 139
- Апологетика 10, 18, 26, 35, 49, 60, 38, 71, 73, 76, 78-80, 101, 118, 125, 128-129, 139, 141, 143, 144-146, 165, 167, 182
- Богословие 23, 26, 30-31, 4052, 55-56, 68, 71, 73, 80, 90, 94, 98, 104, 115-117, 124-125, 127-128, 130, 133, 136-141, 146, 149, 154-155, 161-163, 165, 168, 173-174, 181 (см. теология)
- Вернакулярное религиоведение 22-27, 29, 54, 55, 62-64, 68, 70, 73, 76, 80, 98, 102, 114, 116-117, 142, 145, 155, 161
- Времяпространство 129
- Горизонт 75-95, 112, 113, 124, 151, 160, 165, 171, 181
- Диалектика 21, 39, 42, 45, 58, 110, 137, 152
- Знак 17, 30, 38, 47-48, 54, 57-59, 66, 71, 82, 86, 98-99, 102-115, 141, 143, 146, 148, 155-158, 161-165
- Иерархия 29, 79, 80, 86, 94, 98, 100, 113, 134-135, 146, 150
- Иерург 30, 72-73, 91, 92-94, 115, 129, 130, 135
- Иерургия 23, 30, 31, 89, 139, 140
- Классификация 8, 24, 32, 44, 51, 75-95, 112, 148, 150, 155, 164, 175-176 (см. иерархия)
- Метаобъект 34-37, 45, 47, 51, 58, 59, 68, 73, 88, 89, 94, 116, 131, 137, 140, 141 (см. тело без органов, первоотношение)
- «Морфология» религии 5, 9, 11-18, 21-22, 26-27, 31, 33-34, 37, 39, 41-44, 46-47, 53, 55, 59, 62, 63, 68, 69, 76, 80, 82, 102, 114, 116, 117, 141, 142 (см. структурный анализ, московско-тартусская школа)
- Московско-тартусская школа 15
- Мультикультурализм 83-84
- Мультинатурализм 44, 66, 83-86, 101, 146
- Натурализм 36-37, 99
- Поэзис 44-45, 103, 105, 112, 118, 171, 176, 184, 185
- Поэма 24, 44, 45, 69, 70, 103-105, 112, 152, 155, 157, 159, 170, 171, 172, 175, 176, 177
- Обряд 22, 24, 30, 48, 51, 69, 70, 78, 80, 82, 88, 90-91, 96, 100, 112, 116, 119-126, 129, 130, 132-136, 139-142, 145-146, 153-154, 156, 166
- Объект 5, 16, 17, 2022, 32-37, 41, 46-47, 49, 51, 56, 58, 59, 65, 68,

- 73, 81-82, 85, 88, 89, 92, 94, 103, 109, 111, 115-117, 131-132, 137, 140, 143, 145, 146, 150, 172-174
- Опыт 7, 8, 11, 14, 16-18, 21-24, 26-28, 30, 33-36, 39, 40-41, 43, 45, 46, 47-52, 54-56, 58-63, 70-80, 98, 101, 102-120, 132, 136, 142, 144-146, 149, 150-155, 158-160, 164-168, 170-176, 178-179, 182-185
- Основной миф 11, 13-17
- Отношение 15, 16, 19, 20, 24, 25, 33, 38, 39, 40, 42-43, 43-49, 51-52, 57-58, 60, 65, 67, 69-70, 72, 75, 76, 77, 87-89, 102, 104, 105, 111-114, 116-117, 128, 130, 137, 139, 144, 146, 149, 157, 160, 163, 172-173, 180, 183, 185 (см. первоотношение)
- Первоотношение 89, 116, 144, 146
- Постмодерн 5, 21, 44, 70, 80, 87, 145
- Право (религиозное) 51, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 67, 68, 74-75, 88, 89, 103, 110, 115, 134, 140, 144
- Предмет (опыта) 6, 8, 9, 16, 18, 28-50, 53, 55, 59, 61, 62-69, 71-86, 97-128, 144-159, 161, 168, 169, 170-172, 179, 182-184
- Профанное 22, 42, 50, 73, 106, 110, 157
- Психоанализ 16, 37-40, 43, 47, 89
- Ризома 37, 87, 89, 92, 105, 146
- Ритуал 6, 14, 26, 27, 29, 30-31, 38, 40-42, 46, 49, 52-53, 57-58, 60, 62-63, 67-70, 72-77, 80-84, 86, 88, 89, 91, 100, 103, 104, 106, 108, 110, 116, 120, 124, 128, 130, 141, 143, 144, 146, 153, 154, 157, 158, 159, 162, 165, 168, 174, 178 (см. обряд)
- Сакральное 22, 31, 42, 45-46, 50, 52, 68, 73, 91, 107, 110, 132, 143, 149, 153, 157, 158
- Символ 24, 25-26, 28-30, 45, 47, 50-51, 54, 58-60, 80, 81, 86, 89, 93, 101, 103, 105-113, 119, 128, 130, 132, 139, 140-141, 143, 145, 152, 153, 154, 156-158, 163, 165, 166, 179-180, 183
- След 59-61, 71-78, 89-90, 117
- Событие 21, 28, 30-36, 38, 40, 43-52, 58-60, 62, 68-69, 71-76, 87-94, 96, 98, 101, 103-105, 112, 119, 129, 130, 138, 146, 158, 160, 161, 162, 170, 177-179 (см. след, автограф)
- Структурный анализ 9, 11, 14, 18, 20-22, 47, 53, 60, 144-145
- Тело без органов 87-88, 116 (см. мета-объект, первоотношение)
- Теология 5, 10, 18, 23-25, 29, 30-31, 34, 43-45, 50-57, 61-63, 65-66, 68-70, 74, 76, 89, 97, 98, 99, 100-101, 104, 108, 114, 117, 118, 128, 130, 133, 137, 139, 141, 144, 145, 156, 161, 163, 168, 173-174 (см. богословие)
- Шизоанализ 70

*Научное издание*

**Фарис Османович Нофал**

**РЕЛИГИЯ И МЕТОД:  
МАНИФЕСТ ФЕНОМЕНОЛОГА-СИМВОЛИСТА**

Ответственный редактор: *Р.В. Псху*

Верстка: *Я.К. Полонская*

Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Дизайн обложки: *И.Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 20.12.2022. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнитура CharterITC. Усл. печ. л. 12,5.  
Тираж 600 экз. Заказ №

ООО «Садра»  
[www.sadrabook.ru](http://www.sadrabook.ru)