На правах рукописи

Апполонов Алексей Валентинович

ПОНЯТИЕ «RELIGIO» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ, ПРАВОВОЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ОТ РИМСКОЙ АНТИЧНОСТИ ДО РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Специальность: 09.00.14 — философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

На соискание ученой степени

доктора философских наук

Москва

2020

СОДЕРЖАНИЕ

Введение..... 3
Глава 1. «Religio» и «religiosum» как слова естественного языка и понятия римского божественного права 41
1.1. Первичные значения «religio» и диалектика священного.....41
1.2. «Контроль над священным» и изменения в трактовке «religio».....58
Глава 2. Понятие «religio» в свете дохристианской философской рефлексии.....72
2.1. Натурализм в трактовке «religio».....72
2.2. Универсализация «religio».....95
Глава 3. Формирование христианской интерпретации понятия «religio».....106
3.1. Ранние попытки концептуализации религиозных традиций.....108
3.2. Догматический (интеллектуальный) аспект «religio».....120
3.3. «Religio» и теологические добродетели.....134
Глава 4. Понятие «religio» в средневековой схоластической традиции.....165
4.1. Формирование проблемного поля схоластических дискуссий о «religio».....165
4.2. Теоретическая феноменология «religio».....174
4.3. Сравнительные исследования религиозных традиций: «religiones», «leges», «sectae».....187
Глава 5. Понятие «religio» в эпоху Возрождения и раннего Нового времени.....218
5.1. Понятия «religio communis» и «religio naturalis».....220
5.2. Понятие «religio» в контексте общественно-политической мысли раннего Нового времени.....247
Заключение.....286
Библиография.....302

Введение

Актуальность исследования

Дискуссии, в которых обсуждаются ключевые термины той или иной научной дисциплины, необходимо являются для этой дисциплины важными и актуальными. Соответственно, для религиоведения (science of religion (англ.), Religionswissenschaft (нем.), science de religions (фр.), ciencia de la religión (исп.), scienza delle religioni (итал.), religioznawstwo (польск.) и т.д.) важными и актуальными являются дискуссии и исследования, касающиеся проблем, непосредственно или опосредованно связанных с содержанием понятия «религия» («religion», «Religion», «religión», «religione», «religia» и т.д.) – понятия, которое традиционно используется для концептуализации религиозных феноменов. Следует отметить, что это понятие не было определено раз и навсегда ни до возникновения религиоведения как особой научной дисциплины, ни после: сегодня, как и ранее, вопрос о его объеме и содержании носит остро дискуссионный характер[1].

[1] Объем литературы, посвященной проблемам определения религии и религиозных феноменов, поистине безграничен. Поэтому я отмечу лишь несколько работ отечественных исследователей, которые обращались к этим проблемам в последние два десятилетия: *Аринин Е. И.* Филологическое и этиологическое измерение религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций / Под ред. Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 6–83; *он же, Геранина Г. А., Медведева В. А., Федоренко М. И.* Религия, медиа, образовнание и «не религия»: концептуальные подходы и история терминов // там же. С. 240–278; *Забияко А. П.* Религия // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2008. С. 1069–1073; *Смирнов М. Ю.* Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник РХГА. 2015. № 2 (16). С. 145–153; *Шахнович М. М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 32–63; *Шмидт В. В.* Религия: к проблеме дефиниций // Религиоведение. 2018. № 4. С. 80–91; *Шохин В. К.* Введение в философию религии. М: Альфа-М, 2010; *он же*. Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010; *Элбакян Е. С.* Религия как объект религиоведческого анализа // Свобода совести в правовом государстве: юридический и информационный аспекты. Материалы семинара. М., 2000. С. 67–75; *она же*. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 110–116. Кроме того, хотелось бы особо отметить некоторые работы отечественных авторов, содержащие философские и исторические трактовки религии и религиозных феноменов, которые сыграли важную роль в ходе формирования определенных концептуальных основ настоящего диссертационного исследования: *Васильев В. В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: Ленанд, 2019; *Гараджа В. И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005; *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1988; *он же*. Современная западная философия религии. М.: «Мысль», 1989; *Митрохин Л. А.* Философские проблемы религиоведения. СПб.: Издательство РХГА, 2008; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М.: «Мысль», 1985; *он же.* Философские проблемы критики религии. М.: Издательство МГУ, 1965; *он же*. Введение в теоретическое религиоведение. М.: «Мысль», 1973; *Яблоков И. Н.* Социология религии. М.: МАКС Пресс, 2014.

В этих условиях актуальностью обладают также и исторические исследования, посвященные формированию понятийного аппарата религиоведения и генезису отдельных его элементов. Прежде всего это относится к изучению исторической динамики интерпретаций понятия «religio» и его аналогов в новоевропейских языках в период от римской Античности до раннего Нового времени. Данная тема актуальна, во-первых, в свете текущей дискуссии о допустимости употребления термина «религия» в общественных и философских науках. Названная дискуссия была начата рядом исследователей (У. К. Смит, Э. Файль, Т. Асад и др.), которые на основании анализа исторических значений термина «religio» и его аналогов в новоевропейских языках пришли к выводу о том, что представление о некоей «религии» (понимаемой, например, как «система норм или верований» или как «историческая традиция, институализированная и воспринимаемая сторонним наблюдателем»[2]), равно как и сама религия появляются только в Новое время в Западной Европе. Этот вывод, в свою очередь, использовался (и используется) для поддержки тезиса о принципиальной непригодности понятийного аппарата научного религиоведения для описания каких-либо реалий вне «западной современности» и, соответственно, о необходимости исключения из научного обихода самого понятия «религия» как нерелевантного «нововременного конструкта». Таким образом, исследование исторической динамики интерпретаций понятия «religio» и его аналогов в новоевропейских языках оказывается важным с точки зрения оправдания самого существования религиоведения как научной дисциплины, обладающей собственным предметом, то есть религией. Довольно очевидно, что если религия – лишь «то, что выглядит наподобие современного протестантского христианства»[3], то религиоведение, насколько область его интересов выходит за пределы западной современности, исследует некие фикции (вероятно, им

[2] *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 29.
[3] «Religion is simply something that looks sort of like modern Protestant Christianity» (*Nongbri B.* Dislodging «Embedded» Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope // Numen. 2008. Fasc. 4. Vol. 55. P. 445).

же сами и создаваемые), а не реальные явления, и, соответственно, не может считаться полноценной наукой; напротив, если нечто похожее на религию (например, на упомянутую выше «систему норм или верований») действительно существовало и до Нового времени, то религиоведение имеет право называться научной дисциплиной (по крайней мере, до тех пор, пока неадекватность его понятийного аппарата не будет должным образом показана на материале незападного происхождения, а не на основании анализа исторических значений понятия «religio» и его западных нововременных аналогов).

Во-вторых, исследование истории трактовок «religio» и его нововременных аналогов обладает актуальностью с точки зрения оценки и возможной ревизии некоторых используемых в современной науке определений религии и религиозных явлений – таких, которые генетически связаны с различными историческими концептуализациями религиозных феноменов, и, соответственно, имплицитно или эксплицитно включают исторически обусловленные смыслы и коннотации. Так, например, нередко встречающаяся в современной литературе трактовка религии как веры (в сверхъестественное, в Бога или богов) обусловлена тем, что еще в эпоху поздней Античности христианские мыслители прочно (вплоть до тождества) связали *religio* и *fides* (веру). Соответственно, исследование истории понятия «religio» способствует выявлению границ валидности этой и других подобных трактовок, тем самым открывая возможности для новых подходов к концептуализации отдельных элементов понятийного аппарата религиоведения.

Наконец, в-третьих, изучение истории понятия «religio» является актуальным для исторических исследований, ведущихся в рамках религиоведения и философии религии. Углубление и обогащение наших знаний об эволюции как собственно понятия «religio», так и некоторых иных понятий, прямо или косвенно связанных с историческими формами концептуализации религии и религиозных феноменов, способствуют

адекватному прочтению источников, а также вносят свой вклад в ряд острых современных исторических дискуссий – таких, как обсуждение континуальности / дискретности европейской интеллектуальной и религиозной истории или спор об исторически обусловленных формах связи и взаимодействия между различными типами мышления – религиозного (теологического), философского и научного.

Степень научной разработанности темы

Исследования, в которых затрагиваются проблемы, относящиеся к теме истории и эволюции понятия «religio», более или менее исчерпывающим образом разделяются на две категории:

1) узкоспециальные конкретные исторические исследования, посвященные тому, как термин «religio» употреблялся в отдельные эпохи, в отдельных сферах духовной культуры и у отдельных авторов (как правило, сюда относятся работы, написанные до середины 60-х гг. XX в., а также более поздние исследования (преимущественно антиковедческие), генетически связанные с этой, назовем ее так, «классической» традицией);

2) общеметодологические и общесоциологические исследования, в которых обращение к истории термина «religio» и его аналогов в новоевропейских языках происходит в контексте общих дискуссий а) о понятийном аппарате современных общественных наук и б) об общественно-политических (прежде всего, секуляризационных) процессах, происходивших и происходящих в западном мире (каковые процессы, как предполагают некоторые участники этих дискуссий, прямо или косвенно обусловлены формированием и утверждением понятийного аппарата современной науки, а также определенными изменениями в понятийных аппаратах философии, теологии и юриспруденции).

Для темы настоящей диссертации больший интерес представляют исследования второго типа, поскольку они обыкновенно претендуют на создание некоей завершенной картины эволюции понятия «religio» от Древнего Рима до Европы Нового времени и на выявление определенных процессов, которые, как предполагается, были причиной этой эволюции или сопровождали ее, тогда как исследования первого типа обычно ограничиваются отдельной эпохой или даже отдельными авторами. Тем не менее, с другой стороны, оценивая значимость этих двух типов исследований для настоящей работы, необходимо иметь в виду следующее обстоятельство. На первый взгляд, исследователи, занятые преимущественно общеметодологическими (общетеоретическими) вопросами, но при этом постоянно обращающиеся к истории, должны были бы опираться в своих исторических экскурсах на узкоспециальную историческую литературу как на надежный источник фактического материала; тем не менее, мы видим, что они (в первую очередь это относится к христианским теологам, таким как Карл Барт, Уилфред Кантуэлл Смит, Уильям Кавано, Эрнст Файль и др.) зачастую создают такие версии эволюции понятия «religio», которые слабо коррелируют с результатами исследований профессиональных антиковедов и медиевистов. С другой стороны, те узкие специалисты-историки, которые и сегодня работают в русле означенной «классической» традиции, как правило остаются в стороне от общеметодологической дискуссии о ключевых терминах религиоведения и не высказываются на общетеоретические темы, непосредственно не связанные с их специализацией. Хотя такое отношение, в общем и целом, вполне объяснимо, тем не менее, в результате мы наблюдаем два разных и практически не пересекающихся между собой нарратива об истории понятия «religio», что, естественно, ведет к путанице и к принципиальным разночтениям даже в простых и понятных (на первый взгляд) вопросах.

Соответственно, обзор литературы по теме настоящей работы имеет смысл разделить на две части. Первая будет включать узкоспециальную литературу, созданную в рамках «классической» парадигмы (или в близком к ней ключе), не столько описывающую общую эволюцию понятия «religio», сколько фиксирующую его значения в определенные исторические эпохи и у определенных авторов. Во второй части будут представлены сочинения, имеющие более общий характер и содержащие попытки описания полной (насколько это возможно) эволюции данного понятия от римской Античности до XVII – XVIII вв., а также установления связи этой эволюции с теми или иными изменениями в духовной и материальной жизни Западной Европы. По причинам, отчасти указанным выше, в эту вторую категорию попадают почти исключительно «постклассические» работы, обычно в той или иной степени связанные с разработкой и продвижением концепции (концепций) социального конструирования религии.

Исследования, посвященные истории и эволюции понятия «religio», начали проводиться на Западе в конце XIX – начале XX вв. и исходно были связаны главным образом с дискуссией о происхождении и значении ключевых терминов религиозно-философско-юридического тезауруса римской Античности. Первыми значительными работами, посвященными трактовке «religio» в Древнем Риме, стали статья Уильяма Уэрда-Фаулера «Латинская история слова “religio”» (1908)[4], диссертация Максимилиана Кобберта «Об употреблении слов “religio” и “religiosus” у римлян: избранные вопросы» (1910)[5] и работа Вальтера Отто «“Religio” и “superstitio”» (1909–1911)[6]. Эти работы, вкупе с опубликованной в 1914 г. фундаментальной статьей Кобберта в «Paulys Realencyclopädie der classischen

[4] *Warde-Fowler W.* The Latin History of the Word “Religio” / Transactions of the third international congress for the History of Religions. Vol. II. Oxford: Clarendon press, 1908. P. 169–175.
[5] *Kobbert M.* De verborum “Religio” atque “Religiosus” usu apud Romanos: quaestiones selectae. Regimonti: Hartungiana, 1910.
[6] *Otto W.* Religio und Superstitio // Archiv für Religionswissenschaft. 1909. Bd. 12. S. 532–554; 1911. Bd. 14. S. 406–422.

Altertumswissenschaft»[7], составили своего рода субстрат, который лег в основу большинства последующих «классических» исторических исследований, посвященных понятию «religio» в римской религиозно-философской, правовой и художественной литературе. Среди важнейших результатов, полученных названными авторами, следует отметить выявление диалектического субъективно-объективного характера римского понятия «religio» (Кобберт), а также определение некоего общего вектора, сообразно которому происходили изменения его значений: от священного в самом широком смысле к организованному культу (Уэрд-Фаулер).

Естественно, фундаментальные выводы Уэрда-Фаулера, Отто и Кобберта время от времени уточнялись, углублялись и корректировались. Так, например, они были подтверждены и одновременно дополнены новым материалом в ходе известной дискуссии об этимологии слова «religio», среди участников которой можно упомянуть Алоиса Вальде и Иоганна Баптиста Хофманна[8], Сару Хойт[9], Этьена Маньена[10], Эмиля Бенвениста[11], Иоганна Кетцлера[12], Югетта Фюже[13], Годо Либерга[14], Хуберта Петерсманна[15] и Дарью Штербенц Эркер[16]. Кроме того, изыскания Уэрда-Фаулера, Отто и Кобберта получили должную оценку и дальнейшее развитие в работах таких известных

[7] *Kobbert M.* Religio / Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Zweite Reihe, Band I A, 1. Stuttgart: J.B. Metzler, 1914. S. 565–575.
[8] *Walde A.* Lateinisches Etymologisches Woerterbuch. 3e Auflage, bearb. bei J. B. Hoffmann. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938.
[9] *Hoyt S. F.* The Etymology of Religion // Journal of the American Oriental Society. 1912. № 2. Vol. 32. P. 126–129.
[10] *Magnin E.* Religion I, 1: le mot, étymologie / Dictionnaire de théologie catholique. Vol. 13/2. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1937. P. 2182–2184.
[11] *Benveniste E.* Origines de la formation des noms en Indo-Europeen. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve, 1935; *idem*. Le vocabulaire des institutions lndo-Europeennes. Vol. I-II. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
[12] *Kaetzler J. B.* Religio. Versuch einer Worterklärung // 20. Jahresbericht Bischöfliches Gymnasium Paulinum Schwaz (Österreich). 1952/3. S. 2–18.
[13] *Fugier H.* Recherches sur l'expression du sacre dans la langue latine. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1963.
[14] *Lieberg G.* Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio // Rivista di filologia e di istruzione classica. 1974. Vol. 102. P. 34–57.
[15] *Petersmann H.* Eusébeia, Threskeía and religio: an ethymological analysis of three disputed terms // Linguistica. 1993. № 1. Vol. 33. P. 177–186.
[16] *Šterbenc Erker D.* Semantics of Latin words religio and ritus // Horin. Vergleichende Studien zur Japanischen Kultur. 2008. Bd. 15. P. 13–31.

антиковедов, как Йорг Рюпке[17], Джон Шайд[18], Джеймс Ривс[19], Роберт Мут[20] и Андреас Бендлин[21]. Наконец, к числу исследователей-антиковедов, которые обращались к различным аспектам понятия «religio» в римской религиозно-философской, правовой и художественной литературе, следует отнести Сайрила Бэйли[22], Юргена Кройманна[23], Хендрирка Вагенворта[24], Франца Альтхайма[25], Жоржа Дюмезиля[26], Ханса-Фридриха Мюллера[27], Джорджа Семлера[28], Клиффорда Эндо[29], Лоуренса Спрингера[30], Энрико Монтанари[31],

[17] *Rüpke J.* Römische Religion und "Reichsreligion": Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen // Römische Reichsreligion und Provinzialreligion / hg. v. H. Cancik, J. Rüpke. Tübingen, 1997. S. 3–23; *idem*. Religio and Religiones in Roman Thinking // Les Études Classiques. 2007. Vol. 75. P. 67–78; *idem*. Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion // Journal of Religion in Europe. 2010. Vol. 3. P. 197–214; *idem*. Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro // Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid / hg. v. A. Bendlin, J. Rüpke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009. S. 73–88; *idem*. Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit // Historische Zeitschrift. 2011. Bd. 292. S. 297–322; *idem*. Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012; *idem*. From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period. Oxford: Oxford University Press, 2014; *idem*. Historicizing Religion: Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic // History of Religions. 2014. № 3. Vol. 53. P. 246–268.

[18] *Scheid J*. Religion et piété dans la Rome antique. Paris: Éditions Albin Michel, 2001; *idem.* Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome // Religion and Law in Classical and Christian Rome / ed. C. Ando, J. Rüpke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006; *он же*. Религия римлян. М.: Новое издательство, 2006; *idem*. Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome. Paris: Seuil, 2015.

[19] *Rives J. B.* Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine. Oxford: Clarendon Press, 1995; *idem*. Religion in the Roman Empire // Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire / ed. J. Huskinson. London: Routledge, 2000. P. 245–75; *idem*. Religion in the Roman Empire. Oxford: Blackwell Publishing, 2007; *idem*. Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches // Currents in Biblical Research. 2010. № 2. Vol. 8. P. 240–299; *idem*. Control of the Sacred in Roman Law // Law and Religion in the Roman Republic / ed. O. Tellegen-Couperus. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 165–180.

[20] *Muth R.* Romische religio // Serta philologica Aenipontana (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd. 7–8). Innsbruck: Auslieferung druch das Sprachwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität, 1962. S. 247–271; *idem*. Vom Wesen römischer religio // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Tl. II. Bd. 16.1. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 1978. S. 290–354; *idem*. Einführung in die griechische und römische Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1988.

[21] *Bendlin A. E.* Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE. University of Oxford, 1998. Diss.; *idem*. Looking beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience / ed. E. Bisham, C. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 115–135.

[22] *Bayley C.* Phases in the Religion of Ancient Rome. Berkeley, CA: University of California press, 1932.

[23] *Kroymann J.* Cicero und die römische Religion // Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki. Leiden: Brill, 1975. S. 116–128.

[24] *Wagenvoort H.* Pietas. Selected Studies in Roman Religion. Leiden: Brill, 1980.

[25] *Altheim F*. A history of roman religion. London: Methuen, 1938.

[26] *Dumézil G*. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1974.

[27] *Mueller H.-F*. Religion in Valerius Maximus. London, N.Y.: Routledge, 2002.

[28] *Szemler J. G*. Religio, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic // Numen. 1971. Fasc. 2. Vol. 18. P. 103–131.

[29] *Ando C.* Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000; *idem*. The Ontology of Religious Institutions // History of Religions. 2010. № 1. Vol. 50. P. 54–79.

[30] *Springer L. A*. The Role of Religio, Solvo and Ratio in Lucretius // The Classical World. 1977. №. 1. Vol. 71. P. 55–61.

[31] *Montanari E*. Roma. Il concetto di "religio" a Roma / Dizionario delle religioni (a cura di Giovanni Filoramo). Torino: Einaudi, 1993. P. 642.

Мэри Бирд, Джона Норта и Саймона Прайса[32]. Если говорить об отечественных авторах, то указанная тема нашла свое отражение в работах А. П. Забияко[33], Ю. Ю. Першина[34], А. В. Сарапина[35], А. М. Браговой[36], А. В. Махлаюка[37].

Работы указанных выше авторов посвящены главным образом традиционной римской религии и связанным с ней понятиям, практикам и институтам; если в них и затрагивается раннее (позднеантичное) христианство, то лишь вскользь, в рамках его противопоставления *religio Romana* (так, например, нередко указывается, что само понятие «римская религия» появляется только в ходе полемики и конфликтов между христианами и язычниками; об этом пишут, в частности, Бендлин[38] и Эндо[39]). Что же касается специальных работ, в той или иной мере затрагивающих вопрос об использовании понятия «religio» в творчестве латинских Отцов Церкви, то среди них можно отметить исследования Джона Барнаби[40], Андре Мандуза[41], Мориса Сашу[42], Леонарда Томаса[43], Сесилии Эймс[44], Кончетты

---

[32] *Beard M., North J., Price S.* Religions of Rome. Vol. I: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 214–227; *Beard M.* Religion / The Cambridge Ancient History. Vol. IX. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 729–768.

[33] *Забияко А. П.* Категория святости: Философско-религиоведческий анализ: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.06. Москва, 1998; *он же*. Древнеримская религия // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 311–314.

[34] *Першин Ю. Ю.* К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / Под ред. В. И. Разумова. Вып. 9–10. Омск, 2011. С. 24–38; *он же*. Археология религии: *religio* в дохристианской парадигме // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. 2012. № 1 (16). С. 11–18.

[35] *Сарапин А. В.* Методологические возможности этимологизации понятия *religio* // Свеча-2013. Т. 23. Религия, *religio* и религиозность в региональном и глобальном измерении. Международная конференция. Владимир, 2013. С. 164–173.

[36] *Брагова А. М.* Цицерон о суеверии // Juvenis scientia. 2017. № 4. С. 39–41.

[37] *Махлаюк А. В.* Специфика римской религиозности и семантика концепта *religio* // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2019. № 3. С. 30–42.

[38] См. *Bendlin A. E.* Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE. P. 224–226.

[39] См. *Ando C.* Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire. P. 393–394.

[40] *Burnaby J.* Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine. London: Hodder & Stoughton, 1938.

[41] *Mandouze A.* Saint Augustin et la religion romaine / Recherches Augustiniennes. Vol. 1. Paris: Etudes Augustiniennes, 1958. P. 187–223.

[42] *Sachot M.* “Religio / superstitio”. Historique d’une subversion et d’un retournement. Revue de l’histoire des religions. 1991. № 4. T. 208. P 355–394; *idem*. Origine et trajectoire d’un mot: religion // Revue de Philosophie Ancienne. 2003. № 2. Vol. 21. P. 3–32.

[43] *Thomas L.* Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz, mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik. Freiburg/Schweiz, 1959. Diss.

[44] *Ames C.* Roman Religion in the Vision of Tertullian // A Companion to Roman Religion / ed. J. Rüpke. P. 457–471.

Спада[45], Блондин Колю[46], а также ряд словарных статей, в которых освещается трактовка «religio» у Аврелия Августина[47].

Переходя далее к теме интерпретаций понятия «religio» в западноевропейской средневековой мысли, следует отметить прежде всего, что она освещена в исследовательской литературе значительно хуже. Насколько я могу судить, единственной большой обзорной работой по данному периоду является диссертация Роберта Джареда Стодта «Религия как добродетель: Фома Аквинский о поклонении в справедливости, законе и любви»[48]. Безусловно сильной стороной данного труда является то, что автор связывает воедино античный и средневековый материал, наглядно показывая истоки средневековых трактовок «religio»; однако Стодт сознательно ограничивает свое исследование лишь одним из значений данного термина (а именно, значением «добродетель»), что, естественно, ведет к сужению общего горизонта данной работы. Кроме означенной диссертации необходимо упомянуть статью Питера Биллера, посвященную средневековым представлениям о религии[49]. Данная статья интересна прежде всего тем, что в ней автор полемизирует с идеей о том, что Средневековье не знало, что такое религия[50]. С другой стороны, как раз в силу своего полемического характера (а также в силу небольшого объема) эта работа никоим образом не может исчерпать тему понятия «religio» в средневековой мысли.

Следует отметить, впрочем, что проблема трактовки «religio» в творчестве Фомы Аквинского привлекала внимание не одного только Стодта.

---

[45] *Spada C. A.* L'uso de religio e religiones nella polemica antipagana de Lattanzio / The Notion of "Religion" in Comparative Research. Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 1994. P. 259–463.

[46] *Colot B.* Pietas, argument et expression d'un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance / Studia Patristica. Vol. XXXIV. Leuven: Peeters, 2001; *idem*. Du nomen christianum aux iusti: le droit à être chrétien, de Tertullien à Lactance / La personne et son nom. 2008. Angers: Presses universitaires d'Angers, 2009. P. 57–74.

[47] Augustine through the Ages: An Encyclopedia / ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1999; Augustinus-Lexikon / ed. C. Mayer et al. Basel: Schwabe AG, 1996–2002; Augustin. Handbuch / hg. v. V. H. Drecoll. Tubingen: Mohr Siebeck, 2007.

[48] *Staudt R. J.* Religion as a virtue: Thomas Aquinas on worship through justice, law, and charity. Ave Maria University, 2009. Diss.

[49] *Biller P.* Words and the Medieval Notion of "Religion" // Journal of Ecclesiastical History 1985. Issue 3. Vol. 36. P. 351–369.

[50] Оппонентом Биллера является Джон Босси (см. *Bossy J.* Some elementary forms of Durkheim // Past and Present. 1982. Vol. XCV. P. 3–18).

В силу того особого положения, которое Фома Аквинский занимал (и отчасти все еще занимает) в католической традиции, эта тема (наряду со многими другими аспектами творчества Аквината) рассматривалась довольно часто. Среди тех авторов, кто затрагивал ее в своих работах, можно упомянуть Амброза Гарделя[51], Плацидуса Руппрехта[52], Антуана Лемонье[53], Реми Уркада[54], Одома Лотена[55], Жозефа Лекуэ[56], Джона Лэйеса[57], Педро Сальгадо[58], Эриха Хека[59], Романа Бустинзу[60], Родольфо Васкеса[61], Лоренцо Альберто Перотто[62], Дагласа Крайса[63], Сальвино Бьоло[64], Фредерика Кроссона[65], Жоржа Мари Мартена Коттье[66] и Франсиско Ромеро Карраскильо[67]. Все перечисленные авторы писали главным образом о томистской трактовке «religio» как добродетели, практически не выходя за пределы этой темы, как она была представлена Аквинатом в «Сумме теологии» (p. II–II, qq. 81–100). Впрочем, можно особо отметить примечательную работу Жозефа д'Амекура,

[51] *Gardeil A.* Le gouvernement de soi-même par la vertu de religion // Revue thomiste. 1919. Vol. 24. P. 104–124, 214–225, 342–355; 1920. Vol. 25. P. 14–38.
[52] *Rupprecht P*. Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas // Divus Thomas. 1931. Vol. 9. P. 146–172.
[53] *Lemonnyer A.* La Vertu de religion // Vie spirituelle. 1936. Vol. 46. P. 31–36.
[54] *Hourcade R.* La Vertu de religion // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1944. Vol. 45. P. 181–219.
[55] *Lottin O*. L'ame du cultue: La vertu de religion d'après s. Thomas d'Aquin. Louvain: Bureau des Oevres Liturgiques, 1920; *idem*. La Définition classique de la vertu de religion // Ephemerides theologiae Lovanienses. 1948. Vol. 24. P. 333–352; *idem*. Vertu de religion et vertus théologales // Dominican Studies. 1948. Vol. 1. P. 209–228.
[56] *Lécuyer J*. Réflexions sur la théologie du culte selon s. Thomas // Revue thomiste. 1955. Vol. 55. P. 339–362.
[57] *Leies J*. Sanctity and Religion According to St. Thomas: A Study of the Angelic Doctor's Identification of Sanctity with the Virtue of Religion. Fribourg: St. Paul's Press, 1963.
[58] *Salgado P*. The Phenomenon of Religion in Light of Saint Thomas // Philippiniana Sacra. 1967. № 5. Vol. 2. P. 305–324.
[59] *Heck E*. Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. München: Verlag Ferdinand Schöningh, 1971.
[60] *Bustinza R*. La religión y el actuar humano en la "Suma Teologica" de santo Tomás de Aquino // Teología: Buenos Aires. 1974. Vol. 11. P. 118–32.
[61] *Vazquez R.* La religion segun Santo Tomas de Aquino // Revista de Filosofia. 1983. Vol. 16. P. 245–284.
[62] *Perotto L. A.* Teologia del culto nella Somma di Tommaso d'Aquino // Annali chieresi: Istituto di filosofia San Tommaso D'Aquino in Chieri. 1990. P. 61–68.
[63] *Kries D*. The Virtue of Religion in the Political Thought of Thomas Aquinas // Proceedings of the PMR Conference. 1990. Vol. 15. P. 103–115.
[64] *Biolo S*. Alle sorgenti della religione, secondo S. Tommaso // Problemi teologici alla luce dell'Aquinate: Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale V. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1991. P. 134–141.
[65] *Crosson F. J.* The Analogy of Religion // Religions and the Virtue of Religion / ed. T.-A. Druart, M. Rasevic. Washington D.C.: The American Catholic Philosophical Association, 1992. P. 1–15.
[66] *Cottier G. M. M*. La vertu de religion // Revue Thomiste. 2006. №. 1–2. T. 106. P. 335–52.
[67] *Romero Carrasquillo F. J.* The Finality of Religion in Aquinas' Theory of Human Acts. Marquette University, 2009. Diss.; *idem*. Aquinas' Reception of Albert the Great's Account of the Virtue of Religion. Draft presented at the Fall Workshop of the Aquinas and the "Arabs" International Working Group, at Universidad Panamericana, Mexico City Campus, 2015.

в которой автор попытался связать тему «religio» и практики благочестия с эпистемологией Фомы и его учением о познании Бога[68].

Помимо указанных выше публикаций, следует упомянуть также статью Филиппа Делайе, посвященную «religio» как добродетели в творчестве Бонавентуры[69], и работу Ричарда Шенка, в которой рассматриваются представления Роберта Килвордби о естественной религии[70]. Кроме того, необходимо отметить, что «religio» посвящено несколько (не слишком информативных, впрочем) статей в словарях средневековой латыни[71].

Что же касается конкретных исторических исследований проблематики, связанной с употреблением термина «religio» и его новоевропейских аналогов в философской, теологической и юридической литературе Возрождения и раннего Нового времени, то прежде всего следует отметить, что специальных работ, ей посвященных, на удивление мало. Это, однако, не значит, что вплоть до сего дня данная проблематика не исследовалась: как правило, она затрагивалась (и довольно часто) в рамках работ, посвященных более общим вопросам. Так, например, в наиболее общих чертах тема понятия «religio» и концептуализации религиозных явлений в означенный период была затронута в работах Вальтера Андреаса Ойлера[72], Мартина Маслоу[73], Карины Джонсон[74], Томаса Вулфорда[75] и Томаса Ляйнкауфа[76]. Та же тема применительно к творчеству Марсилио Фичино, Томмазо Кампанеллы и некоторых других

[68] *d'Amécourt J.* St. Thomas between St. Augustine and Cicero on the Virtue of Religion or The Significance of the Concluding Sentence of Each of the Five Ways // Angelicum. 2014. № 2. Vol. 91. P. 231–272.
[69] *Delhaye P*. La vertu de religion dans l'enseigement de S. Bonaventure // Culture. 1965. № 4. Vol. 26. P. 387–398.
[70] *Schenk R.* Divina simulatio irae et dissimulatio pietatis: Divine Providence and Natural Religion in Robert Kilwardby's "Quaestiones in librum IV Sententiarum" // Mensch und Natur im Mittelalter / Miscellanea Mediaevalia Vol. 21/1. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 1991. P. 431–455.
[71] *Cange C. du Fresne et al*. Glossarium mediae et infiae latinitatis. Niort: L. Favre, 1883–1887; *Blaise A*. Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Age. Turnhout: Brepols, 1975; Dictionary of Medieval Latin from British Sources in 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 2018.
[72] *Euler W. A.* Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimudus Lullus und Nikolaus von Kues. Würzburg: Echter, 1995.
[73] *Mulsow M.* Antiquarianism and idolatry: the "historia" of religions in the seventeenth century // Historia: empiricism and erudition in early modern Europe, Transformations: studies in the history of science and technology / ed. G. Pomata, N. G. Siraisi. Cambridge, MA, London: MIT Press, 2005. P. 181–209.
[74] *Johnson C. L.* Idolatrous cultures and the practice of religion // Journal of the History of Ideas. 2006. Vol. 67. P. 597–621.
[75] *Woolford T.* Natural theology and natural philosophy in the late Renaissance. University of Cambridge, 2011. Diss.
[76] *Leinkauf T.* The concept of religion in early modern philosophy // Problemata: revista internacional de filosofia. 2014. № 1. Vol. 5. P. 160–181.

деятелей итальянского Возрождения исследовалась в работах Алессандры Тарабоччи Канаверо[77], Чезаре Васоли[78], Германы Эрнст[79], Джеймса Хонкинса[80], Амоса Эдельхайта[81], Пола Ричарда Блюма[82] и О. Ф. Кудрявцева[83]; применительно к творчеству Эдуарда Герберта Чербери – в работах Рональда Бедфорда[84], Роджера Джонсона[85] и Ричарда Серджантсона[86]; применительно к творчеству Бенедикта Спинозы и *cercle spinoziste* – в работах Дагласа ден Ойла[87], Джонатана Исраэля[88], Фирина ДеБрабандера[89], Карлоса Френкеля[90] и Фрэнка Мертенса[91]; применительно к творчеству Томаса Гоббса – в работах Бенджамина Милнера[92], Алоизия Мартинича[93], Патрисии Спрингборг[94], Джанхонг Чена[95] и Стивена Стейта[96]; применительно к творчеству Джона

[77] *Tarabochia Canavero A.* Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. 1978. № 4. Vol. 70. P. 626–646.
[78] *Vasoli C.* Ficino e il "De christiana religione" // Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert / hg. v. O. Pluta. Amsterdam: Grüner, 1988. S. 151–190; *idem*. Il De christiana religione di Marsilio Ficino: parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, ebrei // Bruniana & Campanelliana. 2007. № 2. Vol. 13. P. 403–428.
[79] *Ernst G.* Cristianesimo e religone naturale. Le censure all'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella // Nouvelles de la République des Lettres. 1989. № 1. P. 137–200; *idem*. Il ritrovato Apologeticum di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale // Rivista di storia della filosofia. 1992. Vol. 47. P. 565–586.
[80] *Hankins J.* Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers // Rinascimento: rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. 2008. Ser. 2. Vol. 48. P. 101–121.
[81] *Edelheit A.* Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498. Leiden: Brill, 2008.
[82] *Blum P. R.* Philosophy of Religion in the Renaissance. Burlington, Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010.
[83] *Кудрявцев О. Ф.* Флорентийская Платоновская академия: очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: ЛУМ, 2018.
[84] *Bedford R. D.* The Defence of Truth: Herbert of Cherbury and the seventeenth century. Manchester: Manchester University Press, 1979.
[85] *Johnson R. A.* Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648) // Religion. 1994. Vol. 24. P. 213–224.
[86] *Serjeantson R. W.* Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the De veritate // The Seventeenth Century. 2001. Vol. 16. P. 217–238.
[87] *Uyl D.J. den*. Power, Politics and Religion in Spinoza's Political Thought / Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize // ed. P. J. Bagley. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 133–158.
[88] *Israel J.* Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford: Oxford University Press, 2001; *idem*. "Radical Enlightenment" – Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Trans-Atlantic Enlightenment (1650-1850) // Diametros. 2014. №. 40. P. 73–98; *idem*. Spinoza and spinozism in the western Enlightenment: The latest turns in the controversy // Araucaria. 2018. Issue 40. Vol. 20. P. 41–57.
[89] *DeBrabander F.* Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions. London: Continuum, 2007.
[90] *Fraenkel C.* Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources // The Rationalists: Between Tradition and Innovation / ed. C. Fraenkel et al. Heidelberg, London. N.Y.: Springer, 2011. P. 27–43.
[91] *Mertens F.* Van den Enden and Religion / The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment // ed. S. Lavaert, W. Schröder. Leiden, Boston: Brill, 2016. P. 62–89.
[92] *Milner B.* Hobbes on Religion // Political Theory. 1988. Vol. 16 (3). P. 400–425.
[93] *Martinich A. P.* The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
[94] *Springborg P.* Hobbes on religion // The Cambridge Companion to Hobbes / ed. T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 346–380.
[95] *Chen J.* On the definition of religion in Hobbes' leviathan // Bijdragen. 2006. Vol. 67 (2). P. 180–194.
[96] *State S. A.* Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion. Abingdon: Routledge, 2013.

Локка – в работах Николаса Уолтерштorфа[97], Джона Маршалла[98], Брайана Янга[99] и Калеба Клэнтона[100].

Ко второй категории работ, посвященных истории понятия «religio», относятся сочинения не конкретно-исторического, но более общего характера, обращенные преимущественно к общеметодологическим и общесоциологическим, а в некоторых случаях – к теологическим и историософским темам. Работы этой категории содержат попытки описания полной эволюции интерпретаций понятия «religio» от римской Античности до XVII – XVIII вв. или, по меньшей мере, ключевых этапов этой эволюции. При этом исследования данного типа разворачиваются в рамках заранее принятых концептуальных схем, характер которых обычно определяется априорными представлениями авторов об общем векторе (векторах) изменений, имевших место в духовной и материальной жизни Западной Европы. В силу указанного обстоятельства едва ли можно говорить о том, что авторы работ этой категории придерживаются некоей единой четко сформулированной гипотезы; более того, полученные ими результаты нередко противоречат друг другу – сообразно различию их исходных априорных установок.

Одна из наиболее оригинальных и масштабных работ данной категории – монография Мишеля Десплана «Религия на западе: эволюция идей и опыта», являющаяся попыткой описания эволюции представлений о религии от греко-римской Античности до XIX в. с явным акцентом на эпоху Нового времени. Хотя Десплан пишет больше об *идее* религии, нежели о термине «religio», эти две темы по понятным причинам часто пересекаются. Согласно Десплану, религия – это полезное слово (un mot utile), которое становится необходимым тогда, когда общество занимается позиционированием себя относительно священных вещей и (при помощи своей интеллектуальной элиты, философов

[97] *Wolterstorff N.* Locke's Philosophy of Religion // The Cambridge Companion to Locke / ed. V. Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 172–98.
[98] *Marshall J.* John Locke: Resistance, Religion and Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
[99] *Young B.* Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke. Oxford: Clarendon Press, 1998.
[100] *Clanton C. J.* John Calvin and John Locke on the Sensus Divinitatis and Innatism // Teaching the Reformations / ed. C. Metress. Basel: MDPI, 2017. P. 58–71.

и теологов) вырабатывает концепции, необходимые ему в данный конкретный момент для поддержания чувства солидарности[101]. Хотя данное определение, насколько я могу судить, инспирировано идеями Эмиля Дюркгейма и предполагает рассмотрение религии в социологическом ключе, оригинальный дискурс Десплана разворачивается скорее в пространстве философии истории гегельянского типа. Установив две отправные точки в «западной» трактовке религии (с одной стороны – Цицерон, одобряющий религию как почитание божественного в соответствии с традициями социума; с другой – Лукреций, порицающий религию как вредное для человечества измышление), Десплан показывает затем их эволюцию в контексте становления национальных идеологий и менталитетов; при этом, например, основой для разных нововременных трактовок религии становятся «различия между французами, англичанами и немцами»[102]. Труд Десплана, несомненно, содержит ряд примечательных наблюдений и интуиций, однако в целом автор ограничивает свое исследование логикой вышеуказанной схемы. Результатом этого является, например, то, что «определение религии», которое Десплан приписывает Цицерону, оказывается вольным изложением отдельных идей римского философа, отнюдь не передающим всего спектра значений цицероновского «religio»[103].

Несколько иной характер носят работы, в которых эволюция понятия «religio» описывается в рамках конструктивизма, предполагающего, что понятие «религия» и сама религия как таковая были сконструированы мыслителями Нового времени. Впервые эта идея была озвучена, вероятно, известным протестантским теологом Карлом Бартом (1886–1968). В своей

---

[101] *Despland M*. La religion en occident: Évolution des idées et du vécu. Montreal: Fides. 1979. P. 518.
[102] Ibid. P. 299.
[103] Согласно Десплану, для Цицерона «*religio* – это почтение, которое человек ощущает в глубине своего существа перед лицом всего того, что является достойным этого почтения, особенно перед лицом божественного. Это почтение проявляется в заботе (soin), которая ведет к участию в обрядах и других традиционных практиках (gestes) общества» (ibid. P. 31). Хотя, в общем и целом, Десплан не искажает мысль римского философа, данное определение неполно: во-первых, оно не отделяет (по крайней мере, явным образом) *religio* от *superstitio* (суеверия); во-вторых, в нем отсутствует важная для Цицерона трактовка *religio* как добродетели, особого вида справедливости (следует заметить, что Десплан не только в этом, но и в иных случаях не уделил данной трактовке того внимания, которого, на мой взгляд, она заслуживает).

«Церковной догматике» Барт предположил, что по меньшей мере до XVII в. никто из христианских мыслителей не использовал (и не мог использовать) понятие религии «как общее понятие, которое объемлет христианскую религию, как и все прочие»[104]. Эта ситуация, по мнению Барта, изменилась лишь в XVII в. благодаря двум протестантским теологам – Соломону ван Тилю (1643–1713) и Иоганну Францу Буддеусу (1667–1729). Они создали естественную теологию (то есть учение о Боге, основанное исключительно на «возможностях естественного разума», вне и независимо от божественного откровения), в которую – как ее составная часть – входила естественная религия (то есть некий минимум религиозных представлений, свойственный всем (или почти всем) известным религиозным учениям). Одним из результатов этого конструирования естественной религии стало формирование представления о некоей «религии вообще», которое затем из сферы (либеральной) протестантской теологии переходит в качестве основополагающего понятия в науку о религии, *Religionswissenschaft*.

Другой протестантский теолог, Уилфред Кантуэлл Смит (1916–2000), в своей наиболее известной работе «Смысл и назначение религии» развил представленные выше идеи Барта[105], предположив, что до Нового времени не существовало не только представления о «религии вообще», но и таких традиций как «буддизм», «христианство», «иудаизм» и т.д. Все они были, по мнению Смита, «изобретены» на Западе в процессе «реификации» («овеществления») «живой веры». Смит исходит из того, что «религиозный человек имеет заботу о Боге, тогда как наблюдатель – о религии… в любом случае, вовсе не глупо предположить, что возникновение понятия “религия” отчасти коррелирует с упадком самих религиозных практик»[106]. Иначе говоря, идея религии появляется тогда, когда (начиная приблизительно с эпохи

[104] *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich: EVZ, 1975. S. 310.
[105] Смит особо отмечает роль Барта в традиции отрицания религии как чуждого христианству нововременного конструкта: «Среди христиан наиболее известным отрицателем [религии] является Карл Барт (наверное, самый мощный пророческий голос современности). В своей важнейшей работе он посвятил теме “ликвидации религии” особый, весьма убедительный по содержанию, раздел. “Религия – заявляет он прямо – есть неверие… а неверие… есть грех”» (*Smith W. C.* Op. cit. P. 125).
[106] Ibid. 19.

Реформации[107]) посторонние (то есть неверующие ученые и философы) начинают «объективировать», «экстернализировать» и «реифицировать» «живую веру» верующих, создавая неизбежно искаженные образы религиозных традиций. Смит подчеркивает, что подобные научные и философские «объективные» понятия являются негодными постольку, поскольку «исключают трансцендентное измерение из того, что они пытаются репрезентировать»[108]: эти понятия «были сформулированы, чтобы служить задачам посторонних; поэтому, невзирая на некоторые модификации (и, соответственно, двусмысленности), имевшие затем место при использовании их также и верующими, которые их некритически восприняли, можно еще раз с уверенностью сказать: эти понятия не подходят для людей веры»[109]. А раз они не подходят для «людей веры», то не подходят вообще ни для кого, поскольку только верующие, вступающие в личный контакт с «трансцендентным измерением», понимают, во что они верят. Исходя из этого, Смит призвал исключить понятие «религия»[110] и названия отдельных религий из научного и богословского обихода, а саму науку о религии ликвидировать, заменив ее «компаративным религиоведением» (comparative religious studies), которое занималось бы сравнительными исследованиями «живой религиозности человека», или, вернее, уникальных личностей, переживающих свою уникальную веру, которая «каждое утро новая»[111].

При этом нельзя не отметить наличие принципиальных расхождений между позициями Смита и Барта (которые для самого Смита, вероятно, остались незамеченными[112]). Если Барт в общем и целом признавал

---

[107] «Родовая абстракция “религия” как нечто внешнее (an external something) появляется впервые (и на долгое время преимущественно) в часто употребляемой фразе “контроверсии по поводу религии” [то есть в рамках полемических сочинений эпохи Реформации – А. А.]» (ibid. P. 44).

[108] Ibid. P. 139.

[109] Ibid. P. 131.

[110] «От этого термина следует избавиться (the term ought to be dropped)» (ibid. P. 17).

[111] *Smith W. C.* Religious Diversity: Essays. N.Y.: Harper & Row, 1976. P. 190.

[112] На мой взгляд, Смит вообще плохо понимал, о чем писал Барт. Это относится, в том числе, и к такой важной для Барта концепции, как «Aufhebung der Religion», «снятия (вознесения) религии» божественной благодатью (согласно Барту, христианская религия, которая сама по себе есть не более, чем «человеческая религия», приобретает исключительный статус благодаря благодати, пребывающей в Церкви Божией – и именно поэтому для христианина не существует христианской религии как «одной из множества религий»). Смит, ориентируясь на неправильный английский перевод «Aufhebung» как «abolition» («ликвидация», или

существование «общечеловеческой религии», хотя и отрицал – на указанных выше основаниях – что таковая была известна христианам до XVII в., то Смит, со своей стороны, отрицал существование религии как универсального феномена, ставя в центр своего внимания понятие «веры». «Вера» у Смита – нечто вроде «переживания священного», описанного в феноменологии Рудольфа Отто, каковое переживание доступно всем людям и при этом сугубо индивидуально. Соответственно, Смит полагал, что любое «переживание священного (трансцендентного)» является результатом действительного взаимодействия человека и трансцендентной реальности, и стремился к созданию суперэкуменической «всемирной теологии» (world theology), которая должна была бы объединить все религиозные традиции, и которая поэтому была бы совершенно неприемлемой для Барта, считавшего, – вполне в духе ортодоксального кальвинизма, – что человек соединяется с Богом только через Иисуса Христа и его Церковь.

Идея Смита о нововременном происхождении религии получила дальнейшее развитие в творчестве немецкого католического теолога Эрнста Файля (1932–2013), автора единственного в своем роде четырехтомного исследования истории термина «religio»[113]. Файль полностью соглашался со Смитом в том, что религия является нововременным конструктом (его труд имеет подзаголовок «История фундаментального нововременного понятия»), а потому «исторически и систематически современное понятие “религии” должно рассматриваться как историческое, так что мы не можем больше работать в систематической теологии с предположением, что “религия” является антропологической константой, обнаруживающейся у всех людей во все времена»[114]. Однако при этом под религией Файль понимал не «систему

«отмена»), решил, что основная задача Барта заключалась в уничтожении религии. Однако Барт, в отличие от Смита, не стремился что-либо уничтожать и, в общем и целом, полагал, что *Religionswissenschaft* как «наука о религии» имеет все основания для своего существования – хотя и должна при этом строго отделяться от христианской теологии, которая не занимается вопросами религии и религий.

[113] *Feil E.* Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs. Bände 1–4. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.

[114] *Feil E.* The problem of defining and demarcating “religion” / On the Concept of Religion // ed. E. Feil Albany, N.Y.: Global Academic Publishing, 2000. P. 1.

верований» или «институализированную историческую традицию», но «то, что пребывает по своей сущности в чувстве или, по крайней мере, во внутреннем измерении человеческой личности»[115]. Таким образом, можно сказать, что «современное понятие религии», от которого Файль считал необходимым избавиться (по крайней мере, в теологии), фактически тождественно «вере» Смита: это не научная абстракция, отвлеченная от индивидуального опыта верующего, но нечто «текучее и живое, всегда обращенное к Богу благодаря непосредственному контакту с Ним, всецело внутреннее, личное, индивидуальное и порывистое»[116]. Данное расхождение, во-первых, свидетельствует о том, что представление о «религии» как о некоем «историческом конструкте», от которого желательно избавиться (как от «вносящего путаницу, искажающего и излишнего понятия»[117]), получило куда более широкое распространение, нежели понимание того, о какой собственно «религии» должна при этом идти речь. Во-вторых, оно свидетельствует о «партийности» Файля: если Смит предполагал, что религию сконструировали «посторонние» (то есть неверующие философы и ученые), то католический теолог считает, что религия – плод деятельности протестантских богословов (в первую очередь – Фридриха Шлейермахера). Соответственно, Файль сводит «современную религию» к ключевым элементам понятийного аппарата немецкого либерального протестантизма (что само по себе вызывает серьезные возражения, поскольку современности известна отнюдь не только либерально-протестантская трактовка религии), а затем противопоставляет эту протестантскую «религию» (подлинной) христианской «вере»[118].

---

[115] Ibid. Как пишет Файль, «в конце XVIII в., не в последнюю очередь благодаря Шлейермахеру, “религия” приняла характер “наивысшего” отличительного признака человеческого существа, некоего чувства к тому, что можно назвать Универсумом, Абсолютом, затем также Священным, Трансцендентным или – все еще (и для будущего также, если угодно) – Богом» (ibid. P. 22).

[116] Ibid. P. 24.

[117] Выражение У. К. Смита. См. *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. P. 50.

[118] Файль пишет: «Если христианская “вера” в принципе открыта любым культурам, охватывая разнообразие культурных моделей жизни и мысли, то это так потому, что весть о спасительности этой веры сущностно структурирована в терминах надежды и открыта для будущего. После конца “религии”, принадлежащей к протестантизму современной эпохи… самое время обратить нашу энергию на эту “веру”, которая, в отличие от “религии”, с самого начала представляет сущностную позицию и установку христиан. Воспринимать этот момент как основополагающий – значит пребывать в согласии не только с католической, но и с истинной евангелической традицией» (*Feil E.* The problem of defining and demarcating “religion”. P. 28).

Насколько я могу судить, весь четырехтомный труд Файля выстраивался в соответствии с этой априорной схемой и для ее поддержки, что, естественно, наложило на него неизгладимый отпечаток[119]. Тем не менее, невозможно отрицать, что некоторые аспекты истории «religio» нашли в работах Файля должное освещение; многие из полученных им результатов учитываются в настоящем диссертационном исследовании.

Из теологов, разрабатывавших идеи У. К. Смита, можно упомянуть также Уильяма Кавано, автора следующего весьма примечательно пассажа: «В средневековый период термин *religio* употреблялся очень редко. И когда он употреблялся, он относился преимущественно к монашеской жизни. Прилагательное *religiosus* обозначало членов религиозного ордена, как отличных от мирян и “белого” духовенства… Фома Аквинский в своей “Сумме теологии” посвятил *religio* только один вопрос: этот термин означает добродетель, направляющую человека к Богу… для Фомы *religio* – это всего лишь одна из добродетелей, предполагающая контекст церковных практик, которые являются как общими, так и частными для христианской Церкви. У. К. Смит отмечает, что в течение всех Средних веков никто даже и не подумал написать книгу о религии… употребление термина *religio* во множественном числе в Средние века было невозможным»[120].

Представленные выше идеи изначально циркулировали преимущественно в теологической среде, однако в последние десятилетия XX в. привлекли внимание некоторых философов-постмодернистов. Так, Талал Асад обсуждая проблему «реификации веры», как она была представлена у У. К. Смита, писал: «Я утверждаю, что “религия” является нововременным понятием, но не потому, что она “реифицирована”, а потому, что она связана со своим сиамским близнецом – “секуляризмом”. Религия

[119] В частности, можно отметить, что, согласно Файлю, идея о существовании различных религий появляется только в Средние века у Роджера Бэкона и только благодаря астрологии – поскольку до того «центральной была “вера”», а не религия (ibid. P. 19). Соответственно, все более ранние свидетельства существования дискурса о различных религиях Файль либо вообще обходит стороной, либо трактует таким образом, чтобы они вписались в его априорную схему.

[120] *Cavanaugh W. T.* “A fire strong enough to consume the house”: The wars of religion and the rise of the state // Modern Theology. 1995. № 4. Vol. 11. P. 403–404.

была частью произошедшего в Новое время реструктурирования практического времени и пространства, реартикуляции практического знания и власти, субъективного поведения, чувственности, потребностей и ожиданий. Но это в равной степени можно сказать о секуляризме, чья функция заключалась в попытках направить эту реартикуляцию и определить “религии” во множественном числе как виды (нерациональных) верований»[121].

С точки зрения Асада, которая более подробно будет рассмотрена далее[122], означенная «реартикуляция» произошла благодаря конструированию концепции естественной религии в творчестве Эдуарда Герберта из Чербери. Как таковая эта концепция была конструктом, не отражающим никакой реальности за пределами постреформационной Европы, однако затем ее некритически приняли религиоведы и антропологии, разработавшие на ее основании концепцию «универсальной религии» как некоей особой и уникальной сущности. При этом «по счастливому стечению обстоятельств»[123] такая концептуализация религии совпала с усилиями современного либерализма по отделению религии от сфер политики, науки, права и т.д. Таким образом, оказывается, что наука о религии – не исследование некоей «объективной реальности», но инструмент для поддержания либерального (секулярного) *status quo*, а сам термин «религия» (в его нововременной трактовке, эксплицитно или имплицитно подразумевающей концепцию «универсальной религии») – маркер этого *status quo*.

Творчество У. К. Смита оказало определенное влияние и на другого представителя постмодернистской философии, Брента Нонгбри, который в книге с характерным названием «До религии. История одного нововременного понятия», писал: «Изначально мой интерес к истории понятия “религия”

[121] *Asad T.* Reading a modern classic: W. C. Smith’s «The meaning and end of religion» // History of Religions. 2001. № 3. Vol. 40. P. 221.
[122] См. стр. 240–242 настоящего диссертационного исследования.
[123] *Asad T.* Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1993. P. 28.

возник благодаря “Смыслу и назначению религии” [Смита]»[124]. Нонгбри полагает, что «в древности не существовало понятия “религия”»[125], а сама идея о том, что может существовать какая-то «религия вообще», является результатом нововременного «социального конструирования». В качестве решающего аргумента Нонгбри авторитетом Людвига Витгенштейна утверждает максиму «значение слова – его использование в языке», после чего делает следующий принципиальный вывод: «мы» (то есть «современный западный мир») «интуитивно знаем, что такое религия еще до того, как начинаем определять ее – религия это все то, что достаточным образом отражает современное протестантское христианство; данное определение может показаться примитивным, упрощенным, этноцентричным, христианоцентричным и даже несерьезным; все это так, но оно также предельно аккуратно отражает использование термина “религия” в современных языках»[126]. При этом религия в качестве «современного протестантского христианства», как и «универсальная религия» у Асада, «идеально изолирована» от всех остальных сфер духовной жизни общества, каковая изоляция и есть ее фундаментальная характеристика.

Среди отечественных авторов идею о том, что религия является нововременным социальным конструктом, наиболее активно разрабатывают Александр Кырлежев и Дмитрий Узланер. В изложении Кырлежева эта идея выглядит следующим образом: «В досекулярной культуре – в отличие от современного секулярного религиоведения – нет представления о “религии вообще”, а есть истинное богопоклонение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочитание или исполнение чужих ритуалов – это вообще не “религия”, а отказ от религии, религиозное предательство»[127]. Что же касается «секулярного», в котором только и

[124] *Nongbri B.* Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven and London: Yale University Press, 2013. P. 5.
[125] Ibid.
[126] Ibid. P. 18.
[127] *Кырлежев А.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 58.

возможна религия, то оно «возникло как мыслительный конструкт, описывающий космическое (природное) и социальное вне соотношения с религиозным полюсом существования в мире»[128]. После того, как этот «мыслительный конструкт» (не вполне понятно, каким образом) стал общепринятой нормой, сфера религиозного была отделена от остальных сфер жизни человека и так появилась современная религия.

Согласно Узланеру, «религия возникает только в Новое время… религии “вообще” не существует… Считать иначе — значит вслед за Платоном постулировать существование неизменных идей, и в частности, идеи “религии”, являющейся прообразом множества реальных религий, существовавших и продолжающих существовать в истории»[129]. Соответственно, «религия в современном понимании» есть «социальный конструкт», (тщетно) претендующий на то, чтобы представлять «религию» в ее «трансисторической сущности». Узланер перечисляет признаки такой «современной религии» как родового («универсального») понятия: 1) «вера в сверхъестественное», или «связь с трансцендентным»; 2) особый тип мировоззрения; 3) некое внутреннее чувство, «внутренний импульс, упрятанный глубоко в душе человека»; 4) особая общественная подсистема, отличная от политики, экономики, права и т. д. Однако, продолжает Узланер, «ни одна эпоха и ни одна культура не знала “религии” ни в одном из перечисленных значений»[130].

Кроме названных выше исследователей к концепции конструирования религии в той или иной ее форме обращались Анри Буйяр[131], Балагангадхара

[128] Там же.
[129] *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. № 1 (52), 2013. С. 185.
[130] Там же.
[131] *Bouillard H.* La formation du concept de religion en Occident / Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris. Paris: Beauchesne, 1976.

(Балу)[132], Тимоти Фитцжеральд[133], Рассел МакКатчен[134], Даниэль Дюбуссон[135] и некоторые другие. При этом в последнее время (в частности, в творчестве Фицжеральда и МакКатчена) все более отчетливо проявляется тенденция включать в число конструкторов религии тех христианских теологов (таких как У. К. Смит или близкий к нему по убеждениям Дж. Хик), которые стояли у истоков конструктивистской интерпретации. Так, Фицжеральд в книге с характерным названием «Идеология религиоведения» пишет, что «миф о религии был сформирован в философской теологии (теософии?) христианских писателей, таких как Джон Хик… Этот миф заключается в том, что существует предельная реальность, Бог или Трансцендентное, онтологически внешнее миру и дающее смысл и значение человеческим отношениям, истории и страданиям, и что эта безусловная реальность открывается людям в особом типе опыта»[136]. Подобному подходу нельзя отказать в своеобразной логике: если У. К. Смит полагал, что о религиозных материях могут говорить только верующие, то Фицжеральд, соглашаясь с ним, добавляет: тогда и христианский теолог не имеет права рассуждать об опыте других верующих, по крайней мере, если он переносит западную концепцию «веры» и свой собственный западный религиозный опыт на другие, незападные культуры[137].

---

[132] *Balagangadhara S. N.* "The Heathen in His Blindness…": Asia, the West and the Dynamic of Religion. Leiden: Brill, 1994.

[133] *Fitzgerald T.* A critique of "religion" as a cross-cultural category // Method and Theory in the Study of Religion. 1997. № 2. Vol. 9. P. 91–110; *idem*. The Ideology of Religious Studies. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 2000; *idem*. Critical religion and critical research on religion: Religion and politics as modern fictions. Critical Research on Religion. 2015. Vol. 3. P. 303–319.

[134] *McCutcheon R. T.* Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997; *idem*. Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion. Albany: State University of New York Press, 2001; *idem*. Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Union. London: Routledge, 2014.

[135] *Dubuisson D.* The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003; *idem*. Exporting the local: Recent perspectives on "religion" as a cultural category. Religion Compass. 2007. Vol. 1 (6). P. 787–800.

[136] *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 31.

[137] В этом отношении можно отметить, что многие философы-постмодернисты склонны считать определенные характеристики современной западной науки наследием христианской теологии. Например, Дюбуссон задается следующими риторическими вопросами: «Почему, собственно, догматизм и негибкость христианской теологии не могли служить моделью для принципиальности западной науки? Могла ли эта последняя, естественный враг теологии, сопротивляться восприятию главной характеристики своего оппонента? И разве не было необходимым для нее проявлять подобную ригидность, чтобы завоевать собственную территорию за счет других?» (*Dubuisson D.* The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003. P. 157).

Как бы то ни было, для настоящего диссертационного исследования работы подобного типа не представляют большого интереса, поскольку тема истории термина «religio» и его нововременных аналогов в них затрагивается лишь вскользь. Кроме того, описывая в качестве конструкторов религии практически всех представителей западной мысли, не проводя различия между теологическим и научным подходами к религии, между прошлым и современностью, они не столько продолжают традицию исследования термина «religio» в конструктивистской парадигме, сколько закрывают ее.

Что же касается тех представителей этой традиции, о которых говорилось несколько ранее (я имею в виду У. К. Смита, Э. Файля, Т. Асада, Б. Нонгбри и др.), то, несмотря на все расхождения между ними даже в принципиальном вопросе о том, какая именно «религия» была сконструирована в Новое время и кем именно она была сконструирована, следует признать, что в основе их творчества лежит некая фундаментальная общая интуиция, которую можно представить следующим образом:

во-первых, феномен, именуемый религией (под которой при этом обычно понимается некая особая сфера, изолированная от сферы политики, экономики, права и т.д.), возникает только в определенный момент в постреформационной Европе, а вплоть до этого момента говорить о некоей «религии» невозможно (и, вероятно, сегодня точно так же нельзя говорить о «религии» за пределами современного Запада);

во-вторых, этот феномен возникает не в силу (взамимо)действия неких объективных общественных процессов, но в результате субъективных усилий определенного и весьма ограниченного круга лиц (философов, ученых, теологов и юристов), вольно или невольно разрушавших своим творчеством предшествующую «дорелигиозную» традицию (иначе говоря, религия является социальным конструктом);

в-третьих, выявление этапов социального конструирования религии должно осуществляться через анализ употребления термина «religio» и его аналогов в разные исторические эпохи – постольку, поскольку

предполагается, что «конструкторы религии» фабриковали ее через придание данному термину новых значений и изъятие старых.

Эту общую интуицию можно условно называть *конструктивистской гипотезой*. «Условно» – потому что, как уже было отмечено выше, какой-либо единой подобной гипотезы – как научной гипотезы со всеми необходимыми ее элементами – не существует. Тем не менее, дискурс, связанный с вышеописанной интуицией, несмотря на некую свою аморфность и, можно даже сказать, некогерентность, вполне реален, обладает оригинальным генезисом и, как отмечает Ричард Краутер в рецензии на сборник «Религия в истории: слово, идея, реальность», «пользуется сегодня широким признанием»[138]. Критическое рассмотрение и оценка релевантности конструктивистской гипотезы, как она была представлена выше, важны для формулирования и проверки альтернативной оригинальной гипотезы, описывающей общий характер и ключевые этапы истории интерпретаций понятия «religio» и его новоевропейских аналогов в западной философской, юридической и теологической мысли от II в. до н.э. до начала XVIII в. Соответственно, в ходе настоящего исследования будут привлекаться и критически анализироваться отдельные идеи и концепции некоторых из названных выше авторов; при этом наиболее важные тезисы будут отдельно рассмотрены в Заключении.

Подводя итоги приведенному выше обзору литературы, можно отметить следующее. Если говорить о понятии «religio» в статике, то есть о том, какие интерпретации оно получало в определенный период или в определенном литературном памятнике, то работы указанных выше «классических» исследователей освещают тему белее или менее полно (при этом «более» относится к языческой античной латинской традиции; «менее» – ко всем последующим). Однако если мы будем рассматривать проблему в динамике, то есть будем говорить об *эволюции* интерпретаций понятия «religio» и о

[138] *Crouter R.* Review: *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality / La religion dans l'histoire: Le mot, l'idée, la réalité* by Michel Despland, Gérard Vallée // The Journal of Religion. 1994. Vol. 74. № 1. P. 132.

движущих силах этой эволюции, то обнаружим значительные лакуны, которые еще только предстоит заполнить. В первую очередь сказанное относится к описанию динамики интерпретаций понятия «religio» при переходе от римского политеизма к христианскому эксклюзивистскому монотеизму; кроме того, следует отметить наличие определенных пробелов в исследованиях тех процессов, которые обусловили дальнейшие изменения в этой динамике в период после XIII в.

Помимо этого, как представляется, все еще не получили должного освещения следующие частные темы:

во-первых, тема корреляции между изменениями в трактовке «religio» и изменениями в трактовке священного (понимаемого в соответствии с идеями Э. Дюркгейма как «запретное и отделенное»);

во-вторых, тема естественности *religio* как исходной точки римского философского (стоического по своему происхождению) дискурса о религии, а также влияния римского (цицероновского) натурализма в трактовке религии на средневековую традицию;

в-третьих, тема генезиса трактовки «religio» как особой добродетели в перспективе ее субъективно-объективной диалектики;

в-четвертых, тема связи понятия «religio» с понятиями «secta», «lex» и «fides»;

в-пятых, тема генетической связи ренессансных и нововременных интерпретаций термина «religio» и его аналогов с трактовками, характерными для предшествующих эпох;

в-шестых, тема корреляции между частотой использования термина «religio» (и его новоевропейских аналогов) в значении «религия» и ситуацией наличия / отсутствия религиозного плюрализма (или, по меньшей мере, активных и постоянных культурных контактов с иноверческими традициями).

Настоящее диссертационное исследование должно по мере возможности осветить эти темы.

Цель исследования – комплексная реконструкция исторической динамики интерпретаций понятия «religio» и его новоевропейских аналогов в западноевропейской философской, правовой и теологической мысли от II в. до н.э. до начала XVIII в.

Хронологические рамки диссертационного исследования определены характером текущих дискуссий о понятийном аппарате религиоведения, а конкретнее – тем обстоятельством, что многие сторонники конструктивистской гипотезы трактуют период XVI–XVII вв. как эпоху, когда в интерпретациях понятия «religio» и его новоевропейских аналогов произошли радикальные изменения, связанные с возникновением некоего «современного» представления о религии как об особой сфере, идеально изолированной от сферы политики, права, экономики и т.д. Критическая оценка этого тезиса является одной из основных задач настоящей работы, наряду с демонстрацией того, что интерпретации понятия «religio» и его аналогов в период XVI–XVII вв. были, напротив, довольно близки к традиционным трактовкам, восходящим еще к римской Античности. Для достижения ясности в означенных вопросах потребуется выявить основные значения термина «religio»; провести классификацию этих значений (с привлечением упомянутой выше концепции М. Кобберта о субъективно-объективной диалектике *religio* как потенциально адекватной для решения данной задачи); определить возможные причины изменения значений термина «religio» в исторической перспективе (в том числе, в контексте рассмотрения изменений в трактовках священного – постольку, поскольку феномены, определяемые как религиозные, традиционно связываются со священными силами и объектами); выяснить, имел ли термин «religio» значение «религия»[139] до Нового времени, и если имел, то насколько эта «религия»

[139] Как уже было отмечено выше, общепринятого определения религии не существует. Более того, если говорить о сущностном определении (классическом аристотелевском родо-видовом определении, *definitio per genus et differentiam specificam*), то имеются большие сомнения, что таковое в принципе возможно. Тем не менее, некие иные варианты определения религии (например, функциональное или структурно-функциональное) могут существовать, существуют и довольно широко используются. В настоящем диссертационном исследовании я, говоря о религии, ориентируюсь на определение, которое было предложено Д. Ривсом: религия предполагает (включает) «представления о некоей сверхчеловеческой силе, почитание

отличается от «религии», представленной в сочинениях классиков новоевропейской мысли; установить, могли ли в период до Нового времени использоваться в значении «религия» некоторые другие понятия (такие как «lex», «fides» или «secta») и в каком отношении они находились при этом с термином «religio»; выявить возможные истоки идеи о религиозной природе человека (постольку, поскольку эта идея имеет непосредственное отношение к концепциям «общей религии» и «естественной религии», каковые концепции, в свою очередь, нередко трактуются как нововременные конструкты).

Выбор философии, теологии и юриспруденции как трех основных областей исследования обусловлен тем, что именно к этим областям относится подавляющее большинство дошедших до нас литературных памятников, в которых затрагивается тема «religio», а также тем, что в некоторых случаях мы можем отследить влияние одной из этих сферы на другую, что представляет научный интерес как само по себе, так и в контексте выявления общих векторов развития исторической динамики интерпретаций понятия «religio» и его новоевропейских аналогов.

Поскольку в Западной Европе латинский язык вплоть до XVIII в. был основным языком философии, теологии и юриспруденции, постольку в большей части настоящего диссертационного исследования речь идет именно о понятии «religio». Однако в силу того, что начиная как минимум с XIV в. в означенных областях стали постепенно входить в употребление национальные языки, в работе упоминаются также и новоевропейские (в частности, итальянский и английский) аналоги названного понятия[140]. При этом под

этой силы, желание услужить ей и жить с ней в гармонии, что выражается в определенных верованиях, нормах и действиях» (*Rives J.* B. Religion in the Roman Empire. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 4). Это определение уместно для настоящего диссертационного исследования еще и в контексте критики конструктивистской гипотезы, поскольку ее сторонники либо отрицают, что представления о какой-либо подобной религии могли существовать до Нового времени (У. К. Смит и др.), либо же утверждают, что в Новое время так (или почти так) понимаемая религия претерпела фундаментальные изменения, выделившись в особую сферу, идеально изолированную от экономики, политики и т.д., благодаря чему превратилась в «современную религию» (Т. Асад и др.).

[140] В этой связи, возможно, имеет смысл сказать несколько слов о том, как и когда термин «религия» начал употребляться в отечественной философской, научной, правовой и теологической (богословской) литературе. До XVIII в. русскоязычные авторы использовали для концептуализации религиозных феноменов понятие

собственно «понятием» в выражении «понятие “religio”» подразумевается «форма (вид) мысли… являющийся результатом обобщения предметов некоторого класса»[141]. Далее, в выражении «термин “religio”», которое также используется в настоящем диссертационном исследовании, под «термином» подразумевается слово как знак, используемый для обозначения соответствующего понятия. В соответствии с нормами правописания, понятия и термины, включая «religio», выделяются кавычками; в случаях, когда речь идет о предметах и феноменах, концептуализируемых в понятиях, кавычки не используются.

Для достижения указанной выше цели предполагается решить следующие **задачи**:

1. Выявить основные значения термина «religio» и его новоевропейских аналогов, обнаруживающиеся в западной философской, юридической и теологической литературе в период от II в. до н.э. до начала XVIII в.

2. Рассмотреть возможность наличия корреляции между изменениями в трактовке «religio» и изменениями в трактовке священного (понимаемого в соответствии с идеями Э. Дюркгейма как «запретное и отделенное») применительно к латинской дохристианской традиции.

3. Выявить и зафиксировать первые случаи употребления термина «religio» в значении «религия» (в том числе, «религия определенного государства») в философии римской Античности.

4. Рассмотреть возможность наличия корреляции между частотой использования термина «religio» и его новоевропейских аналогов в значении

«вера» (например, «правоверная вера», «христианская вера», «магометанская вера»). Показательно, что М. В. Ломоносов (1711–1765), употребляя термин «religion» во французской версии «Описания стрелецких бунтов» (см. *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952. С. 117–118), в своих русскоязычных работах избегал использования слова «религия» и продолжал традицию своих предшественников, говоря, например, о «верах словенских» (там же. С. 183). Однако к концу XVIII в. ситуация явным образом изменилась (несомненно, по причине интенсификации контактов между Россией и Западной Европой), и уже А. Н. Радищев (1749–1802) достаточно свободно использовал в своих работах не только слово «религия», но и специальный термин «естественная религия» (см. *Радищев А. Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. СПб.: «Наука», 1992. С. 81).

[141] *Войшвилло Е. К.* Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ. М.: Издательство МГУ, 1989. С. 91. См. также: *Шмидт В. В.* О знаке и символе в религии и обществе в аспектах межинституционального диалога // Религиоведение. 2011. № 3. С. 69–74.

«религия» и ситуацией наличия / отсутствия религиозного плюрализма (или, по меньшей мере, активных и постоянных культурных контактов с иноверческими традициями).

5. Выявить и проанализировать возможные связи между понятием «religio» и понятиями «secta», «lex» и «fides» на материале античной и средневековой мысли.

6. Исследовать влияние цицероновского натурализма в трактовке религиозных феноменов на интерпретации понятия «religio» в философии и теологии Средневековья и раннего Нового времени.

7. Провести апробацию гипотезы М. Кобберта о субъективно-объективной диалектике «religio» на материале философских, теологических и юридических сочинений эпохи Средневековья и раннего Нового времени.

8. Уточнить достоверность гипотезы о радикальных изменениях в интерпретации понятия «religio», которые предположительно имели место в XVI–XVIII вв. и заключались в формировании некоего «современного» представления о религии как об особой сфере, изолированной от сферы политики, права, экономики и т.д.

Объект диссертационного исследования – понятие «religio» и его новоевропейские аналоги.

Предмет диссертационного исследования – историческая динамика интерпретаций понятия «religio» и его новоевропейских аналогов в западной философской, правовой и теологической мысли в период от II в. до н.э. до начала XVIII в.

Теоретико-методологическая основа исследования

Теоретико-методологическая основа настоящего исследования обусловлена его комплексностью, и, соответственно, подразумевает обращение к широкому спектру подходов и методов. В основе настоящего исследования лежат системно-структурный и генетический (исторический)

подходы. Это означает, во-первых, что понятие «religio» рассматривается как элемент исторически сложившихся философских, теологических и юридических систем, определенным образом связанный с другими их элементами и находящийся с этими последними в отношении взаимозависимости; во-вторых, что сами названные системы рассматриваются в их взаимодействии друг с другом, а также с другими системами и отдельными их элементами; в-третьих, что означенное понятие рассматривается в исторической динамике – не только с учетом изменений его значений, но и с учетом тех изменений, которые претерпевали системы, элементом которых оно являлось.

Указанные подходы, а также комплексный характер настоящего исследования потребовали обращения к различным методам, как частно-, так и общенаучного характера. Например, для интерпретации и анализа содержания первоисточников использовались филологические методы (лингвистический, композиционный и стилистический анализ), а также философская герменевтика. Кроме того, использовались количественный и качественный контент-анализ (для выявления частоты и контекстов употребления термина «religio» в отдельных источниках), причинно-следственный анализ (при определении возможных причин изменений значений понятия «religio»), сравнительный анализ (в ходе выявления общего и особенного в различных исторических интерпретациях термина «religio»). Наконец, в процессе исследовательской работы применялись такие традиционные общенаучные методы, как анализ, синтез, дедукция, индукция, абстрагирование, обобщение, типологизация и др.

Научная новизна исследования:

В результате проведенного исследования впервые предложено решение проблемы исторической концептуализации (концептуализаций) религиозных феноменов в понятии «religio» на основе комплексной теории, описывающей общий характер и ключевые этапы исторической динамики интерпретаций

данного понятия и его новоевропейских аналогов в западной философской, правовой и теологической мысли от II в. до н.э. до начала XVIII в. В ходе исследования были получены результаты, научная новизна которых определяется следующим:

— установлена корреляция между изменениями в трактовке «religio» и изменениями в трактовке священного (понимаемого в соответствии с идеями Э. Дюркгейма как «запретное и отделенное») применительно к латинской дохристианской традиции;

— на материале античной и средневековой философии и теологии установлена связь между понятиями «religio», «secta», «lex» и «fides», а также проанализированы ее характер и особенности;

— описан генезис общего понятия «религия» на материалах античной философии;

— определен масштаб и формы влияния цицероновской (стоической) идеи о врожденности (естественности) религии на последующие (вплоть до раннего Нового времени) концепции религии, а также установлена корреляция между этой идеей и трактовкой «religio» как естественной добродетели;

— выявлена корреляция между частотой использования термина «religio» и его новоевропейских аналогов в значении «религия» с ситуацией наличия или отсутствия религиозного плюрализма или, по меньшей мере, активных и постоянных культурных контактов с иноверческими традициями;

— проведена апробация гипотезы М. Кобберта о субъективно-объективной диалектике «religio» на материале философских, теологических и юридических сочинений эпохи Средневековья и раннего Нового времени;

— опровергнута гипотеза о нововременном конструировании религии как особой сферы, изолированной от сферы политики, права, экономики и т.д.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения**:

1) Первичные (архаические) значения латинского слова «religio» формировали своеобразную диалектику, которую можно описать как диалектику священного (понимаемого в соответствии с идеями Э. Дюркгейма как «запретное и отделенное»), включающую два аспекта: субъективный (*religio* как чувство страха перед священными объектами и силами) и объективный (*religio* как сами эти священные объекты и силы, а также заперты, к ним относящиеся).

2) Институционализация государственной римской религии обусловила изменения в отношениях к священному и соответствующие изменения в трактовке «religio». Теперь в своем субъективном аспекте «religio» стало обозначать набожность и благочестие, а также (на уровне философской рефлексии) добродетель, особый вид справедливости, связанный с воздаянием должного богам. Сходным образом, в своем объективном аспекте «religio» приобрело значение «культ» и «культовые практики».

3) Диалектика *religio* как диалектика священного оставалась главным инструментом концептуализации и интерпретации религиозных феноменов на протяжении всех Средних веков и обнаруживается даже у некоторых мыслителей Нового времени (Т. Гоббс).

4) Термин «religio» приобретает значение «религия», во-первых, благодаря объединению в понятии «римская религия» («religio Romana») разнообразных римских *religiones*, то есть отдельных культов и религиозных практик; во-вторых, благодаря философской рефлексии по поводу сходства религиозных феноменов у различных народов (понятие «религия» у Тита Лукреция Кара); в-третьих, в ходе противопоставления одних религиозных традиций другим (например, противопоставления христианства язычеству у Отцов Церкви).

5) В христианской традиции понятие «religio» в значении «религия» приобрело устойчивую (вплоть до тождества) связь с понятиями «fides» («вера») и «lex» («закон»). При этом понятие «вера» обычно репрезентировало

догматический и содержательный («теоретический») аспект религии, а понятие «закон» – ее нормативно-правовой («практический») аспект.

6) Возникшая в XIII в. томистская феноменология «religio», включая в себя элементы восходящей к Цицерону натуралистической интерпретации религиозных феноменов (в частности, трактовку «religio» как *естественной* добродетели и концепцию «естественного инстинкта», который ведет человека к поклонению Высшему Существу), стала одним из основных источников более поздних концепций общей религии (religio communis) и естественной религии (religio naturalis).

7) Частота употребления термина «religio» в значении «религия» коррелирует с ситуацией наличия / отсутствия религиозного плюрализма (или, по меньшей мере, активных и постоянных культурных контактов с иноверческими традициями) и в общем приближении может быть представлена следующим образом:

а) относительно частое употребление в условиях политеизма Античности, предполагавшего множественность *religiones*;

б) крайне редкое употребление в условиях монотеистического эксклюзивизма раннего Средневековья;

в) относительно частое употребление в эпоху позднего Средневековья, связанное с расширением культурных контактов европейцев;

г) частое употребление в постреформационную эпоху, соответствующее вновь возникшей ситуации религиозного плюрализма.

8) Анализ исторических источников не подтверждает основные положения конструктивистской гипотезы: историческая динамика интерпретаций понятия «religio» и его аналогов в новоевропейских языках имела иной вектор и иное содержание, нежели те, о которых говорят и пишут ее сторонники.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Основным теоретическим результатом проведенного исследования является комплексная реконструкция исторической динамики интерпретаций понятия «religio» в западноевропейской философской, теологической и правовой традициях в период от II в. до н.э. до начала XVIII в. с учетом тех изменений, которые претерпевали эти традиции под влиянием внутренних и внешних факторов. Эта реконструкция не только позволила вписать историческую динамику интерпретаций понятия «religio» в контекст более общих и масштабных культурно-исторических процессов, но и сделала возможным рассмотрение ряда проблем, относящихся к истории понятия «religio», которые ранее либо не попадали в поле зрения ученых, либо не получили удовлетворительного освещения в исследовательской литературе.

В ходе проведенной реконструкции были установлены корреляции:

1) между изменениями в интерпретации понятия «religio» и изменениями в понимании священного (рассматриваемого, в соответствии с идеями Э. Дюркгейма, как «запретное и отделенное»);

2) между понятием «religio» и понятиями «lex» и «fides» (на материале средневековой философии и теологии);

3) между частотой использования термина «religio» (и его новоевропейских аналогов) в значении «религия» и ситуацией наличия / отсутствия религиозного плюрализма.

С учетом этих корреляций, были выявлены основные этапы, векторы и ключевые моменты исторической динамики интерпретации понятия «religio» и его новоевропейских аналогов. Также был описан генезис общего понятия «религия» на материалах античной философии (Марк Туллий Цицерон и Тит Лукреций Кар) и осуществлена комплексная реконструкция истории интерпретации «religio» как естественной (моральной) добродетели. Кроме того, была проведена апробация гипотезы Максимилиана Кобберта о субъективно-объективной диалектике «religio» на материале философских, теологических и юридических сочинений эпохи Средневековья и раннего

Нового времени, и показано, что названная диалектика вплоть до XVIII в. оставалась важнейшим инструментом концептуализации религиозных феноменов.

На более общем теоретическом уровне эта реконструкция, во-первых, позволила показать определенную континуальность западноевропейской интеллектуальной истории, насколько речь идет о религии как особом предмете философских, теологических и научных исследований. Во-вторых, она показала, что гипотеза о конструировании в XVI – XVII вв. «современной религии» как особой сферы, идеально изолированной от политики, права, экономики и т.д., не подтверждается историческими фактами. В-третьих, в той мере, в какой опровержение этой гипотезы демонстрирует ложность ее фундаментального принципа (религия – не универсальный феномен, но социальный конструкт Нового времени), означенная реконструкция подтверждает легитимность религиоведения как особой научной дисциплины, обладающей собственным уникальным предметом, то есть религией (сказанное, впрочем, не означает, что данная легитимность не может быть подвергнута сомнению на неких иных основаниях, не связанных с конструктивистской гипотезой).

Говоря о **практической значимости** диссертационного исследования, следует отметить, что его результаты могут быть использованы в работе научно-исследовательских учреждений, в преподавании философских и религиоведческих дисциплин в высших учебных заведениях (например, в рамках курсов «философия религии», «религиозная философия», «методология религиоведения», «история свободомыслия», «история философии» и др.), при подготовке учебной и методической литературы, при реализации программ повышения квалификации и профессиональной переподготовки преподавателей (религиоведов и философов).

Апробация результатов исследования

Основные положения и результаты диссертационного исследования отражены в ряде научных работ, из которых 21 опубликована в журналах, включенных в перечень рецензируемых научных изданий, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (в том числе, в журналах «Логос», «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение», «Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия», «История философии», «Философский журнал» и др.). Некоторые результаты исследования были представлены в монографии автора «Наука о религии и ее постмодернистские критики» (М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018). Кроме того, отдельные результаты исследования неоднократно презентовались и обсуждались на международных и иных научных конференциях, научных семинарах и круглых столах, а также были инкорпорированы в разработанные автором курсы по истории религиозной философии, истории свободомыслия, философии религии и др., которые читались или читаются им на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова. С полным список публикаций, выступлений и учебных курсов можно ознакомиться на личной странице автора в системе ИСТИНА МГУ имени М. В. Ломоносова: https://istina.msu.ru/profile/alexeyapp/.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографии. Общий объем текста диссертации составляет 329 страниц, список литературы насчитывает 370 позиций.

Глава 1. «Religio» и «religiosum» как слова естественного языка и понятия римского божественного права

1.1. Первичные значения «religio» и диалектика священного

Прежде чем стать специальным философским, юридическим и богословским термином, латинское «religio» уже имело долгую историю в качестве слова естественного языка. Как таковое оно обладало множеством значений, причем выявление среди них некоего одного исходного, или первичного представляется задачей трудной, а может быть, и вовсе неразрешимой – как вследствие почти полного отсутствия источников эпохи римской архаики, так и вследствие того, что таких исходных значений могло быть несколько. Тем не менее, несмотря на все эти сложности, мы все-таки можем с большей или меньшей степенью уверенности определить для «religio» некое первичное семантическое поле, то есть совокупность слов и выражений, образующих тематический ряд и покрывающих определенную область значений.

Одним из первых исследователей, обратившихся к вопросу о первичном значении «religio», был Уильям Уэрд-Фаулер, который указывал, что такой тематический ряд смыслов, связывавшихся со словом «religio» в дохристианскую эпоху, должен распадаться на две более или менее отчетливые подгруппы: «В латиноязычной литературе вплоть до христианского времени [слово] “religio” использовалось в весьма различных, по большей части довольно странных и неожиданных значениях. Тем не менее, я считаю, что все это разнообразие значений может быть сведено к двум основным типам, первый из которых, судя по всему, является более древним, а второй – производным от него. Первый тип значений отражает естественное чувство латинянина при его столкновении со сверхъестественным и сверхприродным до того, как вмешивается государство с его религиозными законами и священством, чтобы это чувство успокоить. Второй тип [значений]

выражает отношение к сверхъестественному, характерное для гражданина государства, каковое сверхъестественное воспринимается теперь без страха или сомнения в форме божеств, признанных государством»[142].

Таким образом, для Уэрда-Фаулера изначальный смысл «religio» – «чувство страха, беспокойства, сомнения и благоговения, которое возникает в сознании при соприкосновении с тем, что не может объясняться опытом человека или естественным ходом вещей и, соответственно, трактуется как сверхъестественное»[143]. Это мнение в общем и целом поддерживается другими исследователями. Так, например, Максимилиан Кобберт писал: «Изначальное значение *religio* – чувство тревоги (Gewissensbedenken) или благочестивого страха»[144]. Кроме того, по мнению Георга Виссова, «основа и предпосылка любого поклонения богам есть чувство зависимости от власти и патронажа со стороны богов (religio)»[145]. Равным образом, Рене Готони, отмечает, что «в ранней латинской литературе *religio* обычно подразумевало *чувство* [курсив автора – А. А.], прежде всего чувство благоговения перед сверхъестественным»[146]. Со своей стороны, лингвист Хуберт Петерсманн предлагает для «religio» целый ряд «очевидных коннотаций»: «исследуя первые случаи употребления этого слова, мы можем видеть, что исходно “religio” имело следующие очевидные коннотации: “священный трепет”, “благоговейный страх” (слов. “religiozen strah”, “svetna boječnost”; нем. “religioses Bedenken”, “heilige Scheu”)»[147].

Здесь, вероятно, следует сделать два замечания. Во-первых, употребление Уэрдом-Фаулером термина «сверхъестественное» в контексте Древнего Рима представляется не слишком уместным: едва ли римляне трактовали нечто

---

[142] *Warde-Fowler W.* Roman essays and interpretations. Oxford: Oxford university press, 1920. P. 7.
[143] Ibid. 7–8.
[144] *Kobbert M.* Religio / Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Zweite Reihe, Band I A, 1. Stuttgart: J. B. Metzler, 1914. S. 565.
[145] *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer / Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, V, 4. München: C. H. Beck, 1912. S. 318.
[146] *Gothóni R.* Religio and Superstitio reconsidered // Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion. 1994. № 1. Vol. 21. P. 38.
[147] *Petersmann H.* Eusébeia, Threskeía and religio: an ethymological analysis of three disputed terms // Linguistica. 1993. № 1. Vol. 33. P. 177.

непонятное и необычное именно как «сверхъестественное», поскольку дихотомия естественного и сверхъестественного характерна для более позднего времени. Кроме того, во-вторых, как уже отмечалось выше (и как будет видно из дальнейшего), предположение о том, что исходное значение «religio» – чувство благоговейного или суеверного страха, является лишь одной из возможных гипотез, поскольку источники не позволяют нам судить однозначно, какое значение «religio» было первичным, а какие являются производными от него.

Тем не менее, в любом случае источники свидетельствуют о том, что чувство благоговейного или суеверного страха является одним из базовых значений латинского «religio». Наиболее известным и цитируемым в данном контексте является следующий фрагмент из «Записок о галльской войне» Гая Юлия Цезаря (100 – 44 до н.э.): «Во всем лагере началась паника и все спрашивали друг друга о причине переполоха; никто не понимал, куда выступать и в каком порядке. Один кричит, что лагерь уже взят, другой утверждает, что войско вместе с императором уничтожено и победоносные варвары уже на подходе, а большинство – из-за самого этого места – поддается влиянию *novas religiones*, ибо перед их глазами стоит бедствие, произошедшее с Коттой и Титурием, которые погибли в этом же лагере»[148]. Как представляется, Цезарь, употребив выражение «novas religiones», делал акцент на том, что солдаты были не просто испуганы (скажем, вероятным появлением варваров в лагере), но испытывали именно религиозный (или, если угодно, суеверный страх) перед самим местом, в котором они находились. Легионеры «напридумывали себе новых суеверных ужасов» (вероятно, именно так следует перевести фразу «novas sibi religiones fingunt»), так как в том же самом лагере (Адуатука) ранее погибли их товарищи вместе с легатами Коттой и Титурием, и, соответственно, лагерь сам по себе вызывал у них страх особого рода, каковой Цезарь и описал при помощи выражения «novas religiones».

[148] *Caesar G. Iulius.* Commentarii de Bello Gallico. London: Whittaker, 1871. P. 320.

Еще один известный пример, где «religio» соседствует со «страхом» – это слова Цезаря из «Записок о гражданской войне»: «Наконец, они забыли об обычных на войне случайностях, о том, как часто самые ничтожные обстоятельства – будут ли это ложные предположения, или внезапный страх, или случайный порыв суеверия (terroris repentini vel obiectae religionis) – причиняют огромный урон, как часто целые армии страдают от ошибки полководца или по вине трибуна»[149]. В данном случае достаточно очевидно, что «obiecta religio» (вероятно, не столько «случайный порыв суеверия», сколько «внезапно возникшее чувство религиозного по своей природе страха») Цезарь специально отличает от «terror» как от обычного страха, вызываемого обыденными событиями и явлениями.

Можно привести и другие примеры. Так, Тит Ливий (59 до н. э. – 17 н.э.) в «Истории Рима от основания города» рассказывает о том, как консул Валерий выступил против эквов и, когда те остереглись ввязываться в открытое сражение, приступил к осаде их лагеря. Однако во время осады разразилась страшная буря, а затем произошло следующее: «Когда был дан сигнал к отступлению, возвратилась спокойная и ясная [погода], так что *religio* не позволила второй раз подступиться к лагерю, как будто охраняемому какой-то божественной силой (numine aliquo defensa)»[150]. В данном случае мы видим, что слово «religio» появляется в тексте Ливия тогда, когда он описывает странное и необычное событие – во время осады бушует буря, а сразу после ее снятия наступает спокойная погода. Валерий и его воины, вероятно, предполагают, что лагерь защищает некое божество (numen), и тогда *religio* не позволяет им начать осаду заново. Как представляется, *religio* в данном случае – страх перед этим божеством.

В похожем контексте слово «religio» используется у Марка Туллия Цицерона (106 – 43 до н.э.), который рассказывает о том, как «ученейший человек» Гай Сульпиций Галл объяснил римскому войску, которое было

[149] Записки Юлия Цезаря и его подражателей. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1948. С. 332.
[150] *Livius Titus.* Ab Urbe Condita. Pars 1. Lipsiae: B.G. Teubner, 1873. P. 122.

«охвачено страхом (metus) и *religio*» из-за затмения Луны, подлинную природу этого астрономического явления. В итоге, отмечает Цицерон, «он совершил великое дело, заставив испуганных людей отбросить пустую *religio* и страх» («inanem religionem timoremque deiecerat»)[151].

Более ранним, нежели у Цезаря и Ливия, случаем употребления «religio» («religiones») в данном контексте, являются слова Луция Акция (170 – ок. 86 до н.э.) из его трагедии «Астианакт» (ныне существующей только во фрагментах). Акций писал: «Положи конец (finem fac), Калхас, своим *religiones*, перестань удерживать меня и войско от возвращения домой из-за твоего зловещего предзнаменования (tuo obsceno omine)»[152]. В данном случае очевидно, что *religiones* – это религиозный по своей природе страх, имеющий своим источником «зловещее предзнаменование».

Впрочем, есть и более очевидное свидетельство того, что латинское «religio» употреблялось в значении «страх». Грамматик Мавр Сервий Гонорат (конец IV в.), в своем комментарии к «Энеиде» Вергилия писал: «“Religio” есть страх (metus), ибо “religio” называется так потому, что сковывает ум (ab eo quod mentem religet dicta religio)»[153]. Можно отметить, что, хотя эта этимология слова «religio» не получила широкого распространения, тем не менее, сама трактовка «religio» как страха (metus) встречалась даже в Средние века. Так, например, Гильберт Порретанский (1085/1090 – 1154), комментируя фразу «ex ipsis religionibus gentium barbararum» из трактата Боэция «О гебдомадах», писал: «“Ex religionibus”, то есть из страха (metus) и обрядов (caeremoniae) “варварских народов” (gentium barbararum)»[154].

Однако если *religio* – это религиозный страх, то должен существовать и его источник; в некоторых случаях этот последний также квалифицировался как *religio*. Данную связь между чувством религиозного страха и его источником можно представить – диалектически – как субъективное и

[151] *Cicero*. De re publica librorum fragmenta. Gottingae: Prostat in libraria Dieterichiana, 1847. P. 60.
[152] Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik / hg. v. O. Ribbeck. Leipzig: B. G. Teubner, 1875. S. 414.
[153] *Vergilius Publius Maro.* Opera omnia: ex editione Heyniana cum notis et interpretatione. Vol. 6. Londini: A. J. Valpy, 1819. P. 3363.
[154] *Gilbertus Porretanus*. Commentaria. PL 64, 1327 B.

объективное измерение *religio*. Первым, кто детально описал эту диалектику, был, вероятно, Максимилиан Кобберт, который в своей фундаментальной статье «Religio», написанной для «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», указывал: «Что касается основного значения этого слова [“religio”], то мы имеем дело с двумя противоположными друг другу аспектами. Один – это субъективное значение “religio” как чувства… С другой стороны, мы можем рассматривать основное значение этого слова в объективном смысле, как некую обязывающую (bindenden) силу или некое табу, связанные с определенными местами, днями и действиями, которые оказывают негативное влияние на людей, сообразно чему определяют другие, субъективные значения... Существует почти единодушное мнение, что “religio loci” или “religio diei” – это табу, которые запрещают человеку осуществлять его обычную деятельность, а если он их нарушает, то ему угрожают несчастья и опасности»[155].

В самом факте наличия у латинского «religio» субъективного и объективного аспектов нет ничего странного или исключительного. Например, в русском языке слово «ужас» может обозначать как чувство сильного страха, так и некие явления или состояния, порождающие это чувство («ужасы войны», «рассказывать ужасы» и т.п.). Сходным образом в латинском языке слово «iustitia» может обозначать как справедливость в смысле человеческой добродетели, так и систему права, в которой объективно воплощается эта добродетель (и которая, в свою очередь, должна способствовать поддержанию и укреплению в людях добродетели справедливости). Например, Луций Анний Флор (ок. 70 – ок. 140) писал о знаменитых Законах двенадцати таблиц: «Народ избрал десять выдающихся [граждан], чтобы они записали законы, позаимствованные у греков; и так вся система права (tota iustitia) была сведена в двенадцать таблиц»[156]. С другой

[155] *Kobbert M.* Op. cit. Loc. cit.
[156] *Florus*. Epitome of Roman History. Loeb Classical Library 231. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929. P. 72.

стороны, если говорить о субъективном значении «iustitia», то можно привести, например, следующие слова Цицерона: «К благочестию присоединяется справедливость (iustitia) и другие добродетели, из которых складывается блаженная жизнь»[157]. Эта диалектика слова «iustitia», помимо того, что она интересна сама по себе, важна и для понимания диалектики «religio» – постольку, поскольку, как будет ясно из дальнейшего, одно из значений «religio» – «справедливость по отношению к богам», добродетель, являющаяся особым видом добродетели справедливости. Тот факт, что для римлянина справедливость – это не только добродетель как качество того или иного человека, но и «объективация» этой добродетели в своде законов, является дополнительным свидетельством в пользу того, что наличие у *religio* различных «субъективных» аспектов (включая уже упомянутые «чувство религиозного страха» и «справедливость по отношению к богам») не должно создавать ложное впечатление об отсутствии у нее неких принципиально иных, «объективных» аспектов. *В этой связи я хотел бы особо отметить, что если мы не будем принимать во внимание указанную субъективно-объективную диалектику значений слова «religio», то не сможем претендовать на сколь-нибудь полное понимание того, чем было латинское religio как в римскую эпоху, так и позже*; *и что, соответственно, практически все ошибочные интерпретации понятия «religio» имеют своим источником осознанное или неосознанное игнорирование этой диалектики*.

Итак, возвращаясь к теме объективного значения «religio», начну с двух примеров, которые приводит Кобберт. Во-первых, это римское магическое заклинание против болезни, в котором говорится: «эту чуму, эту заразу, этот недуг… эту *religio* вызываю, вывожу и прогоняю из этих членов, из этой плоти»[158]. Учитывая, что формулы заклинаний крайне устойчивы и мало изменяются со временем, можно предположить, что в данном случае мы имеем

[157] *Цицерон*. Философские трактаты. М.: Издательство «Наука», 1985. С. 152.
[158] См. Incantamenta magica graeca latina / ed. R. Heim. Lipsae: Teubner, 1892. P. 476–477. Это заклинание известно по сочинению Марцелла Эмпирика (см. *Marcellus Empiricus*. De medicamentis liber. Lipsiae: Teubner, 1889. P. 142).

дело с очень ранним употреблением слова «religio» и, соответственно, с изначальным его смыслом (или одним из изначальных смыслов)[159].

Другой пример – слова Марка Туллия Цицерона из «Речи об ответах гаруспиков». Обращаясь к Публию Клодию Пульхру, который был обвинен в оскорблении богини целомудрия *Bona Dea* (Благой Богини), Цицерон говорил: «Нет, она [Благая Богиня] тебя не простила, поверь мне. Или ты, быть может, думаешь, что ты прощен, так как судьи отпустили тебя обобранным, оправданным по их приговору и осужденным по всеобщему приговору, или так как ты не лишился зрения, чем, как принято думать, карается нарушение этого запрета (illius religionis)?»[160]. В этом случае совершенно очевидно, что под «religio» подразумевается некое табу, нарушение которого карается ослеплением.

Еще более тяжелые кары настигли род Потициев, когда те нарушили *religio* Геркулеса. Валерий Максим (1 в.) в своих «Достопамятных деяниях и изречениях» сообщает: «Рассказывают также, что и Геркулес за нарушение своей *religio* наказывал жестоко и явно. Ведь когда Потиции по совету цензора Аппия препоручили проведение его священных ритуалов (которые их род получил от него в дар как нечто передаваемое по наследству) общественным рабам, то все Потиции, коих было более тридцати взрослых мужчин, умерли в один год и их род, разделенный на двенадцать семей, почти весь погиб, а Аппий лишился зрения»[161].

Тит Ливий в «Истории Рима от основания города» также рассказывает об этом случае: «Изменение статуса священнодействий может произвести *religio* (religionem facere posset), ведь в ту пору было двенадцать семейств Потициев, включавших почти тридцать взрослых мужчин, но все они умерли за один год,

---

[159] Следует отметить, впрочем, что редактор издания «Incantamenta magica graeca latina» Рихард Хайм указывал, что в тексте одного из манускриптов трактата Марцелла значится не «hanc religionem» (то есть «эту *religio*»), но «hac religione» (то есть «этой *religio*»). Мне кажется, однако, что это – ошибка переписчика, который уже не понимал архаичного значения «religio» как некоей (потенциально) вредоносной силы.

[160] *Цицерон*. Речи в двух томах. Том 2. Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1962. С. 194.

[161] *Valerius Maximus*. Factorvm et dictorvm memorabilivm libri novem. Berolini: Impensis Georgii Reimeri, 1854. P. 116.

и род прекратился»[162]. На мой взгляд, выражение Ливия «religionem facere posset» можно понимать как в объективном, так и в субъективном смысле. Либо имеется в виду, что действия, подобные тем, которые осуществили Потиции, способны вызвать священный ужас, либо (версия Кобберта) имеется в виду, что Потиции, нарушив свои обязательства перед Геркулесом, так сказать, вызвали к жизни *religio* как некую губительную и роковую силу, которая истребила весь их род.

Запретность и потенциальная опасность, присущие *religio*, естественным образом переходят на те объекты, которые с ней связываются и в силу данного обстоятельства именуются *religiosa*. Согласно Сексту Помпею Фесту (II в.) «*religiosum* – то, что непозволительно совершать человеку, а если он таковое совершит, то поступит против воли богов»[163]. Для понимания того, что именно и при каких обстоятельствах считалось *religiosum*, можно привести следующие слова Амвросия Феодосия Макробия (V в.): «Когда начинается [праздник] Латиар, то есть торжество Латин, а равно в дни Сатурналий, да и когда разверзается земля, непозволительно (nefas) предпринимать сражение… Откуда и Варрон так пишет: “Когда земля разверзается, как бы открывается дверь [жилища] мрачных и подземных богов. Потому [в это время] является богопротивным (religiosum est) не только начинать бой, но даже принимать решение по военным действиям и отправлять войско, отвязывать корабль, приводить жену с целью нажить детей”»[164]. Весьма примечательно, что в данном конкретном случае мы видим прямую параллель между «nefas» («непозволительным», «недопустимым») и «religiosum». Таким образом, достаточно очевидно, что *religio* и *religiosa* связывались с запретными, табуированными силами и теми объектами, в которых эти силы пребывают.

Крайне интересную картину того, как следует понимать в данном контексте слова «religio» и «religiosum», дает знаток римской архаики Авл

[162] *Livius Titus*. Op. cit. Pars 2. 1881. P. 125.
[163] *Festus Sextus Pompeius*. De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome. Pars I. Budapestini: Sumptibus Academiae litterarum Hungariae, 1889. P. 386.
[164] Макробий. Сатурналии / Пер. с лат. и греч., прим. и словарь В. Т. Звиревича. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. С. 66.

Геллий (ок. 130 – ок. 170) в своих «Аттических ночах»: «*Religiosi* (несчастливыми) называются дни со зловещими предзнаменованиями, опасные и тягостные, когда следует воздерживаться от совершения религиозных обрядов и начинания какого-либо нового дела, которые многие несведущие [люди] неправильно и ошибочно называют *nefasti* (неприсутственные)[165]… Мазурий же Сабин в "Записках об исконных [словах]" объясняет: "*Religiosum* есть то, что удалено и отстранено от нас вследствие некоей святости; слово произведено от *relinquere* (оставлять), так же как *caerimoniae* (священнодействие) от *carere* (отказываться)". Согласно этому толкованию Сабина, храмы и святилища, которые следует посещать не обыденно и легкомысленно, но целомудренно и благоговейно, – поскольку ни их изобилие не заслуживает порицания, ни возрастание их славы, – скорее должны внушать почтение и страх, чем быть привычными; но *religiosi* названы дни, которые мы оставляем (relinquimus) по противоположной причине, из-за несчастливых знамений. Теренций [выразился так]: Дашь – сухо скажет "Так!". Боюсь (religio est) сказать, что дать мне нечего»[166].

Этот небольшой фрагмент содержит сведения, которые являются крайне важными для темы настоящего исследования. Во-первых, следует отметить выражение «religio est» в последней фразе («Tun, quod dem recte est. Nam, nihil esse mihi, religio est dicere»), взятой из комедии «Самоистязатель» Публия Теренция Афра (195/185 – 159 до н. э.). В представленном выше переводе А. В. Артюшкова[167] «religio est» передано как «боюсь», что, в общем, корректно, однако точнее было бы сказать «мне непозволительно» («для меня

[165] В комментариях А. Б. Егорова к русскому переводу Геллия дается следующее интересное пояснение: «*Dies religiosi* – заповедные с религиозной точки зрения дни, к которым относились три дня, когда «земля открыта» и мертвые могут выйти наружу (24 августа, 5 октября, 11 ноября), дни, когда духи усопших блуждают по земле (9, 11, 13 мая), а также Ларенталии (23 декабря), Салии (1 марта) и Весталии (9 июня). Кроме того, к *dies religiosi* относили также зловещие дни (dies atri)... *Dies nefasti* же – дни, когда претор не имел права издавать эдикты и вершить суд; в эти дни римляне не созывали комиции и судебные заседания» (*Авл Геллий*. Аттические ночи. Книги I–X / Пер. с латинского под общ. ред. А. Я. Тыжова. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2007. С. 222–223).

[166] *Авл Геллий*. Цит. соч.

[167] См. *Теренций*. Комедии / Пер. с латин. А. Артюшкова; Вступ. статья и коммент. В. Ярхо. М.: Худож. лит., 1985. С. 124.

недопустимо»)[168], причем «непозволительно» с оттенком религиозного запрета – весьма вероятно, что Теренций сознательно обыгрывал в своей комедии выражение, почерпнутое из религиозного языка (как хорошо известно как минимум со времен «Творчества Франсуа Рабле» М. М. Бахтина, профанирование сакрального (в том числе, сакрального языка) является для «низких жанров» делом вполне обыкновенным). То же самое, вероятно, относится и к Титу Макцию Плавту (ок. 254 – 184 до н. э.), у которого в комедии «Куркулион» есть такие слова: «Он тут же зовет меня и приглашает к обеду; непозволительно было (religio fuit), поэтому я и не смог ему отказать»[169]. Кроме того, учитывая склонность Плавта к использованию в своем творчестве народного языка со всеми его архаизмами, можно считать, что выражение «religio est» является довольно древним и, соответственно, передает одно из первоначальных значений слова «religio». Наконец, есть и прямые свидетельства того, что выражение «religio est» эквивалентно понятию религиозного запрета и что, соответственно, само слово «religio» также могло его обозначать. Авл Геллий перечисляя вещи, которые запрещены для фламина-диала[170] указывал, в том числе, что «ездить на коне фламину-диалу нельзя (religio est)»[171].

Во-вторых, мы видим, что Мазурий Сабин (I в.) определял «religiosum» как то, что «удалено и отстранено от нас (remotum ac sepositum a nobis) вследствие некоей святости (sanctitas)». Соответственно, нечто является *religiosum* постольку, поскольку свято. Тождество святого (sanctum) и «религиозного» отмечали не только Сабин, но и другие латинские авторы. Так, например, Секст Помпей Фест в своем трактате «О значении слов» указывал,

---

[168] В одном из комментариев к комедии Теренция (за авторством Томаса Фарнаби) подчеркивается, что в данном контексте слово «religio» тождественно выражениям «nefas» и «non licet» (см. *Terentius Publius Afer*. Comediae sex. Vol. 4. Londini: A. J. Valpy, 1824. P. 1318).

[169] *Plautus*. In five volumes. Vol. 2. London: W. Heinemann; N.Y.: G. P. Putnam's sons, 1916. P. 226.

[170] Фламин (flamen) – жрец, служитель одного из пятнадцати государственных божеств эпохи Республики. Существовало три великих фламина – фламин Юпитера (flamen Dialis), фламин Марса (flamen Martialis) и фламин Квирина (flamen Quirinalis), а также двенадцать младших фламинов, которые служили менее значимым богам. В эпоху Империи к этим фламинам добавился еще один, который отвечал за культ императора.

[171] Там же. С. 427.

что «иногда одно и то же становится “священным” (“sacrum”), “святым” (“sanctum”) и “religiosum”»[172], а Макробий писал в «Сатурналиях», ссылаясь на трактат «De religionibus» знаменитого римского юриста Гая Требатия Тесты, друга Цицерона и Горация (I в. до н.э.): «“Святым” иногда является то же, что является “священным”, и то же, что является “religiosum”»[173] (более подробно я скажу об этом интересном фрагменте из «Сатурналий» ниже).

В связи со сказанным, необходимо подробнее коснуться вопроса о значениях «sacrum» и «sanctum». Что касается первого, то изначально оно едва ли сильно отличалось от значения «religiosum». Так, например, по мнению Уэрда-Фаулера, исходно «sacrum» «могло означать просто нечто *табуированное*, то есть выведенное из области *профанного*, без какой-либо специальной отсылки к божеству, но, в зависимости от обстоятельств, “святое” или проклятое»[174]. Жорж Дюмезиль также указывал на *отделенность* «sacrum»: «*Sacer* – это то, что по своей природе или в соответствии с неким решением резервируется, отделяется для богов»[175]. А. П. Забияко, со своей стороны, отмечает *потенциальную опасность* «sacrum» для человека: «*Sacer* обозначает во многих случаях необъяснимую для латинских авторов магическую силу предметов. Это магическое свойство, выраженное посредством *sacer*, в религиозном сознании обнаруживает себя как поразительное и непонятное, а потому лучше держаться от него в стороне. В составе проклятия магическая сила еще и опасна... В значении “заклятое” *sacer* прикрепляло признаки *мрачное* и *зловещее*, которые в архаическом сознании легко согласуются со значениями *магическое, исполненное силой, опасное*»[176]. Что же касается «sanctum», то оно, вероятно, исходно отражало аспект *защищенности, запретности* и *неприкосновенности* священного. По крайней мере, Эмиль Бенвенист писал: «Если теперь попытаться определить, что

[172] *Festus Sextus Pompeius*. Op. cit. P. 332.
[173] *Macrobius*. Lipsae: In aedibus B.G. Teubneri, 1893. P. 168.
[174] *Warde-Fowler W.* The Original Meaning of the Word *Sacer* // The Journal of Roman Studies. 1911. Vol. 1. P. 62.
[175] *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1974. P. 143.
[176] *Забияко А. П.* Религия в Древнем Риме // История религии / Под ред. И. Н. Яблокова. М.: Юрайт, 2014. С. 225.

отличает *sacer* от *sanctus*, можно сказать, что это отличие имплицитного “священного” (sacer) от эксплицитного “священного” (sanctus). Само по себе *sacer* наделено таинственным значением. *Sanctus* есть состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из предписаний, основанных на законе. Различие между этими двумя словами проявляется в композите, где они объединены: *sacrosanctus*, т. е. *sanctus* благодаря *sacrum*, – то, что запрещено настоящим священнодействием»[177].

Итак, «religiosum» тесно (вплоть до тождества) связано с «sanctum» («святым»), и потому определяется как то, что «удалено и отстранено от нас». Кроме того, по своим первичным значениям «religiosum» очень близко к «sacrum», то есть к собственно «священному». Наконец, сама *religio* связывается с запретами и / или запретными вещами и силами, которые, как уже отмечено, могли равным образом квалифицироваться как «святые» или «священные». Несомненно, отношение между «святым» («sanctum»), «священным» («sacrum») и «религиозным» («religiosum») было не столь однозначным, как может показаться на основании вышесказанного, и в отдельных случаях речь шла не о тождестве, но о различии между этими понятиями (подробнее я затрону этот вопрос далее); тем не менее, едва ли можно поставить под сомнение наличие у *первичных* значений «religio» и «religiosum» таких фундаментальных оттенков, как потенциальная опасность, запретность и соответствующая отделенность от профанного (обыденного), что прямо отсылает к представлениям о священном.

В этом контексте уместно вспомнить известное определение Эмиля Дюркгейма, согласно которому «религия – это единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным, запретным, вещам»[178]. Кроме того, Дюркгейм писал: «Священная вещь – это прежде всего та, которой не может и не должен безнаказанно касаться профан. Конечно,

[177] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс–Универс, 1995. С. 349.
[178] *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 96–97.

этот запрет не может дойти до полного исключения любой коммуникации между обоими мирами, так как если бы профанное не могло вступать ни в какие отношения со священным, последнее было бы бесполезно. Но вдобавок к тому что вступление в эти отношения само по себе всегда является тонкой операцией, требующей большой осторожности и более или менее сложной инициации, оно практически невозможно без того, чтобы профанное не утратило своих специфических черт, чтобы оно само некоторым образом и в определенной мере не стало священным. Эти две категории не могут сближаться и в то же время сохранять свою собственную природу»[179].

Данные идеи Дюркгейма хорошо коррелируют, например, с приведенной выше историей рода Потициев. Потиции прошли своеобразную инициацию, получив от самого Геркулеса право (и обязанность) проводить священные обряды в его честь. Эти обряды, которые можно описать как «religiosa» (то есть как «нечто удаленное и отстраненное вследствие своей святости»), были ограждены от профанов посредством *religio* Геркулеса, то есть посредством некоего табу, или элемента «негативного культа», если использовать терминологию Дюркгейма[180]. Однако Потиции по совету цензора Аппия делегировали право совершать данные обряды общественным рабам, то есть допустили к священному профанов и тем самым нарушили установленные табу. Результатом этого стало то, что оскорбленные священные силы в лице самого Геркулеса незамедлительно осуществили акт возмездия, «жестоко и явно» (то есть демонстративно, вероятно, в назидание другим) наказав и Потициев, и Аппия.

[179] Там же. С. 85–86.

[180] Сущность негативного культа, согласно Дюркгейму, такова: «Священные существа — это существа, которые по определению отделены. Их характеризует разрыв, имеющийся между ними и профанными существами. Обычно те и другие пребывают порознь. Существует целый комплекс обрядов, чьей задачей является создание этого принципиального состояния разделения. Функция этих обрядов состоит в предупреждении неподобающего сближения и смешения, в препятствовании тому, чтобы одна из этих двух сфер вторгалась в другую; эти обряды могут предписывать только воздержание, то есть негативные действия. По этой причине мы предлагаем назвать систему, сформированную этими особыми обрядами, негативным культом. Эти обряды не предписывают верующему совершение неких обязательных актов, а ограничиваются тем, что запрещают ему действовать тем или иным образом; следовательно, все они принимают форму запретов, или, как обычно говорят этнографы, табу» (там же. С. 498).

Кроме того, в контексте настоящего исследования заслуживает внимания и упомянутая выше дюркгеймовская оппозиция «священное – профанное», поскольку в Древнем Риме обнаруживается сходное противопоставление. Так, например, согласно Фесту, «профанным называется то, что не охраняется [дословно: не удерживается] посредством *religio* храма» («profanum dicitur, quod fani religione non tenetur»)[181]. Другие латинские авторы также противопоставляли «профанное» «религиозному» и / или «святому». Наример, автор «Комментария о контроверсиях» (вероятно, I в.), писал: «*Profanum* – то, что было святым (sanctum), но затем перешло в пользование человека, то есть то, что пребывает вне храма, вне святилища (extra fano, extra sanctuario)»[182]. Макробий, со своей стороны, отмечал, что «почти все согласны, что *profanum* – то, что не относится к храмовым делам (extra fanaticam causam sit), как бы находясь в отдалении от храма (fanum) и от *religio*… К этому можно добавить, что Требатий называет *proprie profanum* [профанным в собственном смысле слова], все то, что из священного и из *religiosum* было преданно в человеческую собственность и пользование»[183]. Наконец, Фест, поясняя использовавшуюся при манумиссии[184] *sacrorum causa* (на религиозных основаниях) формулу «puri, probi, profani, sui auri» указывал, что «*profanum* – то, что не является священным и не связано ни с какой *religio*» («quod sacrum non sit et quod omni religione solutum sit»)[185].

При этом следует оговориться, что латинское «profanum» могло истолковываться и не как аналог современного «профанного», но в противоположном ему смысле. Например, Марк Теренций Варрон (116 – 27 до н. э.) в трактате «О латинском языке» возводил этимологию «profanum» к «profanum», то есть к «тому, что находится перед храмом». По его мнению, так именовалась посвященная богам жертва, которую помещали перед входом в святилище; именно в связи с этим, например, десятина (decuma) Геркулеса

[181] *Festus Sextus Pompeius*. Op. cit. Loc. cit.
[182] Gromatici Veteres. Berlin: Georg Reimer, 1848. S. 23.
[183] *Macrobius*. Op. cit. P. 168.
[184] Манумиссия – в римском праве официальное освобождение раба.
[185] *Festus Sextus Pompeius*. Op. cit. P. 330.

называлась «profanatum»[186]. Таким образом, согласно Варрону, «profanum» – нечто освященное и принадлежащее богам, а отнюдь не «профанное» в обычном смысле этого слова.

Тем не менее, большинство римских писателей (включая тех, свидетельства которых были приведены выше) все-таки трактовали *profanum* как то, что противоположно священному (святому, или «религиозному»), как «то, что пребывает вне храма, вне святилища», или как то, «что из священного и из *religiosum* было преданно в человеческую собственность и пользование». Современные исследователи также предпочитают именно такое прочтение «profanum». Например, Хендрирк Вагенворт писал, что прилагательное «profanum» «образуется в результате соединения слов “pro” и “fano”… и это сочетание обозначает не место, расположенное перед храмом, но, скорее, в случае “fano” речь идет об *ablativus separativus*, и потому “pro-fano” означает “взятое из храма” (“weg uit den tempel”) и в собственном своем смысле прилагается к вещам, которые ранее пребывали в храме и были освящены»[187]. А. П. Забияко в сходном ключе полагает, что «*profanus* становится то, что удаляется из *fanum* и лишается причастности к *sacer, посвященному, освященному, принадлежащему богам*… Скорее всего, первоначальное значение *profanus* сложилось в контексте культовой практики жертвоприношений: этим словом вначале обозначалась та часть посвященной божеству (священной) жертвы, которая после совершения определенных церемоний отделялась и поедалась самими участниками обряда; эта часть также в традициях римской обрядности могла быть после посвящения богу вынесена за пределы святилища, распределена перед храмом между участниками ритуала и съедена»[188]. Исходя из такого понимания профанного, можно сказать, что понятие «religiosum» вполне вписывается в дюркгеймовскую оппозицию «священное–профанное» в качестве первого ее

[186] *Varro*. On the Latin language. London: W. Heinemann, 1938. P. 220.
[187] *Wagenvoort H*. Profānus, profānāre // Mnemosyne. Fourth Series. 1949. Fasc. 4. Vol. 2. P. 322.
[188] *Забияко А. П.* Цит. соч. С. 228.

элемента, что лишний раз подтверждает гипотезу о том, что диалектика *religio* может рассматриваться как диалектика священного.

Резюмируя сказанное выше, можно сделать следующие принципиальные выводы. Как представляется, одним из изначальных значений латинского слова «religio» было чувство страха, религиозного по своей природе, то есть страха перед особыми – священными – силами и объектами. Эти священные силы и объекты также могли квалифицироваться как *religio* или *religiosa*; кроме того, постольку, поскольку священное всегда окружается запретами и табу, смысл которых состоит в том, чтобы воспрепятствовать контактам священного и профанного, слово «religio» могло использоваться также для обозначения подобных запретов и табу. *Эти первичные значения «religio» формируют своеобразную диалектику, которую можно описать также как диалектику священного: с одной (объективной) стороны, «religio» соотносится со священными силами и объектами (в том числе, маркируя связанные с ними запреты и табу), а с другой (субъективной) стороны, «religio» означает чувство страха и беспокойства, которое порождается этими объектами и силами и находит свое выражение, помимо прочего, в упомянутых запретах и табу.* Эта парадигма фиксирует наиболее раннее и, соответственно, исходное отношение римлянина к священному – отношение, в котором доминируют страх перед священным и порождаемая им система запретов. При этом, говоря о субъективном значении римской «religio» как чувства, следует заметить, что, хотя мы не обнаружим здесь в чистом виде концепции «религиозного чувства» как «чувства и вкуса к бесконечному» в духе Шлейермахера (поскольку еще нет самого понятия «бесконечное»), тем не менее, достаточно очевидно, что римская *religio* в своем субъективном аспекте практически тождественна *sensus divinitatis* Жана Кальвина или *sensus numinis* Рудольфа Отто (касательно последнего надлежит особо отметить, что, как указывалось выше, в римской традиции *religio* как чувство страха могла связываться с *numen* как с источником этого страха; поэтому можно сказать, что феноменология религии XX в., по крайней мере, в некоторых своих

вариантах, сознательно или неосознанно обращается именно к этому значению «religio» и его аналогов в иных языках и культурах).

1. 2. «Контроль над священным» и изменения в трактовке «religio»

Имея в виду сказанное выше, следует отметить, тем не менее, что общая картина использования латинскими авторами терминов «religiosum», «sacrum» и «sanctum» со временем становилась более сложной. Так, если говорить о римской юридической литературе позднего республиканского и раннего имперского периода (то есть эпохи, когда толкование права стало делом светских юристов, а не жрецов-понтификов, как это было во времена архаики), то в ней указанные термины интерпретировались иначе, чем в приведенных ранее фрагментах. Так, например, Гай, один из наиболее известных и влиятельных римских юристов, в своих «Институциях» (II в.) проводил различие между «sacrum», «sanctum», и «religiosum» следующим образом: «Основное деление вещей сводится к двум частям: одни вещи относятся к божественному праву, а другие – к человеческому. К божественному праву относятся вещи священные (sacrae) и *religiosae*. (4). Священные суть те, которые посвящены высшим богам, а *religiosae* – те, которые посвящены богам-манам. (5). Однако священным представляется только то, что освящено (consecratum est) властью римского народа (например, законом о таковом или же постановлением сената). (6). *Religiosum* же – это то, что мы делаем таковым по своей воле, когда хороним мертвого на своей земле, если его погребение является нашим делом. (7). Однако в провинциях, согласно мнению большинства, земля не становится *religiosum*, когда переходит во владение (dominium) римского народа или императора; …но если она и не становится *religiosum* [в собственном смысле], то все равно рассматривается в качестве такового. Также то в провинциях, что не освящено властью римского народа, не является в собственном смысле священным, хотя и рассматривается в качестве такового. (8). Также к божественному праву относятся святые

(sanctae) вещи, такие как городские стены и ворота. (9). И то, что относится к божественному праву не принадлежит ни одному человеку»[189].

Идея о том, что «святое» относится к городским стенам, «священное» – к посвященным богам зданиям, а «religiosum» – к погребениям, обнаруживается также у юриста Элия Галла, который, согласно Фесту, «провел прекрасное различие между “sacrum”, “sanctum”, и “religiosum”: “священное” отсылает к зданию, посвященному богу; “святое” – к стене, которая окружает город, а “religiosum” – к могиле, в которой погребено тело или прах»[190]. Однако затем, как уже отмечалось выше, Фест определяет *religiosum* как нечто запретное, непозволительное для человека, и в конце концов заключает, что «по отношению к [городской] стене и к могиле до́лжно соблюдать одни и те же [правила], а потому одно и то же становится “sacrum”, “sanctum”, и “religiosum”»[191].

Уже упоминавшийся правовед Гай Требатий Теста проводил сходную дистинкцию. Макробий свидетельствует: «Как сообщает Требатий в I книге “De religionibus”, “священным” (“sacrum”) является все то, что касается богов. Помня об этом определении, поэт почти всегда упоминает о богах там, где говорит о священном: “Правя у моря обряд (sacra), я мать молил Дионею / С нею бессмертных других”. Также: “Жертвы (sacra), что я начала готовить стигийскому богу”. Равным образом: “Тотчас справляет обряд (sacra) дарданский вождь и приносит / В жертву свинью и приплод на алтарь твой, царица бессмертных”… Также, как сообщает Требатий в X книге “De religionibus”, “святым” (“sanctum”) иногда является то же, что и “священное” (“sacrum”), и то же, что “religiosum”, а иногда – нечто отличное и от “священного”, и от “religiosum”. Что касается второго вида, то к нему относится, например, следующее: “К вам с непорочной (sancta) душой я сойду,

[189] *Gaius*. Institutiones: or, Institutes of Roman law. Oxford: The Clarendon press, 1904. P. 122–123.
[190] *Festus Sextus Pompeius*. Op. cit. Loc. cit.
[191] Ibid.

не запятнанной гнусной / Этой виной”[192]. Ибо не священное и не *religiosum* поддерживало душу [Турна], которую он хотел представить святой (sancta), то есть непорочной (incorrupta) – как и в следующем [стихе]: “О супруга святая / Счастье, что ты умерла”, в котором он почтил чистоту (castitas) своей непорочной супруги. Ведь так и законы святы (sanctae) потому, что они не должны подвергаться порче под угрозой санкционированного наказания (poenae sanctione). А следующий [стих] относится к первому виду определения “святого”, то есть к тому [“святому”], которое не отличается от “священного” и “religiosum”: “Вдруг привиделось нам, что венцом вкруг головки ребенка / Ровный свет разлился”. И немного позже: “Трепет объял нас и страх: спешим горящие кудри / Мы погасить и водой заливаем святые огни”; здесь “святое” мы будем понимать как “священное”, потому что таковое произошло по воле богов (divinitus). Также [и в этом стихе]: “И ты, святая пророчица – дева / Вещая, дай [троянцам] осесть”, он называет именно священной [ту святую], которую представлял как пророчицу, исполненную божества (deo plena) и жрицу (sacerdos)»[193].

Что можно сказать по этому поводу? Весьма вероятно, что приведенное выше деление божественного права на три указанные области («sacrum», «sanctum», и «religiosum») является результатом достаточно поздних (I в. до н.э. – II в. н.э.) спекуляций римских юристов на тему уже находившихся в обиходе терминов священного права, а также вокабулярия традиционной мифологии, воплощенной, в том числе, в поэтических произведениях. Соответственно, речь здесь идет не столько о фиксации исходных значений указанных терминов, сколько об их творческом переосмыслении. Это особенно заметно в случае *loca religiosa*, «религиозных мест». В классификации Гая эти места – места погребения, которые приобретают свой «религиозный» статус по решению частных лиц. Однако хорошо известно о

[192] Перевод стихотворных строк из «Энеиды» Вергилия дан по следующему изданию: *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с латинского С. А. Ошерова под ред. Ф. А. Петровского. Комментарий Н. А. Старостиной. М.: Художественная литература, 1979.
[193] *Macrobius*. Op. cit. P. 167–169.

другой, весьма древней римской традиции – объявлять «религиозными» те места, в которые ударила молния. Так, например, у Феста (эпитома Павла Диакона) сказано: «*Fulguritum* – это то, что поражено молнией (fulmine ictum); такое место, как полагали, сразу становится *religiosus,* поскольку считалось, что бог посвятил его себе»[194]. Таким образом, мы видим не только то, что *locus religiosus* не всегда связывали с погребениями, но и то, что оно посвящалось богам на основании их собственного волеизъявления. Кроме того, можно отметить, что Плиний связывал с *religio* места захоронения людей, погибших от удара молнией: «Человека, который лишился жизни таким образом, нельзя кремировать; *religio* предписывает предать его земле»[195]. Несколько проясняет связь между погребениями и местами, пораженными молнией, Сайрил Бэйли, который пишет: «Для Рима было обычно, что табу распространялись на определенные места. Это были не *loca sacra* (то есть такие места, как храмы, должным образом освященные государством), но *loca religiosa* – места, которые табуировались из-за того, что в них произошло. Достаточно легко отследить принцип, лежащий в основе табуирования двух типов таких мест (во-первых, *bidentalia*, то есть мест, пораженные молнией, где громовой разряд (fulmen) как бы погребали, принося в жертву овцу (bidens), и, во-вторых, могил и захоронений)… Это одновременно священные и нечистые места. Дальнейшим распространением этого принципа стало признанием в качестве *loca religiosa* мест, где отправляются частные культы, а также храмов в провинциях»[196]. Ривс, в свою очередь, указывает, что приведенное выше определение Феста «подтверждает версию о том, что *locus religiosus* – это место, отмеченное *religio* любого типа. Это предполагает не только то, что *religio* могут вводить люди, не входящие в число официально уполномоченных лиц, но и то, что *religio* может возникнуть по причинам, находящимся совершенно вне человеческого контроля… Таким образом

[194] *Festus Sextus Pompeius*. Op. cit. P. 65.
[195] *Pliny*. Natural History in Ten Volumes. Vol. 1. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1938. P. 282.
[196] *Bayley C.* Phases in the Religion of Ancient Rome. Berkeley, CA: University of California press, 1932. P. 25.

имеются свидетельства того, что категория “locus religiosus” не была изначально ограничена могилами и погребениями, но включала также и все те места, с которыми ассоциировалась та или иная *religio*»[197].

К сожалению, те источники, которыми мы обладаем, не дают нам возможности сказать с абсолютной точностью, как конкретно развивался процесс классификации и категоризации в рамках *ius divinum*, тем более, что указанное тройственное деление не было общепринятым и имелись существенные расхождения по поводу значения его терминов, что видно даже и из приведенных выше цитат. Так, у Требатия (Макробия) «святое» в одном смысле слова связывается с непорочностью и чистотой, а в другом смысле оказывается тождественным «священному» и «религиозному»; при этом в более поздней по времени дистинкции Гая «святое» практически никак не определяется и связывается только с городскими стенами и воротам.

Тем не менее, как представляется, можно предположить (на уровне гипотезы, однако же весьма правдоподобной), что в указанный период в римской юридической литературе наблюдалась тенденция связывать «священное» с богами и публичной сферой[198], а «религиозное» – с умершими (предками) и с частной сферой. «Святое» оказывалось в этой схеме относительно чуждым и не вполне понятным элементом, значение которого по некоторым причинам (вполне возможно, просто по традиции[199])

---

[197] *Rives J.* Control of the Sacred in Roman Law / Law and Religion in the Roman Republic. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 175.

[198] Вплоть до того, что Элий Маркиан (конец II в. – начало III в.) писал: «Священные вещи суть те, которые освящены публично, а не приватно; а если кто сам себе установил (constituerit) священное, то таковое является не священным, но профанным» (Digesta Iustiniani augusti. Vol. I. Berolini: Apud Weidmannos, 1870. P. 25).

[199] Попытку объяснить, почему святыми считались именно стены и ворота города, предпринял Валетон в примечательной статье «О римских храмах» (см. *Valeton I. M. J.* De templis Romanis // Mnemosyne. 1892. Vol. 20. P. 338–390). Суть аргументации Валетона заключается в том, что *sanctum* отличается от *sacrum* тем, что первое обозначает *loca inagurata* (места, освященные авгурами), а второе – места, посвященные богам. В связи с этим, полагает Валетон, стены города ассоциировались с померием, каковой освящался авгурами, сообразно следующим словам Тита Ливия: «Померий, согласно толкованию тех, кто смотрит лишь на буквальное значение слова, – это полоса земли за стеной, скорее, однако, по обе стороны стены. Некогда этруски, основывая города, освящали птицегаданьем пространство по обе стороны намеченной ими границы, чтобы изнутри к стене не примыкали здания (теперь, напротив, это повсюду вошло в обычай), а снаружи полоса земли не обрабатывалась человеком. Этот промежуток, заселять или запахивать который считалось кощунством, и называется у римлян померием – как потому, что он за стеной, так и потому, что стена за ним. И всегда при расширении города насколько выносится вперед стена, настолько же раздвигаются эти освященные границы» (*Тит Ливий*. История Рима от основания города. Т. 1 / Пер. В. М. Смирина. Комм. Н. Е. Боданской. Ред. переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабе. М.: Издательство «Наука», 1989. С. 49). Возможно,

связывалось с городскими стенами и воротами (и нередко – с законами), а этимология самого слова «sanctum» возводилась к *sanctio*[200]. По словам Д. Ривса, «имперские юристы использовали эту категорию просто потому, что она была включена в традиционное деление *res iuris divini* (вещей божественного права)»[201].

При этом Ривс полагает, что римские правоведы начали проводить указанное различие между «sacrum» («sanctum») и «religiosum» по следующим причинам. Римские элиты (здесь следует помнить о том, что вплоть до III столетия до н.э. ключевые жреческие посты занимали почти исключительно представители патрициата) ради сохранения социального порядка и своих привилегий начали концентрировать в своих руках религиозную власть, формируя официальную государственную систему культов. Это нашло свое выражение, в том числе, и в новых смыслах, которые стали придаваться словам «sacrum» и «sanctum»: теперь они стали обозначать важнейшие официальные священнодействия, осуществляемые жреческой элитой, и освященные в ходе этих священнодействий объекты. Тем не менее, официальная система культов не распространялась на множество религиозных ритуалов, совершаемых в частном порядке, а также на множество религиозных объектов, которые не имели официального статуса. По отношению к этим ритуалам и объектам стал использоваться термин «religiosum». Согласно Ривсу, «элита, признав тот факт, что существует такой тип священного, который она не контролирует, пошла на уступку народной религиозности, но

Валетон прав в случае стен, однако его гипотеза не дает ответа на вопрос, почему святыми обычно назывались также и законы, так как за законы отвечали не авгуры, но понтифики, которые до конца IV в. до н. э. занимались толкованием божественного и гражданского римского права.

[200] Строго говоря, с этой точки зрения святое (sanctum) – то, что «санкционировано», или «опирается на некую санкцию» (sanctione quadam subnixum est). «Святым в собственном смысле слова мы называем то, что не является ни священным, ни профанным, но учреждено благодаря некоторой санкции. Так законы являются святыми постольку, поскольку опираются на некую санкцию. В самом деле, то, что опирается на некую санкцию, является святым, даже если оно при этом не посвящено богу» (Digesta Iustiniani augusti. P. 26). В свою очередь, понятие «sanctio», вероятно, этимологически связано с Санком Семоном, сабинским божеством, перенесенным в Рим; Санк Семон отождествлялся с *deus fidius* (бог честного слова) и как таковой был покровителем договоров и клятв (см. Sancus / Encyclopedia of Religions In Three Volumes, Vol. III. N.Y.: Cosimo Classics, 2008. P. 246).

[201] *Rives J.* Control of the Sacred in Roman Law / Law and Religion in the Roman Republic. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 170.

при этом укрепила свои претензии на термины “sacrum” и “sanctum”. К началу эпохи поздней республики ученые-правоведы систематизировали эти три термина в рамках упорядоченной трехчастной категории *res divini iuris* [вещей божественного права], и тогда же сходные процессы начались заново. *Res religiosae* в правовом и техническом дискурсе стали ограничиваться преимущественно несколькими специфическими случаями (захоронениями и *fulguritum*), а к имперскому периоду – уже только захоронениями»[202].

Возможно, именно в связи с тем, что *res religiosae* оказались вне официальной сферы священного, термин «religiosus» применительно к человеку приобрел значение «суеверный» (весьма вероятно, что приверженцы народных культов проявляли большее религиозное рвение, чем предполагали общепринятые нормы, и со стороны это могло восприниматься как нездоровая склонность к нелепым суевериям). Так, Авл Геллий, ссылаясь на Публия Нигидия Фигула (ок. 98 – 45 до н. э.), писал: «Набожным (religens) следует быть, дабы не стать суеверным (religiosus)… Это словообразовательное окончание слов такого рода, как *vinosus* (склонный к пьянству), *mulierosus* (женолюбивый), *religiosus* (суеверный) всегда означает некую неумеренную степень качества, о котором идет речь. Поэтому *religiosus* (суеверным) назывался тот, кто связал себя чрезмерным и суеверным соблюдением обрядов, причем это считалось пороком»[203].

Впрочем, появление у слова «religiosus» этого нового значения, сколь бы интересным ни был данный факт сам по себе, является событием весьма незначительным на фоне масштабных и фундаментальных изменений, которые претерпел религиозный ландшафт Древнего Рима в ходе вышеописанного процесса установления государственного «контроля над священным». По мере того, как (если пользоваться выражением Уэрда-Фаулера) в религиозную жизнь латинян начинало «вмешиваться государство с его религиозными законами и священством», а также по мере формирования

[202] *Rives J.* Op. cit. P. 180.
[203] *Авл Геллий*. Цит. соч. С. 222.

и укрепления официальной системы культов священное как бы *одомашнивалось*, из просто грозной и потенциально опасной силы, от которой необходимо защищаться с помощью системы разнообразных запретов и табу, оно постепенно превращалось в *благожелательного* по своей природе подателя разнообразных благ и, соответственно, становилось объектом не столько религиозного (или суеверного) страха, сколько благоговейного уважения и почитания. Становление и укрепление государственных религиозных институтов вело к распространению и упрочнению представления о богах как о своеобразных *гражданах* римского государства, которые благорасположены к другим гражданам (людям) и готовы оказать им помощь и поддержку, если те тщательно выполняют все требования официальной религии (в современной литературе подобные представления обычно концептуализируются под общим названием *pax deorum* или *pax deum*[204], поскольку эти выражения неоднократно использовалось, в частности, Титом Ливием для описания желаемых (то есть благоприятных для государства) взаимоотношений между римлянами и их богами[205]). В связи с этими изменениями, произошедшими в общих представлениях о священном, соответствующие трансформации, естественно, претерпело и значение слова «sacrum». Согласно Уэрду-Фаулеру, это слово «стало – по мере постепенного развития представлений о благорасположенных *numina*, с их обителями в

[204] Согласно Майклу Джонсону, «*Pax deorum* (“благоволение богов”) означает главную цель государственной римской религии: состояние взаимовыгодного согласия между Римом и его божествами, между богами, охраняющими общественное благополучие (salus publica) Рима, и римлянами, предоставляющими богам желаемые ими поклонение и культ. Поддержание *pax deorum* было делом магистратов и общественных жрецов, которые должны были гарантировать, что все общественные религиозные действия производятся точно в соответствии с требованиями римской религии» (*Johnson M.* Pax deorum // The Encyclopedia of Ancient History / ed. R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner. Boston, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. P. 5116).

[205] Например, Тит Ливий передает следующие слова Аппия Клавдия Красса, выступавшего против предоставления плебеям права занимать консульские должности: «Мы, как будто нам уже не требуется *pax deorum*, оскверняем все обряды. Что же, нам теперь выбирать из плебеев и понтификов, и авгуров, и царей-жрецов? Возлагать шапку фламина Юпитера на кого попало, лишь бы это был человек? Передавать и священные щиты, и святилища, и богов, и их почитание тем, для кого все это запретно (quibus nefas est)?» (*Livius Titus*. Op. cit. Pars 1. 1873. P. 356). Другой пример из «Истории» Тита Ливия примечателен также и характерным употреблением слова «religio»: «Преторы отправились в провинции; консулов задерживала *religio*, так как сообщали о дурных знамениях, замолить которые было нелегко (non facile litabant)… Из-за этих предзнаменований был назначен однодневный молебен; несколько дней приносили в жертву взрослых животных (hostiae maiores), но достичь *pax deum* не удалось; зловещие знамения обратились на консулов, но государство (res publica) не пострадало» (*Livius Titus*. Op. cit. Pars 3. 1894. P. 207).

определенных местах внутри города – использоваться [юристами], работавшими над *ius divinum* для обозначения того, что посвящается или приносится в жертву божеству; поэтому в большинстве [памятников] римской литературы слово [«sacrum»] употребляется не в смысле чего-то зловещего, но скорее в смысле счастливых взаимоотношений (pax) между римлянином и его богами»[206].

Итак, мы видим, что стратегии, использовавшиеся при учреждении системы государственных культов в Риме, обусловили смещение акцентов в восприятии священного. Однако поскольку, как уже неоднократно отмечалось ранее, в понятии «religio» тем или иным образом концептуализировались как само священное, так и субъективное отношение к нему человека, постольку в эпоху поздней Республики необходимо произошли изменения и в трактовке этого понятия. Теперь в своем субъективном аспекте *religio* отражало не страх, но благочестивое и почтительное поклонение римским божествам, а в своем объективном аспекте – сам культ, в рамках которого происходило такое поклонение, а также отдельные элементы этого культа (жертвоприношения, молитвенные практики, дивинации и т.д.). Таким образом, если пользоваться выражением Уэрда-Фаулера, у понятия «religio» появился новый «тип значений», о котором уже говорилось выше: «Второй тип [значений «religio»] выражает отношение к сверхъестественному, характерное для гражданина государства, каковое сверхъестественное воспринимается теперь без страха или сомнения в форме божеств, признанных государством»[207].

На мой взгляд, следы такой трансформации значений «religio» обнаруживаются, например, в следующих весьма примечательных словах Цицерона: «Я полагаю, что в городах должны быть святилища, и не согласен с [мнением] персидских магов… о том, что для богов все должно быть открыто и свободно, а храмом и домом для них является весь этот мир. Греки и наши предки [мыслили] лучше: они, чтобы умножить благочестие по отношению к

[206] *Warde-Fowler W.* Op. cit. Loc. cit.
[207] *Warde-Fowler W.* Roman essays and interpretations. P. 7.

богам (ut augerent pietatem in deos), решили, что те [обитают] в тех же городах, в которых живем мы сами. Такое представление производит *religio*, полезную для государств (civitates), если только правильно говорил Пифагор, наиученейший муж, что “благочестие и религиозное чувство сильнее всего охватывает [наши] души (maxime pietatem et religionem versari in animis) тогда, когда мы принимаем участие в богослужениях (rebus divinis)”, и если правильно сказал Фалес, самый мудрый из семи [мудрецов]: “Люди должны думать, что все, что они видят, полно богов”. Ведь все [люди] становятся чище тогда, когда они пребывают в наиболее священных храмах (in fanis maxime religiosis essent), ибо есть мнение, что у богов имеется некий видимый образ, а не только тот, который [мы создаем у себя] в уме»[208]. В этом фрагменте Цицерон предполагает (и не без основания), что именно «поселение» богов в городах (то есть, говоря иначе, превращение их в своеобразных граждан государства в процессе «одомашнивания» священного) производит такую *religio*, которая уже может однозначно квалифицироваться как «полезная» для общества. Кроме того, мы видим явное смещение акцентов в восприятии прилагательного «religiosum» (настолько, насколько и постольку, поскольку оно употреблялось вне юридическо-правовой сферы и *ius divinum*): теперь «religiosum» имеет положительные (можно сказать даже, *крайне* положительные) коннотации, так как связывается с очищением человека и святыми храмами. Эта примечательная трансформация «religiosum» привлекла внимание Авла Геллия, который, правда не объяснил ее, но просто зафиксировал: «В результате еще одного изменения значения *religiosus* стали говорить о чистом, исполняющем обряды и сдерживающем себя определенными законами и границами [человеке]. Ведь сходным образом также и эти слова, берущие начало от того же источника, кажется, означают противоположное: *religiosi dies* (несчастливые дни) и *religiosa delubra* (священные храмы)»[209].

[208] *Cicero*. De legibus libri. Berolini: Vahlen, 1871. P. 83–84.
[209] *Авл Геллий*. Цит. соч.

При таковых обстоятельствах, как уже отмечалось выше, слово «religio» (как в единственном, так и во множественном числе) стало связываться с объективной стороной государственной системы культов и, соответственно, приобрело значение «богослужение», «обряд», «религиозный ритуал», «священнодействие», «религиозная церемония» или даже просто «культ». Примеры употребления слова «religio» в этом смысле мы можем без особого труда обнаружить у многих латинских писателей; так, в «Истории» Тита Ливия говорится: «Нума установил обряды для мирного времени (Numa in pace religiones instituisset)»[210]; «Что же сказать о *religiones* и птицегадании, небрежение которыми, оскорбление которых касаются самих бессмертных богов?»[211]; «Теперь насмехаются над священнодействиями (religiones): что, мол, с того, если куры не клюют, если позже вылетят из клетки, если птица дурно закричит – это пустяки!»[212]. Цицерон, в свою очередь, сознательно соотносил «religiones» и «caerimoniae»: «Если право не будет корениться в природе, тогда… погибнет не только благожелательность по отношению к людям, но также и священнодействия и *religiones* по отношению к богам, а все таковое, по моему мнению, следует сохранять не из страха, но из-за той связи, которая имеется между человеком и божеством» («neque solum in homines obsequia, sed etiam in deos caerimoniae religionesque tollentur, quas non metu, set ea coniunctione, quae est homini cum deo, conseruandas puto»)[213]. Показательно, что в этом фрагменте, Цицерон специально отмечал, что *religiones* (в значении «священнодействия», «ритуалы») следует совершать не из страха перед богами, а по причине наличия связи между божеством и человеком. Это лишний раз (и весьма наглядно) подтверждает представленную выше гипотезу о том, что в эпоху поздней Республики произошли радикальные изменения в понимании священного и, соответственно, «religio» («religiones»).

[210] *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Том 1. С. 39.
[211] Там же. С. 321
[212] Там же. С. 321.
[213] *Cicero*. De legibus libri. P. 39.

Точно так же, поскольку теперь священнодействия совершались не столько из страха перед священным, сколько использовались как средство для установления и поддержания отношений с ним как с основой процветания государства и с источником разнообразных благ для его граждан, постольку слово «religio» стало обозначать также набожность и благочестие – те чувства, которые на субъективном уровне соответствовали новому восприятию самого священного. В связи с этим можно вспомнить приведенные выше слова Цицерона, в которых он соотнес *pietas* (собственно благочестие) и *religio* («maxime pietatem et religionem versari in animis»); однако у него же обнаруживается и более конкретный пример такой корреляции: «Боги… видят, каков каждый человек, что он делает, каковы его поступки, с какими мыслями, с каким благоговением (qua pietate) чтит он обряды (religiones colat)»[214]. По мнению Йорга Рюпке, когда Цицерон соотносит *pietas* и *religio* (особенно в рамках устойчивой пары «pietas et religio»), то обычно «первое обозначает отношение к чему-то такому (как человеческому, так и божественному), что является вышестоящим по своей природе, тогда как второе представляет собой более частный случай такого отношения, а именно, отношение к богам»[215]. С этим трудно не согласиться, но все-таки следует иметь в виду, что иногда (как у Цицерона, так и у других мыслителей) пара «pietas et religio» есть не более чем синонимическая фигура, выражение одного и того же понятия двумя лексическими единицами. Кроме того, некоторые авторы (и об этом будет сказано ниже) придавали членам данной пары несколько иные смыслы. Как бы то ни было, нельзя не отметить, что, начиная приблизительно с I в. до н.э., устойчивая связь (вплоть до тождества) между *religio* и *pietas* будет постоянно подчеркиваться – сперва языческими, а затем и христианскими латиноязычными писателями.

Тем не менее, невзирая на все указанные трансформации, изначальное «негативное» значение «religio» (со всеми его оттенками) так или иначе

[214] *Цицерон*. Диалоги. С. 114.
[215] *Rüpke J.* Religio and Religiones in Roman Thinking // Les Études Classiques. 2007. Vol. 75. P. 68.

сохранялось в сознании римлян даже в позднереспубликанскую и имперскую эпохи. Выше были приведены многочисленные примеры из сочинений Цицерона, Цезаря, Ливия и других писателей, показывающие, что архаические смыслы этого слова обладали исключительной живучестью. Кроме того, весьма показательным можно считать тот факт, что, насколько нам известно, у римлян не было божества, которое именовалось бы *Religio*, хотя, как уже было отмечено выше, как минимум с I в. до н.э. слово «religio» приобрело значение «благочестие», а подобные качества (добродетели) обожествлялись. Так, например, согласно Цицерону, «Ум (Mens), Благочестие (Pietas), Доблесть (Virtus), Верность (Fides), обожествляются и… каждому из них в Риме государством сооружены храмы, так что люди, обладающие этими качествами (а ими обладают все честные люди), полагают, что сами боги пребывают в их душах»[216]. Возможно, обожествления *religio* не произошло потому, что у этого понятия имелись исторически обусловленные устойчивые негативные коннотации.

Таким образом, мы едва ли можем сказать, что переход от старых («негативных») к новым («позитивным») значениям «religio» произошел в какой-то определенный момент, после которого архаические смыслы исчезли раз и навсегда. Скорее следует говорить о том, что процесс вытеснения архаики был постепенным и занял значительное время, и что она была полностью изжита уже в христианское время, а до того (начиная приблизительно с I в. до н.э.) все, и «негативные», и «позитивные», значения «religio» использовались одновременно, что еще больше запутывало и без того непростую ситуацию.

Резюмируя сказанное выше, можно сделать следующие принципиальные выводы. По мере того, как римское государство стало – в терминологии Д. Ривса – «устанавливать контроль над священным», парадигма отношения к священному стала претерпевать существенные изменения. Священное как бы

[216] *Цицерон*. Диалоги. С. 119.

одомашнивалось – из грозной и потенциально опасной силы оно постепенно превращалось в благожелательного по своей природе подателя разнообразных благ; это, в частности, нашло свое выражение в том, что боги стали трактоваться как своего рода граждане римского государства, потенциально (то есть в зависимости от поддержания с ними должных отношений) благоволящие к его гражданам-людям. Соответствующие изменения произошли и в трактовке *religio*. Поскольку теперь священнодействия совершались не столько из страха перед священным, сколько использовались как средство для установления и поддержания отношений с ним как с основой процветания государства и его граждан, постольку слово «religio» стало обозначать набожность и благочестие – те чувства, которые на субъективном уровне соответствовали новому восприятию самого священного. При таковых обстоятельствах, как уже отмечалось выше, слово «religio» (как в единственном, так и во множественном числе) стало связываться с объективной стороной государственной системы культов и, соответственно, приобрело значение «богослужение», «обряд», «религиозный ритуал», «священнодействие», «религиозная церемония» или даже просто «культ».

Глава 2. Понятие «religio» в свете дохристианской философской рефлексии

2.1. Натурализм в трактовке «religio»

В отличие от правоведов, римские философы, в общем и целом, не слишком часто обращались к проблемам, связанным с экспликацией, уточнением и разъяснением понятий «religio» и «religiosum». Тем не менее, из этого правила имеются исключения. Прежде всего, это относится к творчеству Марка Туллия Цицерона, который не просто обратил внимание на новые тенденции в трактовке *religio*, проявившиеся в эпоху поздней Республики, но и сам в значительной степени был их проводником. Новизна (и исключительная важность для последующей традиции) подхода Цицерона выразилась в том, что он первым исследовал этимологию слова «religio», на теоретическом уровне отличил *religio* от *superstitio* (суеверия), предложил оригинальную (и крайне влиятельную) трактовку *religio* как особой нравственной добродетели и, наконец, сформировал специфический (для латинского Запада) дискурс о роли религии в обществе. При этом следует особо отметить, что цицероновский поход был, в основе своей, инспирирован натурализмом стоического типа, и что этот натурализм с легкой руки Марка Туллия стал впоследствии неотъемлемым элементом дискурса о *religio*.

Говоря о Цицероне, в первую очередь следует отметить банальный, в общем и целом, но, тем не менее, часто упускаемый из виду исторический факт: его философия обладала мощной политической составляющей, которая во многих случаях определяла весь остальной дискурс: рассматривая отвлеченные, казалось бы, темы, относящиеся к теологии и религии (включая и тему *religio*), Марк Туллий постоянно имел в виду их связь с политическими материями современного ему римского государства. Впрочем, надо подчеркнуть, что какой-то особой оригинальностью эта его позиция не отличалась. Философия практически с самого своего возникновения была погружена в политические проблемы – постольку, постольку и настолько,

насколько ставила своей целью культивацию частных и общественных, то есть *политических* добродетелей. Еще Платон совершенно ясно высказался по поводу связи между философией и политикой: «Восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь от нее одной исходят как государственная законность, так и все касающееся частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами»[217]. При этом едва ли можно сомневаться в том, что Цицерон, не будучи платоником в строгом смысле слова, усвоил и перенял политическое учение Платона, как оно было представлено в его «Государстве» и «Законах». Как пишет Г. Г. Майоров, «влияние идей Платона на мировоззрение Цицерона отмечается на протяжении всего его творчества. Особенно сильно оно сказалось на ранних его диалогах “О республике” и “О законах”, написанных в подражание одноименным диалогам Платона»[218]. Сказанное относится в том числе (и даже главным образом) и к вопросу о роли религии в государстве. Как известно, Платон был крайне обеспокоен состоянием морали в современной ему Греции и связывал этот нравственный упадок с распространением неверия и с небрежением полисной религией. Поэтому, по крайней мере в своих «Законах», он недвусмысленно высказался о том, что его идеальный (или близкий к идеальному) полис должен обладать государственной религией, обязательной для всех его граждан. При этом Платон говорил о двух типах религии: первый – это традиционные культы олимпийских божеств; второй – новая религия философского типа, набросок которой был представлен в X книге «Законов». Эта вторая религия носила характер философской (естественной) теологии и по сути дела являлась первым предприятием такого рода в истории европейской мысли. С другой

[217] *Платон*. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 564–565.
[218] *Майоров Г. Г.* Цицерон ка философ / *Цицерон*. Философские трактаты. С. 14.

стороны, в традиционных культах Платон видел скорее полет человеческой фантазии, нежели истину, и резко порицал те мифы, в которых боги совершали безнравственные поступки. Тем не менее, он хотел бы сохранить эти культы в своем идеальном государстве, при условии, что они будут реформированы и из них будут исключены все нежелательные (то есть аморальные) элементы (включая «измышления поэтов»). Как представляется, Платон желал совместить традиционную религию и свою естественную теологию таким образом, чтобы первая служила основной нравственности для простонародья, а вторая формировала добродетельный образ жизни у образованной элиты идеального полиса.

Цицерон, в общем и целом, разделял эти представления. Прежде всего это касается идеи о необходимости государственной религии, а также о том, что простонародью в этом контексте достаточно традиционных культов и культовых практик. Если же говорить о «религии второго типа», то есть о естественной теологии Цицерона, то она не слишком важна для настоящего исследования, а потому я позволю себе оставить ее в стороне[219] и сразу перейду к вопросам, связанным с «религией первого типа». Итак, Цицерон придерживался (по крайней мере, так сказать, в публичном пространстве) вышеописанных представлений о том, что боги являются своего рода гражданами государства (ранее я уже приводил его слова о том, что «греки и наши предки… решили, что [боги обитают] в тех же городах, в которых живем мы сами»). В таких условиях, вполне естественно, религия и религиозные институты оказывались эффективным и крайне важным политическим

[219] Тем не менее, я полагаю, что сказать несколько слов об этой философской теологии все-таки можно. В трактате «О природе богов» Цицерон обращается к ней потому, что считает полезным, чтобы «философы, собравшись вместе, рассмотрели бы и обсудили, что до́лжно думать о религии, благочестии, набожности, обрядах, вере, клятве, что о храмах, святилищах, торжественных жертвоприношениях, что о самих ауспициях» (*Цицерон*. Философские трактаты. С. 64). Такое желание, вероятно, было обусловлено опасениями Цицерона, что в результате распространения учения некоторых философов, которые «считали, что боги совершенно не пекутся о человеческих делах» (несомненно, речь шла об эпикурейцах), может исчезнуть традиционная религия, добродетели перестанут культивироваться и общество погибнет. Поэтому, несмотря на весь свой академический скепсис, Цицерон в конце концов принял (вероятно по сугубо прагматическим соображениям) философскую теологию стоиков, так как она могла использоваться в качестве рациональной поддержки и оправдания традиционной религии или даже заменить ее для тех образованных римлян, которые испытывали определенные сомнения в истинности народных культов и культовых практик.

инструментом: с точки зрения Цицерона, для государства (res publica) «учреждение религии (religio)» является вещью даже более важной, чем формирование институтов светской власти[220]. Вполне в духе платоновских «Законов» римский философ отмечал, что религия и вера в богов благотворно влияет на моральный облик и гражданскую сознательность жителей полиса: «Пусть граждане будут с самого начала твердо убеждены в том, что над всем владычествуют и всем правят боги, что все совершается по их решению и воле, что они оказывают людям величайшие благодеяния и видят, каков каждый человек, что́ он делает, каковы его поступки, с какими мыслями, с каким благоговением чтит он обряды, и что они ведут счет и людям, исполняющим свой долг, и людям, не исполняющим его. Умы, проникшиеся такими мыслями, конечно, не будут далеки от полезных и правильных решений»[221].

Нерасторжимая связь между политическим учением римского философа и его дискурсом о религии «первого типа» навела Р. Готони на мысль, что «интересы Цицерона к религиозным практикам были ограничены церемониями, которые имели определенное политическое значение, и культами, поддерживаемыми государством (sacra publica)»[222]. Это, конечно, некоторое преувеличение (трактат «О дивинации», который по сути своей является попыткой философского исследования феномена дивинации как такового, безразлично к частной или общественной сферам – очевидное тому свидетельство); тем не менее, нельзя не отметить, что наиболее целостное и масштабное рассуждение о религии разворачивается у Цицерона в трактате «О законах» в контексте рассмотрения проблем, связанных с поиском наилучшего государственного устройства. Более того, можно сказать, что интерес к религии «первого типа» (то есть, к традиционной «народной» религии как отличной от «элитарной» философской теологии) возникает у Цицерона, в общем и целом, только в связи с рассмотрением отдельных тем философии

[220] «… именно магистратуры, после установления религии, более всего укрепляют государственный строй» («sic igitur faciam et dicam de magistratibus; id enim est profecto, constituta religione rem publicam contineat maxime») (там же. С. 133).
[221] *Цицерон*. Диалоги. С. 114.
[222] *Gothóni R*. Religio and Superstitio reconsidered. P. 39.

политики и права (конкретнее – вопросов религиозного законодательства); и если приведенную выше сентенцию Готони проинтерпретировать *в этом смысле*, то *тогда* ее можно считать вполне корректной.

Итак, мы видим, что для Цицерона «учреждение религии (religio)» является наиважнейшим делом в рамках его политического проекта. Весьма вероятно, что именно в силу данного обстоятельства он называет государственные «законы о религии» (leges de religione) «законами законов» (leges legum)[223]. Что же относится к этим «законам законов», и что, соответственно, конституирует, так сказать, сущность религии (по крайней мере, если мы говорим о «сущности религии», представленной Марком Туллием в рамках своей философии политики и права из трактата «О законах»)? Согласно Цицерону, законодатель, во-первых, должен заняться учреждением системы официальных культов (ни у кого из граждан не должно быть «особых богов: ни новых, ни чужеземных, кроме богов, признанных государством»; впрочем, в частном порядке разрешается почитать «богов, по обычаю унаследованных от предков»[224]). Во-вторых, религиозное законодательство должно включать официальный священный календарь, то есть официальные празднества в честь богов и соответствующие ритуалы (особенно связанные с жертвоприношениями). Для организации всего этого, в-третьих, необходимо профессиональное жречество: «Да будут у разных божеств жрецы разные: у всех богов – понтифики, у отдельных богов – фламины. И да поддерживают девы-весталки в Городе вечный огонь на очаге государства. А дабы все это и в частной жизни, и от имени государства совершалось по правилам и обычаям, несведущие да обучаются у государственных жрецов (a publicis sacerdotibus). Жрецы эти да будут трех родов: одни должны ведать священнодействиями и жертвоприношениями, другие – истолковывать таинственные речения предсказателей и ясновидцев,

[223] *Cicero*. De legibus libri. P. 83.
[224] *Цицерон*. Диалоги. С. 115. Далее римский философ поясняет: «Иметь “особых богов” или же почитать “новых и чужеземных” значит вносить в религию путаницу (confusionem habet religionum) и неизвестные нам священнодействия» (там же. С. 118).

признанных сенатом и народом (quorum senatus populusque asciuerit), а государственные авгуры, истолкователи воли Юпитера Всеблагого Величайшего, на основании знамений и ауспиций да узнают грядущее»[225]. В-четвертых, законодатель должен разработать систему ответственности за кощунства и святотатства, приблизительно, в таком ключе: «Содеянное кощунство (sacrum commissum[226]), которое нельзя будет искупить, да останется неискупленным; то, которое можно будет искупить, да искупят жрецы государства (publici sacerdotes)… За клятвопреступление да будет божьей карой смерть, человеческой карой – позор. За инцест понтифики да карают высшей казнью»[227]. Наконец, в-шестых, законодатель должен задуматься о частных культах и священнодействиях (здесь, впрочем, Цицерон ожидаемо краток): «Священнодействия от имени частных лиц да остаются постоянными. Права богов-манов да будут священны, умершие да причисляются к богам. Расходы на почитание их памяти и оплакивание да будут ограниченными»[228].

Таким образом, мы видим, чтó включает Цицерон в понятие «religio» – это 1) система государственных и частных культов; 2) священнодействия, связанные с этими культами; 2) священный календарь, утвержденный на государственном уровне; 3) жречество, которое должно обеспечивать, сохранять и поддерживать все вышеперечисленное; 4) система наказаний, необходимая для того, чтобы у граждан не возникало желания пренебрегать государственной системой культов и теми поведенческими нормами, которые она предполагает. Следует отметить, что один из участников диалога «О законах» прозорливо замечает по этому поводу, что цицероновские «установления насчет религии (constitutio religionum) мало отличаются от законов Нумы и от наших обычаев»[229]. Развивая эту мысль, можно сказать, что

[225] Там же. С. 116.
[226] Примечательно, что в данном случае Цицерон использует слово «sacrum» в его исходном архаическом значении.
[227] Там же. С. 117.
[228] Там же.
[229] Там же.

в качестве наилучших «законов о религии» Цицерон, в общем и целом, представил реально существовавший религиозный комплекс, который в историографии традиционно называют «римской религией».

Здесь, тем не менее, неизбежно возникает вопрос: а имел ли сам Цицерон какое-либо представление о «римской религии» или о «религии вообще»? Действительно ли он, как это было предположено выше, концептуализировал в рамках своего политическо-правового дискурса некие законы о *религии*? И если у нас имеются сомнения по этому поводу, то можем ли мы использовать термины «римская религия» или даже просто «религия» в контексте римской истории и культуры? Многие теологи и философы, включая уже упоминавшихся выше У. К. Смита, Э. Файля и Б. Нонгбри, в разных формулировках и по разным причинам отстаивали и отстаивают идею о том, что понятия «религия» и, тем более, «римская религия» не были и не могли быть известны в Древнем Риме. Скажем, Нонгбри писал: «Люди древности систематизировали; у них были “понятия”. Действительная проблема заключатся в том, что в древности не было именно понятия “религия”»[230]. С другой стороны, нельзя не отметить, что «классические» историки продолжают использовать термин «религия» применительно к древнеримской культуре; так, например, Ривс следующим образом показывает допустимость его употребления по отношению к имперскому периоду: «Большинство людей в обыденной речи использует термин “религия” для обозначения чего-то вроде “представления о некоей сверхчеловеческой силе, почитания этой силы, желания услужить ей и жить с ней в гармонии, что выражается в определенных верованиях, нормах и действиях”. Если мы понимаем данный термин в этом общем смысле, то вполне можем прилагать его к культуре Римской Империи. Имеется множество самых разных свидетельств о наличии в ней представлений о возможности жить в гармонии с некоей сверхчеловеческой силой и стремления к такой жизни, а также подразумеваемого этими

[230] *Nongbri B.* Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven and London: Yale University Press, 2013. P. 5.

представлениями широкого спектра религиозных верований, норм и действий»[231].

Что можно сказать по поводу этой контроверсии? С одной стороны, ответить на поставленные выше вопросы, в общем-то, просто. Выражение Цицерона «законы о религии» (leges de religione) трудно понять как-то иначе, чем «законы о государственных культах» или «законы о государственном культе», тем более, что *religio* часто определялась Цицероном как культ («религия, которая заключается в благочестивом поклонении богам» (religio, quae deorum cultu pio continetur)»[232]; «религия, то есть культ (religio, id est cultus)»[233]). Кроме того, можно отметить, что в том же самом контексте (то есть в контексте размышлений о государственной религии) римский философ писал: «“Соблюдать обычаи ветви рода и предков” означает (так как древние были весьма близки к богам) сохранять религию, как бы переданную нам богами (a diis quasi traditam religionem tueri)»[234]. Здесь также трудно понять *religio* как-то иначе, чем «религия, которая досталась нам от наших предков» – хотя бы уже потому, что речь явно идет не о чувстве благоговения или страха, не о благочестии или богобоязненности (то есть не субъективном аспекте *religio*), но об освященных близостью к богам обычаях, то есть о некоем сакрализованном комплексе поведенческих норм. Кроме того, при интерпретации вышеуказанных (и подобных им) эпизодов употребления слова «religio» в трактате «О законах», нам следует учитывать его общий контекст, а именно то, что Цицерон описывал в этом своем труде фундаментальные принципы функционирования двух государственных *институтов* (*religio* и *magistratus*, которым посвящены, соответственно, вторая и третья часть), и даже сравнивал их между собой (как мы помним, «учреждение *religio*» более важно для государства, чем создание магистратур). Поэтому вполне обоснованно можно заключить, что Цицерон пишет в трактате «О законах»

[231] *Rives J.* B. Religion in the Roman Empire. P. 4.
[232] *Cicero*. De natura deorum, De divinatione, De fato. Novi Eboraci: Apud Harperos fratres, 1886. P. 42.
[233] Ibid. P. 51.
[234] *Cicero*. De legibus libri. P. 84.

именно о *религии* как государственном институте и государственном культе (вернее, совокупности, или системе культов – постольку, поскольку римская религия представляла собой совокупность разных *religiones*, таких, например, как *religio Larum*[235]).

Более того, мы можем даже наблюдать, как в творчестве Цицерона происходит переход от несколько расплывчатого описания римской религии в терминах «religio» или «religiones» к более конкретному представлению об *общей* религии *римского народа*. В трактате «О природе богов» Марк Туллий пишет: «Вся религия римского народа (omnis populi Romani religio) первоначально состояла из обрядов (sacra) и ауспиций, а затем к этому добавилось третье – прорицания, которые давались на основании чудес и знамений толкователями Сивиллы и гаруспиками, то я всегда считал, что ни одной из этих составных частей религии (religiones) нельзя пренебрегать. Ромул ауспициями, Нума, учредив жертвоприношения, заложили основу нашего государства... Вот, Бальб, что думает об этом Котта, что думает понтифик. А теперь дай мне понять, что ты думаешь, так как от тебя, философа, я должен получить доказательства в пользу религии (rationem accipere debeo religionis), предкам же нашим должен верить без всяких доказательств»[236]. В этом фрагменте интересно не только рассуждение Цицерона о компонентах римской религии, которое можно расценить как одну из первых попыток выделить некие общие элементы религиозной жизни, но и то, что один из персонажей его трактата «О природе богов», *понтифик* Котта, просит *философа* Бальба отыскать рациональные аргументы в поддержку именно *религии*, а не, скажем, идеи о существовании богов. Возможно, это первый случай в истории западной мысли, когда говорится о взаимоотношении философии и религии и при этом употребляется сам термин «религия».

[235] *Cicero*. De legibus libri. Loc. cit.
[236] *Цицерон*. Философские трактаты. С. 158.

Тем не менее, как уже отмечалось выше, некоторые авторы полагают, что категория «религия» была неизвестна древним, и Цицерону в частности. Так, Нонгбри считает, что «omnis populi Romani religio» из приведенного выше фрагмента означает что угодно (сам он, кстати, не указывает прямо и однозначно, что именно), но только не «всю религию римского народа». Аргументация его довольно проста. Он утверждает, во-первых, что если после фразы «omnis populi Romani religio» термин «religiones» (то есть множественное чисто от «religio») прилагается к «обрядам, ауспициям и прорицаниям», то в первом и во втором случае имеется в виду одно и то же: «Идея [Цицерона] заключается в том, что каждый компонент, каждое действие или набор действий (*sacra*, *auspicia* и предсказания *haruspices*) каким-то образом сама индивидуально является *religio*, но комбинация их всех также является единичной, римской, *religio*»[237]. Далее предполагается, вероятно («вероятно» – поскольку сам Нонгбри эту свою мысль не развивает), что религия не может состоять из религий и, следовательно, «omnis populi Romani religio» – вовсе не «религия римского народа».

По этому поводу я хотел бы заметить следующее. Если Нонгбри приписывает Цицерону идею, что некое единичное целое (religio) «каким-то образом» состоит из полностью равных ему трех единичных (индивидуальных) частей (religiones), то на это следует возразить однозначно: римский философ никогда не стал бы утверждать ничего подобного, поскольку это противоречит основополагающим принципам формальной логики, к которой в его эпоху относились очень серьезно. Поэтому независимо от того, как мы будем понимать «religio», – как «религию» или как что-то еще, – совершенно очевидно, что «religio» в случае *religio populi Romani* не тождественно «religio» в случае, например, *sacra*. Таким образом, аргумент Нонгбри ничего не доказывает.

[237] *Nongbri B.* Op. cit. P. 27.

Что же касается самого фрагмента, то я предлагаю следующую его интерпретацию. Выше уже неоднократно говорилось о том, что слово «religio» ближе к эпохе Цицерона приобрело значение «богослужение», «религиозный обряд», «религиозный ритуал», «священнодействие», «религиозная церемония» или «культ» (причем сам Цицерон в некоторых случаях прямо отождествлял *religio* с культом, «religio, id est cultus»); и именно в этом смысле *sacra, auspicia* и предсказания гаруспиков называются *religiones*. Что же касается «omnis populi Romani religio», то это словосочетание следует понимать в смысле «вся (то есть совокупная) религия римского народа»: *religio* используется здесь как некая обобщая категория, или, говоря иначе, употребляется «для обозначения римской религии как некоей целостности, выступающей в качестве идентифицирующего признака гражданской общины Рима»[238]. Соответственно, если мы и можем сделать из приведенного выше фрагмента некий принципиальный вывод, то он будет противоположен тому, который хотел бы получить Нонгбри: *римлянам было известно понятие «религия» и они вполне могли использовать его, восходя от конкретных единичных religiones, то есть отдельных культов и культовых практик, характерных для римской гражданской общины как в целом (государственные культы), так и на уровне индивидов (частные культы), к общей «совокупной религии римского народа», включающий все аспекты и все разнообразие этих культов и культовых практик*.

Впрочем, я не вижу никакой проблемы даже в утверждении, что «римская религия» (как видовая категория) является термином для обозначения совокупности отдельных религий, существовавших в Древнем Риме. Множественность римских религий – тема, которая давно и плодотворно обсуждается историками. Так, например, известный специалист-антиковед Джон Шайд указывает, что римлянине «принадлежали не к одной религии, но

[238] *Махлаюк А. В.* Специфика римской религиозности и семантика концепта *religio* // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2019. № 3. С. 36.

ко многим: к религии семьи, квартала и *города*»[239]. Равным образом, религиями в определенном смысле можно считать упоминаемые Цицероном «religio Larum», «religio Cereris»[240], а также «religio Iovis, Iunoni Minervaeque»[241] – постольку, поскольку мы можем называть религией культ отдельных божеств (а мы явно можем это делать: например, гебраист Уильям Робертсон-Смит писал о «религии Иеговы»[242], египтолог Джордж Эндрю Рейснер – о «религии Амона-Ра»[243], а антиковед Михаэль Шпайдель – о «религии Юпитера Долихена»[244]). Тем более мы можем говорить о множественности римских религий применительно к имперскому периоду. Действительно, римляне часто описывали себя как «исключительно религиозный» (religiosissimus) народ – не потому, что они преданно служили какому-то особому божеству или группе божеств, но потому, что старались угодить всем известным (и даже неизвестным) богам. Следуя этим принципам, после завоевания какой-либо страны римляне обычно «присваивали» ее богов и сопутствующие религиозные практики, делая их «своими», и потому можно сказать, что они «присваивали» чужие *религии*. Например, один из персонажей диалога Минуция Феликса «Октавий», язычник Цецилий, говорит: «Мы видим, что во всех государствах, провинциях, городах народы имеют свои собственные священные обряды (sacrorum ritus), и почитают своих местных богов, например, элевсинцы – Цереру, фригийцы – Кибелу, эпидавряне – Эскулапа, халдеи – Баала, сирийцы – Астарту, тавры – Диану, галлы – Меркурия, а римляне – всех этих богов. Ведь власть и могущество римлян объемлет весь мир… ибо они на войне демонстрируют религиозную добродетель (virtutem religiosam) и укрепляют свой город религиозными священнодействиями (sacrorum religionibus), непорочными девами и множеством почестей и должностей для жрецов; … в захваченных городах,

[239] *Шайд Д.* Религия римлян. М.: Новое издательство, 2006. С. 189.
[240] *Cicero*. Orationes. With a commentary by George Long. Vol. 1. London: Whittaker & Co., 1851. P. 471.
[241] Ibid. P. 515.
[242] *Smith W. Robertson*. The prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B.C. N.Y.: D. Appleton & Co., 1882. Passim.
[243] *Reisner G. A.* Recent Discoveries in Ethiopia // The Harvard Theological Review. 1920. № 1. Vol. 13. P. 27.
[244] *Speidel M. P.* The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army. Leiden: Brill, 1978.

даже в первые минуты после победы, они поклоняются побежденным божествами, ищут повсюду чужестранных богов и делают их своими, строят жертвенники даже неизвестным божествам и богам-манам. Таким образом, перенося к себе священные обычаи (sacra) всех народов, Рим по праву получает и их царства»[245].

В качестве дополнительной иллюстрации к сказанному можно привести следующий фрагмент из речи Цицерона, обращенной против Гая Лициния Верреса, который в 73–71 гг. до н.э. управлял Сицилией и отличился масштабными злоупотреблениями, включавшими разграбление местных храмов и общественных зданий. «Из-за действий Верреса, – пишет Цицерон, – вся провинция охвачена столь сильным религиозным страхом (religio), и всеми сицилийцами овладел такой суеверный ужас (superstitio), что любое несчастье, какое бы ни случилось с частным лицом или общиной, связывают со злодействами Верреса… Наибольшее значение сицилийцы придают следующему обстоятельству – они объясняют гибель всех посевов и даров Цереры в этих местах оскорблением, которое [Веррес] нанес Церере. Судьи! Поддержите религию (religio) союзников – и вы сохраните свою! Ведь эта религия – вовсе не чуждая и не посторонняя для нас (neque enim haec externa nobis est religio neque aliena). И даже если бы это было иначе, если бы вы не хотели принять ее, вам все же следовало бы покарать того, кто оскорбил эту религию. Однако же я говорю здесь о религии, общей всем народам (in communi omnium gentium religione), и о священнодействиях (in sacris), которые наши предки совершали, позаимствовав и восприняв их от чужеземных народов, о священнодействиях, которые они называли греческими, какими они и были на самом деле. Как же можем мы, даже если бы нам захотелось, оставаться равнодушными и безразличными?»[246]. Этот фрагмент интересен во многих отношениях. Во-первых, он наглядно показывает, что Цицерон на

[245] *Tertullian, Minucius Felix*. Apology. De Spectaculis. Octavius. Loeb Classical Library № 250. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 326–328.
[246] *Cicero*. Orationes. Vol. 1. P. 470–471.

одной, если можно так выразиться, странице мог использовать слово «religio» в совершенно разных значениях (как «религиозный страх» и как «религию (культ) Цереры»); соответственно, нет ничего удивительного в несовпадении значений «religio» и «religiones» в приведенном выше фрагменте из трактата «О природе богов». Во-вторых, слова Цицерона демонстрируют, что он имел представление не только о «религии римского народа», но и о «религии, общей для всех народов» (хотя, как я понимаю, варвары в категорию «все народы» не попадали; сам Цицерон пишет, что Цереру почитают в Катине (Сицилия), в Риме, в «других местах» и «почти что во всем мире» (prope in toto orbe terrarum)[247]). В-третьих, приведенный фрагмент интересен тем, что свидетельствует о прозрачности, так сказать, религиозных границ Рима: Цицерон признает, что римляне переняли у греков и «адаптировали» определенные священнодействия, связанные с культом Цереры, равно как и сам этот культ[248].

Этот последний момент интересен и важен вот в какой связи. Некоторые авторы, пытаясь доказать, что в Античности (и в Средние века тоже) не могло существовать некоего общего представления о религии (религиях), утверждают, что для людей этих эпох все «чужие» религии были не религиями, но пустыми суевериями; соответственно, для римлян, например, подлинной религиозной ценностью обладали только их собственные боги, культы и обряды, а все остальные боги, культы и обряды оценивались как ложные и однозначно отвергались. Например, Александр Кырлежев считает, что «в досекулярной культуре – в отличие от современного секулярного

[247] Ibid. P. 461.

[248] Джон Шайд весьма подробно описал сущность римской религиозной политики по отношению к греческим культам и обрядам: «Принятие новых божеств и культов практиковалось во все времена в Риме, в италийских и греческих городах. Оно было следствием способности ритуалистического политеизма вводить новшества, приспосабливать представления к историческим данным, “натурализуя” новых богов и культы. Тем самым “греческий обряд” [в римской религии] не составлял новшества благодаря тому, что вводил греческие элементы в публичную религию. Новшество заключалось скорее в том, что он имел в виду подчеркнуть присутствие в римской религии весьма древнего греческого компонента, что он обозначил новый этап в представлениях. Посредством ритуального порядка римские власти объявляли своим соседям и в особенности самим себе, что они всегда принадлежали к “греческому” миру. Они могли ссылаться на это, чтобы интегрировать в империю города Великой Греции и Сицилии и чтобы выставить себя союзниками, партнерами, а вскоре и “естественными” хозяевами городов и царств эллинистического мира» (*Шайд Д.* Религия римлян. С. 49).

религиоведения – нет представления о “религии вообще”, а есть истинное богопоклонение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочитание или исполнение чужих ритуалов – это вообще не “религия”, а отказ от религии, религиозное предательство»[249]. Несостоятельность подобной аргументации очевидна из приведенных выше слов Цицерона (а также Минуция Феликса). Однако – чтобы окончательно закрыть эту тему – следует особо отметить, что мы можем найти у Цицерона даже такие высказывания, в которых термин «religio» одновременно употребляется по отношению и к римской религии, и к религиям других государств. Например, в своей речи в защиту Луция Валерия Флакка Цицерон, в контексте рассмотрения вопроса, могла ли «религия иудеев» («religio Iudaeorum») оказать влияние на действия Гнея Помпея при взятии Иерусалима, утверждал следующее: «У каждого государства, Лелий, есть своя религия, а у нас – наша (sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis)»[250].

Завершив этот длительный экскурс в проблемы, относящиеся к объективному аспекту значения слова «religio» у Цицерона, я хотел бы теперь обратить внимание на субъективный его аспект. Как мы уже видели, латинская *religio* всегда имела две стороны – объективную и субъективную, и в этом отношении интерпретация Цицерона не является исключением. Если объективная сторона *religio* для него – это перечисленные выше в контексте рассмотрения трактата «О законах» культы, религиозные практики и обеспечивающее их священство (иначе говоря, то, что можно со всем основанием назвать религией), то субъективную сторону *religio*, как и прежде, составляет чувство (или, вернее, определенная психологическая установка). Согласно Цицерону, «Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert»[251], что можно перевести так: «*Religio* – то, благодаря чему некоей природе, которую называют божественной, воздаются

[249] *Кырлежев А*. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 58.
[250] *Cicero*. Orationes. Vol. 3. P. 269–270.
[251] *Cicero*. De inventione, De optimo genere oratorum, Topica. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1949. P. 328.

почести и ритуальное служение»[252]. Еще один пример понимания *religio* как чувства обнаруживается в трактате «О природе богов»: «Благочестие (pietas), как и прочие добродетели, не может заключаться в фальшивой видимости лицемерия. Но если исчезнет благочестие, то вместе с ним необходимо исчезнут и праведность (sanctitas), и *religio*, а без них произойдет великое смятение и замешательство во всех [аспектах] жизни [людей]. И я не уверен, что после исчезновения благочестивого отношения к богам (pietas adversus deos) сохранятся доверие [между людьми], человеческое сообщество (societas generis humani) и самая совершенная из всех добродетелей, а именно справедливость»[253].

Связь между *religio* и *pietas*, которую устанавливает здесь Цицерон, уже отмечалась выше; но кроме того, мы видим, что он связывает *religio* с добродетелями вообще и с добродетелью справедливости в частности. Таким образом, *religio* (как, впрочем, и *pietas*) – это уже не просто чувство (религиозного страха или ужаса); скорее, это определенная психологическая установка, обусловливающая определенную модель поведения, или, проще говоря, добродетель. Да, действительно, Цицерон продолжал использовать слово «religio» в его старом, архаическом значении «религиозный страх» (многочисленные примеры чего уже были приведены выше), однако он (возможно, первым) ввел в латинскую философскую (именно философскую, а не религиозную или правовую) мысль новую трактовку *religio* как особой добродетели, обусловливающей благоговейное и почтительное поклонение богам.

Говоря о *religio* как о добродетели, нельзя обойти вниманием глубокий интерес Цицерона к философии стоической школы. Даже критикуя ее (как скептик – догматиков, защищавших к тому же то, что Цицерон считал суевериями[254]), он все равно задействовал в своем творчестве целый спектр

[252] Небезынтересно, что данное определение можно истолковать и в объективном смысле, сделав акцент на «curam caerimoniamque» как на объективизацию религиозного чувства в религиозных практиках.
[253] *Cicero*. De natura deorum, De divinatione, De fato. P. 5.
[254] Говоря о дивинациях, Цицерон писал: «Эти ужасы, сами по себе пустые и бессмысленные, и не обратили бы на себя внимания, если бы их не взяли под свое покровительство философы, да не из самых последних, а

идей стоического происхождения. Так, например, именно в контексте обсуждения стоической натурфилософии (физики), Цицерон изложил свои идеи относительно более широкого круга проблем, связанных, в том числе, с естественной теологией и учением о добродетелях: «Не без основания такая же честь воздается физике, потому что всякий, кто намерен жить в согласии с природой, должен исходить из [знания] о мире в целом и о том, как он управляется. И никто не может иметь истинные суждения о добре и зле, не познав всего смысла (ratio) природы и жизни богов и того, согласуется или нет человеческая природа с природой мироздания. И никто, не зная физики, не может увидеть, какой силой (а она очень велика) обладают все наставления древних мудрецов, повелевающие “подчиняться обстоятельствам, следовать за богом, познать самого себя, ничего слишком”. Да и что означает природа для сохранения дружбы и соблюдения справедливости (iustitia), может сказать одна лишь эта наука. И невозможно без знания природы понять, в чем состоит благочестие (pietas) по отношению к богам и какая благодарность подобает им»[255].

В этом фрагменте крайне интересным (и важным для основной темы настоящего исследования) является соотнесение добродетели справедливости с природой; кроме того, следует отметить, что Цицерон связывал ее не только с природой, но и с разумом (постольку, поскольку сама природа разумна: «Так как все обладающее разумом стоит выше всего того, что разума лишено, и так как, согласно божественному закону, ничто не может быть выше природы в

люди острого ума, понимающие, где правильно заключение и где противоречие, считающиеся даже исключительными, превосходными философами» (*Цицерон*. Философские трактаты С. 298). Примечательно, что здесь Цицерон осуждает дивинацию как суеверие, тогда как в трактате «О законах» он ее одобрял и даже рассматривал в качестве необходимого элемента религии своего идеального государства (или, вернее, своего проекта по улучшению существующего римского государства): «Я думаю, что дивинация, которую греки называют мантикой, действительно существует и что та часть ее, которая касается полета птиц и других знамений, подлежит нашему ведению. Ведь если мы допускаем, что боги существуют, что их мысль правит вселенной что они пекутся о людях и могут являть нам знамения, касающиеся грядущих событий, то я не вижу оснований отвергать дивинацию» (*Цицерон*. Диалоги. С. 120–121). Дело, веротяно, в том, что религия из трактата «О законах» – это религия «первого типа», предназначенная для простонародья как инструмент сохранения *societas generis humani*, тогда как в трактате «О дивинации» (и в некоторых других) излагаются философские идеи, целевой аудиторией которых является образованная элита.

[255] *Цицерон*. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н. А. Федорова. Вступ. ст. Н. П. Гринцера. Коммент. Б. М. Никольского. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. С. 158.

целом, то следует признать, что природе присущ разум»[256]). Иначе говоря, справедливость как добродетель есть «хабитус (склад) души, *согласующийся с природой и разумом* [курсив мой – А.А.]»[257]. Далее следует принять во внимание, что, согласно Цицерону, *religio* является не уникальной самостоятельной добродетелью, но частью справедливости как некоего общего рода добродетелей: «Справедливость есть хабитус души, благодаря которому – при сохранении общего блага – каждый наделяется тем, что ему подобает. Начало справедливости – от природы; затем определенные [нормы] входят в обычай на основании их полезности; наконец и то, что получено от природы, и то, что утверждено обычаем, санкционирует страх перед законом и *religio*. К *естественному закону, который порождается не мнением, но внедряется в саму нашу природу некоей силой* [курсив мой – А.А.], относятся: *religio*, благочестие (pietas), благодарность (gratia), месть (vindicatio), почтение (observantia) и правдивость (veritas)»[258]. Итак, справедливость есть добродетель, которая наделяет каждого тем, что ему подобает (известный принцип «suum quique»), а *religio* (как, впрочем, и *pietas*[259]) в этом контексте есть *воздаяние должного богам*.

Из сказанного очевидно, что понятие «religio» у Цицерона оказывается неразрывно связанным с понятием справедливости. Однако помимо справедливости (и через нее) с *religio* связываются также понятия природы и, соответственно, естественного закона. Кроме того, с *religio*, хоть и опосредованно, связывается концепция естественного разума – постольку, поскольку природа разумна. Таким образом, видно, что для Цицерона *religio* в своем субъективном аспекте есть 1) добродетель, 2) часть справедливости, 3) относящаяся к естественному закону, который присутствует в людях от природы. Что же касается *religio* в ее объективном аспекте, то, как уже неоднократно отмечалось выше, она соотносится с культом (системой

[256] *Цицерон*. Диалоги. С. 114.
[257] *Cicero*. De inventione, De optimo genere oratorum, Topica. P. 326.
[258] Ibid. P. 328.
[259] «Благочестие (pietas) – это справедливость по отношению к богам» (*Цицерон*. Философские трактаты. С. 97).

культов) и, строго говоря, *является* культом (системой культов) – постольку, поскольку добродетель выражает себя в культовых практиках. Из этого очевидно, что *religio* имеет универсальный характер, как и естественный закон, внедренный в человека природой (божеством). Несомненно, на этот вывод Цицерона оказал влияние универсализм стоиков, которые не признавали религиозного партикуляризма, но, скорее, придерживались мнения, что все реальные («позитивные», как их будут называть впоследствии) религии являются выражением некоего универсального чувства или некоей психологической установки (у Цицерона это чувство или психологическая установка – *religio* в субъективном ее смысле), внедренных в человеческую природу божественным разумом. При этом человек находится с богами в едва ли не *юридических* отношениях: *следуя принципу справедливости* («каждый наделяется тем, чего он достоин») он должен давать нечто им, а они – ему; и это то, о чем говорит человеку его природа и естественный разум.

Подводя итоги сказанному, позволю себе процитировать следующие слова Уэрда-Фаулера: «Это показывает нам, как слово [religio] могло приобрести тот смысл, в котором мы используем его до сих пор: чувство, которое приводит нас к богопочитанию, но также и формы, в котором мы его осуществляем. Данное чувство, общее для всех людей, цивилизованных и нецивилизованных – это исходное значение слова [“religio”]; богопочитание, организованное священством, как государственное предприятие – это второе, или, как мы можем называть его, цицероновское значение»[260]. Возможно, кое в чем Уэрд-Фаулер упростил общую картину (так, например, он не отметил переход от понимания *religio* как чувства к ее трактовке как добродетели, не сказал о месте понятий «religio» и «religiosum» в римском правовом дискурсе и т.д.); тем не менее, в главном английский антиковед прав. Едва ли можно отрицать, что Цицерон был первым латинским философом, исследовавшим

[260] *Warde-Fowler W.* Op. cit. P. 12.

роль религии в обществе, и что эти его исследования повлекли за собой формирование новой трактовки *religio* – «богопочитание, организованное священством, как государственное предприятие». Возможно, у самого Цицерона эта новая трактовка и не была продумана и осмыслена в полной мере (я готов согласиться с теми историками, которые полагают, что первенство в этом отношении принадлежит латинским мыслителям поздней Античности), но он в любом случае заложил фундамент и определил горизонт для дальнейшей работы в данном направлении.

Теперь можно перейти к другому важному для настоящего исследования вопросу – противопоставлению *religio* и *superstitio* (суеверия), тем более, что именно в контексте этого противопоставления Цицерон представляет свою знаменитую этимологию слова «religio». Сама эта этимология выглядит следующим образом: «Не только философы, но и предки наши делали различие между религией и суеверием. Ибо те, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их (superstiti sibi essent), те были названы суеверными (superstitiosi), позже это название приобрело более широкий смысл. А те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли (retractarent) и как бы перечитывали (relegerent), были названы религиозными (religiosi) (от *relegere*, как *elegantes* от *eligere, diligentes* от *diligere*, как *intellegentes* от *intellegere*). Ибо во всех этих словах тот же корень (vis legendi), что и в слове *religiosus*. Итак, из двух слов “суеверно” и “религиозно” первое стало обозначать порицание, а второе – похвалу»[261]. Если религия «состоит в благочестивом поклонении богам»[262], то суеверие – это «пустой страх перед богами»[263]. Таким образом, «если суеверие следует отбросить, то при этом вовсе не отбрасывается религия. Ведь мудрому свойственно сохранять и соблюдать установления предков и священные обряды. А красота мира и порядок, который царит на небесах, побуждают род

[261] Там же. С. 124.
[262] Там же. С. 98.
[263] Там же.

человеческий признать существование некоей вечной превосходной природы и преклоняться перед ней. Поэтому так же как следует распространять и поддерживать религию, которая сочетается с познанием природы, так суеверие следует вырывать со всеми его корнями»[264].

Спор о том, верна ли этимология Цицерона, начался еще в Античности; по крайней мере, Лактанций рассмотрел ее, отверг и предложил свой альтернативный вариант, возведя «religio» к «religare» («связывать»), отчего *religio* оказалась у него связью человека и Бога. Более ясная и понятная (по крайней мере, в контексте христианской религии) этимология Лактанция в течение длительного времени предпочиталась этимологии Цицерона. Тем не менее, большинство современных лингвистов склоняется к этимологии Цицерона. Так, например, Э. Бенвенист, сделав акцент на том значении «religio», которое подразумевает запретность и табуированность, пришел к выводу, что изначально *religio* – «это сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию… Нам кажется, что это значение, неизменно проявляющееся в древних употреблениях слова, настоятельно требует того единственного понимания *religio*, которое дает Цицерон, сближая *religio* с *legere*»[265]. Далее французский лингвист пишет: «Действительно, *legere* “собирать, возвращать к исходному виду, признавать” имеет множество конкретных приложений, и в частности с различными предлогами служит для обозначения умственных качеств, настроений и чувств. Противоположное значение выражается *negligo* “не обращать внимания на”: *diligo* – это “собирать, отделяя по предпочтению; выделять; отличать; почитать; любить”; *intelligo* – “собирать отбирая; удерживать в мыслях; понимать”; сам разум разве не есть способность отбора и синтеза? Из этих сближений можно вывести значение *religere* “собирать”, т. е. “вновь собрать для нового выбора, вернуться к предшествующей попытке”. По словам Нигидия Фигула, насколько подобает быть *religens* – проявлять заботу о религиозных вещах, –

[264] Там же. С. 297.
[265] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 397.

настолько же дурно быть *religiosus* – быть чересчур разборчивым в мелочах. Вновь начинать прежде сделанный выбор (*retractare*, говорит Цицерон), пересматривать решение, которое из него следует, – таков собственный смысл *religio*»[266].

Со своей стороны, Хуберт Петерсманн пишет: «Если рассмотреть значения других слов, таких как *diligo, neglego, intellego* (последние два иногда появляются также в формах *negligo* и *intelligo*, которые, возможно, более древние и более корректные с точки зрения орфографии…), то станет ясно, что *religio* куда вероятнее связано с *legere*, чем с *ligare*. Так, в своем очень глубоком исследовании этимологии и семантики [religio] Либерг[267], следуя за Вальде и Хофманном, обоснованно утверждает: “Мы должны решительно отказаться от этимологии, связанной с *religare*, и принять этимологию, связанную с *religere*” (=*relegere*). Этот же ученый убедительно опровергает гипотезу Покорного[268], Кетцера[269] и Семереньи[270], которые пытались показать, что у индоевропейцев было два глагольных корня **leg-*, один из которых заканчивался на твёрдонёбный *g* и имел значение “собирать” (именно он обнаруживается в *legere, relegere, eligere* и т.д.; перф. *legi*), тогда как *leg-* с задненёбным *g* изначально имел значение “внимательно следить” и был основой для *religio, religens, religious* и *neglego* (перф. *neglexi*), а также обладал параллелью в греческом *ἀλέγω*»[271].

Итак, вероятнее всего, этимология *religio*, предложенная Цицероном верна. Тем не менее, альтернативная этимология Лактанция – если мы говорим не о чисто лингвистических, а о смысловых ее аспектах – также возникает не на пустом месте. Так, например, Бенвенист, отметив сначала, что «не случайно

---

[266] Там же. С. 398.
[267] *Lieberg G.* Considerazioni sull’etimologia e sul significato di religio // Rivista di filologia e di istruzione classica. 1974. Vol. 102. P. 57.
[268] *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern; Munich: A. Francke, 1959. S. 658.
[269] *Kaetzler J. B.* Religio. Versuch einer Worterklärung // 20. Jahresbericht Bischöfliches Gymnasium Paulinum Schwaz (Österreich). 1952/3. S. 11–12.
[270] *Szemerenyi O.* Syncope in Greek and Indo-European and the Nature of Indo-European Accent. Naples: Istituto universitario orientale, 1964. P. 149.
[271] *Petersmann H.* Eusébeia, Threskeía and religio: an ethymological analysis of three disputed terms // Linguistica. 1993. № 1. Vol. 33. P. 178.

только у христианских писателей впервые появляется объяснение *religio* из *religare*, на котором настаивает Лактанций... [так как] изменилось само содержание религии», указывает затем: «Восприятие слова *religio* перестраивалось на основе идей о связи, которую устанавливает человек с Богом; мысль, совершенно отличная от заложенной в старой римской *religio*, *тем не менее подготовившей современное восприятие* [курсив мой – А. А.]»[272]. Сам Бенвенист не развил эту идею; но мы можем вспомнить в этом контексте слова Цицерона о том, что между Богом и человеком существует связь (coniunctio), в силу которой (а вовсе не из-за страха) должны сохраняться *caerimoniae religionesque*; кроме того, выше мы видели, что Цицерон соотнес между собой *religio* и *pietas*. Таким образом, общая схема, которую использовал Лактанций (человек связан с богом узами *pietas*, и такая связь называется *religio*), была в общих чертах разработана уже Цицероном (творчество которого, надо заметить, Лактанций прекрасно знал).

Наконец, следует лишний раз подчеркнуть то обстоятельство, что противопоставление «religio» и «superstitio» в римской философской традиции – как у Цицерона, так и, например, у Сенеки[273] – отличалось по своему характеру от более позднего христианского противопоставления *единственной истинной* религии и *однозначно ложных* суеверий (в число которых попадали как все нехристианские религии, так и, например, магические практики, гадания и т.д.). Как пишут авторы «Религий Рима», «традиционная римская дистинкция, как представляется, не делает отсылок к истинности и ложности; когда римляне в эпоху ранней Империи спорили о природе *religio* и *superstitio*, они вели речь о различных *формах* отношения к богам»[274]. Соответственно, для римлянина и религия, и суеверие подразумевает поклонение истинным богам, но в первом случае имеет место *норма*, а во втором – *избыточность*.

---

[272] *Бенвенист Э.* Цит. соч. Цит. стр.
[273] См. *Seneca*. Libri De beneficiis et De clementia. Berolini: Apud Weidmannos, 1876. P. 185: «Religio deos colit, superstitio violat» («Религия почитает богов, а суеверие их оскорбляет»).
[274] *Beard M., North J., Price S.* Religions of Rome. Vol. I: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 216.

2. 2. Универсализация «religio»

Представленный выше цицероновский дискурс о *religio* был сущностно ориентирован на римскую религию, которая сознательно или неосознанно использовалась Марком Туллием как своего рода модель для описания всех остальных религиозных традиций, когда (и если) те попадали в его поле зрения. В отличие от него Тит Лукреций Кар (99 – 55 до н.э.) попытался рассмотреть феномен религии как таковой, принципиально абстрагируясь от каких-либо особенностей, присущих той или иной традиции. Как представляется, такой подход был обусловлен принадлежностью Лукреция к школе Эпикура: следуя за своим учителем, римский философ обращался (потенциально, по крайней мере) ко всему человечеству, стремясь избавить от пустых суеверий и страха перед богами всех людей, а не только какой-либо отдельный народ. Эта исходная универсалистская установка Лукреция, несомненно, сыграла важную роль в формировании представления о религии (religio) как о некоем всеобщем феномене, обнаруживающемся, как и страх перед богами, «всюду, на всем протяженьи земли»[275].

Надо сказать, что при этом Лукреций не посветил термину «religio» специального исследования и даже не пытался как-либо его определить. Данное обстоятельство навело некоторых исследователей на мысль, что под «religio» он подразумевал не религию, а нечто совершенно иное. В частности, Б. Нонгбри утверждает, что «для Лукреция *religio* – нечто вроде силы, вредоносной для человечества (a kind of force, malevolent to humanity)»[276], хотя и добавляет через несколько строк, что «religio» есть еще и «чрезмерная обеспокоенность всем тем, что связано с богами» («excessive concern about the gods»)[277], то есть, проще говоря, суеверие (именно слово «суеверия» («superstitions») используется в переводе, который Нонгбри предлагает для

[275] *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей / Пер. с латин. Ф. Петровского; Вступ. статья Т. Васильевой; М.: «Художественная литература», 1983. С. 163.
[276] *Nongbri B.* Op. cit. P. 28.
[277] Ibid.

фразы Лукреция «rursus in antiquas referuntur religiones» – «revert back again to the old superstitions»[278]).

Мог ли Лукреций подразумевать под «religio» «вредоносную силу»? Если мы говорим о «вредоносной силе» как о некоей реальной силе, как это имело место в случае архаичных трактовок *religio*, то нет. В самом начале своей поэмы Лукреций повествует о том, как «У всех на глазах безобразно влачилась // Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом», но затем «Эллин впервые один осмелился смертные взоры // Против нее обратить и отважился выступить против»[279]. Этот эллин (скорее всего, Эпикур) использовал против *religio* свой разум («Силою духа живой одержал он победу»), поэтому любой человек, желающий познать истину и – подобно ему – освободиться от гнета *religio*, должен обратиться к его «достоверному учению» (adhibe veram ad rationem)[280]. Было бы странно предполагать, что Лукреций считал, что Эпикур силой духа одолел некую реальную грозную божественную силу, а затем в своем учении изложил методику, используя которую от нее могли бы избавиться и другие люди. Что же касается понимания *religio* как вредоносной силы в *метафорическом* смысле – то да, наверное, такое прочтение возможно, однако в этом случае все равно непонятно, какой именно реальный феномен описывал Лукреций при помощи этой метафоры.

Что касается суеверий, то слова Лукреция «rursus in antiquas referuntur religiones», или «aliqua ratione valerent religionibus atque minis obsistere

[278] Строго говоря, Нонгбри цитирует перевод У. Г. Д. Роуза в редакции М. Ф. Смита (*Lucretius*. De Rerum Natura / English translation by Rouse W.H.D. Revised with new text, introduction, notes, and index by Martin Ferguson Smith (Loeb Classical Library). Cambridge MA: Harvard University Press, 1975. P. 385). В переводе самого М. Ф. Смита также употребляется слово «superstitions» (*Lucretius*. On the Nature of Things / Translated by Martin Ferguson Smith (Hackett Classics Series). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001. P. 139). В русском переводе Ф. А. Петровского также «суеверия»: «Часто они обращаются вновь к суевериям древним» (*Тит Лукреций Кар*. Цит. соч. С. 203). Интересно, что в одном из первых академических переводов поэмы Лукреция (1864), осуществленном Х. Э. Д. Манро, слово «religiones» переведено как «religious scruples», то есть «религиозные страхи» (см. *Lucretius*. De Rerum Natura Libri Sex / With a Translation and Notes Edited by H. A. J. Munro. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 279).

[279] *Тит Лукреций Кар*. Цит. соч. С. 29.

[280] Там же. С. 28–29.

vatum»[281], или «religionum animum nodis exsoluere»[282] вполне можно понимать как относящиеся к неким «суевериям». Как уже говорилось выше, *religiones* (мн. ч. от *religio*) в эпоху поздней Республики могли трактоваться как религиозные обряды, священнодействия, культы и т.д. Поэтому если Лукреций считал таковые культы и обряды суевериями, то трактовка *religiones* как суеверий вполне оправдана, тем более, что самого слова «суеверие» (superstitio) Лукреций в своей поэме не употреблял, дистинкций между *religio* и *superstitio*, в отличие от Цицерона, не проводил[283] и, соответственно, вполне мог использовать термин «religio» вместо «superstitio». Однако даже если это и было так, то утверждение, что Лукреций подразумевал под *religio* суеверие, не поможет нам понять, чтó именно он считал суеверием – имел ли он в виду то же самое, что и Цицерон (то есть, так сказать, *избыточный* страх перед богами), или же ту совокупность культов, которую мы теперь называем римской религией, или же то, что мы называем «религией вообще».

Соответственно, для ответа на вопрос, чем является *religio* для Лукреция, необходимо рассмотреть контексты, в которых он употребляет это слово. И здесь мы можем увидеть, что *religio* связывается с жертвоприношениями[284]; с «вещаньями пророков» (то есть с прорицаниями)[285]; со «страхом пред богами», который «всюду, на всем протяженьи земли, охраняющий святость // Капищ, озер и дубрав, алтарей и богов изваяний»[286]; с представлением о богах как о «всемогущих» (omnia posse) «строгих хозяевах»[287], которые определяют

[281] «Что существует конец их мытарствам, они хоть какой-то // Дать бы отпор суеверьям могли и угрозам пророков» (там же. С. 30).
[282] «Ибо, во-первых, учу я великому знанью, стараясь // Дух человека извлечь из тесных тенет суеверий» (там же. С. 51).
[283] Следует отметить, впрочем, что Лукрецию приписывалась этимология слова «superstitio». Так, Мавр Сервий Гонорат в комментариях к «Энеиде» Вергилия писал: «Или же, согласно Лукрецию, суеверие есть безумный и избыточный страх, относящийся к высшим [по отношению к нам] вещам (superstantium rerum timor), то есть к вещам небесным и божественным, то есть к тем, которые выше нас (super nos)» (*Vergilius Publius Maro*. Opera cum integris commentariis Servii, Philargyrii, Pierii. Vol. 2. Leovardiae: Excudit F. Halma, 1717. P. 887).
[284] *Тит Лукреций Кар*. Цит. соч. С. 29, 64.
[285] Там же. С. 30.
[286] Там же. С. 163.
[287] Там же.

жизнь человека и природы; со страхом загробного наказания (или загробного существования как такового)[288].

Итак, достаточно очевидно, что Лукреций понимает под *religio* отнюдь не *superstitio* Цицерона, то есть не «избыточный» страх перед богами. *Religio* Лукреция подразумевает *любой* страх перед богами, который, по мнению Лукреция, формируется, во-первых, представлениями о том, что боги управляют вселенной и жизнью человека, а во-вторых, опасениями людей за свою посмертную судьбу. Этот страх – субъективное измерение *religio*, от которого хотел избавить человечество Лукреций. И именно благодаря этому субъективному измерению «всюду, на всем протяженьи земли» существуют культовые здания, ритуалы (включая жертвоприношения) и прочие элементы, составляющие объективное измерение *religio*. Таким образом, *religio* Лукреция по своей сути есть то же самое, что и *religio* Цицерона, хотя и, так сказать, с другим знаком: то, что Цицерон рассматривал как необходимый общественный институт, Лукреций считал вредным и губительным как для отдельных людей, так и для общества в целом. Как пишет Бенджамин Фаррингтон, «Лукреций не проводит различия между *religio* и *superstitio*, между нормой и избыточностью: он разом осуждает и то и другое»[289].

Таким образом, в контексте настоящей работы антирелигиозный пафос Лукреция интересен тем, что его адресатом является именно *religio* как некий универсальный феномен, наблюдаемый «на всем протяженьи земли». В этом отношении его универсалистская концепция религии является своего рода эксплицитным дополнением к тем универсалистским тенденциям, которые практически в то же самое время, но не столь эксплицитно, проявлялись в трактовках *religio*, предложенных Цицероном. Конечно, как уже было сказано выше, Марк Туллий ориентировался не столько на «религию вообще», сколько на конкретную римскую религию; тем не менее, натурализм, необходимо присущий его интерпретации религиозных феноменов, неизбежно придавал

[288] Там же. С. 30.
[289] *Farrington B.* Science and Politics in the Ancient World. London: George Allen & Unwin Ltd., 1939. P. 207.

его дискурсу некий универсалистский характер. Таким образом, невзирая на то, что позиции Лукреция и Цицерона по отношению к религии диаметрально противоположны, едва ли будет большим преувеличением сказать, что оба они заложили (по крайней мере, если мы говорим о латинском Западе) фундамент для дальнейших философских исследований религии как таковой, показав (или, по крайней мере, попытавшись показать), какие элементы религиозной жизни имеют универсальный характер и, соответственно, обнаруживаются у всех народов. Так, для Цицерона *religio* универсальна постольку, поскольку естественна для человека, то есть внедрена в него самой природой (или даже божеством): в конце концов, «ни у одного живого существа, кроме человека, нет никакого знания о боге, а среди самих людей нет такого народа, ни столь развитого, ни столь дикого, чтобы он, даже не ведая, кого следует считать богом, все же не знал, что [нечто] все-таки следует им считать»[290]. Лукреций, со своей стороны, конечно, не считал религию естественной в цицероновском смысле, однако он обнаруживал и вскрывал те естественные (с его точки зрения) причины (страх людей перед природными явлениями, непонимание их истинной природы и фантастические образы, являющиеся в сновидениях), которые делают религию универсальным феноменом. В этой связи следует отметить также, что возникновение этого дискурса о религии как таковой отнюдь не случайно произошло именно в рамках стоицизма и эпикурейства, так как в этих универсалистских по своей сути школах стремление философии к поискам «общего» соединилось с отстраненностью от полисного партикуляризма и с обращенностью к человечеству как единому целому.

Как представляется, по мере роста римского государства и превращения его из республики полисного типа в империю, универсалистские тенденции в римском общественно-политическом дискурсе только усиливались. Это нашло свое отражение и в эволюции понятия «religio»: в эпоху поздней Империи оно стало употребляться в документах правового характера (чего

[290] *Cicero*. De legibus libri. P. 21.

ране не наблюдалось) в смысле *религии*, исповедуемой той или иной общиной. Наглядной иллюстрацией этому может служить Миланский эдикт 313 г., нередко именуемый также Эдиктом о веротерпимости, в котором августы Константин и Лициний объявили о своем намерении «даровать и христианам, и всем [людям вообще] возможность свободно следовать той религии (religio), какой кто пожелает, дабы все, что есть божественного на небесах (quicquid est divinitatis in sede caelesti), могло бы благосклонно и милостиво отнестись к нам и ко всем тем, кто находится под нашей властью»[291]. Августы провозгласили также, что «Теперь каждый из желающих соблюдать религию христиан (religio Christianorum) может делать это свободно и беспрепятственно, без всякого для себя стеснения и затруднения… Видя же, что им это позволено нами, твоя честь поймет, что и другим также предоставлена, ради спокойствия нашего времени (pro quiete temporis nostri), подобная же полная свобода в соблюдении своей религии или обряда (religionis suae vel observantiae), так что каждый имеет право свободно избрать и почитать то, что ему угодно; это нами постановлено с тою целью, чтобы не казалось, что нами нанесен какой-либо ущерб какому бы то ни было культу или религии (neque cuiquam honori neque cuiquam religioni)»[292].

Касательно приведенного выше фрагмента я хотел бы отметить следующее. Несомненно, даже в эпоху Цицерона потребность в общей категории «религия» у римлян была невелика. Это было связано не с какими-то особенностями архаического (или «досекулярного») мышления, а с иными причинами: римляне традиционно интегрировали чужие религии и культы в свою *religio populi Romani*, а потому у них не было особой нужды как-то отличать их – *именно как религии* – от своей собственной. Тем не менее, с расширением римского государства, и особенно в имперскую эпоху, возможности для интеграции чужих религий снизились. Во-первых,

[291] *Lactantius*. De Mortibus Persecutorum. XLVIII; PL 7, 0267.
[292] Ibid.

религиозный ландшафт стал слишком сложным и пестрым[293]; во-вторых, некоторые религии (например, христианство, иудаизм или отдельные направления гностицизма) в силу самого своего характера плохо поддавались интеграции. В этих условиях вполне объяснимо как появление самого Миланского эдикта, учитывающего и легализующего всю это религиозное многообразие, так и употребление в нем термина «religio» для обозначения собственно религий (в частности, христианства). Соответственно, к тем замечаниям, которые были сделаны выше относительно универсализма античной философии, сыгравшего существенную роль в становлении дискурса о религии и религиях, можно добавить и следующий принципиальный вывод: *религиозное разнообразие и плюрализм создают условия, необходимые как для самого дискурса о религии (религиях), так и для соответствующей этому дискурсу концетуализации и категоризации*. И наоборот: в ситуации, когда религиозное разнообразие и плюрализм отсутствуют, условия для полноценного дискурса о религии и религиях исчезают. Нечто подобное произошло в Западной Европе в период раннего Средневековья: христианство постепенно вытесняло (и в конце концов вытеснило) все остальные религиозные традиции, а культурные контакты европейцев с народами иных религий в силу объективных причин свелись до минимума; кроме того, античная философская традиция была прервана и интеллектуальная деятельность (за исключением разве что рудиментарной прикладной науки) стала ограничиваться горизонтом христианской теологии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в период с VI по XIII вв. философия религии в Западной Европе практически отсутствовала, а вместе с ней отсутствовал и сколь-нибудь полноценный дискурс о религии и религиях.

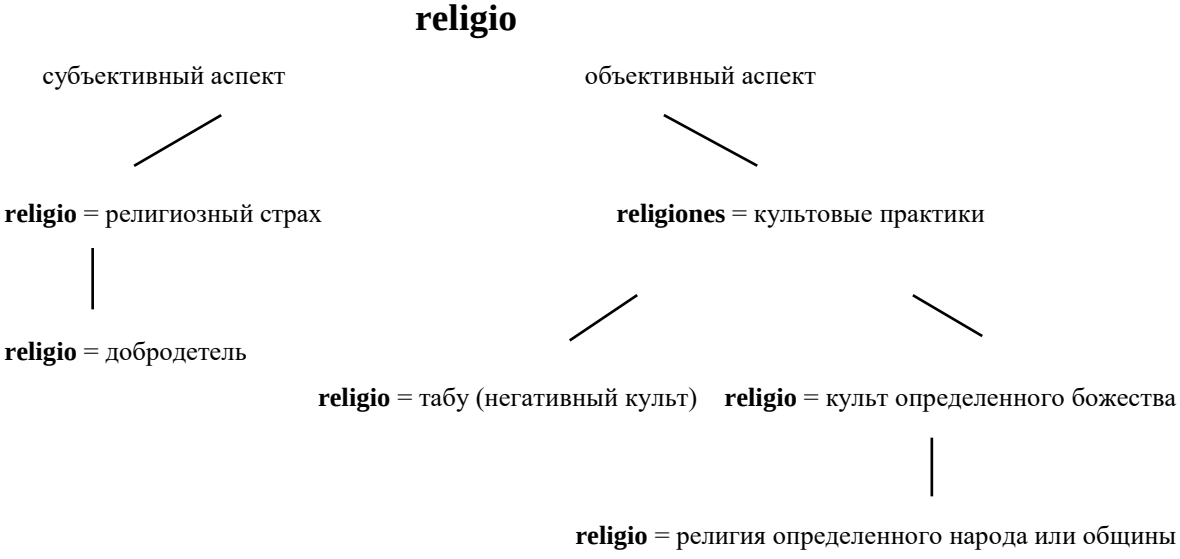
[293] «На системном уровне императоры не занимались перенесением чужеземных культов из провинций в столицу… Некоторые императоры иногда переносили культы (или культовые изображения) в Рим после успешного завоевательного похода, продолжая тем самым республиканскую традицию (так, например, Аврелиан в 274 г., отвоевав Пальмиру, привез в Рим изображения Солнца и Бэла). В других случаях… новые культы, вводившиеся императорами, отражали их “чужеземное” происхождение: тот факт, что, начиная со II в., сами императоры нередко происходили из провинций, свидетельствовал о все возрастающей религиозной сложности и все большем размывании границы между римлянами и иностранцами. Что считать “римской” религией, если сам *pontifex maximus*, высшее лицо официальной религиозной структуры Рима, родом из Испании или Сирии?» (*Beard M., North J., Price S.* Religions of Rome. Vol. I. P. 254).

***

Суммируя результаты, полученные во второй главе настоящего исследования, можно сказать следующее. В период поздней Республики (благодаря, вероятно, Цицерону) *religio* в своем субъективном аспекте стала пониматься как добродетель, особый вид справедливости, связанный с «воздаянием должного богам». Сходным образом, в своем объективном аспекте понятие «religio» постепенно переставало прилагаться к табу и запретам и приобретало значение «культ» и «культовые практики». Так, например, Цицерон указывал, что *religio* «заключается в благочестивом поклонении богам» и есть культ («religio, id est cultus»). При этом вплоть до эпохи поздней Античности термин «religio» в своем объективном значении употреблялся преимущественно по отношению к отдельным культам, таким, например, как *religio Larum*, культ ларов. Поэтому для того, чтобы обозначить совокупность этих культов, составлявших официальную римскую религию, латинские авторы нередко использовали множественное число от «religio», то есть «religiones». Тем не менее, уже у Цицерона мы обнаруживаем своего рода зонтичный термин «Religio populi Romani», «религия римского народа», который охватывает все эти *religiones*. Несколько позже в сходном ключе христианскими авторами будет сформулировано понятие «язычество» («Paganismus»): от концепции «falsae religiones» («ложных культов») через обобщающее понятие «religio deorum» («религия богов») к единому термину, обозначающему все языческие культы как отличные от христианства. Кроме того, нельзя не отметить, что в юридических документах поздней Империи (например, в Миланском эдикте) понятие «religio» начинает употребляться в смысле религии, исповедуемой той или иной общиной (religio Christianorum). Таким образом, можно сказать, что уже в поздней Античности понятие «religio» начинает использоваться не только для обозначения отдельных культов, но и для обозначения отдельных религий и религии как таковой, «религии вообще» (подробнее об этом будет сказано в следующей главе).

При этом было бы неверным утверждение, что архаическая парадигма восприятия священного и, соответственно, старые («негативные») значения «religio» исчезли раз и навсегда в какой-то определенный момент истории римского государства. Общая картина гораздо сложнее: в трудах авторов поздней Республики и в нехристианской литературе имперского периода практически все возможные смыслы «religio» соседствуют друг с другом. Отказ от «негативных» значений *religio*, связанных с религиозным страхом, табу и запретами произошел, судя по всему, уже после гибели Западной Римской империи, в эпоху раннего Средневековья, и был обусловлен в основном забвением римской религиозной традиции и связанных с нею представлений (впрочем, даже в средневековом христианстве страх продолжал связываться с *religio* через учение о даре страха Божия, о чем подробнее будет сказано далее).

Чтобы завершить эту тему, а также для большей наглядности, ниже я представлю все основные значения понятия «religio», характерные для римской Античности, в виде следующей схемы[294]:



[294] Я ориентировался на аналогичную схему, представленную Коббертом (*Kobbert M.* Op. cit. S. 573). Ее основное отличие от моего варианта заключается в том, что у Кобберта на месте добродетели фигурирует *Gewissenhaftigkeit* (добросовестность, совестливость).

Наконец, завершая эту главу, я хотел бы сказать несколько слов о философии религии, которую мы находим в трудах мыслителей римской Античности. Хотя сам этот термин, «философия религии», в римской традиции отсутствует (так как впервые он появляется, вероятно, только в Германии XVIII в.), темы, которые традиционно относят к философии религии (вопрос о происхождении религиозных верований; существование богов и их отношение к миру и человеку; различия и сходства между культами и культовыми практиками разных народов и т.д.), активно разрабатывались уже римскими мыслителями, которые при этом использовали и сам термин «religio». Выше были представлены две альтернативные точки зрения на природу и сущность религии: Лукреция, согласно которому религия есть заблуждение людей, испытывающих постоянный страх перед природными явлениями, и Цицерона, который считал, что религия (как культ и добродетель) внедрена в человека природой (или даже божеством). Кроме того, можно отметить, что указанные фундаментальные идеи привели Цицерона к представлению о естественной (и потому неустранимой) религиозности человека: «Пусть многие судят о богах ложно – этому причина предрассудки; но божественную природу и суть признают все. И делается это не по людскому сговору или общему решению, держится не на уставах или законах, – а если, несмотря на это, все народы единогласны в некотором мнении, то его следует считать естественным законом»[295]. Также у Цицерона мы можем обнаружить весьма любопытные (и, несомненно, важные с точки зрения последующей традиции) рассуждения о социальных аспектах религии и ее общей роли в обществе: от веры в существование Богов и, самое главное, веры в божественное провидение, зависит «доверие между людьми», сохранность «человеческого сообщества» и «наиболее превосходная добродетель, справедливость». Возможно, кому-то покажется, что представленных выше идей Цицерона недостаточно для полноценного и

[295] *Цицерон Марк Туллий*. Избранные сочинения / Пер. с латин. Сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова и В. Смирина. Вступ. ст. Г. Кнабе. М.: «Художественная литература», 1975. С. 218.

системного философского дискурса о религии. Тем не менее, таково было начало этого дискурса, и начало весьма успешное и солидное – настолько, что превзойти его уровень европейские мыслители смогли только ближе к концу XVI в.

Глава 3. Формирование христианской интерпретации понятия «religio»

Западная (латиноязычная) христианская литературная традиция возникает на сервере Африки, куда христианство приходит уже во II в.[296] «Древнейший перевод Библии на латинский язык, неверно названный *Itala* (ставший основой для “Вульгаты” Иеронима), вероятно, был выполнен в Африке и для Африки, а не в Риме и для Рима, где в то время христиане говорили преимущественно по-гречески»[297]. Латинская апологетика и латинская христианская теология также возникают благодаря выходцами из Северной Африки, таким как Тертуллиан, Минуций Феликс, Киприан Карфагенский, Арнобий Афр, Лактанций и, наконец, Аврелий Августин. Несомненно, латинская патристическая литература находилась в тесной связи с греческой (и даже зависела от нее, например, в некоторых аспектах тринитарного учения), но, тем не менее, она обладала также и определенной спецификой и, соответственно, оригинальностью. В значительной степени (если не полностью) эта оригинальность была обусловлена тем историко-культурным контекстом, в котором происходило формирование латинской и, в частности, североафриканской христианской мысли. Во-первых, обличая языческие религиозные представления и практики, североафриканские авторы как правило обращали свои полемические сентенции против римских и местных африканских культов, тогда как греческие Отцы Церкви, что вполне понятно, обычно избирали объектом аналогичной критики более знакомые им греческие и ближневосточные религиозные традиции. Во-вторых, когда представители латинской патристики полемизировали не с язычеством

[296] Хотя христианская традиция говорит о том, что карфагенская церковь была основана еще апостолом Епенетом, первые документальные свидетельства о наличии христианских общин в Северной Африке относятся к концу II в. Как и откуда христианство пришло в этот регион мы доподлинно не знаем. Впрочем, в контексте становления латинской христианской теологической мысли небезынтересным является следующее суждение Е. В. Сергеевой: «Африка участвовала в строительстве римской церкви не менее, если не более, активно, чем римская – в строительстве африканской» (*Сергеева Е. В.* Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 6. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 428).

[297] *Шафф Ф.* История христианской Церкви. Том II. Доникейское христианство 100-325 г. по Р.Х. СПб.: Издательство «Библия для всех», 2010. С. 33.

вообще, но с той литературной традицией, которую они с ним связывали, то первые места в списке критикуемых авторов занимали Цицерон, Сенека, Варрон и Вергилий, тогда как у греческих авторов на эти позиции, естественно, претендовали грекоязычные философы и поэты[298]. Наконец, в-третьих, поскольку критика языческих философов подразумевала не полное отрицание их доктрин, но велась в соответствии с известным принципом «ограбления египтян»[299], постольку латинские Отцы Церкви активно заимствовали у философов-язычников те идеи и концепции, которые представлялись им нужными и полезными (в том числе, для полемики против самих языческих философов). В этой связи следует отметить особую роль философии Цицерона, влияние которой на ранних латинских христианских авторов было столь велико, что С. Т. Пинкер (с некоторой долей преувеличения, впрочем) писал: «Можно говорить о том, что философские труды Цицерона составили основу творчества Отцов Церкви»[300]. Хотя, повторю, это слишком сильно сказано, многие идеи Цицерона действительно перекочевали в труды латинских христианских теологов практически без изменений. Это касается и рассмотренных выше представлений римского

[298] Впрочем, следует отметить, что некоторые латинские авторы, в частности Лактанций, пытались дать сводную картину греко-римской религии и философии. Однако даже у Лактанция обнаруживается вполне естественная склонность обращаться преимущественно к латинским источникам. Так, если Аристотеля он обычно пересказывает, то Цицерона или, скажем, Овидия цитирует; при этом Цицерон оказывается у него «великим философом», а греки – «легкомысленными» (см. *Лактанций*. Божественные установления / Пер., вступ. статья и прим. В. М. Тюленева. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2007. С. 196).

[299] В трактате «Об учении христианском» Августин писал: «Если те, кого называют философами, особенно платоники, где-нибудь сказали нечто истинное и соответствующее нашей вере, то такового не только не нужно страшиться – оно должно быть изъято у них как у незаконных владельцев для нашего употребления. Так ведь и у египтян были не только идолы и тяжкие подати, которые ненавидел и от которых бежал народ Израилев, но и сосуды и украшения из серебра и золота, а также одеяния, которые этот народ, выходя из Египта, тайно присвоил как бы для лучшего употребления, и не собственной властью, но по велению Бога... Так и все учения язычников заключают в себе не только одни пустые и суеверные вымыслы и тяжкое бремя бесполезного труда… но в них содержатся также и свободные искусства, весьма подходящие для нужд истины, и некоторые крайне полезные нравственные заповеди, и даже некие истины, относящиеся к почитанию единого Бога. Это как бы их золото и серебро, которые они не сами создали, но как бы извлекли из рудников божественного провидения, которые существуют повсюду, и которыми они пользуются превратно и неправедно для поклонения демонам, тогда как христианин, отделившись душой от их пагубного сообщества, должен похитить их золото и серебро для праведного использования в проповеди Евангелия» (*Augustinus*. De doctrina Christiana. II, 40. PL 34, 63). Интересно, что Августин называет среди тех, кто «выносил золото и серебро из Египта», Киприана Карфагенского, Лактанция, Мария Викторина, Оптата Милевитанского и Илария Пиктавийского.

[300] *Pinckaers S. T.* The Sources of Christian Ethics. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1995. P. 203.

философа о *religio*. Трактовка *religio* как, с одной (объективной) стороны, божественного культа, а с другой (субъективной) стороны – как добродетели и части справедливости, прочно вошла в западную христианскую теологию, образовав своего рода понятийный горизонт, в котором происходила интерпретация этого термина.

3.1. Ранние попытки концептуализации религиозных традиций

История латинской христианской теологии начинается с африканцев Квинта Септимия Флорента Тертуллиана (ок. 160 – после 220) и Марка Минуция Феликса (ум. после 210). Минуций Феликс известен главным образом благодаря своему небольшому диалогу «Октавий» и серьезного влияния на последующую традицию не оказал; Тертуллиан же, напротив, сыграл важную роль в создании языка западной теологии, пусть даже и не все современники это признавали[301]. Как христианский теолог Тертуллиан занимался в основном актуальными проблемами христианского вероучения (например, тринитарной проблематикой), а также апологетикой и полемикой с язычеством. Вопрос о том, что такое «religio», был для него сугубо вторичен. Это слово встречается в сочинениях Тертуллиана немногим более 100 раз (для сравнения – слово «fides» около 650 раз) и не получает сколь-нибудь глубокой трактовки. Похоже, что «religio» (как, например, и «cultus», «культ») было для него словом естественного языка, которое и так всем понятно и не требует особого внимания. Тем не менее, творчество Тертуллиана довольно значимо для настоящего исследования, поскольку у него обнаруживаются важные для последующей традиции попытки концептуализации религиозных явлений, своеобразная философская критика религии (естественно, языческой), равно

[301] Лактанций писал о Тертуллиане, что тот был «сведущ в разного рода науках, однако довольно слаб и малоизящен в красноречии и весьма мрачен, а потому не приобрел достаточной известности» (*Лактанций*. Цит. соч. С. 305). Соглашаясь с Лактанцием в отношении красноречия Тертуллиана, не могу не привести совершенно справедливые слова А. А. Столярова о том, что Тертуллиан «создал “христианскую латынь”, способную выразить как нюансы христианского сознания, так и отвлеченные смыслы нарождавшейся догматики» (*Столяров А. А.* Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение / Тертуллиан. Избранные сочинения: Пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994. С. 20).

как и первые (пусть даже еще не выраженные явственным образом) подходы к специфически христианской интерпретации термина «religio».

Прежде всего, следует сказать о том, что Тертуллиан (по меньшей мере, иногда) говорил о нехристианских религиях именно как о «религиях» и, в общем и целом, придерживался идеи о допустимости (и даже желательности) религиозного плюрализма (по крайней мере, настолько, насколько этот плюрализм позволял бы христианам исповедовать свою собственную религию. Так, обращаясь к проконсулу Скапуле Тертуллиан писал: «Мы чтим единого Бога, которого все вы знаете по природе... Но вы думаете, что есть и другие боги, о которых мы знаем, что они суть демоны. Однако по человеческому праву и естественной власти (humani iuris et naturalis potestatis) каждый может поклоняться тому, чему он хочет, и религия (religio) одного не приносит ни вреда, ни пользы другому. Поэтому религия не должна принуждать религию, ведь религия должна приниматься добровольно, а не через насилие»[302]. В «Апологии» Тертуллиан высказывается еще более конкретно, обвиняя римлян в «безрелигиозности» на том основании, что они лишают христиан возможности свободно исповедовать свою религию: «Смотрите, чтобы и это не стало [для вас] обвинением в безрелигиозности (irreligiositas) – то что вы отнимаете свободу религии (libertatem religionis) и запрещаете выбирать божество (optionem divinitatis), так, что мне не позволяют поклоняться тому, кому я хочу, но вынуждают меня поклоняться тому, кому я не хочу. Никто, даже человек, не захочет, чтобы ему поклонялись против воли»[303].

Интересно, что в контексте апологии христианства Тертуллиан употребляет оригинальное выражение «дозволенная религия» (religio licita): «Поскольку мы уже говорили, что эта [наша] секта (secta), которую многие полагают новой сектой, возникшей во времена Тиберия (что подтверждаем и

[302] *Tertullianus*. Ad Scapulam. 2; PL 1, 699 A.
[303] *Tertullian, Minucius Felix*. Apology. De Spectaculis. Octavius. Loeb Classical Library № 250. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Hanneman Ltd., 1931. P. 132.

мы сами), опирается на древнейшие иудейские свидетельства (instrumenta), то, быть может, кто-нибудь, приняв во внимание настоящее ее положение, подумает, что мы под этим именем, как бы под сенью религии знаменитейшей или, во всяком случае, дозволенной (sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae), хотим скрыть собственные предрассудки»[304]. Как неоднократно отмечалось историками, выражение «religio licita», судя по всему, не является юридическим термином (по крайней мере, нигде, кроме «Апологии» Тертуллиана, оно не обнаруживается), и не несет какой-либо специфической смысловой нагрузки. Тем не менее, для настоящего исследования важно то, что Тертуллиан однозначно трактует иудаизм как религию (insignissima religio, certe licita), а также помещает термины «religio» и «secta» в единый контекст.

В связи с последним обстоятельством необходимо сказать пару слов о понятии «secta». Как пишет Йорг Рюпке, слово «“secta” – очевидный перевод греческого “αἵρεσις” – первоначально использовалось для обозначения философских школ раннего эллинизма, но также могло характеризовать направления в иудаизме, например, [учения] саддукеев и фарисеев. У Цицерона термин появляется редко, и он использует его больше применительно к политическим группировкам, нежели к философским школам; однако начиная с I в. н.э. употребление термина в последнем значении становится обычным»[305]. Тертуллиан также писал о сектах в этом смысле: «Называть секту именем ее основателя – хорошо себя зарекомендовавшее и распространенное правило. Так, по именам своих основателей философы называются пифагорейцами и платониками, врачи – эрасистратовцами, грамматики – аристарховцами»[306]. Соответственно, африканский теолог, характеризуя христианство как секту, так или иначе соотносил его с философией – хотя бы уже потому, что, как он сам отмечает,

[304] Ibid. P. 102.
[305] *Rüpke J.* Religio and Religiones in Roman Thinking. P. 72.
[306] *Tertullianus.* Ad nationes. I, 4; PL. 1; 0563 A.

некоторые его современники-язычники считали христианство некоей философской школой, «видя в нем не божественное дело, но скорее своего рода философию»[307]. Естественно, Тертуллиан не был согласен с таким подходом, поскольку христианство было для него не простой сектой, но «сектой Бога» («secta Dei»[308]), радикально отличной в силу этого обстоятельства от всех остальных. Однако сам он тоже без каких-либо колебаний во вполне сходном ключе сравнивал *чужие* религиозные учения с философскими: например, он видел в саддукеях *секту*, близкую к *секте* эпикурейцев[309]. Сказанное свидетельствует, во-первых, о том, сколь размытыми были границы между религией и философией во II-III вв., а во-вторых, об ошибочности идей тех современных авторов, которые утверждают, что вплоть до Нового времени христианство – и все религии вообще – не включали никаких «абстракций» или «систем норм и верований», а их сущность состояла исключительно в переживании верующим его сугубо личной связи со своим божеством[310].

Показательно, что постепенно термин «secta Christi» («secta Christianorum», «secta Christiana») вышел из употребления, и его сменили термины «fides Christiana» и «religio Christiana». Так, мне не удалось найти у Аврелия Августина (354–430) упоминаний о «секте христиан»; слово «секта» употребляется у него по отношению к философским и еретическим учениям: «secta Sabelliana»[311], «secta Manichaeorum»[312], «secta Cynicorum»[313] и т.д. Причины этих изменений, вероятно, заключались в следующем. Во-первых, толкование христианства как секты (иначе говоря, «направления», «ответвления» и т.п.) подразумевало наличие того, сектой *чего* оно является;

[307] *Tertullian, Minucius Felix*. Apology. De Spectaculis. Octavius. P. 198.
[308] Ibid. P. 176.
[309] «Если же среди [почитателей] Бога есть некая секта, которая ближе к эпикурейцам, чем к пророкам, то и мы знаем, что слышат от Христа саддукеи» (*Tertullianus*. De resurrectione carnis. 2; PL 2, 796 A).
[310] Прежде всего это относится к У. К. Смиту, который писал, что «“религия” не является ни системой норм или верований, ни исторической традицией, институализированной и воспринимаемой сторонним наблюдателем; скорее, это живая и личная встреча с величием и любовью Бога» (*Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. P. 29). Кроме того, «если вера жива, то человеку нет дела до абстракций» (ibid. P. 127).
[311] *Augustinus Hipponensis*. De haeresibus. LXX; PL 42, 44.
[312] *Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturis. Sermo L, IX, 13; PL 38, 332.
[313] *Augustinus Hipponensis*. Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani. IV, 43; PL 45, 1362.

таковым мог быть только иудаизм, но идея о том, что христианство является *сектой* иудаизма, очевидно, не могла быть особенно популярной в христианской среде. Кроме того, во-вторых, весьма вероятно, что христианские теологи IV-VI вв. пришли к выводу, что слово «секта» слишком явно отсылает к греческому «αἵρεσις», которое уже приобрело отчетливое и негативное значение «ересь». Тем не менее, с XII в. началась своеобразная реабилитация этого термина (так, Абеляр (1079–1142) говорит о христианстве, иудаизме и *языческой философии* как о трех *сектах* единой веры), а с XIII в. выражения типа «секта Христа», «секта Магомета», «секта иудеев» и т.д. становятся общеупотребительными (подробнее об этом будет сказано далее).

Возвращаясь к вопросу о приверженности Тертуллиана формальному религиозному плюрализму, следует заметить, что она отнюдь не мешала ему считать римскую религию не чем иным, кроме как собранием пустых и вредных суеверий. Его позицию по данному вопросу исчерпывающим образом передают следующие слова: «Все исповедание их [т.е. христиан – А.А.], которым они отрицают существование богов и утверждают, что нет другого Бога, кроме того единственного, которому мы предали себя, достаточным образом опровергает обвинение в преступлении против римской религии (Romana religio). Ибо если в действительности не существует богов, то в действительности не существует и религии. А если нет религии, потому что в действительности нет богов, то мы на самом деле не виновны в преступлении против религии. Напротив, обвинение переходит на вас: вы поклоняетесь лжи, а истинную религию истинного Бога не только презираете, но даже и преследуете, и потому как раз вы совершаете преступление подлинной безрелигиозности (crimen verae inreligiositatis)»[314].

Употребление термина «Romana religio» в приведенном выше фрагменте особенно интересно для настоящего исследования. Возможно, это первый случай полноценной фиксации на терминологическом уровне такого

[314] *Tertullian, Minucius Felix*. Apology. De Spectaculis. Octavius. P. 130.

феномена как «римская религия». По крайней мере, так считает Андреас Бендлин, который пишет: «Выражение “римская религия” у Тертуллиана должно пониматься как осознанное изобретение (invention) в контексте определения религиозных аффиляций в терминах этнических аффиляций»[315]. Действительно, понятием «религия римского народа» оперировал еще Цицерон; тем не менее, его рассуждения об этой религии, как уже отмечалось выше, не отличались конкретностью: даже в трактате «О законах», где описывались реальные римские религиозные институты, он – как философ, следующий Платону – в большей степени интересовался не столько самой *religio Romana*, сколько тем, как должна выглядеть выстроенная по ее модели «наилучшая религия», подобающая «наилучшему государству». Напротив, Тертуллиан, будучи теологом, полемизировал именно с реальной римской религией, которая противопоставлялась им христианству как особый национальный вариант язычества. Соответственно, он не просто оперировал понятием «Romana religio», но и наполнял его реальным содержанием.

Примечательно, что именно в контексте полемики с римским язычеством Тертуллиан разработал своеобразную философию религии, которую я вкратце изложу далее. Прежде всего, необходимо заметить, что в трактовке общего характера политеистических верований Тертуллиан проявлял определенную двойственность, обычную, впрочем, для большинства христианских авторов эпохи Отцов Церкви. С одной стороны, он представлял язычество как нелепые фантазии недалеких и темных людей или художественный вымысел поэтов, а с другой стороны, трактовал его как поклонение демонам (в существовании которых, конечно, не сомневался[316]). Хотя на первый взгляд эти две трактовки одного и того же явления объединить непросто[317], у Тертуллиана с этим

[315] *Bendlin A. E.* Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE. P. 226.

[316] «Да, мы утверждаем, что существуют некие духовные субстанции; даже имя не ново. О демонах знают философы, ибо сам Сократ обращался к демону за советом… Все поэты знают о демонах; даже необразованный народ часто поминает их, когда бранится… Теперь достаточно будет сказать об их деятельности. Дело их – губить людей: так духовное зло с самого начала имело целью людскую погибель» (ibid. P. 116–118).

[317] На второй взгляд, в общем-то, тоже; А. Ю. Братухин весьма подробно представляет все измерения этой проблемы следующим образом: «Надо сказать, что вообще все боги были в глазах Тертуллиана бесами. Однако это правильное в целом утверждение нуждается в некоторой корректировке. Учение Тертуллиана, как

особых проблем не возникало. Насколько я могу судить (при отсутствии эксплицитных объяснений самого африканского теолога), предполагалось, что язычество возникает отчасти «естественным образом» (из-за того, что падший человек утратил знание истинного Бога и потому в вопросах, связанных с религией, склонен к различным заблуждениям и фантазиям), а отчасти – благодаря деятельности демонов: «Сильнейшим из всех обольщений является то, что [демоны] обращают плененный и обманутый человеческий ум к этим богам, чтобы и себе обеспечить особое питание от курений и крови, предлагаемое их подобиям и изображениям; но что будет им лучшей пищей, чем отвращение человека от мысли об истинном Божестве ложными признаками?»[318]. Таким образом, согласно Тертуллиану, демоны могли как подталкивать людей к созданию ложных культов (или, скажем, вдохновлять поэтов на создание мифов), так и становиться действительными их участниками в качестве объектов поклонения.

Что касается второй, «естественной» причины возникновения языческих *religiones*, то, рассматривая ее, Тертуллиан опирался на материал, почерпнутый из сочинений дохристианских авторов, прежде всего, Марка Теренция Варрона (116 – 27 до н. э.). Насколько нам известно, Варрон писал о трех видах теологии, или трех видах постижения божественного. В изложении Тертуллиана эта концепция Варрона предстает как учение о трех родах богов: «Варрон различает три рода богов: один — физический, о котором повествуют философы; другой — мифический, который обсуждается у поэтов; третий — народный, сообразный тому, какие боги были приняты тем или иным народом… Философы создают физических богов на основе своих догадок,

и его греческих предшественников, о происхождении богов и мифов о них нельзя уместить в одной фразе. При простом отождествлении богов с демонами, во-первых, не объясняется возникновение их культов и мифов; во-вторых, не используются популярные среди многих язычников идеи Евгемера; в-третьих, остаются невостребованными произведения “разоблачителей богов” поэтов; в-четвертых, игнорируется библейское отождествление богов с идолами» (*Братухин А. Ю*. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан – христианин в мире язычников / *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 47).

[318] *Tertullian, Minucius Felix*. Op. cit. P. 118–120.

поэты выводят мифических из басен, а народы [творят] своих богов так, как им заблагорассудится»[319].

Итак, что касается первого рода, то философы, создавая образы «физических» богов, движимы идеей о божественности элементов («неба, земли, звезд и огня»). К этой идее их приводит, во-первых, предположение о том, что «небо и звезды суть живые существа». Это предположение в свою очередь основано на том, что элементы движутся, причем движутся сами по себе, без видимого воздействия некоего внешнего по отношению к ним двигателя. Иначе говоря, «философское» божество рождается в результате антропоморфизации неодушевленных объектов (наделения их душами (и, соответственно, волей и разумом) на основании их способности (реальной или кажущейся) к самостоятельному движению).

Кроме того, есть и вторая причина, почему философы считают элементы божественными: «Без их поддержки не может ни рождаться, ни питаться, ни расти ничто из того, что служит для поддержания человеческой жизни... Поэтому богами считают Солнце (так как оно своим действием производит день, посредством своего тепла обеспечивает вызревание плодов, а посредством сезонов измеряет год), Луну (утешение ночи, сменяющее месяцы), а также звезды (являющиеся для земледельцев знаками для определения времени [работ]), и, наконец, само небо, землю и пространство между ними со всем тем, что, будучи под небом, на земле и между ними, существует на благо человека. И элементы признаются божествами не только из-за благодеяний, но и из-за бедствий, которые происходят как бы от их гнева или раздражения (например, гром, град, зной, чумные ветры, наводнения, а также оползни и землетрясения). Ибо по праву признают богами тех, чью природу надлежит почитать при счастливых обстоятельствах и страшиться при несчастных, поскольку они управляют благодеяниями и вредом»[320].

[319] *Tertullianus*. Ad nationes. II, 1; PL 1, 587 B.
[320] *Tertullianus*. Ad nationes. II, 5; PL 1, 592 A.

В этом случае Тертуллиан следовал традиции, восходящей к Продику (ок. 465 – ок. 395 до н. э.). Как писал Секст Эмпирик, «Продик Кеосский говорит: “Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил”. И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино – Дионисом, вода – Посейдоном, огонь – Гефестом, и так все из того, что приносит пользу»[321]. Эта гипотеза происхождения религии, которую можно условно наименовать «натуралистической»[322], была хорошо известна в Античности, хотя и получала различные истолкования у разных авторов[323].

Далее Тертуллиан рассматривал «мифический род богов» и утверждал, что боги поэтов возникли в результате обожествления умерших людей: «Что эти боги были людьми, видно уже из того, что вы не постоянно называете их богами, а называете их и героями»[324]. Здесь Тертуллиан следовал традиции, у истоков которой стоял Эвгемер, греческий философ, живший в конце IV в. до н.э. Эвгемер был автором «Священного списка», или «Священной записи» («Sacra historia» в латинском переложении Энния), довольно популярного в свое время сочинения, которое ныне утрачено и известно нам в основном из пересказов более поздних авторов. Так, например, Секст Эмпирик писал: «Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: “Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов”»[325].

---

[321] *Секст Эмпирик*. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 246.

[322] Хотя, например, Н. П. Рубекас предпочитает термин «теория благодеяний» (см. *Roubekas N. P.* An Ancient Theory of Religion: Euhemerism from Antiquity to the Present. N.Y.: Routledge, 2017).

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

[324] *Tertullianus*. Ad nationes. II, 7; PL 1, 594 A.

[325] *Секст Эмпирик*. Цит. соч. Там же.

Эта гипотеза, известная как эвгемеризм, была весьма популярна у христианских апологетов. Если многие языческие мыслители считали Эвгемера безбожником и нечестивцем, то христиане видели в нем скорее критика ложной религии, а потому часто использовали его идеи в своих сочинениях. Помимо Тертуллиана, к концепции Эвгемера обращался, например, автор трактата «О том, что идолы не суть боги»[326], который писал: «Не боги те, кому поклоняется толпа, что видно из следующего. Были некогда цари, которых народ в память об их царственном величии стал почитать и после их смерти: им воздвигли храмы и, чтобы сохранить образы усопших, изваяли статуи; им приносили жертвы и торжественно праздновали посвященные им дни. И то, что современники сделали ради своего утешения, для потомков сделалось затем священным… И потому религия богов (religio deorum)[327] меняется сообразно различию народов и провинций, так что не всеми почитается один бог, но у каждого наблюдается особое почитание своих собственных предков»[328].

Наконец, интерпретируя «гражданскую теологию» Варрона, африканский теолог утверждал, что народы избирают своих богов «по произволу»; соответственно причины избрания могут быть самыми разными. Например, египетский культ Сераписа, по мнению Тертуллиана, возник по причине того, что египтяне обожествили библейского Иосифа; с другой стороны, он утверждает, что египтяне, «вознамерившись почитать как людей, так и животных», создали образ Анубиса, обожествив в нем «черты своей природы и своих нравов», «весьма грубых и отвратительных»[329] (можно сказать, что в этом случае Тертуллиан (следуя, возможно, за Варроном) в весьма специфической форме воспроизводит известную идею Ксенофана (ок.

[326] Ранее трактат приписывался Киприану Карфагенскому.
[327] «Религия богов» – термин, часто встречающийся у Лактанция, и обозначающий языческую религию (см. ниже). Насколько я могу судить, некоторые исследователи атрибутируют трактат «О том, что идолы не суть боги» самому Лактанцию или его кругу (см. *Axelson B.* Quod idola und Laktanz // Eranos. 1941. Vol. 39. P. 67–74).
[328] *Thaschus Caecilius Cyprianus*. Quod idola dii non sunt / Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 3, Pt. 1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866. P. 19–20.
[329] *Tertullianus*. Ad nationes. II, 8; PL 1, 595 C.

570–475 до н. э.) о том, что все народы запечатлевают в своих богах свои собственные черты[330]).

Итак, мы видим, что, с одной стороны, Тертуллиан называл римскую религию религией, а с другой – отрицал, что она является религией, считая ее пустым измышлением суеверных людей и/или демоническим наваждением. Причина такого двусмысленного подхода заключается в том, что Тертуллиан, решительно отрицая языческие религиозные традиции, тем не менее, принимал во внимание наличие «человеческого права» и «естественной власти», в соответствии с которыми поклонение демонам могло восприниматься значительным числом его сограждан как поклонение богам, а суеверие – как религия. При этом небезынтересно, что Тертуллиан, вопреки суждению А. Кырлежева о том, что для «досекулярного» человека исповедание другой религии является «религиозным предательством», считал, что «религиозным предательством» («нечестием») является отречение любого человека, хоть язычника, хоть христианина, от *своих* религиозных убеждений: «Для любого человека ложь о своей религии есть нечестие (quia nec fas est ulli de sua religione mentiri): ведь тот, кто утверждает, что почитает не то, что он почитает на самом деле, отрицает то, что почитает, и переносит свое поклонение и почитание на нечто другое и, следовательно, уже не почитает то, от чего отрекся»[331].

Исходя из этого, Тертуллиан мог писать, например, о «religio castrensis Romanorum» («римской воинской религии»), что она «заключается в поклонении знаменам, в принесении клятв знаменам, в предпочтении их всем богам»[332]. Сам он, конечно, не считал ее «божественным культом», но вполне понимал, что римляне воспринимают и квалифицирую ее именно как религию, то есть как почитание священных объектов со всеми сопутствующими ему верованиями и ритуалами. Более того, Тертуллиан неплохо (для человека,

[330] «Черными мыслят богов и курносыми все эфиопы // Голубоокими их же и русыми мыслят фракийцы» (Ксенофан / Хрестоматия по античной литературе. В 2 томах. Т. 1. М.: «Просвещение», 1965. С. 85).
[331] *Tertullian, Minucius Felix*. Op. cit. P. 114.
[332] Ibid. P. 82–84.

принципиально отвергавшего язычество) разбирался в вопросах, связанных с историческим развитием римской религии: «Даже если ваша суеверная пытливость (curiositas superstitiosa) возникла благодаря Нуме, то в его время, как известно, вы не имели ни изображений, ни храмов для божеств: религия (religio) была простая, обряды (ritus) бедные; тогда Капитолий не состязался с небесами, а были только жертвенники, сделанные по случаю из дерна, да еще самосские глиняные сосуды с благовониями; самого же бога нигде не было»[333]. Интересно, что здесь в одном предложении Тертуллиан одновременно использует термины «суеверие» и «религия» применительно к одному и тому же объекту; несомненно, это связано с тем, что, с одной стороны, ему требовалось подчеркнуть «ненастоящий» характер римской религии, а с другой — дать возможность понять адресатам своих сочинений (то есть римским язычникам) о чем вообще идет речь. Поэтому заклеймив языческие религии как суеверие или поклонение демонам, он мог затем сказать своему собрату-христианину: «Чужда тебе эта *религия* [курсив мой — А. А.], одержимая столь многими дьявольскими духами»[334].

Таким образом, мы обнаруживаем у Тертуллиана определенные новшества в трактовке понятия «religio», которые связаны с христианским пониманием собственно религии как таковой. Последователи греко-римского многобожия допускали, что чужеземные боги являются богами, такими же (или почти такими же), как их собственные, и, соответственно, воспринимали чужие религии как религии. Христианский эксклюзивизм, напротив, требовал от своих последователей однозначной трактовки чужих богов как идолов, а всех остальных религий, соответственно, либо как человеческого суеверия, либо как дьявольского наваждения (исключение, здесь, понятно, составлял иудаизм, а также христианские ереси, которые толковались как (злонамеренное) отпадение от единожды явленной истины Христа). Соответственно, на понятийном уровне эта ситуация фиксировалась в

[333] Ibid. P. 140.
[334] Ibid. P. 252.

оппозиции «истинная религия –суеверие», которая неявно, но обнаруживается уже у Тертуллиана. Тем не менее – и Тертуллиан является тому примером – выдержать эту линию удавалось далеко не всегда. В определенных обстоятельствах (проповедь среди язычников, полемика с ними, сравнение христианства с иными религиозными традициями и т.д.) христианским авторам приходилось пользоваться общим понятием «религия» («religio»), распространяя его даже на то, что в ином случае трактовалось как «суеверие» (точно так же, как иногда им приходилось именовать «языческих идолов» богами).

3.2. Догматический (интеллектуальный) аспект «religio»

Если для Тертуллиана «religio» было скорее словом естественного языка, нежели философским или теологическим термином, обладающим специфическим значением, то Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 325) явно придерживался иного мнения. В трактате «Божественные установления» он попытался переосмыслить античное (цицероновское) понимание этого термина и предложил новую, христианскую его интерпретацию. Интерес Лактанция к понятию «religio» был обусловлен главным образом тем, что он, активно полемизируя с языческими верованиями, попытался представить в своих работах более или менее полный критический обзор «ложной» «религии богов» («religio Deorum»), а также языческой философии, которую он (иногда весьма проницательно) связывал с языческой религией. Исследования, которые Лактанций проводил в этом направлении, необходимо предполагали постановку вопросов о природе и происхождении религии, и поиск новых подходов к пониманию термина «religio» был самым непосредственным образом связан с попытками дать на них ответы. Одним из главных результатов, полученных Лактанцием, стало открытие им догматического и, соответственно, интеллектуального измерения религии. Если подавляющее большинство религий Древнего мира (в частности, римская и греческая) были религиями ортопраксии («правильного

действия»), то христианство практически сразу же заявило о себе как о религии ортодоксии («правильного мнения»), в которой над религиозными практиками надстраивается довольно сложная догматика, легитимирующая эти практики и разъясняющая их содержание. Лактанций зафиксировал это обстоятельство в понятии «мудрость» («sapientia»), которое в его интерпретации оказалась неразрывно связанным с понятием «religio».

Итак, начать, вероятно, следует с того, что в своих «Божественных установлениях» Лактанций отказался от известной этимологии Цицерона, возведя «religio» к «religare» («связывать»): «Мы соединены и связаны (religati sumus) этими узами благочестия (pietas) с Богом, отчего и сама религия получила свое имя, а не от слова “перечитывая” (relegendo), как объяснял Цицерон»[335]. Несколькими строками ниже Лактанций развил эту свою мысль, предложив нечто вроде этимологически ориентированного определения религии: «Мы говорим, что имя религии происходит от тех уз благочестия (pietas), которыми Бог привязал (religaverit) к Себе человека, и мы должны служить Ему как Господину и почитать как Отца»[336]. Таким образом, религия – это то, что связывает человека и Бога «узами благочестия».

Кроме того, Лактанций подверг критике цицероновскую трактовку оппозиции «religio – superstitio». С его точки зрения, если суеверие основывается на почитании богов в той же мере, в какой на нем основывается религия, то совершенно непонятно, почему, если человек молится о здоровье детей один раз в день, он совершает похвальное дело, относящееся к религии, а если десять раз – впадает в порочную суеверную практику. Лактанций подчеркивает, что если молитва хороша сама по себе, то несколько молитв никак не хуже одной. «Почему виноват и получает имя, достойное порицания тот, кто и детей своих больше любит, и богов достаточно чтит, а прославляется тот, кто делает это недостаточно?»[337] – задает риторический вопрос Лактанций

[335] *Лактанций*. Божественные установления. С. 296.
[336] Там же. С. 297.
[337] Там же.

и отвечает на него новой этимологией слова «superstitio». «Суеверными зовутся не те, кто молят, чтобы дети пережили их, ибо об этом мы все молим, но те, кто чтит хранимую память об умерших, или те, кто, пережив родителей своих, почитают их образы в своем доме словно домашних богов. Ведь те, кто создает для себя новые ритуалы, чтобы вместо богов почитать мертвых, которых они считают людьми, взятыми на небо, и зовутся суеверными. Тех же, кто почитает народных и древних богов, именуют религиозными людьми»[338].

Сказанное, однако, относится к происхождению слова «superstitio», но не к его подлинной сути. Конечно, пишет Лактанций, «почитатели богов» (deorum cultores) считают себя религиозными людьми (religiosos se putant), но на самом деле они «являются суеверными и не могут отличить религию от суеверия и понять [истинное] значение имен»[339]. Ссылаясь на уже упомянутую выше концепцию Эвгемера, Лактанций пишет: «Каких бы мы ни нашли древних богов, все они тем или иным образом причислены к богам после смерти» (и потому не отличаются от «новых богов», которым поклоняются те, кого язычники считают суеверными людьми)[340]. Итак, поскольку все боги язычников ненастоящие, то вопрос о существе оппозиции «religio – superstitio» Лактанций решает во вполне традиционном христианском ключе. Важно то, какого бога ты почитаешь, а не то, каким образом ты его почитаешь или молишься ему, – утверждает он. Религия, соответственно, есть культ истинного Бога, а суеверие – ложных богов. «Итак, – заключает Лактанций, – суеверные люди – те, кто чтят многих ложных богов, а мы – люди религиозные, потому что молимся одному и истинному Богу»[341].

Таким образом, Лактанций отказался от этимологий Цицерона и переосмыслил его оппозицию «religio – superstitio». Тем не менее, он сохранил цицероновскую идею о связи *religio* и *pietas*. Как уже отмечалось выше,

[338] Там же.
[339] Там же.
[340] Там же.
[341] Там же.

Лактанций считал, что Бог привязал (religaverit) к себе человека «узами благочестия» (pietas), из чего следовала принципиальная значимость благочестия для религии. Необходимо отметить, однако, что *pietas* приобретает у Лактанция специфическую трактовку: «Благочестие – это не что иное, как познание Бога» (pietas autem nihil aliud est quam dei notio)[342]. Здесь мы видим еще одно принципиальное новшество Лактанция: его стремление соотнести (и даже объединить) религию с мудростью (sapientia). Собственно, это стремление является лейтмотивом его «Божественных установлений». Уже в самом начале своего трактата Лактанций писал о том, что хочет «тщательно изучить» человеческие заблуждения, «чтобы ученых направить к истинной мудрости, а неученых – к истинной религии»[343], потому что «никакая религия не может быть принята без мудрости и никакую мудрость нельзя обосновать без религии» (neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit nec ulla sine religione probanda sapientia)»[344].

При этом Лактанций исходил из предположения, что «Бога надо сначала познать (scire) и лишь затем Ему поклоняться»[345]; поэтому мудрость логически предшествует религии, хотя реально они неотделимы друг от друга. «Итак, религия не может быть отделена от мудрости, равно как и наоборот. Ведь это один и тот же Бог, который должен и познаваться (intelligi) (что относится к мудрости), и почитаться (honorari) (что относится к религии)... Итак, смысл этих имен – один и тот же, хотя они и кажутся различными (в самом деле, одно относится знанию, другое – к действию). Но при этом они похожи на два ручья, берущих начало из одного истока. Источником же мудрости и религии является Бог… а тот, кто не знает Его, не может быть ни мудрым, ни религиозным (religiosus)»[346].

Таким образом, мы видим, как происходит переосмысление понятия «religio» и как греко-римскую орто*праксию* сменяет христианская орто*доксия*.

[342] Там же. С. 335.
[343] Там же. С. 3.
[344] Там же. С. 6.
[345] Там же. С. 282.
[346] Там же.

Отныне (и, вероятно, вплоть до XIX в.) западные мыслители будут представлять себе религию прежде всего как некое учение, включающее определенный набор положений, которые предлагается принимать на веру (по аналогии с Символом веры христианской церкви), причем сама вера будет интерпретироваться как своеобразный вид знания (постольку, поскольку вероучительные положения так или иначе воспринимаются человеческим разумом). Равным образом, происходит легитимация идеи о том, что верующие делятся на ученых и простецов («docti» и «indocti» у Лактанция): первые могут (и даже должны в определенных случаях) искать и приводить в поддержку веры рациональные аргументы, а вторым следует принимать веру так, как она есть, и не мудрствовать без особых на то причин. Лактанций вполне понимал характер и масштаб этих изменений, к которым сам имел непосредственное отношение. Отмечая обрядовый характер старой античной религии, он противопоставлял ей христианство, как «учение», обладающее определенным «теоретическим» содержанием, следующим образом: «Языческая религия (religio deorum) не может изложить своего учения (ratio), которого не имеет… Эта религия нема: не только потому, что немы ее боги, но и потому, что ее ритуал совершается руками и перстами, а не сердцем и речью, как в нашей истиной религии»[347].

Следует заметить, что Лактанций характеризовал язычество не просто как «немую» религию, но и как религию, которая, так сказать, пространственно ограничена: она пребывает только в храмах и не требует от своих последователей ничего, кроме тех ритуалов, которые в этих храмах проводятся. Эта религия не пронизывает собой все аспекты человеческой жизни и деятельности и практически бесполезна за пределами своей особой «религиозной» сферы: «[Язычники], когда идут совершать жертвоприношения, ничего сокровенного и собственного богам своим не предлагают: ни непорочности души (integritas mentis), ни благоговения, ни

[347] *Lactantius C. F. L.* Opera Omnia. Pars I / Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XIX. Vindoronae: F. Tempsky, 1890. P. 279.

страха. И совершив пустые жертвоприношения, они как нашли всю религию в храме и с храмом, так в нем ее и оставляют, и ничего из нее с собой не приносят и не уносят. Поэтому такие религии не могут ни сделать людей благими, ни сохраняться прочными и неизменными. И вот, люди легко отказываются от них, поскольку ничего не находят в них ни для жизни, ни для мудрости, ни для веры (fides)»[348]. Трудно сказать, насколько Лактанций был прав в этих своих инвективах, а насколько они были обусловлены его предвзятым отношением к *religio deorum*; тем не менее, нельзя не признать, что определенные основания для утверждений подобного рода имелись. В этой связи можно вспомнить о том, что некоторые современники Тертуллиана видели в христианстве не столько *religio*, сколько философскую «секту» – поскольку христианство, как и философские школы, обладало определенной системой идей (у Лактанция это «sapientia»), а также учило тому, что эти идеи должны воплощаться в практической жизни через постоянный самоконтроль и упражнение в добродетелях. С другой стороны, как уже говорилось выше, римская религия, будучи религией орто*праксии*, была равнодушна к теологическому дискурсу и мало заботилась о морально-нравственном облике своих адептов, насколько речь шла о вопросах, выходящих за рамки строго регламентированной области ритуальных практик, обрядов и табу. Таким образом, даже если приведенные выше слова Лактанция и являются преувеличением, то не слишком большим: об этом свидетельствует хотя бы тот очевидный факт, что язычество действительно быстро отступало перед христианством, и немаловажную роль в этом процессе играло то, что последнее действительно предлагало такие теологические идеи и такие этическо-нравственные нормы, которых было лишено первое.

Итак, согласно Лактанцию, «и в мудрости заключена религия, и в религии – мудрость», потому что «нельзя ничего знать, не почитая истинного Бога»[349]. Кроме того, данное почитание должно осуществляться не только

[348] Ibid. P. 466.
[349] Ibid. P. 279.

благочестивым (в указанном выше смысле), но и *справедливым* образом, или, если дословно, «в справедливых и благочестивых культах» (iustis ac piis cultibus)[350]. Эта идея о связи религии и справедливости, несомненно, была почерпнута Лактанцием у Цицерона. Например, мы можем видеть, что Лактанций во вполне цицероновском духе соединяет религию и справедливость в контексте воздаяния должного Богу: «Ясно, что жизни человеческой предложена только одна надежда: отбросив суету и жалкое заблуждение, познать Бога и служить Ему, отречься от этой временной жизни и привести себя через начатки справедливости (rudimenta iustitiae) к культу истинной религии (ad cultum verae Religionis). Ведь мы рождены с тем условием, чтобы оказывать справедливое и должное (iusta et debita) послушание Богу, который дает нам жизнь, одного Его знать и Ему одному следовать»[351].

Кроме того, Лактанций безусловно принял цицероновскую (и шире – характерную для античной философии вообще) идею о том, что справедливость является главной добродетелью: он посвятил ей в своих «Божественных установлениях» целую книгу, в которой указывал, в том числе, что «справедливость заключает в себе все добродетели»[352]. При этом наибольший интерес у Лактанция вызывали две добродетели: равенство (aequitas), а также уже упомянутое выше благочестие. Таким образом, и в этом контексте справедливость оказывается связанной с религией – постольку, поскольку она связана с благочестием и (несколько парадоксальным образом – если учесть ее «главенство» над прочими добродетелями[353]) «питается от него»: «Благочестие и равенство являются как бы двумя венами ее [справедливости], ибо справедливость питается из этих двух источников. Благочестие является головой ее, а равенство – ее силой и итогом… Итак,

[350] Ibid.
[351] Ibid. P. 388–89.
[352] Ibid. P. 335.
[353] Лактанций объясняет этот парадокс тем, что равенство и благочестие не могут быть отделены от справедливости, тогда как «верность, умеренность, честность, невинность, непорочность и прочие подобные им [добродетели] могут благодаря природе или наставлениям родителей оказаться и у тех людей, которые [вовсе] не ведают справедливости, как [это] постоянно и случалось» (ibid.).

благочестие есть постижение Бога, а итог этого постижения в том, чтобы почитать Его. Следовательно, тот не ведает справедливости, кто не держится религии [истинного] Бога. Ибо каким образом может знать справедливость тот, кто не знает, откуда она берет начало?»[354].

Исходя из сказанного выше, можно в общих чертах представить тот понятийный горизонт, в котором Лактанций рассматривал религию. Собственно религия есть связь между истинным Богом и человеком. Эта связь как таковая – «узы благочестия», причем благочестие отождествляется со знанием истинного Бога. В силу данного обстоятельства в проблематику, связанную с религией, вводится новый (сравнительно с Античностью) элемент – мудрость, которая трактуется как своего рода интеллектуальное измерение религии, то есть религиозное учение. Наконец, к уже перечисленным ключевым понятиям добавляется еще одно – справедливость, которая обладает как бы двумя аспектами: с одной стороны, она связана с воздаянием должного Богу, а с другой – с добродетельным поведением человека вообще (и потому включает в себя все добродетели). Как таковая справедливость подпитывается неразрывно связанным с ней благочестием, поскольку тот, кто не следует истинной религии (не знает истинного Бога), не знает и истинной справедливости.

Эта картина, однако, останется неполной, если не представить обзор того, как Лактанций понимал «ложную религию», или «религию богов». В этом отношении прежде всего следует отметить, что он (как и Тертуллиан) проявлял колебания в вопросе о происхождении нехристианских религий. В первой книге «Божественных установлений» он более или менее последовательно воспроизводит идеи Эвгемера, однако затем обращается к специфически христианскому представлению о том, что в возникновении и функционировании языческих культов важную (если не решающую) роль

[354] Ibid.

играют демоны[355]. Тем не менее, на мой взгляд, Лактанций в общем и целом отдавал предпочтение эвгемеризму, поскольку не раз на протяжении трактата возвращался к теме обожествления правителей в контексте объяснения причин появления языческих религий. Более того, можно отметить что, следуя за Эвгемером и его латинскими толкователями, автор «Божественных установлений» концентрирует свое внимание на мифологической истории греко-римского мира, оставляя библейскую историю несколько в стороне. Как пишет В. М. Тюленев, «Лактанций, увлеченный евгемерической трактовкой истории языческих богов, совсем забывает про Египет, оказавшийся вместе с Иудеей как бы вне созданной им эллиноцентричной картины истории»[356].

Как бы то ни было, историю возникновения язычества Лактанций представлял приблизительно следующим образом[357]. Библия рассказывает о том, что Ной отверг и изгнал своего сына Хама; от этого последнего произошли хананеи, «первый народ, который не знал Бога, поскольку родоначальник и основатель его не принял культ Бога от отца, будучи им проклят»[358]. Другие потомки Ноя стали называться евреями, и у них «сохранилась религия Божия». Тем не менее, когда число евреев умножилось, они в поисках новых территорий стали расселяться по всей земле, и некоторые произошедшие от них племена, «оторванные от побегов святого корня, установили себе новые нравы и правила»[359]. Первыми из впавших в язычество потомков евреев, по мнению Лактанция, были египтяне, которые стали

[355] Демоны, «являясь губителями людей, хотят, чтобы им оказывалось почитание, а Богу не оказывалось»; «люди почитают их в своих пенатах, ежедневно возливают им вино и чтят демонов будто земных богов»; «изобретениями демонов являются астрология, искусство гадания по животным и птицам, все то, что возвещают оракулы, некромантия, магическое искусство и все то, что влечет людей ко злу, тайно ли, явно ли» (*Лактанций*. Цит. соч. С. 158–160).

[356] *Тюленев В. М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб.: Алетейя, 2000. С. 77.

[357] Как представляется, Лактанций хотел совместить библейскую историю и мифологическую историю греков и римлян. Насколько можно судить, получилось у него не слишком хорошо; отсюда происходят многочисленные двусмысленности и противоречия, встречающиеся в исторической части его «Божественных установлений». Как пишет В. М. Тюленев, «стремясь сопоставить на страницах своего апологетического трактата два подхода к объяснению сущности мира – христианский и языческий, – Лактанций не смог преодолеть дуализма и создает, по крайней мере, две основные исторические модели. Самостоятельность этих моделей, независимость их друг от друга прослеживаются на различных уровнях» (*Тюленев В. М.* Цит. соч. С. 50–51).

[358] *Лактанций*. Цит. соч. С. 156.

[359] Там же.

поклоняться небесным телам и элементам (а затем – вероятно, под влиянием демонов, – разным животным и чудовищам). «Остальные же из тех, кто расселился по земле, удивляясь элементам мира, не создавая никаких изображений и храмов, почитали небо, солнце, землю, море, и приносили тем [элементам] жертвы на открытом месте, пока в ходе времен не соорудили храмы и не изваяли статуй могущественнейшим царям, и пока не научились почитать их жертвоприношениями и благовониями. Так появились народы, отступившие от признания Бога»[360].

Историю греко-римских религий Лактанций начинает с «золотого века», когда царствовал человек по имени Сатурн, либо первый, либо второй (после Урана) правитель людей, которые были предками греков и римлян. «Золотой век» является для Лактанция золотым в том смысле, что истинная религия Ноя и его потомков тогда еще не подверглась забвению: «Ведь в царствование Сатурна, когда еще не были учреждены культы богов, и когда народ сей еще не обратился к [ложному] мнению о божестве, Бог как бы то ни было почитался; поэтому не было ни раздоров, ни вражды, ни войн»[361]. Сатурна сверг Юпитер, человек, который объявил себя богом. После его смерти народ (то ли из благодарности и почтения, то ли из раболепия) превратил его в небожителя, воздвиг в его честь храмы и стал приносить ему жертвы. Общая картина, которую рисует Лактанций в этой связи, явно инспирирована Эвгемером: «Потом сами цари, когда стали дороги тем, жизнь чью они привели в порядок, смертью своей оставили по себе великую скорбь. И вот, люди изготовили их статуи, чтобы получить от созерцания их хоть некоторое утешение; и через любовь стали чтить память покойников… Так постепенно появились религии (sic paulatim religiones esse coeperunt), когда те первые [люди], которые тех [правителей] признали [за богов], приучили к тому своих

[360] *Лактанций*. Цит. соч. С. 157.
[361] *Lactantius C. F. L.* Op. cit. P. 413–414.

детей и внуков; затем [это перешло] и к другим поколениям. И эти высшие цари вследствие известности имен почитались во всех провинциях»[362].

Сотворив себе богов и забыв истинную религию, люди утрачивают представления о добре и зле. «Золотой век» заканчивается: разрывается сама «связь человеческого сообщества» (foedus societatis humanae)[363], гибнет всякая справедливость, люди начинают отбирать друг у друга имущество и порабощать своих соплеменников. Интересно, что Лактанций возлагает ответственность за все эти трагические перемены на самих людей: «Источником всех эти злодеяний была алчность, которая, разумеется, выросла из презрения истинной святости»[364]. Мы не обнаруживаем у автора «Божественных установлений» ни обычных для христианских авторов ссылок на божественное провидение или попущение, ни упоминания о роли демонов в падении человека; сверхъестественные силы как бы остаются в стороне от происходящего, люди выступают как основные (если не единственные) виновники своих бедствий. Эта довольно необычная для христианского мыслителя IV в. позиция была обусловлена, с одной стороны, все тем же эвгемеризмом (который предполагал сугубо рациональные объяснения происхождения религии, исключавшие за ненадобностью любые отсылки к сверхъестественному), а с другой стороны, тем, что Лактанций, хотя и пытался совместить библейскую и греко-римскую исторические традиции, не смог (или не захотел) перенести на вторую некоторые основополагающие принципы первой.

Еще более интересным, впрочем, является то обстоятельство, что Лактанций постоянно акцентирует внимание на религиозной природе человека. Конечно, он исходит из обычного для христианской апологетики представления, что религиозным (то есть потенциально связанным с Богом) человек был сотворен самим Богом, и даже обратившись к земной религии

[362] *Лактанций*. Цит. соч. С. 76–77.
[363] *Lactantius C. F. L.* Op. cit. P. 416.
[364] *Лактанций*. Цит. соч. С. 315.

«порочных и тленных богов»[365], люди все равно не могли полностью утратить внедренное в их природу стремление к небесам. Эта характерная христианская концепция, однако, обращается у Лактанция в *частичное*, но все же оправдание языческой религии: «Эти почитатели бренного, сколь бы ни были они вздорны, – постольку, поскольку помещают небесное в тленные и земные вещи, – все же сохраняют в себе нечто от мудрости (sapientia) и могут быть прощены, ибо исполняют высший долг (officium) человека, хотя и не в реальности, а лишь в [своем] намерении: ведь единственное (или наибольшее) различие между людьми и бессловесными тварями заключается в религии (in religione)»[366]. Последнюю идею Лактанций приписывает Цицерону, однако интересно, что Цицерон говорил не о религии, но о «каком-либо знании о Боге» («notitia aliqua dei»), и Лактанций, соответственно, вольно или невольно перелагает его мысль на свой лад[367]. Как представляется, эта неточность Лактанция, воспроизводящаяся, по меньшей мере, в двух местах его трактата отнюдь не случайна. Когда он писал о религиозной природе человека, он подразумевал не только христианскую религию, но и «религию вообще»: «Итак, на основании согласия *всего человеческого рода* [курсив здесь и далее мой – А. А.] ясно, что [человеку] необходимо иметь религию»[368], а тот, кто ее отвергает, «погружается в земное и, ведя скотскую жизнь, *отрекается от человечности* (humanitate se abdicat)»[369]. Поэтому, сравнивая философов-безбожников и простых язычников, Лактанций утверждал: «Куда мудрее невежды, которые, даже если они и ошиблись в выборе религии, тем не менее,

[365] Там же. С. 237.
[366] *Lactantius C. F. L.* Op. cit. P. 106.
[367] Лактанций приписывает (ibid. P. 612) Цицерону следующую фразу: «Nullum sit aliud animal quod habeat notitiam aliquam dei, religioque sit paene sola quae hominem discernat a mutis» («Никакое другое [кроме человека] живое существо не обладает каким-либо знанием о Боге, и религия – чуть ли не единственное, что отличает человека от бессловесных животных»), тогда как уже цитировавшийся выше текст из цицероновских «Законов» выглядит следующим образом: «Nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat» («Ни у одного живого существа, кроме человека, нет никакого знания о боге, а среди самих людей нет такого народа, ни столь развитого, ни столь дикого, чтобы он, даже не ведая, кого следует считать богом, все же не знал, что [нечто] все-таки следует им считать»). Впрочем, в защиту Лактанция можно сказать, что для него термины «religio» и «notitia dei» по сути дела тождественны.
[368] Ibid. P. 204.
[369] Ibid.

не забывают *о своей природе* (natura) и своем состоянии (condicio)»[370]. Язычники, даже заблуждаясь, понимают, что «в вещах человеческих (in rebus humanis) нет ничего более важного, чем религия, и что ее надлежит защищать изо всех сил»[371]. В этой связи можно отметить, что отнесение религии к «вещам человеческим» в данном фрагменте резко контрастирует со словами Лактанция из первой главы «Божественных установлений» о том, что он собирается посвятить свой труд «религии и вещам божественным» (de religione rebusque divinis)[372]. Как представляется, дело в том, что в последнем случае Лактанций имел в виду христианскую «religio Dei», а говоря о язычниках, соответственно, языческую «religio deorum». Если это действительно так, то мы наблюдаем здесь важный (возможно, первый в латинской христианской традиции) пример перевода некоторых религий в разряд «человеческих дел» при сохранении за ними формального названия «религия» (пусть даже при этом подразумевается, что в реальности они суть не религии, но суеверия).

В этой парадигме, как бы странно это ни выглядело на первый взгляд, наиболее «заблудшими» из греков и римлян оказываются мыслители вроде Эвгемера или Тита Лукреция Кара, идеи которых Лактанций активно использовал в полемике с языческой религией. Если простые язычники принимают ложные религии как истинные (falsas religiones pro veris habent), поскольку не способны понять, где истина, а где ложь, то те философы, которые познали ошибочность многобожия, либо полностью отвергают любую религию, либо лицемерно участвуют в народных культах, хотя сами ни во что не верят. «Но, – пишет Лактанций – это и есть самое большое заблуждение, когда под обликом человека воспроизводится жизнь животного»[373]. Это – отступление от самой природы человека, которая является религиозной, и потому «можно простить невежественных людей,

[370] Ibid.
[371] Ibid. P. 465.
[372] Ibid. P. 3.
[373] *Лактанций*. Цит. соч. С. 117.

которые не признают себя мудрыми; но нельзя оправдывать тех, кто, преподавая мудрость, проявляет скорее глупость»[374].

В заключение хотелось бы отметить два существенных, на мой взгляд, обстоятельства. Во-первых, выстроенная Лактанцием оппозиция «religio Dei – religio deorum» способствовала формированию представления об особой «религии язычников». Несколько позже эта особая религия была концептуализирована в понятиях «Idolatria» и «Paganismus», которые у самого Лактанция, насколько я могу судить, не встречаются.

Во-вторых, примечательной чертой «Божественных установлений» Лактанция является то, что автор довольно редко использует ключевой для христианской теологии термин «вера» и (по крайней мере, эксплицитно) не связывает его с религией. Трудно сказать, чем обусловлено последнее обстоятельство, но, возможно, в данном отношении на Лактанция повлияла античная философская традиция, представители которой, говоря о религии или о богах, почти никогда не использовали понятие «вера» и предпочитали термины, связанные со знанием (см. выше о «notitia aliqua dei» у Цицерона). Сходным образом у Лактанция «благочестие» (pietas), равно как и «мудрость» (sapientia) – это скорее *знание* Бога, нежели *вера* в него (поэтому как с первым, так и со второй обычно коррелируют термины, относящиеся к области знания и понимания, такие, как «notitia», «notio», «cognitio», «intellectus», «intelligentia» и т.д.).

Как бы то ни было, новая трактовка религии как «духовного поклонения» (поклонения «сердцем и речью», а не «руками и перстами»), а также открытие интеллектуального измерения религии («мудрости») неизбежно вели к тому, чтобы связать веру с религией – постольку, поскольку и настолько, насколько под верой понимался акт принятия христианского учения[375]. В этой связи

[374] Там же. С. 116.

[375] Естественно, как для латинских Отцов Церкви, так и для теологов западного Средневековья вера (fides) не сводилась только к этому акту как к некоему когнитивному действию. Например, согласно Фоме Аквинскому, вера, понимаемая как теологическая влиянная (infusa) добродетель, обладает тремя действиями: первое – вера в существование Бога (credere Deum), второе – вера как доверие Богу (credere Deo), третье – вера как волевое устремление к Богу (credere in Deum); при этом все эти три действия веры по сути являются тремя разными

можно отметить, что уже Амвросий Медиоланский (ок. 340 – 397) указывал, что вера есть добродетель, относящаяся к мудрости[376], а Иероним Стридонский (347 – 420) отмечал, что у «христианского народа» «религией является вера»[377]. Тем не менее, эксплицитно и на теоретическом уровне религию с верой связал только Аврелий Августин, о котором пойдет речь в следующем параграфе.

3.3. «Religio» и теологические добродетели

Говоря о связи между понятиями «religio» и «fides» («вера»), которая на теоретическом уровне была впервые установлена Аврелием Августином, прежде всего следует отметить, что концепция *религиозной* веры была, в общем и целом, чужда греко-римской культуре[378], а потому данную концептуальную находку гиппонийского епископа можно с полным на то основанием считать его вкладом – крайне важным, как будет видно из дальнейшего – в формирование нового, христианского образа *religio*. Тем не менее, прежде чем приступить к этой теме непосредственно, необходимо рассмотреть некоторые тезисы канадского теолога Уилфреда Кантуэлла

аспектами одного и того же акта веры (*Thomas Aquinas*. Summa Theologiae. Parisiis: Apud Bloud et Barral, Bibliopolas, 1879. Vol. 4. P. 19–20).

[376] *Ambrosius Mediolanensis*. De officiis. I; PL 16, 100 A. В контексте традиционного (со времен Цицерона) соотнесения *religio* с добродетелью справедливости не лишен интереса тот факт, что Амвросий писал, что мудрость и справедливость «считаются основными родами добродетелей даже внешними [то есть нехристианами – А. А.]; только они добродетель общежития поставили выше, чем добродетель мудрости; между тем мудрость есть основание [деятельности], а справедливость – деятельность (opus), которой не может быть, раз нет основания» (*Ambrosius Mediolanensis*. Op. cit. loc. cit). Если под «внешними» Амвросий имел в виду Цицерона, у которого позаимствовал название для своего трактата («Об обязанностях»), то он не вполне прав. Цицерон различал между мудростью как таковой и мудростью как «благоразумием», причем первую он считал главной добродетелью: «Главной из всех добродетелей является та, которую греки называют “σοφία”… а под благоразумием, которое греки называют “φρόνησις”, мы понимаем другую добродетель – знание того, к чему надо стремиться, и того, чего надо избегать… [и] та мудрость, которую я назвал главной, есть знание дел божеских и человеческих, которое касается общности между богами и людьми и союза между одними и другими» (*Cicero*. Opera. Vol. III. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1783. P. 222–223). В сущности, Цицерон имел в виду то же самое, что и Амвросий, когда тот утверждал, что «мудрость есть основание [деятельности], а справедливость – деятельность (opus), которой не может быть, раз нет основания». Тем не менее, как видно, Амвросий связывает мудрость с *религиозной* верой (о которой Цицерон, естественно, ничего не писал) и потому можно сказать, что в его творчестве мы наблюдаем своеобразную христианизацию дискурса о добродетелях.

[377] *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Ieremiam. IV, vers. 37; PL 24, 898 C.

[378] Как указывает Д. Шайд, «римские религии не требовали эксплицитного акта веры» (*Scheid J.* Politics and Religion in Ancient Rome / http://www.booksandideas.net/Politics-and-Religion-in-Ancient.html [дата обращения 18.11.2019]).

Смита, который в своей работе «Цель и назначение религии» представил оригинальную интерпретацию идей Августина, связанных как с вышеозначенным вопросом, так и с другими проблемами, относящимися к понятию «religio».

Смит получил всемирную известность главным образом благодаря своей позиции, согласно которой из религиоведения необходимо устранить понятие «религия», а также названия отдельных религий (такие, как «христианство», «ислам», «иудаизм» и т.д.) – на том основании, что они «не подходят для людей веры»[379]. Он полагал, что «религию» (как «систему норм или верований, историческую традицию, институализированную и воспринимаемую сторонним наблюдателем»[380]) и связанные с ней понятия придумали неверующие ученые, а верующие в силу неких (не вполне ясных) причин некритически их восприняли. Следствием этого, по мнению Смита, стало то, что «сегодня мы дошли до того, что некоторые христиане говорят, что верят в христианство (вместо того, чтобы верить в Бога и во Христа), проповедуют христианство (вместо того, чтобы проповедовать Благую Весть, спасение, искупление), практикуют христианство (вместо того, чтобы практиковать любовь)»[381]. Однако, полагал Смит, раньше все было не так, и до XVII–XVIII вв. верующие христиане не знали, что такое религия или, например, христианство. Соответственно, по его мнению, историки и религиоведы не имеют права использовать эти термины применительно к прошлым эпохам, поскольку такое словоупотребление искажает подлинную мысль античных и средневековых философов, теологов и религиозных деятелей.

В поисках эмпирического подтверждения своей гипотезы, Смит обратился, в том числе, к творчеству Аврелия Августина. Основным предметом его анализа стал известный трактат Августина «De vera religione»,

[379] *Smith W. C.* Op. cit. P. 131.
[380] Ibid. P. 29.
[381] Ibid. P. 127.

название которого традиционно переводится как «Об истинной религии». Однако, согласно Смиту, уже этот перевод неверен: «De vera religione» должно означать «О настоящем благочестии (On proper piety)» или «О подлинном поклонении (On genuine worship)». **Первый аргумент** канадского теолога в пользу такой трактовки опирается на весьма специфическую интерпретацию слов Августина из «Пересмотров», где тот давал некоторые разъяснения относительно содержания «De vera religione». В оригинале фраза Августина выглядит так: «Tunc etiam de Vera Religione librum scripsi; in quo multipliciter et copiosissime disputatur, unum verum Deum, id est Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum religione vera colendum»[382]. По мнению Смита, Августин, говоря это, «был близок к тому, чтобы сказать, что его книга "доказывает, весьма обстоятельно и многими способами, что *vera religio* означает почитание (worship) единого истинного Бога"»[383]. Однако, во-первых, этот перевод неточен. Совершенно очевидно, что Августин имел в виду не то, что «*vera religio* означает почитание единого истинного Бога», а то, что «истинный Бог должен почитаться *посредством "*vera religio"». Приблизительно то же самое Августин пишет в первой фразе трактата «Об истинной религии»: «…omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur» («Путь всякой благой и счастливой жизни содержится в "vera religio", *посредством которой* [курсив мой – А. А.] почитается единый Бог»)[384]. Смит, впрочем, прекрасно понимал это, поскольку указывал: «Я пишу "был близок к тому, чтобы сказать", ибо латинский оригинал *не имеет такого смысла* [курсив мой – А. А.], если переводить дословно»[385]. Таким образом, с формальной точки зрения первый аргумент Смита основан на сознательном искажении оригинального текста Августина.

Тем не менее, чисто теоретически можно допустить, что Августин, говоря о почитании Бога посредством *vera religio*, имел в виду, что «единый истинный

[382] *Augustinus Hipponensis*. Retractationes. XIII, 1; PL 32, 602.
[383] *Smith W. C.* Op. cit. P. 29.
[384] *Augustinus Hipponensis*. De vera religione. 1, 1; PL 34, 122.
[385] *Smith W. C.* Op. cit. P. 211.

Бог должен почитаться истинным почитанием», как бы странно ни выглядела эта тавтология. Однако даже если это и так, то вопрос о значении слова «religio» отнюдь не решается, но превращается в вопрос о значении слова «почитание». В самом деле, «почитание» можно понимать как культ, со всеми его элементами, как внешними (богослужение), так и внутренними (догматика); и тогда не вполне понятно, почему таковой культ не может называться религией в указанном выше смысле. Смит, однако, не допускал такой трактовки «почитания», категорически утверждая, что «истинное почитание» и, соответственно, «vera religio», являются для Августина «живой и личной встречей с величием и любовью Бога»[386].

По моему мнению, эта интерпретация канадского теолога крайне сомнительна. Для достижения ясности в данном вопросе достаточно вставить смитовскую трактовку *religio* как «живой и личной встречи с величием и любовью Бога» в следующую фразу Августина из первого абзаца трактата «Об истинной религии», где речь идет о философах: «Aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim»[387]. В трактовке Смита перевод этой фразы должен выглядеть так: «В живой и личной встрече с величием и любовью Бога (in religione) философы принимали одно, вместе с народом, а частным образом (в присутствии того же самого народа) защищали другое». Эта фраза бессмысленна уже хотя бы потому, что нельзя принимать нечто *вместе с народом* в ходе «живой и *личной* встречи с величием и любовью Бога». Если же «in religione» перевести как «в религии», то фраза становится понятной: в материях, относящихся к полисной религии, философы разделяли общие с народом представления, а частным образом учили вещам, которые от этих представлений могли отличаться – факт, хорошо известный любому, кто знаком с историей греко-римской философии. Из этого должно быть понятно, что Августин понимал под *religio* вовсе не «живую и личную встречу с величием и любовью Бога», но именно религию

[386] Ibid. P. 29.
[387] *Augustinus Hipponensis*. De vera religione. 1, 1; PL 34, 123.

(в указанном выше смысле «системы норм или верований, исторической традиции, институализированной и воспринимаемой сторонним наблюдателем»).

Второй аргумент, посредством которого Смит пытался доказать, что «vera religio» – это не «истинная религия», но «истинное почитание», то есть «живая и личная встреча с величием и любовью Бога», заключается в следующем. С точки зрения канадского теолога, прилагательное «vera» в словосочетании «vera religio» надо понимать не в «логическом», но «только в платоновском смысле», согласно которому «истинным является идеальный X, а реальный X лишь приближается к нему, в большей или меньшей степени»[388]. Именно отсюда происходит желание Смита переводить «vera» не как «true», но как «proper» или «genuine»: *religio* является «подлинной» постольку, поскольку приближается к «идеальному, совершенному или сущностному отношению человека и Бога»[389] (или даже является таковым отношением). Кроме того, в своем стремлении объяснить идеи гиппонийского епископа через его приверженность платонизму Смит заходит столь далеко, что категорически утверждает: Августин «был платоником и считал, что христианская вера есть истинная реализация [учения] Платона»[390], и для него, как для платоника, «любое поклонение (worship) есть поклонение чему-то благому, но подлинное поклонение (true worship) – поклонение наилучшему, то есть Богу»[391]. Говоря иначе, Смит полагает, что Августин «ясно утверждал, что мир состоит только из благих вещей, и рассуждал о любви к вещам и, соответственно, о поклонении им (Солнцу, звездам, миру, фантастическим образам)… Однако, он считал неправильным обращаться к меньшему благу, если можно обратиться к большему»[392]. Именно в силу последнего обстоятельства подлинным поклонением (и, соответственно, *vera religio*) является поклонение Богу в указанном выше смысле «живой и личной встречи

[388] *Smith W. C.* Op. cit. Loc. cit.
[389] Ibid. P. 30.
[390] Ibid. P. 29.
[391] Ibid. P. 30.
[392] Ibid. P. 29.

с его величием и любовью». Что же касается религии, то при таковых обстоятельствах ее просто не могло существовать, поскольку, по мнению Смита, для Августина и всех его современников главным в «почитании» была вера, которая «есть глубоко личная, динамическая, предельная, непосредственная встреча человека с Богом»; но «если вера жива, то человеку нет дела до абстракций и до еще более вторичного вопроса об институтах»[393].

По этому поводу я хочу заметить, во-первых, что экстравагантная идея канадского теолога, согласно которой истинным для Августина является только нечто идеальное, а не реальное, не находит никакого подтверждения в текстах гиппонийского епископа. Это заявление Смита голословно, равно как голословно и следующее его утверждение: «“Истинное” в превалирующем сегодня логическом смысле, прилагаемое к высказываниям, а не к субстанциям, уведет нас в сторону, если мы приложим его к августиновской (и, как я покажу позже, любой другой) концепции религии»[394]. Это утверждение голословно и ложно, потому что не составляет никакого труда найти у Августина понимание истины именно в «логическом» смысле. Так, например, в «Христианском учении» Августин писал: «Сама истина (veritas) составных высказываний не учреждается людьми, но наблюдается и выявляется ими, так что они могут ее узнать и учить ей; ведь истина пребывает в неизменной природе вещей (in rerum ratione perpetua) и учреждена Богом. Действительно, тот, кто описывает порядок событий, не сам создал этот порядок; тот, кто повествует о географических регионах, или о природе животных, растений или минералов, не описывает вещи, созданные людьми; тот, кто показывает звезды и их пути, не показывает ничего такого, что учредил он сам или какой-нибудь другой человек. Точно так же тот, кто говорит: “Если ложен консеквент, то ложен и антецедент”, учит истиннейшим (verissime) образом; но это есть так, как [оно есть], не благодаря ему – он лишь

[393] Ibid. P. 127.
[394] Ibid. P. 211.

учит этому»[395]. К этому фрагменту для полноты картины следует добавить еще один, из сочинения «О диалектике» (то есть «О логике»): «Высказывание воспринимается либо таким образом, что считается подлежащим истине или лжи (например, “любой человек ходит” или “никакой человек не ходит” и т.п.), либо таким образом, что оно, хотя и передает намерение души [говорящего], не может подтверждаться или отрицаться (когда мы, например, повелеваем, выражаем желание, проклинаем и т.п.; ведь когда некто говорит: “Иди к вилле”, или “Хоть бы он добрался до виллы” или “Боги да погубят его”, нельзя доказать, что он лжет, или поверить, что он говорит правду, ведь он ничего не утверждал, как и не отрицал)»[396]. Из этого достаточно очевидно, что для Августина 1) истина пребывает не в идеальных, но в реальных вещах; 2) эту реальность человек постигает и выражает в высказываниях, которые, если соответствуют ей, являются истинными, а если нет – ложными; 3) примером «наиболее истинного» может быть логический закон «Если ложен консеквент, то ложен и антецедент». Таким образом, перед нами традиционная корреспондентная теория истины, известная еще со времен Аристотеля[397], а не некая изобретенная Смитом («платоновская»[398]) концепция, согласно которой «истинным является идеальный X, а реальный X лишь приближается к нему,

[395] *Augustinus Hipponensis*. De doctrina Christiana. II, 32; PL 34, 58.
[396] *Augustinus Hipponensis*. Dialectica. 2; PL 32, 1409.
[397] В общем и целом, надо сказать, что в эпоху поздней Античности (как, впрочем, и в эпоху Средневековья) ожидать какого-либо иного подхода к проблемам истины едва ли возможно. Аристотелевская логика и коррелирующие с ней представления о языке (лингвистика) предполагали, что язык был изобретен для адекватной передачи понятий человеческого разума, которые в свою очередь должны отражать некую экстраментальную реальность. Соответственно, предполагалось, что истина высказывания заключается в соответствии слов и коррелирующих с ними понятий «реальному положению вещей». Эти и некоторые другие вопросы, связанные с античными и средневековыми представлениями о знаках, языке и универсальных структурах языка и мышления, я рассматриваю в следующих двух статьях: *Апполонов А. В.* «Спекулятивная грамматика» Фомы Эрфуртского и средневековая лингвистическая традиция // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2016. № 6. С. 48–64; *он же*. «Спекулятивная грамматика» Фомы Эрфуртского и современность: случай семиотики Чарльза Пирса // Логос. 2017. № 6. С. 139–152.
[398] Не вдаваясь слишком глубоко в проблемы платоновской теории истины, отмечу только, что по крайней мере в двух случаях Платон писал нечто противоположное тому, что атрибутирует ему Смит, но при этом полностью соответствует приведенным выше идеям Августина: «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же кто говорит о них иначе, лжет» (*Платон*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 426); «Истинная [речь] высказывает о тебе существующее, как оно есть… Ложная же – нечто другое, чем существующее… она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем» (там же. Т. 2. С. 403). Можно сказать поэтому, что в вопросах, относящихся к теории истины, Августин был платоником постольку, поскольку следовал тем идеям Платона, которые Смит счел бы модернистскими и искажающими подлинный смысл его учения.

в большей или меньшей степени». Соответственно, предикат «истинный» в выражении «vera religio» употребляется Августином в рамках логической дихотомии «истина – ложь», а вовсе не в рамках некоей иерархии разных уровней благости и истинности. Это ясно также из частого употребления Августином термина «falsa religio» («falsae religiones»). Например, в трактате «О согласии Евангелистов» Августин писал: «Христиане выступают против идолов и уничтожают, там, где могут, все ложные религии (falsae religiones)»[399]. Достаточно очевидно, что Августин не стал бы писать о том, что христиане уничтожают нечто истинное и благое (пусть и не «абсолютно истинное» и не «абсолютно благое»), равно как очевидно и то, что он видел в нехристианских религиях не благо и истину, но только ложь и грех[400].

Во-вторых, следует сказать пару слов по поводу весьма оригинальной идеи Смита о том, что Августин считал христианскую веру истинной реализацией учения Платона. Для достижения ясности в этом вопросе я предлагаю обратиться к рассуждению Августина из X книги трактата «О граде Божием», где тот специально рассматривает сущность платонизма и его отношение к христианству. С одной стороны, Августин указывает, что по некоторым вопросам «между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие»[401]. Во-первых, это согласие касается положения о том, что «человеческая душа, – хотя она безусловно и разумна, – не может быть блаженной иначе, как только вследствие общения со светом Бога»[402]. Соответственно, Августин отмечает, что платоники так же, как и христиане, стремятся достичь блаженной жизни «чистотой непорочной любви»[403] к высшему, единому и неизменному Богу. Кроме того,

[399] *Augustinus Hipponensis*. De consensu Evangelistarum. I, 26; PL 34, 1061.
[400] Из этого не следует, что «ложные религии» являются субстанциальным злом, существование которого Августин (и как христианин, и как платоник) отвергал в принципе. «Ложные религии» суть извращение (небытие) истинной религии, но все религии происходят из благой природы человека, поскольку в ней заложено стремление к благу и счастью. По сходному поводу Августин писал следующее: «Хотя худое дерево, то есть злая воля, и не может приносить хорошие плоды, то есть благие дела, тем не менее, из благой природы человека может произойти как добрая воля, так и злая; и нет никакого другого источника злой воли, кроме благой природы ангела и человека» (*Augustinus Hipponensis*. De fide, spe et charitate. 15; PL 40, 238).
[401] *Блаженный Августин*. Творения в 4 т. Т. 3. СПб.: Алетейя, 1998. С. 406.
[402] Там же. С. 403.
[403] Там же.

гиппонийский епископ указывает, что «мы хвалим философов, в особенности платоников», за то, что они разделяют христианскую концепцию божественного провидения, распространяющегося даже на самые ничтожные и низменные вещи.

Однако, продолжает Августин, платоники, то ли поддались «суете и заблуждению народов»[404], то ли, в соответствии со словами апостола, «осуетились в умствованиях своих» (Рим 1, 21). Поэтому они, во-первых, либо сами исповедовали многобожие, либо, по крайней мере, не выступали открыто против народных политеистических верований. Во-вторых, Платон и Плотин считали, что души людей после смерти возвращаются в тела (даже в тела животных) – позиция, неприемлемая с точки зрения христианства. В-третьих, Платон и его последователи предполагали, что даже если вселенная со всеми душами и богами, в ней пребывающими, и была сотворена, тем не менее, все тварные вещи «не будут иметь конца, а по могущественнейшей воле Демиурга пребудут вечными»[405]. В-четвертых, Августин отмечал, что философы не используют язык христианской догматики, а потому многие вещи, которые они высказывают, либо сомнительны сами по себе, либо могут быть проинтерпретированы в антихристианском ключе: «Ведь философы выражаются языком свободным и в трудных для понимания предметах не боятся оскорблять слух благочестивых людей. Нам же следует говорить сообразно с *правилом веры* [курсив мой – А. А.], чтобы произвольным употреблением слов не породить нечестивого мнения о тех предметах, которые ими обозначаются»[406].

При этом, что вполне естественно для христианина IV – V в., Августин особо подчеркивал, что основной причиной всех заблуждений платоников является то, что они не знали и знают Христа, и из принципиальных соображений не хотят принимать идею о воплощении и страдании Сына

[404] Там же.
[405] Там же. С. 455.
[406] Там же. С. 439.

Божьего: «Что же значит, что когда внушается вам христианская вера, вы забываете тогда или притворяетесь незнающими того, о чем рассуждаете и чему обыкновенно учите? Почему из-за своих мнений, которые вы сами же опровергаете, вы не хотите быть христианами, как не потому, что Христос явился в уничижении, а вы горды?... Быть может, вы стыдитесь исправиться? И это опять-таки порок гордых. Ученым-де людям стыдно из учеников Платона сделаться учениками Христа… Но на взгляд гордых, этот Бог и Учитель потому и не имеет цены, что “Слово стало плотию и обитало с нами”; так что для этих несчастных людей мало того, что они болеют, – они самой болезнью своей еще и гордятся, и стыдятся врачевания, от которого могли бы выздороветь. Так делают они не для того, чтобы подняться, а чтобы, падая, еще сильнее разбиться»[407].

Из этого должно быть очевидно, что, согласно Августину, христианство как спасительное учение является реализацией не платонизма, а извечного божественного плана по спасению человечества, который осуществился в искупительной миссии Христа: «Итак, вот всеобщий путь к спасению души, который святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногим людям, приобретавшим, где это было для них возможно, благодать Божию, а потом и еврейскому народу, сама священная республика которого была, так сказать, пророчеством и предвозвещением града Божия, который должен был составиться из всех народов... Явившийся же во плоти сам Ходатай и Его блаженные апостолы, открывая благодать Нового завета, яснее указали то, что в прежние времена обозначаемо было с некоторой сокровенностью применительно к возрастам человеческого рода, как это угодно было расположить премудрому Богу... Этот путь очищает всего человека и готовит смертного к бессмертию… Помимо этого пути, который всегда был открыт роду человеческому: отчасти – когда все это предвозвещалось, как должное совершиться, отчасти – когда возвещалось, как

[407] Там же. С. 452–453.

уже совершившееся, – никто не спасся, никто не спасается и никто не спасется»[408].

Конечно, Августина можно считать платоником, насколько речь идет о фундаментальных идеях, составлявших философский бэкграунд его творчества. Более того, очень может быть, что Августин пришел к понимаю христианского учения о едином благом Боге именно благодаря платонизму. Тем не менее, сама мысль о том, что христианство является «истинной реализацией» платонизма, несомненно, показалась бы ему абсурдной – по причинам, указанным выше. Насколько я могу судить, с точки зрения Августина в христианстве реализовались *надежды* платоников на обретение истинного пути к спасению души; однако то же самое он мог бы сказать и о других философах и вообще обо всем человечестве.

Третий аргумент Смита, посредством которого он пытается доказать, что *religio* – что угодно, но только не религия, основан на специфической интерпретации терминов «religio Christiana» и «Christianitas». Использование Августином этих терминов сильно беспокоило Смита, поскольку, как мы помним, он не допускал наличия в IV–V вв. представлений о «христианской религии» и, тем более, об абстракциях типа «христианства». Отсюда следовало его предположение, что термин «Christianitas» в трактате «De vera religione» («haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae»[409]) «едва ли подразумевает “христианство”» («hardly mentions “Christianity”») и «вероятно, отсылает к официальной Церкви»[410]. Почему Августин вместо слова «Ecclesia» («Церковь») решил употребить в данном случае слово «Christianitas», Смит не объясняет, ограничиваясь признанием, что «не исследовал другие книги Августина систематически на предмет употребления данного термина»[411]. Тем не менее, он отмечает далее, что ему удалось обнаружить слово «Christianitas» также и в трактате Августина «О

[408] Там же. С. 460–461.
[409] *Augustinus Hipponensis*. De vera religione. 5, 8; PL 34, 126.
[410] *Smith W. C.* Op. cit. P. 211.
[411] Ibid.

нагорной проповеди»[412]. Эту свою находку он комментирует так: «Здесь я рассматриваю [“Christianitas”] как, вероятно, отглагольное существительное». В связи с этим фраза «qui autem in professione Christianitatis…» имеет для Смита значение не «тот же, кто исповедует христианство…», но «тот же, кто утверждает, что является христианином…»[413].

Не менее оригинально Смит истолковал выражение «religio Christiana». Признать, что Августин, говоря о «religio Christiana, quae vera religio est»[414], имел в виду «христианскую религию, которая является истинной религией», Смит не мог. Поэтому он предположил (опять же на уровне «возможно» и «вероятно»), что для Августина «religio Christiana» есть «почитание (worship) через Христа (во Христе)»[415], а отождествление «religio Christiana» с «vera religio» означает, что «христианское почитание» является истинным в указанном выше «платоновском» смысле «идеальности».

Оценивая эти идеи Смита, следует отметить, прежде всего, что слово «Christianitas» в эпоху Августина, во-первых, использовалось довольно редко, а во-вторых, обладало более широким спектром значений, чем теперь. Например, «Christianitas» могло означать совокупность верующих христиан, «христианский мир». Также это слово могло означать личные убеждения человека, определявшие его принадлежность к «христианскому миру». Тем не менее, оно могло означать и «христианскую религию» – постольку, поскольку «христианский мир» формировался не столько на основе «*личной* встречи с величием и любовью Бога» (как думал Смит, некритически перенося реальности близкого ему либерального протестантизма XX в. на эпоху Отцов Церкви), но, прежде всего, на основе *общей* веры, выраженной в Символе, и *общего* участия тех, кто ее исповедует, в церковных таинствах (собственно, раннехристианским теологам было достаточно одного этого факта для

[412] «…qui autem in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit» (*Augustinus Hipponensis.* De sermo Domini. II, 41; PL 34, 1287).
[413] *Smith W. C.* Op. cit. Loc. cit.
[414] *Augustinus Hipponensis.* Retractationes. XIII, 1; PL 32, 602.
[415] *Smith W. C.* Op. cit. P. 212.

проведения обобщений и создания терминов типа «вселенское христианство» («catholica Christianitas»[416]), «вселенская (кафолическая) религия»[417] и т.д.).

В этой связи нельзя не заметить, что Августин, вопреки представлениям Смита, мог «в современном духе» говорить о «возвещении христианства». В начале 400-х гг. некто Генерос из нумидийской Константины довел до сведения африканских кафолических иерархов, включая Августина, что последователи Доната ведут проповедь среди жителей этого города, склоняя их к поддержке епископа-донатиста. В ответном письме Августин, стремясь укрепить Генероса в кафолической вере, напомнил ему, что тот «исповедует христианство не только своего города, не только Африки и африканцев, но всего мира, христианство, которое было возвещено и возвещается всем народам» («cum tu teneas Christianitatem, non civitatis tuae tantum, nec tantum Africae vel Afrorum, sed totius orbis terrae, quae annuntiata est et annuntiatur omnibus gentibus»)[418]. В данном случае перевести «Christianitas» как «Церковь» или как «быть христианином» невозможно: ни то, ни другое не может возвещаться. Возвещается, как далее поясняет Августин, Благая Весть (и в этом смысле она, конечно же, есть часть «Christianitas»). Но, тем не менее, церковная традиция также оказывается неотъемлемой частью «Christianitas», поскольку Августин пишет об «ordo Christianitatis», то есть о порядке апостольской преемственности, и, противопоставляя «Christianitas orbis terrae» «фракции Доната», приводит длинный список кафолических епископов, начинающийся с апостола Петра. Если это не «историческая традиция, институализированная и воспринимаемая сторонним наблюдателем», то что это такое?

Впрочем, куда большую ясность в вопрос о том, с чем в эпоху Отцов Церкви связывались «христианская религия» и «христианство», вносит трактат Августина «Против манихея Фавста». Епископ манихеев Фавст,

[416] «…bonis praeceptoribus catholicae Christianitatis…» («…благими учителями вселенского христианства…») (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi. XVIII, 36; PL 42, 91).
[417] «…ad defensionem catholicae religionis…» («в защиту кафолической религии…») (*Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani. I, 12; PL 45, 1055).
[418] *Augustinus Hipponensis*. Epistola LIII. 1; PL 33, 195.

комментируя слова апостола Павла «для чистых все чисто» (Тит 1, 15), писал, как передает его слова Августин, следующее: «Хотя в мире существуют три религии (tres in mundo religiones sint), которые, пусть и совершенно разными способами, полагают целомудрие и воздержание средством очищения ума (я говорю о [религиях] евреев, язычников и христиан), совершенно непонятно, от какой из этих религий (ex quanam istarum religionum) может исходить мнение о том, что нет ничего нечистого (non sanctum). Это мнение, конечно, исходит не от иудаизма (Iudaismus), но и не от язычества (Paganismus), ведь оно также разделяет пищу [на чистую и нечистую]; здесь нет различия, разве что евреи расходятся с язычниками в том, что качается отдельных животных. Итак, остается только христианская вера (Christiana fides); и если ты полагаешь, что ее характеристикой (proprium esse) является отрицание любой нечистоты, то тебе придется признать, что среди вас нет христиан, ибо идоложертвенное и мертвечина (о прочем умолчу) считаются у всех вас великой скверной. А если и вы, в соответствии с правилом христианства (iure Christianitatis), проводите это [деление], то, следовательно, и эта религия не разделяет данного мнения, согласно которому нет необходимости воздерживаться ни от чего нечистого. Как же тогда Павел мог сказать то, что не соответствует никакой религии? Действительно апостол, став из иудея христианином, не столько отрекся от религии, сколько сменил обряд (ritus), а тот, кто написал эти слова, как мне кажется, не придерживался вообще никакой религии (nulla prorsus religione fuisse subnixus)»[419].

В этом небольшом фрагменте практически каждое слово свидетельствует о ложности приведенных выше идей Смита. Во-первых, мы видим здесь эксплицитное утверждение о существовании трех религий, которые концептуализируются в абстракциях «иудаизм», «язычество» и «христианство». Во-вторых, мы видим, что автор приведенного фрагмента (неважно, был ли это Фавст или сам Августин) характеризует эти религии не

[419] *Augustinus Hipponensis*. Contra Faustum. XXXI, 2; PL 42, 496.

через «личную встречу с величием Бога», а через куда более прозаичные пищевые и иные запреты (хотя, конечно, можно сказать, что его интересует главным образом дихотомия «sanctum» и «non sanctum», то есть дихотомия священного и профанного). Естественно, данное обстоятельство предполагает, что религии приписывается определенная «система норм», которая является важной настолько, что ее отсутствие квалифицируется как отсутствие самой религии. Наконец, мы видим, что с этими же запретами связывается и «христианская вера», которая, согласно Смиту, должна быть «глубоко личной, динамической, предельной, непосредственной встречей человека с Богом», а не регламентацией чего-то внешнего и второстепенного по отношению к этой встрече.

Что же касается филологических экспериментов Смита, связанных с интерпретацией термина «Christianitas», то их невозможно признать убедительными. Нет никаких оснований для того, чтобы переводить фразу «haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae» как «бесчисленное множество ересей, отклонившихся от нормы Церкви», поскольку если бы Августин имел в виду не «христианство», а Церковь, он так бы и написал. Равным образом, если бы Августин хотел сказать, что некий человек является христианином, он не использовал бы выражение «qui autem in professione Christianitatis», а так бы и написал – «qui autem Christianus est»[420]. Кроме того, отмечу, что слово «Christianitas» едва ли может быть отглагольным именем существительным, как то считает Смит. Во-первых, в латинском языке имена женского рода 3-его склонения, оканчивающиеся на –s, как правило, являются абстрактными именами существительными, а не отглагольными. Таковы, например, «veritas» («истина»), «pietas» («благочестие») или «aequitas» («равенство»); при этом, что характерно, отглагольным именем существительным от глагола «aequare» («равнять»,

[420] Не составляет большого труда найти у Августина подобные выражения. Вот лишь два показательных примера: «Bonum est tibi, ut sis christianus» («Благо тебе быть христианином») (*Augustinus Hipponensis*. In Ioannis Evangelium tractatus. XI; PL 35, 1477); «Si christianus est, mundus ipsi inimicus est» («Если он – христианин, то мир ему враг») (*idem*. Enarrationes in Psalmos. In Ps. LV, 4; PL 36, 648).

«сравнивать», «уравнивать») является «aequatio» («уравнивание»), а не «aequitas». Наконец, не существует (по крайней мере, у Августина) такого глагола, от которого можно было бы образовать существительное «Christianitas» (если Смит думал, что выражения типа «Christianus est» являются глаголами, то он глубоко заблуждался). В свою очередь, слово «professio» действительно является отглагольным именем существительным и в значении «исповедание», как правило, сочетается с объектом действия, стоящим в предложении в родительном падеже. Этим объектом, если он есть (и не идет речь о «моем исповедании» или «твоем исповедании»), у Августина почти всегда является «вера» («fides») или «религия» («religio»), которые подразумевают как раз некие абстракции или «системы норм или верований», но не действия или состояния индивида[421]. Поэтому и из употребления Августином слова «professio» следует сделать вывод, что «Christianitas» во фразе «qui autem in professione Christianitatis» подразумевает именно «христианство», а не «быть христианином».

Из сказанного следует, что в эпоху Августина христиане (равно как и представители иных религиозных традиций) уделяли самое пристальное внимание вопросам, связанным с абстракциями, институтами, а также с «системами норм или верований». Более того, если судить по теологической литературе, именно эти вопросы находились в центре их интересов. Так,

[421] Крайне показательный пример того, с чем может соотноситься «professio», обнаруживается в послании к Августину от некоего Проспера (вероятно, Проспера Аквитанского), который описывает ситуацию с пелагианской (точнее – с полупелагианской) ересью в Галлии: «Haec enim ipsorum definitio ac professio est: Omnem quidem hominem Adam peccante peccasse; et neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari… tamen… quicumque ad fidem et ad Baptismum accedere voluerint, salvi esse possint» («Вот их собственное определение и исповедание: Любой человек грешен адамовым грехом; и он спасается, конечно, не своими делами, но восстановлением через благодать Божию… однако… каждый, кто захотел принять веру и крещение, может спастись») (*Augustinus Hipponensis.* Epistola CCXXV. 3; PL 33, 1003). Здесь «professio» сочетается с «definitio» («определением») и есть, собственно, самоопределение полупелагиан через «систему их норм или верований», а не через «живую и личную встречу с величием и любовью Бога». Другой характерный пример употребления термина «professio»: «Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spirituales viri… Tractantur haec latius ab eis qui non tam breviter quam nos, totius christianae fidei professionem volunt explicare. Itaque in quantum Filius est, de Patre accepit ut sit, cum ille de Filio id non acceperit…» («Об Отце и Сыне во многих книгах рассуждали духовные и ученые люди… и они рассматривали эту тему подробнее, нежели мы, желая разъяснить все исповедание христианской веры. Итак, Сын как таковой начинает быть благодаря Отцу, тогда как Отец не начинает быть благодаря Сыну…») (*idem.* De fide et symbolo. 9; PL 40, 190). Здесь «professio christianae fidei» («исповедание христианской веры») – это система верований, относящихся к учению о Троице.

например, большинство сочинений Августина (включая многочисленные комментарии к Писанию) связаны с формулированием или защитой уже сформулированных принципов кафолической ортодоксии. Собственно, даже само понятие ортодоксии (то есть «правильного учения», «правоверия»), неотъемлемое от традиционного христианства (как западного, так и восточного), ясно и однозначно указывает на наличие некоего (естественно, выражаемого в понятиях) «истинного учения», хранителем которого выступает Церковь как специфический институт. На мой взгляд, все это настолько очевидно, что представленные выше идеи Смита можно объяснить лишь тем, что он, увлеченный своим собственным проектом по созданию экуменической теологии («world theology»), сознательно проигнорировал эти фундаментальные аспекты исторического христианства. Разумеется, вопросы, относящиеся к личной связи человека и Бога, а также мистицизм и аскетика (в широком их понимании) всегда занимали христианских мыслителей и религиозных деятелей – как в эпоху Августина, так и позже. Однако помня слова Августина о том, что человек достигает блаженства «только в общении со светом Бога», не следует забывать и другие его слова: «Ты христианин благодаря одному отцу – Богу, и одной матери – Церкви»[422]. Поэтому последовательное игнорирование Смитом всей церковной традиции и любых рациональных элементов христианской теологии невозможно оценить иначе, как очевидный случай анахронической экстраполяции в прошлое своих собственных убеждений и верований.

Приведенный выше критический обзор аргументации Смита, хотя и дает некоторое представление о том, как Августин понимал термин «religio», тем не менее, не исчерпывает проблему полностью и потому нуждается в определенных дополнениях. Начать следует, вероятно, с вопроса об использовании Августином термина «religio» применительно к нехристианским религиям и культам, которые гиппонийский епископ обычно

[422] *Augustinus Hipponensis*. De disciplina Christiana. III, 3; PL 40, 670.

определял в категорию «falsae religiones» («ложные религии»). Так, например, в «Исповеди» он пишет о «лжеименной религии» (имеется в виду манихейство) следующее: «В течение этих девяти лет… я жил в заблуждении и вводил в заблуждение других, обманывался и обманывал разными увлечениями своими: открыто – обучением, которое зовется “свободным”, втайне – тем, что носило обманное имя религии (falso nomine religionis). Там была гордость, здесь суеверие, и всюду – пустота»[423]. Итак, мы видим, что Августин (вполне в духе Лактанция и Тертуллиана) отождествляет «ложную религию» с «суеверием». В другом месте он, говоря уже о ереси, обосновывает этот подход так: «Ересь – не религия, но суеверие; религия в собственном смысле слова соотносится не с ложью, но с истиной… истинный культ Бога называется религией, а ложный – суеверием»[424]. В этом фрагменте, однако, следует обратить внимание на примечательное уточнение: речь идет о религии «в собственном смысле слова» (propria locutione). Эта оговорка, конечно же, не случайна. Августин (как и Лактанций до него) имеет в виду, что религией *propria locutione* может называться только религия истинного Бога, но в несобственном смысле слова термин «религия» (особенно в сочетании с определением «ложная») может в случае необходимости прилагаться также и к ересям или языческим культам. Поэтому не составляет большого труда найти у Августина высказывания, в которых слово «религия» в одном и том же предложении используется применительно как к «истинной религии истинного Бога», так и к «языческим суевериям». Например, в трактате «О граде Божием» сказано: «Между тем, если бы в то время, когда у ассирийцев через тысячу двести с лишним лет отнято было царство, христианская религия (religio Christiana) уже проповедовала там об ином, вечном царстве, и воспрещала святотатственное почитание ложных богов, – разве не сказали бы суетные люди того народа, что их столь долго существовавшее государство

[423] *Augustinus Hipponensis*. Confessio. IV, 1; PL 32, 694.
[424] *Augustinus Hipponensis*. Contra Gaudentium. II, 11; PL 43, 746.

погибло именно потому, что их религии были оставлены (suis religionibus desertis) и принята религия христианская?»[425].

Таким образом, мы можем перейти к вопросу об употреблении Августином общего понятия «религия». Как должно быть ясно из сказанного выше, использовал он его не очень охотно, но иногда у него просто не было иного выхода. Например, как известно, многие обитатели греко-римской ойкумены эпохи поздней Античности находились в религиозном поиске и в течение жизни меняли свои религиозные убеждения, иногда – неоднократно (сам Августин не был здесь исключением). При этом даже если человек искал *единственную* истинную религию, он должен был понять сначала, что такое «религия вообще», и лишь затем, найдя то, что считает окончательной истиной, объявить все прочие религии суеверием или дьявольским искушением. Эту ситуацию нужно было как-то описывать, но при таком описании нельзя обойтись без выражений типа «любая религия», «все религии» или просто «религия». И действительно, мы находим у Августина подобное словоупотребление при описании религиозного поиска: «Никто не усомнится, что тот, кто *ищет* [курсив здесь и далее мой — А. А.] истинную религию, либо уже верит, что обладает бессмертной душой, которой пойдет на пользу эта религия, либо надеется найти эту [веру] в данной религии. Ведь *любая* религия существует ради души… И, следовательно, ради души, единственно или главным образом, *должна быть обнаружена* истинная религия, *если таковая имеется*»[426].

Этот фрагмент примечателен помимо прочего тем, что в нем Августин указал общий родовой признак религии. С его точки зрения, религия «должна пойти на пользу бессмертной душе», и поэтому адепты всех религий надеются, что их религия содержит *viam animae liberandae*, путь к освобождению души[427]. Весьма вероятно, что такой общий признак покажется современному

[425] *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei. IV, 7; PL 41, 117.
[426] *Augustinus Hipponensis*. De utilitate credendi. 7; PL 42, 75.
[427] Конечно, с точки зрения самого Августина, этот путь знает только христианская религия: «Такова та религия (religio), которая содержит всеобщий путь к освобождению души (universalem viam animae liberandae), и никакая другая, кроме нее, на это не способна» (*Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei. X, 32; PL 41, 312).

религиоведу «христианоцентричным» и, соответственно, нерелевантным, однако для епископа Католической церкви, жившего в V в., вполне естественным является предположение, что все религии претендуют на то, чтобы быть религиями спасения. Конечно, эта идея Августина была обусловлена культурно-историческим контекстом его эпохи, но дело не в том, какой она была, а в самом факте указания им на некий общий признак, свойственный всем религиям.

Другой фрагмент (из трактата «Против манихея Фавста») еще более примечателен. Уже упоминавшийся выше Фавст утверждал, согласно Августину, следующее: «Если бы я продолжал придерживаться религии своих предков (paterna religio), и ко мне пришел бы проповедник Христа, который пытался бы обратить меня при помощи [ссылок] на пророков, я бы счел его безумным, так как он пытался бы убедить меня, язычника, человека совершенно другой религии (longe alterius religionis), в сомнительном при помощи сомнительного»[428]. Здесь мы видим не просто подтверждение того, что переход, например, из язычества в христианство, мог трактоваться как переход из религии в религию, но также и своего рода распределение религий по определенным категориям. Действительно, трудно не согласиться с Фавстом в том, что язычество столь сильно отличается от христианства, что попытка обращения язычника в христианство при помощи ссылок на иудейских пророков была бы не самым успешным предприятием из потенциально возможных.

Следующий пример употребления Августином общего понятия «религия» относится к вопросу о полномочиях светских властей в религиозных материях. В сочинении «Против послания Пармениана» он рассматривает вопросы о том, могут ли император или его уполномоченные судить о религии (de religione), а также станет ли мучеником тот, кто «следует ложному в религии» (prava in religione sectantur), если император прикажет его

[428] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum. XIII, 1; PL 42, 281.

казнить. Сама постановка этих вопросов предполагает использование некоего общего понятия «религия», поскольку, естественно, имеется в виду, что компетенции императора в сфере религии (in religione) распространяются не только то, что Августин считал истинной религией, но и на то, что квалифицировалось им как суеверие (или «ложная религия»). Поэтому заключение Августина вполне ожидаемо: не каждый, кто претерпел от императора из-за «некоего вопроса, относящегося к религии» (in aliqua religionis quaestione), является мучеником, ведь среди тех, кто страдает из-за религии, есть и такие, кто «нечестив в ложной религии» (falsa religione sunt impii) или принимает «суеверие за благочестивую религию»[429].

Хотя Августин, будучи христианским теологом, а не религиоведом или этнографом, не слишком интересовался «ложными религиями», он, тем не менее, указывал общие причины их возникновения и существования. В целом, в этом вопросе он следовал линии, намеченной Тертуллианом и Лактанцием (и, соответственно, античными критиками религии), но у него имелись и некоторые оригинальные идеи. Так, по мнению Августина, «в религии (in religione) не могло бы быть никакого заблуждения, если бы душа вместо Бога своего не поклонялась бы душе, или телу, или своим призракам, или неким двум из этих [вещей], или всем сразу»[430]. Исходя из этого, он выстраивал своего рода классификацию «ложных религий», основанную на различии объектов поклонения. Например, он указывал, что ложные религии, которых должен сторониться христианин, суть те, в которых объектами поклонения являются «творения рук человеческих», животные, стихии, небесные тела, демоны и т.д.[431] Немаловажно, что при этом Августин фактически отождествлял «religio» и «cultus»[432]; данная тема будет им развита в концепции «debitus cultus deitatis» («должного культа божества»).

---

[429] «…superstitione, quam piam religionem putabat» (*Augustinus Hipponensis*. Contra epistolam Parmeniani. I, 9; PL 43, 44).
[430] *Augustinus Hipponensis*. De vera religione. 10, 18; PL 34, 130.
[431] Ibid. 55, 108; PL 34, 169.
[432] Так, он говорит о ложности *religio*, если она является «humanorum operum cultus» («культом творений рук человеческих»), «cultus bestiarum» («культом животным»), «cultus daemonum» («культом демонов») и т.д.

Подводя итоги сказанному, можно отметить следующее. Хотя «религия вообще» мало интересовала Августина, он имел определенное представление о том, что это такое. Религия есть поклонение божеству (cultus deitatis), или божественный культ, участвуя в котором верующий надеется обрести «освобождение души» (или, говоря иначе, путь к спасению). Объектом этого культа могут быть ложные боги (в ложных религиях), или же истинный Бог (в истинной религии). Кроме того, из полемики Августина с Фавстом видно, что Августин был (в той или иной мере) согласен с идеями Фавста о том, что любая религия предполагает деление на «чистое и нечистое»[433], а ее основная цель достигается (или, по меньшей мере, ее достижение сопровождается) определенными аскетическими практиками (например, целомудрием и воздержанием).

Далее следует сказать о том, как Августин представлял себе «истинную религию». Начать можно с того, что Августин предложил две этимологии слова «religio». В трактате «Об истинной религии» он (в духе Лактанция) писал: «Ведь с их [благих ангелов – А. А.] помощью мы избавляемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (religantes) наши души, откуда, как представляется, и происходит [слово] “религия” (religio)…»[434]. С другой стороны, в сочинении «О граде Божием» мы находим иную этимологию: «Его [Бога – А. А.] выбирая (eligentes), или, вернее, вновь избирая (religentes), так как мы утрачиваем Его [своим] небрежением, – откуда, как считают, и происходит [слово] “религия” (religio), – мы стремимся к Нему любовью…»[435]. Судя по всему, из этих двух этимологий Августин в конце концов выбрал первую, поскольку в своих поздних «Пересмотрах» он писал: «На мой взгляд, в тех моих словах [из трактата “Об истинной религии”] приведено более правдоподобное основание [этимологии слова] “религия” (religio)»[436]. Таким образом, можно сказать, что

[433] Августин прямо указывает в ответе Фавсту, что «Бог, [говоря] через Моисея, отделил чистое от нечистого». *Augustinus Hipponensis*. Contra Faustum. XXXI, 2; PL 42, 497.
[434] *Augustinus Hipponensis*. De vera religione. 55, 111; PL 34, 170.
[435] *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei. X, 3; PL 41, 280.
[436] *Augustinus Hipponensis*. Retractationes. I, 13; PL 32, 605.

Августин видел смысл истинной религии в установлении связи между человеком и истинным Богом.

Кроме того, Августин связывал «истинную религию» с понятием «debitus cultus deitatis» («должного культа божества»)[437]. Он стремился выразить это понятие в одном слове и перебирал различные варианты. Латинское «cultus» представлялось ему неподходящим, поскольку оно означает не только «божественный культ», но и «почтение» применительно к людям, а также «попечение», «заботу», «возделывание» и т.д. Сходным образом дело обстояло и с «pietas» («благочестием»): хотя «pietas», по мнению Августина, в собственном смысле слова обозначает божественный культ, этим словом обозначаются также и чувства, обязательные в отношении к родителям (кроме того, «по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия»[438]). «Religio» («θρησκεία» по-гречески) «гораздо точнее» (distinctius) термина «cultus» обозначает божественный культ; однако, как и «cultus», «religio» отсылает не только к Богу: в смысле «уважения» и «почтения» *religio* требуется соблюдать по отношению к родным и близким. Исходя из этого, Августин предложил использовать для обозначения «должного культа божества» греческий термин «λατρεία»: «Словом “λατρεία” по обыкновению тех, кто передал нам божественные Писания, всегда (или столь часто, что почти всегда) называется то служение (servitus), которое относится к почитанию Бога (pertinet ad colendum Deum)»[439]. Окончательный же вывод Августина таков: «Итак, то, что по-гречески называется *λατρεία*, а на латынь переводится как “служение”, но такое, которым мы почитаем (colimus) Бога; или то, что по-гречески называется *θρησκεία*, а по-латыни *religio*, но *religio* применительно к Богу; или то, что греки называют *θεοσέβεια*, а мы одним словом выразить не можем, но можем назвать “божественным культом”

[437] *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei. X, 1; PL 41, 278. Интересно, что Петр д’Альи (1351–1420), ссылаясь на Августина, прямо определял «religio» через «debitus cultus deitatis»: «Религия – это должный культ божества, а суеверие – недолжный его культ (cultus indebitus)» (*Petrus de Alliaco*. De falsis Prophetis tractatus II / *Joannus Gersonus*. Opera omnia. Vol. 1. Hagae Comitum: Apud Petrum de Hondt, 1728. P. 582).
[438] Ibid.
[439] Ibid.

(“Dei cultus”), – все это мы считаем должным (deberi dicimus) только по отношению к Богу, Который есть истинный Бог и своих почитателей (cultores) делает богами»[440].

Но чем же является этот «debitus cultus deitatis» в содержательном отношении? В трактате «О Граде Божием» Августин, приведя цитату из Евангелия от Матфея «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22, 37-39), сделал следующий принципиальный вывод: «Вот это и есть божественный культ, это и есть истинная религия, это и есть подлинное благочестие, это и есть служение, подобающее только Богу!»[441]. Тем не менее, едва ли этот вывод можно считать окончательным ответом на поставленный выше вопрос. В «Энхиридионе», где эта тема рассматривается более подробно, Августин, связав «cultus Dei» с мудростью (sapientia) и благочестием (pietas)[442], в конечном счете пришел к заключению, что «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» («fide, spe, caritate colendum Deum»)[443]. Кроме того, он особо отметил, что то, «во что надлежит верить, на что нужно надеяться и что следует любить», есть «главнейшее, пожалуй, даже единственное, чего нужно держаться в религии (in religione)»[444].

Но как нам следует понимать эти слова? Может ли формула «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» истолковываться, в соответствии с идеями Смита, как своего рода «мистика»[445] и выстраивание «тесных личных отношений с божественным»? На этот вопрос надо ответить однозначно: нет, не может. Чтобы это стало очевидным, необходимо принять во внимание, что

---

[440] Ibid.
[441] Ibid. 3; 280.
[442] «Человеческая мудрость – благочестие (pietas)… По-гречески благочестие – *θεοσέβεια*, то есть божественный культ (Dei cultus). У греков есть и еще одно слово для благочестия, *εὐσέβεια*, которое [дословно] означает “благой культ” (“bonus cultus”), но все равно отсылает преимущественно к почитанию Бога (ad colendum Deum). Однако если мы говорим о том, чтó есть для человека мудрость, то нет лучшего слова, чем то, которое с наибольшей ясностью подразумевает божественный культ» (*Augustinus Hipponensis*. De fide, spe et charitate. 2; PL 40, 231).
[443] Ibid. 3; PL 40, 232.
[444] Ibid. 4; PL 40, 232.
[445] Согласно Смиту, «кульминацией» трактата «De vera religione» «является мистика» (*Smith W. C.* Op. cit. P. 30).

Августин недвусмысленно утверждает: познание «главнейшего в религии» должно происходить в контексте рассмотрения следующих проблем: «Чему в первую очередь надо следовать, и чего надо избегать, чтобы не впасть в разнообразные ереси? Насколько разум может оказать поддержку религии (in quantum ratio pro religione contendat)? Что, в случае, когда речь идет об одной лишь вере, не относится к ведению разума? Что пребывает в начале, а что – в конце? В чем самая суть исповедания (definitio)? Каково подлинное и непоколебимое основание кафолической веры (fides catholica)?»[446]. При этом Августин указывает, что ответы на данные вопросы должны быть получены либо посредством рационального исследования, либо, если таковое исследование невозможно (постольку, поскольку существуют истины, превосходящие человеческое разумение), посредством обращения к Писанию[447].

Итак, Августин ничего не пишет здесь о выстраивании «тесных личных отношений с божественным». Более того, здесь вообще нет ничего личного, то есть *субъективного*; напротив, торжествует объективистский подход. Августин называет ответы на перечисленные вопросы *постулатами* (postulata) и утверждает их объективный характер: любой, кто не согласен с ними, «или совсем чужд имени Христа, или еретик»[448], а ведь именно Христос есть «подлинное и непоколебимое основание кафолической веры»[449]. Таким образом, очевидно, что задача Августина в «Энхиридионе» заключалась вовсе не в том, чтобы научить читателя «мистике» (или «личным отношениям с божеством»), но в том, чтобы ознакомить его с христианской *догматикой* на уровне катехизиса – и именно эта догматика оказывается «наиглавнейшим в религии».

---

[446] *Augustinus Hipponensis*. De fide, spe et charitate. 3; PL 40, 232.
[447] «Таковое следует определять посредством рационального исследования (ratione), которое либо начинается с телесных чувств, либо обретается разумением ума (intelligentia mentis). Что же касается тех [вещей], которые мы не можем ни испытать телесным чувством, ни постичь умом, то тут безо всякого сомнения надлежит верить свидетелям, оставившим писания, уже удостоившиеся имени божественных: ведь они могли увидеть (телесным или духовным зрением) или даже предвидеть таковое по вдохновению свыше» (ibid.).
[448] Ibid. 4; PL 40, 233.
[449] Ibid.

В этой перспективе вера из августиновской формулы подразумевает отнюдь не смитовскую «глубоко личную, динамическую, предельную, непосредственную встречу человека с Богом», но исповедание доктринального содержания христианской религии (как пишет сам Августин, «исповедание веры, которое коротко содержится в Символе»[450]): «Когда спрашивают во что нужно верить из относящегося к религии (quid credendum sit quod ad religionem pertineat), то не нужно исследовать природу вещей, как делают те, кого греки называют физиками… Христианину достаточно верить, что причина творений, как небесных, так и земных, как видимых, так и невидимых заключается только в благости Творца, который есть единственный и истинный Бог; верить, что нет никакой такой природы, которая не была бы Им самим или не происходила бы от Него; что Он есть Троица, а именно Отец, и Сын, от Отца рожденный, и Дух Святой, исходящий от того же Отца, но один и тот же Дух Отца и Сына»[451] и т.д. Соответственно, в параграфах «Энхиридиона», посвященных вере, мы имеем дело именно что с «системой верований и норм» и не с чем иным: трактат Августина содержит пусть и краткое, но глубоко проработанное и внутренне когерентное учение, относящиеся к фундаментальным догматам христианства (Троица, воплощение, искупление, Церковь, таинства, грядущее воскресение и т.д.), а также основы христианской этики. Нельзя не отметить, что все это в совокупности составляет около 90% общего объема трактата, из чего следует, что Августина интересовала главным образом именно так понимаемая вера.

И именно такая вера, то есть исповедание доктринального содержания христианской религии, лежит в основе двух других добродетелей, посредством которых осуществляется «подлинное поклонение Богу»: «Из этого исповедания веры… рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью»[452]. Соответственно, надежда также имеет

[450] Ibid. 114; PL 40, 285.
[451] Ibid. 9; PL 40, 235.
[452] Ibid. 114; PL 40, 285.

своего рода интеллектуальное измерение, которое Августин выявляет в ходе истолкования Молитвы Господней: «Из всего того, во что надлежит верить, к надежде относится только то, что заключено в Молитве Господней… Как представляется, у евангелиста Матфея Молитва Господня содержит семь прошений (petitiones): в трех из них испрашивается вечное, а в остальных четырех – временно́е (каковое, однако, необходимо должно следовать из вечного)… Лука же представил Молитву Господню не в семи прошениях, а в пяти. Но не потому, что во всем расходился с Матфеем, а потому, что вкратце напомнил о том, как должны быть понимаемы те семь прошений»[453]. Конечно, молитву и определенные молитвенные практики можно истолковать как «глубоко личную связь» человека с Богом; однако Августин ничего не говорит здесь о молитвенных практиках как таковых. Он содержательно соотносит упоминаемые в молитве «прошения» с основами христианской догматики, поясняя, как эти прошения «должны быть понимаемы». Иначе говоря, перед нами все тот же катехизис, в котором излагаются базовые *понятия* христианской религии.

«Что же касается любви, – продолжает Августин, – то она больше тех двух, то есть веры и надежды… ибо когда спрашивают, является ли некий человек благим, то интересуются не тем, во что он верит, и не тем, на что он надеется, но тем, что он любит… Итак, все божественные заповеди отсылают к любви»[454]. При этом, однако, следует уточнить, что все заповеди отсылают к любви в том смысле, что «все, что заповедует Бог… и все, что он не предписывает, но советует духовным увещеванием… правильно осуществляется тогда, когда направляется любовью к Богу и к ближнему ради Бога»[455]. Кроме того, в этой связи необходимо напомнить, что любовь к Богу и к ближнему, если мы говорим о земной жизни человека, основана на вере: «Все [заповеди] правильно исполняются тогда, когда они исполняются из

[453] Ibid. 116; PL 40, 286.
[454] Ibid. 117–121; PL 40, 286–288.
[455] Ibid. 121; PL 40, 288.

любви к Богу и к ближнему ради Бога, и в этом веке, и в будущем: из любви к Богу “в этом веке” – посредством веры, а “в будущем” – посредством ви́дения (species), и из любви к самому ближнему “в этом веке” – посредством веры»[456]. Таким образом, Августин считал, что “в этом веке” христианин практикует любовь тогда, когда он *из любови* к Богу и к ближнему следует тому, что ему предписывает вера, то есть объективная и общезначимая «система норм и верований»; что же касается ви́дения (которое – теоретически – можно было бы истолковать в духе Смита как «глубоко личную, динамическую и непосредственную» связь с Богом[457]), то оно «пребывает в конце», будучи тем высшим счастьем, *summa felicitas*, которое ожидает *верующего* в будущей жизни, и на обретение которого он *надеется*.

Таким образом, любовь у Августина – это особое качество «практики», то есть практической реализации всего того, что на уровне «теории» предписывает вера. Божественные заповеди исполняются истинным образом тогда, когда они исполняются не из страха перед наказанием или «по какому-нибудь плотскому побуждению» (aliqua intentione carnali)[458], но из любви к Богу и ближнему. Соответственно, когда Августин повествует о «поклонении любовью», он не имеет в виду «мистику» и / или «живую и личную встречу с величием и любовью Бога», но всего лишь указывает критерий, отличающий подлинную христианскую жизнь от ее имитации.

Итак, резюмируя, можно сказать следующее. В «истинной религии» Августина главное место занимает «система норм и верований», и именно она делает религию истинной. Это не противоречит тому, что «подлинным и непоколебимым основанием кафолической веры» является Христос,

---

[456] Ibid.

[457] Смит писал, что «ни на земле, ни на небе нет ничего, что можно было бы обоснованно считать *уникальной* христианской верой (*the* Christian faith); была и есть вера отдельных христиан, всегда личная, всегда особенная, всегда непосредственная… не существует идеальной веры, которой я должен обладать», но «есть только Бог, которого я должен узреть (I ought to see), и ближний, которого я должен любить» (*Smith W. C.* Op. cit. P. 191–192). У Августина, как мы видим, все ровно наоборот. Во-первых, идеальная вера существует: это та вера, которая на субъективном уровне даруется Богом как теологическая добродетель, а на объективном уровне фиксируется в богооткровенных «постулатах» Символа и аналогичных документов. Во-вторых, ви́дение Бога за *очень* редким исключением доступно только праведникам в раю, но никак не обычному верующему в его земной жизни (тем более, оно не предписывается ему как нечто «должное»).

[458] *Augustinus Hipponensis*. Op. cit. Loc. cit.

поскольку вера, основанием которой он является, и есть та самая «система норм и верований» (и потому тот, кто не принимает постулаты такой веры, «или совсем чужд имени Христа, или еретик»). Хранителем кафолической веры выступает кафолическая Церковь[459], а потому «истинная религия» включает не только догматику, но и «историческую традицию, институализированную и воспринимаемую сторонним наблюдателем» (согласно Августину, «сущность этой религии (religio), которой мы должны следовать, составляют история и пророчество о временно́м осуществлении (dispensatio temporalis) божественного провидения»[460]). Тем не менее, «истинная религия» не исчерпывается догматикой и церковными институтами, которые ее сохраняют, поскольку одно лишь знание (и даже принятие) догматики еще не делает человека христианином – ведь «и бесы веруют» (Иак 2, 19). Подлинно христианской жизнь человека становится тогда, когда ее направляет надежда, к которой присоединяется любовь к Богу и к ближнему ради Бога; именно любовь делает веру (то есть «систему норм и верований») *живой* верой, которая «действует любовью» (Гал 5, 6), и, соответственно, подлинным поклонением Богу.

***

Подводя итоги этой главы, можно сказать следующее. Утверждение христианства как эксклюзивистского монотеизма и становление христианской теологии как особого феномена обусловило появление новых трактовок понятия «religio». Прежде всего следует отметить существенные изменения в понимании «religio» как религии (культа). Христианские теологи эпохи поздней Античности, будучи последовательными эксклюзивистами, воспринимали иные религии (культы) как суеверия или дьявольское наущение; соответственно, они старались употреблять термин «religio» только

[459] «…вера, которая возвещается в кафолической Церкви» (*Augustinus Hipponensis*. De vera religione. 6, 11; PL 34, 128).
[460] Ibid. 7, 13; PL 34, 128.

в отношении христианства, а все прочие религиозные традиции определяли в категорию «superstitio». Тем не менее, в определенных ситуациях Отцам Церкви приходилось использовать термин «religio» и применительно к языческим верованиям. Например, Лактанций писал о «religio deorum», исподволь формируя представление о некоей специфической «религии язычников»; он же, акцентируя внимание на религиозной природе человека, отмечал, что «единственное (или наибольшее) различие между людьми и бессловесными тварями заключается в религии (in religione)», понимая в данном случае под «религией» не только христианство. Нельзя не заметить, впрочем, что, начиная с эпохи раннего Средневековья и вплоть до XII в., употребление термина «religio» в значении «религия», или «культ» становится относительно редким (фактически это значение сохраняется лишь в цитатах из сочинений авторов предшествующего периода и в комментариях к ним). Как пишет Готони, «слово “religio” часто появлялось в сочинениях христианских писателей вплоть до V в., а затем использовалось довольно редко. Как представляется, существует корреляция между частотой использования слова “religio” и исторической ситуацией религиозного плюрализма. Когда христианская Церковь практически устранила своих конкурентов, уже не было необходимости в его употреблении»[461]. Тем не менее, вне зависимости от того, как обстояло дело с частотой употребления термина «religio», следует особо отметить, что в ходе формирования христианской теологии и сопутствующего противопоставления *religio vera* другим, «ложным» религиозным традициям были сформулированы и прочно вошли в западный философско-теологический лексикон специальные термины, обозначающие отдельные религии, такие как «христианство» («Christianitas»), «иудаизм» («Iudaismus») и «язычество» («Paganismus»).

В-вторых, что, вероятно, даже более важно, христианские мыслители эпохи Отцов Церкви обнаружили интеллектуальное измерение *religio* –

[461] *Gothóni R*. Religio and Superstitio reconsidered. P. 42.

постольку, поскольку формируемая ими христианская теология (в отличие от римской религиозной традиции) исходно включала в себя довольно сложную догматику, для разъяснения которой уже со II в. активно привлекались отдельные методы и концепции античной философии. Именно поэтому Лактанций, например, ввел в проблематику, связанную с *religio*, понятие «sapientia», которое должно было репрезентировать эпистемологические и интеллектуальные аспекты *religio*. Августин, со своей стороны, практически отождествил религию и философию, что впоследствии обусловило появление известной формулы Иоанна Скота Эриугены «истинная религия – это истинная философия, и наоборот» и не менее известного принципа Ансельма Кентерберийского «credo ut intelligam» («верую, чтобы понять»). Кроме того, следует отметить, что благодаря Августину в западную традицию трактовки понятия «religio» вошла идея об истинном культе, заключающемся в «поклонении верой, надеждой и любовью», причем вера в данном случае обычно понималась – опять-таки в эпистемологическом и интеллектуальном ключе – как вероучение. Соответственно, уже в период поздней Античности стало обычным говорить о *religio* как о системе понятий или, по крайней мере, системе верований, имеющих определенное интеллектуальное содержание. Впрочем, иначе и быть не могло, поскольку Отцы Церкви стремились использовать философию как «служанку теологии», и эта ранняя «эллинизация» христианства наложила неизгладимый отпечаток на всю последующую традицию.

Глава 4. Понятие «religio» в средневековой схоластической традиции

4.1. Формирование проблемного поля схоластических дискуссий о «religio»

Гибель Западной Римской империи в V в. стала чудовищной катастрофой, затронувшей все сферы жизни населявших ее народов. Для культурной сферы последствия были особенно тяжелыми. В ходе варварских нашествий Запад утратил бóльшую часть научного и философского наследия классической Античности. Христианская теология оказалась затронута процессами деградации в меньшей степени, чем философия и наука, однако и она в условиях всеобщего социокультурного коллапса «темных веков» (V–X вв.) лишилась той питательной среды, в которой некогда жили и творили Отцы Церкви, а потому оказалась обреченной на длительную стагнацию. При таковых обстоятельствах основной задачей весьма немногочисленных философов и теологов этого периода стало сохранение и приведение в систему тех фрагментарных знаний, которые остались от предшествующей эпохи. Именно поэтому мы видим, что вплоть до XII в. комментаторская деятельность и компиляторство преобладают над оригинальной и творческой мыслью. Даже в сочинениях такого выдающегося (и уникального для своего времени) мыслителя, как Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 – 877), мы обнаруживаем скорее реанимацию позднеантичного платонизма и теологии Августина, нежели нечто новое и оригинальное. Все сказанное относится и к дискуссии о *religio*. Мыслители периода V–XII вв. если и затрагивали эту тему, то лишь вскользь, ограничиваясь воспроизведением известных этимологий и определений Цицерона, Лактанция и Августина, изредка сопровождая их краткими добавлениями и комментариями. Это общее умонастроение поддерживалось также тем обстоятельством, что особых причин для углубления дискуссии о *religio* и религии, в общем-то, не было. В религиозном отношении Европа становилась все более гомогенной: язычество практически

исчезло, а ереси трактовались как (злонамеренное) искажение единственной истинной религии, но не как самостоятельные религии. Эти условия резко отличались от условий поздней Античности, когда разнообразие (более или менее равноправных) религиозных традиций необходимо вело к довольно серьезной дискуссии об их общих и уникальных чертах. Таким образом от мыслителей названного периода едва ли можно ожидать важных замечаний, относящихся к теме настоящей работы, но, тем не менее, отдельные их идеи и высказывания необходимо отметить.

Прежде всего следует обратить внимание на практику использования термина «religio» в работах Аниция Манлия Северина Боэция (ок. 480 – 524/526). В трактате «Об исповедании веры» (другое название – «О кафолической вере») он, буквально в первых же строках, пишет: «Эта наша религия (religio nostra), которая называется христианской и кафолической (Christiana atque Catholica), держится следующих основополагающих принципов (fundamenta): от века, то есть еще до сотворения мира, до всего того, что можно описать при помощи слов, подразумевающих время, существовала божественная субстанция Отца, Сына и Святого Духа, таким образом, что Бог называется Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом, однако при этом существует не три бога, но один»[462]. Далее Боэций излагает основные догматы христианства, включая следующий: «В основе нашей религии лежит также вера в то, что не только души бессмертны, но и тела, которые разложились после наступления смерти, в грядущем блаженстве будут возвращены в изначальное состояние»[463]. Из этих двух фрагментов очевидно, что для Боэция *religio* обладает прежде всего доктринальным, а не культовым содержанием, поэтому можно сказать, что для Боэция *religio* – это главным образом «система норм и понятий».

Тем не менее, культ в связи с *religio* Боэций также упоминает: «Многие незаслуженно претендуют на почитание христианской религии, но в высшей

[462] *Boethius*. Confessio fidei; PL 64, 1333 B.
[463] *Boethius*. Confessio fidei; PL 64, 1337 C.

степени и единственно прочна лишь та вера, которая зовется кафолической, или всеобщей, во-первых, вследствие заповедования всеобщих правил (regulae), на которых основывается авторитет этой религии, во-вторых, вследствие того, что ее культ (cultus) распространился уже почти во все пределы мира»[464]. Таким образом, для Боэция религия (religio) – это в первую очередь система всеобщих (универсальных) правил (норм), а во вторую – соответствующий этим правилам (нормам) культ. Кроме того, Боэций если не отождествляет, то сближает понятия «вера» и «религия», разумея под «верой» не теологическую добродетель, а все ту же систему правил (норм).

Не лишено интереса и следующее замечание Боэция: «То, что [первое и высшее благо, то есть Бог] существует, может быть ясно из убежденности [в этом] всех [людей], как ученых, так и невежд, и даже из религий варварских народов (ex barbararum quoque gentium religionibus)»[465]. Здесь мы наблюдаем, во-первых, вариант цицероновского доказательства существования Бога *ex consensu gentium* (от согласия народов), а во-вторых, упоминание неких «варварских» религий. Как уже отмечалось выше, Гильберт Порретанский распознавал в этих варварских *religiones* объективную и субъективную стороны, а потому указывал, что Боэций имел в виду «страх» (metus) и «обряды» (ceremoniae) «варварских народов». Фома Аквинский (1225 – 1274), со своей стороны, так пояснял эту мысль Боэция: «[То, что Бог существует], можно понять как на основании общего мнения ученых и невежд, так и на основании самих варварских религий, которых не было бы, если бы не было Бога»[466]. В этом случае интересна (хотя, учитывая предыдущую традицию, вполне предсказуема) убежденность Фомы в том, что все народы в той или иной мере знают о Боге (знают Бога) и само наличие «варварских религий»[467]

[464] *Boethius*. De Trinitate. 1; PL 64, 1249 C.
[465] *Boethius*. Quomodo substantiae bonae sint; PL 64, 1312 C.
[466] *Thomas Aquinas*. Expositio libri Boetii De ebdomadibus. Lectio 4.
[467] Есть все основания полагать, что под «варварами» Фома подразумевал язычников, поскольку в комментарии к трактату Боэция «О Троице» он писал: «Христианская вера еще не достигла всех уголков Земли, поскольку есть варвары, которые ее не знают» (*Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 135).

свидетельствует о его существовании (более подробно об этом будет сказано ниже).

Далее я хотел бы коснуться творчества Исидора Севильского (ок. 560 – 636), автора знаменитых «Этимологий». Вот какую этимологию он предложил для слова «religio»: «*Religio* называется так потому, что благодаря ей мы соединяем (religamus) наши души с единым Богом узами служения применительно к божественному культу (cultus divinus). Это слово происходит от [глагола] «отбирать» («relegere»), то есть «выбирать» («eligere»)... И есть три [вещи], которые требуются от человека для поклонения Богу в религиозном культе (in religionis cultu): вера, надежда, любовь. В вере – то, во что надлежит верить, в надежде – то, на что надлежит надеяться, в любви – то, что надлежит любить»[468]. В этой этимологии, как мы видим, Исидор следует отчасти Лактанцию (в первой части), а отчасти – Августину (во второй части). В связи с употреблением Исидором формулы «поклонение верой, надеждой и любовью» можно было бы предположить, что он, как и Августин, включал веру в область *religio*, однако в другом фрагменте испанский мыслитель проводит различие между ними: «Вера есть уверенность, посредством которой мы признаем Бога; религия – культ, посредством которого мы, верующие, ему служим»[469]. Я не берусь объяснить эту непоследовательность Исидора, но хочу отметить, что указанное различие между верой и религией позднее будет в общих чертах использовано Фомой Аквинским.

Можно привести также и несколько других интересных замечаний Исидора относительно *religio*. Во-первых, он, с одной стороны, в духе Цицерона связывал религию с добродетелью, а с другой стороны, в духе Августина соотносил суеверие с «недозволенным культом» («religio autem est in virtute, superstitio vero in cultu illicito»[470]). Во-вторых, Исидор полагал, что «человеческий род разделен внутри себя верой и религией» («humanum genus

[468] *Isidorus Hispalensis*. Etymologiae. VIII, 2; PL 82, 295 C.
[469] *Isidorus Hispalensis*. Differentiae. De littera R; PL 83, 58 C.
[470] Ibid. 59 A.

fide et religione invicem separatum»)[471]. В-третьих, он упоминал о «римской религии»: «Римский Капитолий называется так потому, что он главенствовал (caput summum erat) в римском городе и религии»[472]. Этих замечаний, конечно, недостаточно для сколь-нибудь серьезных выводов, но, тем не менее, можно сказать, что некоторые намеченные ранее линии в понимании термина «religio» прослеживались и у Исидора.

Выше уже отмечалось, что многие Отцы Церкви и их современники-язычники сближали религию и философию. Эксплицитно их отождествил Иоанн Скот Эриугена, который, в общем и целом, следовал в данном вопросе линии Лактанция-Августина и довел ее до логического завершения. В трактате «О предопределении» Эриугена задавался следующим риторическим вопросом: «Чтó есть занятие истинной философией, кроме как истолкование правил (regulae) истинной религии, посредством которой мы как смиренно поклоняемся, так и рационально исследуем высшую и первую причину всех вещей, Бога?», после чего делал вывод: «Из этого следует, что истинная философия есть истинная религия, и наоборот…»[473]. Переоценить значение этой формулы очень сложно: в ней впервые со всей ясностью была представлена наличествовавшая ранее лишь имплицитно идея о том, что христианское учение рационально, и если не целиком, то почти целиком прозрачно для человеческого разума. В этот же вектор развития западной теологии вписывается и другая знаменитая формула, предложенная Ансельмом Кентерберийским (1033/4–1109), *credo ut intelligam* (верую, чтобы понимать), которая предполагает, что принятие посредством веры истин христианской религии ведет к дальнейшему ее рациональному постижению. Концепция «истинная религия есть истинная философия, и наоборот» доминировала в латинской теологической мысли вплоть до XIII в. и лишь

[471] *Isidorus Hispalensis*. Allegoriae sacrae Scripturae. 211; PL 83, 125 B.
[472] *Isidorus Hispalensis*. Etymologiae. XV, 2; PL 82, 536 B.
[473] *Ioannes Scotus Erigena*. De praedestinatione. I, 1; PL 122, 357 D.

переоткрытие целостной языческой философии в трудах Аристотеля поставила под вопрос ее валидность.

Наконец, следует отметить некоторые новые значения, которые слово «religio» приобрело в период V-XII вв. **Во-первых**, оно (вероятно, еще во времена Августина) стало использоваться при обращении к духовным особам в смысле «Ваше Благочестие» (что естественным образом следовало из субъективного аспекта *religio*). **Во-вторых**, произошло сближение, а затем и отождествление *religio* и *lex* (закона), к чему неизбежно вела трактовка Ветхого и Нового Заветов как старого и нового законов (так, еще Лактанций писал о «нашем законе, нашем деле, нашей религии»[474]; позже Бруно Астийский (ок. 1045–1123) уже эксплицитно высказывался о «законе и религии» язычников и иудеев[475], а папа Григорий VII (1020/1025–1085) жаловалася на упадок «христианского закона и религии»[476]). **В-третьих**, приблизительно с V в. «religio» и производные от него стали обозначать монашеский статус[477]. Фома Аквинский объяснял появление этого нового значения так: «Как говорит Августин, “религия” (religio) происходит от “связывания” (religando) или от “нового избирания” (reeligendo). В самом деле, человек связывает себя некими действиями, на основании собственного выбора; но, как пишет Августин, необходимо, чтобы мы вновь избирали то, что “утратили по небрежению”. И потому те, кто всю свою жизнь и самих себя посвятил служению Богу, дав определенные обеты, называются монашествующими (religiosi)»[478]. При этом, что интересно, некоторые средневековые латинские авторы использовали термин «religiosi» в значении «монашествующие» применительно не только к членам христианских орденов, братств и конгрегаций, но и ко всем тем, кому в силу определенных

[474] «Haec est enim lex nostra, hoc opus, haec religio» (*Lactantius C. F. L*. Op. cit. P. 437).
[475] «Magna flamma erat inter Iudaeos et gentiles, quia uterque populus suae legis et religionis igne succensus, nullam ad invicem communionem habere volebant» (*Bruno Astensis*. In Psalmos. Ps. 27; PL 164, 789).
[476] «Lex enim et religio Christiana ita fere ubique deperiit» (*Gregorius VII*. Registrum; PL 148, 392).
[477] Возможно, впервые это значение слова «religio» фиксируется у Сальвиана Марсельского (400–480), который писал в трактате «Против скупости» о «новом безумии», которое «охватило как мирян, так и некоторых монашествующих» (tam saeculares quam etiam quosdam religionem professos incessit homines)» (*Salvianus Massiliensis*. Adversus avaritiam. III, 13; PL 53, 218 B).
[478] *Thomas de Aquino*. Expositio super Librum Boethii De Trinitate. Leiden: E.J. Brill, 1959. P. 117.

соображений (нередко – ошибочных) приписывался аналогичный статус. Например, Рикольдо да Монтекроче (ок. 1243–1320), доминиканский миссионер, путешественник и писатель, рассказывая о Багдаде, сообщал, что там находятся «сарацинские монастыри (monasteria), называемые *Megirede*», и проживают «их [то есть сарацинские] монахи (religiosi eorum)» (насколько я могу судить, сарацинскими монахами Рикольдо считал факиров-суфиев)[479].

Подводя определенный итог сказанному, можно отметить следующее. На понимание термина «religio» в период V-XII вв. решающее влияние оказывали представленные выше идеи Цицерона, Лактанция и Августина. Например, цицероновское определение *religio* как «того, благодаря чему некоей природе, которую называют божественной, воздаются почести и ритуальное служение» стало нормативным; равным образом практически единодушно была принята идея о том, что *religio* является добродетелью и видом справедливости. Практически дословно и без каких-либо комментариев цитировали вышеприведенные слова Цицерона такие разные авторы, как Алкуин (730/740–804)[480], Рабан Мавр (ок. 780–856)[481], Петр Абеляр[482], Петр Кантор (ок. 1150–1197)[483] и многие другие.

Не меньшее влияние на трактовку терминов «religio» и «cultus» в творчестве мыслителей V-XII в. оказала идея Августина о том, что *vera religio* заключается в поклонении «верой, надеждой и любовью». Выше я уже цитировал показательные в этом отношении слова Исидора Севильского. Рабан Мавр также писал в сходном ключе: «Никто не любит то, во что не верит; никто не отчаивается в том, что любит; и христианская религия заключается в этих трех: в надежде, вере и любви»[484]. Гильберт Порретанский, со своей стороны, указывал: «В религии главным является вера, которая, понятно, есть принятие с согласием истины той или иной вещи… а еще есть

[479] См. Peregrinatores medii aevi quatuor; Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg / hg. v. J. C. M. Laurent. Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1864. S. 131, 141.
[480] *Alcuinus*. De rhetorica et virtutibus. Cap. de virtutibus; PL 101, 944 D.
[481] *Rabanus Maurus*. De universo. X, 1; PL 111, 417 B.
[482] *Petrus Abaelardus*. Dialogus; PL 178, 1654 D; Epitome Theologiae Christianae. 32; PL 178, 1752 A.
[483] *Petrus Cantor*. Verbum abbreviatum. 119; PL 205, 507 B.
[484] *Rabanus Maurus*. Homiliae. LI; PL 110, 244 B.

страх и любовь Господни, и все таковое прочее, в чем мы должны благочестиво исповедовать саму христианскую религию»[485]. Более того, сближение понятий «вера» и «религия» иногда вело к воспроизведению идеи Иеронима Стридонского об их тождестве; например, уже упомянутый вше Рабан Мавр писал: «Религия христианского народа есть вера»[486].

Наконец, идея Лактанция о том, что *religio* является связью между человеком и Богом, также была довольно влиятельной. Гийом (1085-1148), аббат монастыря св. Феодора, писал: «В этой жизни… нас связывают телесные таинства, чтобы мы не удалились от Бога; поэтому также и [слово] “religio” происходит от связывания (a religando)»[487]. Сходные мысли выражал также Радульф Арденнский (ум. ок. 1200): «*Religio* называется так от связывания, ибо связывает и соединяет нас с единым Богом»[488].

Таким образом, можно сделать следующий принципиальный вывод. К XIII в. в западной теологической традиции сложились три основных направления в трактовке понятия «religio». Первое, условно говоря, «цицероновское», заключалось в «натуралистическом» истолковании религии как добродетели (части справедливости), связанной с естественным законом, внедренным в человека самой природой (эта концепция предполагала (по крайней мере, имплицитно), что религия существует у всех народов, поскольку все люди обладают человеческой природой). Второе, условно говоря, «августинианское» направление связывало религию и теологические добродетели (веру, надежду и любовь), имеющие не естественное, а сверхъестественное происхождение (поэтому данная концепция (опять же, по крайней мере, имплицитно) предполагала, что религия – только одна (христианская), а все прочие религии суть суеверия). Третье, условно говоря, «лактанциево», обнаруживало неразрывную связь религии и мудрости (философии), причем акцент делался, соответственно, на доктринальной

[485] *Gilbertus Porretanus*. Commentaria; PL 64, 1261 C.
[486] *Rabanus Maurus*. Commentaria in Ieremiam; PL 111, 1060 A.
[487] *Guillelmus abbas*. De natura et dignitate amoris. 15; PL 184, 406 C.
[488] *Radulfus Ardens*. Homiliae. LXII; PL 155, 1894 B.

составляющей. При этом трактовка религии как культа сохранялась во всех трех случаях, поскольку культ воспринимался как объективное и, так сказать, материальное отражение либо (естественных или сверхъестественных) добродетелей человека, либо доктринального элемента *religio*. Три указанных направления, или концепции, не исключали друг друга; наоборот, они нередко образовывали оригинальные комбинации даже на терминологическом уровне (так, например, если говорить о связи религии и веры, то довольно обычными были гибридные словосочетания «religio fidei» (как вариант – «religio fidei Christianae»), или наоборот, «fides religionis»[489]).

Тем не менее, нельзя сказать, что отношения между этими концепциями были абсолютно бесконфликтным. Например, в трактате «О благе» Альберта Великого (1200 – 1280) ясно обозначено противоречие между «натуралистическим» пониманием религии в духе Цицерона и трактовкой религии как явления, связанного с христианской верой: «Цицерон говорит, что "того, благодаря чему некоей природе, которую называют божественной, воздаются почести и ритуальное служение". Но, как представляется, религии учит вера: в самом деле, нельзя поклоняться неизвестному, а узнать, чему и как надлежит поклоняться, можно только через веру; но вера – сверхразумна, следовательно, и религия сверхразумна. А поскольку то, к чему побуждает естественный разум (ratio naturalis), есть естественный закон, то, как кажется, религия никоим образом не относится к естественному закону»[490].

Столкнувшись со сходными проблемами, Гийом Осерский (ок. 1150–1231) довольно резко противопоставил «августиновский» и «цицероновский» подходы в терминах оппозиции между августиновским («кафолическим») термином «λατρεία» и цицероновским («философским») «religio»: «*Latria* согласно кафоликам объемлет большее, нежели *religio* согласно философам:

[489] Словосочетание «religio fidei Christianae» обнаруживается, например, у Петра Абеляра (*Petrus Abaelardus*. Theologia Christiana. III; PL 178, 1229 B) и Вальтера Сен-Викторского (ум. ок. 1180) (*Gualterus S. Victoris Parisiensis*. Excerpta ex libris contra IV labyrinthos Franciae. II; PL 199, 1135 B). Что касается термина «fides religionis» или «fides Christianae religionis», то их можно найти, например, у Пасхазия Радберта (ок. 785 – ок. 860) (*Paschasius Radbertus*. De fide, spe et charitate. I, 15; PL 120, 1433 D) или у Алана Лилльского (ок. 1128 – 1203) (*Alanus de Insulis*. Contra haereticos. III, 2; PL 210, 402 C).

[490] *Albertus Magnus*. Opera Omnia. T. 28. Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 1951. Tr. V, q. 1, a. 3. obi. 1.

ведь философы не обретают даров веры и мудрости, а потому *religio*, по их мнению, распространяется только на почитание, которое мы должны Богу, жертвоприношения и молитвы»[491]. Надо заметить в этой связи, что многие мыслители XIII в., особенно те, кто предпочитал следовать августинианской традиции в теологии (это относится, например, к Бонавентуре[492]), оценили эту дистинкцию и в отношении христианского «должного культа божества» предпочитали использовать термин «λατρεία» («latria»), а не «religio».

Таким образом, возникала необходимость тем или иным образом интегрировать все указанные выше варианты трактовки термина «religio» в некую единую систему. Наиболее оригинальное и концептуально продуманное решение данной проблемы было предложено Фомой Аквинским, опиравшимся, в том числе, на вновь открытые в XII-XIII вв. сочинения Аристотеля.

4.2. Теоретическая феноменология «religio»

Особенность подхода Фомы Аквинского к интерпретации понятия «religio» заключалась в том, что он развил представленные выше идеи Цицерона в контексте учения Аристотеля о добродетелях. Согласно аристотелевской формулировке, которую исходно принимает Фома, «добродетель есть то, что делает благим ее обладателя и обращает на благо его дела»[493]. Соответственно, все благие деяния человек совершает постольку, поскольку обладает той или иной добродетелью, которая понимается как трудноустранимое качество (habitus) человеческой души, пребывающее в воле

[491] *Guillermus Altissiodorensis*. Summa aurea in quattuor libros Sententiarum. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique; Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980- . Lib. III, Trac. XXVI, Cap. 1, ad. 3.

[492] «*…latria,* то есть должный культ, или служение Богу (servitus sive cultus Deo debitus)» (*Bonaventura*. Opera Omnia. Tomus III. Ad claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1887. P. 217). Весьма интересно, на мой взгляд, что Бонавентура помещает «latria» в общий род «religio»: «Поскольку род справедливости, обращенный на почитание высшей природы, есть сама *religio*, как говорит Туллий, постольку *latria* пребывает в роде добродетели как в удаленном роде (in genere remoto), в роде кардинальной добродетели как в подчиненном роде (in genere subalterno), в роде справедливости как в близком роде (in genere propinquo), и в роде *religio* как в ближайшем роде (in genere proximo)» (ibid.). Получается, таким образом, что *latria* как христианский культ истинного Бога – частный случай религии.

[493] *Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 552.

как в своем субъекте (и потому может интерпретироваться как разумное желание, *appetitus rationalis*). При этом «всеобщей», или «универсальной» (а также «превосходнейшей») моральной[494] добродетелью является справедливость (iustitia), которая, согласно Аристотелю, «объемлет все добродетели»[495]. Справедливость считается таковой в силу того, что она направляет (ordinat) человека к общему благу (bonum commune), ибо справедливый человек «воздает каждому то, что его» («reddit unicuique quod suum est») и, соответственно, соблюдает и обеспечивает права других людей. Однако постольку, поскольку то же самое является основной задачей закона и права, то добродетель справедливости (насколько речь идет о ней как об универсальной добродетели), должна называться «правовой справедливостью» (iustitia legalis), ведь «именно благодаря ей человек соответствует закону, направляющему все добродетели к общему благу»[496].

При этом, согласно Фоме, существует определенный класс добродетелей, которые являются «потенциальными частями» справедливости. К таковым Аквинат причисляет шесть добродетелей из приведенного выше цицеронвского списка – *religio*, благочестие (pietas), благодарность (gratia), месть (vindicatio), почтение (observantia) и правдивость (veritas), – к которым добавляет еще две: дружбу (amicitia) и щедрость (liberalitas). Эти добродетели в чем-то совпадают с «совершенным смысловым содержанием» («ratio perfecta») справедливости, а в чем-то его не достигают. Фома поясняет, что для совершенства справедливости требуется не только «воздаяние каждому того, что его», но и определенная соразмерность (aequalitas). Однако в случае *religio*

---

[494] В смысле – естественной, и потому отличной от теологических, сверхъестественных добродетелей (вера, надежда и любовь).

[495] *Aristoteles*. Ethica Nicomachea. V, 2; 1129b29.

[496] *Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 409. В данном контексте следует отметить, что, говоря об этой основной функции закона, Фома следовал (восходящей к Платону) идее Цицерона о том, что несправедливые законы «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» (*Цицерон*. Диалоги. С. 113). Поэтому Аквинат утверждает (вслед за Августином, которого цитирует), что «закон, который не справедлив, не является, судя по всему, законом вообще» (*Thomas Aquinas*. Op. cit. Vol. 3. 1880. P. 393). Но так было только «в области желаемого» и в рамках представлений об идеальном государстве; что же касается реального положения дел, то Фома был вынужден признать, что «положительные человеческие законы либо справедливы, либо несправедливы» (ibid.), и «некоторые законы несправедливы, согласно сказанному (Исх 10, 1): “Горе тем, которые постановляют несправедливые законы”» (ibid. P. 369).

говорить о соразмерности невозможно. *Religio* есть добродетель постольку, поскольку является воздаянием должных почестей Богу; но достаточно очевидно, что эти должные почести не могут быть соразмерными. Что бы и сколько бы ни отдавал человек Богу, подчеркивает Фома, он все равно будет ему должен, согласно следующим словам из Псалма: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?» (Пс 115, 3). Именно потому *religio* является *потенциальной* частью справедливости, или «добродетелью, связанной со справедливостью» («virtus annexa iustitiae»).

Выявляя основную функцию *religio* как добродетели, Фома начинает с того, что приводит (с некоторыми незначительными вариациями) все известные этимологии (Цицерона, Августина и Лактанция), не делая при этом однозначного выбора в пользу какой-либо одной из них. Окончательный его вывод таков: «Независимо от того, называется ли *religio* так от непрестанного перечитывания, или от постоянного избирания того, что утрачено в результате небрежения, или от связывания, она как таковая подразумевает порядок по отношению к Богу. В самом деле, Он есть Тот, с Кем мы должны быть связаны в первую очередь, как с неубывающим началом; и точно так же мы должны непрестанно избирать Его, как предельную цель; и кроме того, мы должны вновь обретать Его, веруя и выражая свою веру, если утрачиваем Его в греховном небрежении»[497].

Итак, *religio* подразумевает «порядок по отношению к Богу», а основной ее функцией, соответственно, является упорядочение человека по отношению к нему. Тем не менее, объектом религии является не Бог, но культ. Фома объясняет это следующим образом. Для *religio* как добродетели Бог является целью, к которой человек обращает себя при помощи культа, являющегося «материей и объектом» данной добродетели[498]. При этом культ объемлет следующие «собственные действия *religio*»: благоговение (devotio), молитву (oratio), преклонение (adoratio), жертвоприношение (sacrificio), подношение

[497] Ibid. Vol. 4. P. 550–551.
[498] Ibid. P. 556.

(oblatio), десятину (decima), обеты (vota) и т.д.[499] Как видно, одни из «собственных действий *religio*» имеют духовный характер, а другие – материальный (или, как говорит сам Фома, телесный) или же соотносятся с материальными (телесными) объектами, а потому встает вопрос о том, как нужно понимать этот дуализм и почему Богу, который есть дух, следует делать некие материальные подношения. Аквинат отвечает на этот вопрос тем, что человек воздает почести Богу не ради него, но ради самого себя, поскольку, осуществляя культовые действия он соединяет свой разум с Богом, обретая тем самым высшее совершенство. Но поскольку человек в свой земной жизни – это единство души и тела, постольку человеческий разум для соединения с Богом нуждается «в некоем чувственном руководстве»[500]. Соответственно, в божественном культе необходимо используются некие телесные (материальные) вещи, представляющие собой своего рода знаки духовной жизни. Таким образом, действия *religio* как добродетели можно подразделить на внутренние и внешние. Первые относятся к, так сказать, к субъективной (духовной) сфере, а вторые – к объективной (материальной); первые являются направляющими и главенствующими, а вторые – направляемыми и подчиненными.

В данном контексте также примечательна трактовка Фомой терминов «святость» («sanctitas») и «святое» («sanctus»). Он указывает, что основными характеристиками святости являются чистота (munditia) и стойкость (firmitas),

[499] Поэтому *cultus* Фомы Аквинского – не совсем то, что мы обычно понимаем под культом сегодня. В связи с этим можно привести следующие слова Франциско Ромеро Карраскильо: «Аквинат использует термин “cultus” для обозначения объекта добродетели религии. На английский язык его обычно переводят как “worship”… однако в своем исследовании… я концентрирую внимание на техническом значении “cultus”, значении, куда более широком, чем то, которое покрывает английское “worship”. Поэтому я предпочитаю оставлять его без перевода, а когда я использую английский термин “worship”, он выступает как приблизительный эквивалент “религии”» (*Romero Carrasquillo F. J.* The Finality of Religion in Aquinas' Theory of Human Acts. A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. 2009. P. 10–11). С определенными оговорками (которые будут сделаны ниже), я согласен с тем, что «cultus» Фомы Аквинского – это «приблизительный эквивалент “религии”».

[500] *Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 557. В комментарии к трактату Боэция «О Троице» Фома затрагивает этот вопрос более подробно: «Поскольку мы, поклоняющиеся Богу, телесны, и получаем знание от телесных чувств, то с нашей стороны для [божественного] культа требуются также и некие телесные действия: во-первых, потому, что мы должны служить Богу всем своим целым, а во-вторых, потому, что таковыми телесными действиями мы побуждаем самих себя и других к действиям ума, обращенным к Богу» (*Фома Аквинский*. Цит. соч. С. 131).

причем, насколько речь идет о последней, приводит известный из римской Античности пример святых (в смысле нерушимости) законов. Однако большее внимание Фомы привлекает святость человека, которая обусловливается тем, что человек соединяется с Богом благодаря чистоте своего разума (mens). Тем не менее, святость, по мнению Аквината, относится также и к предметам культа: «Святость атрибутируется всему тому, что соотносится с божественным культом, так что не только о людях, но и о храмах и сосудах говорится как о священных – сообразно тому, что они используются в божественном культе»[501]. Соответственно, по своей сущности (essentia) святость не отличается от *religio*. Различие между ними носит только логический характер: посредством *sanctitas* ум человека соединяется с Богом, а посредством *religio* человек осуществляет другие аспекты подобающего служения Богу.

Из всего сказанного выше для настоящего исследования наиболее важным является то, что культовые объекты и предметы, определяемые как святые, вместе с перечисленными ранее действиями *religio* составляют, так сказать, единую сферу «религиозного» (постольку, поскольку *sanctitas* не отлична от *religio* по сущности). Эта сфера, таким образом, распространяется на 1) субъективные состояния человека (благоговение, преклонение и т.п.), обусловленные наличием у него добродетели *religio*, каковые состояния 2) выражаются вовне в определенных «телесных» действиях (жертвоприношение, десятина и т.п.), а также на 3) предметы культа, которые за счет использования в нем обретают особый «религиозный», или «священный» статус. Таким образом концепция святости вместе с концепцией внутренних и внешних действий *religio*, как они представлены у Фомы Аквинского, является (если говорить о средневековой западной теологической традиции) наиболее четким и последовательным выражением двойственности

[501] *Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 558.

«religio», более или менее полно[502] отражая как субъективный, так и объективный аспект этого понятия.

Далее следует отметить принципиальный момент, касающийся самой природы *religio* как добродетели. Будучи нравственной (моральной) добродетелью, *religio*, в отличие от теологических добродетелей (веры, надежды и любви), является *естественной* добродетелью, а потому свойственна всем людям. В «Сумме теологии» Фома пишет: «*Естественный* [курсив здесь и далее мой – А. А.] разум говорит человеку, что тот зависит от некоей более высокой [силы] из-за ущербности, которую в себе ощущает; и эта ущербность должна быть восполнена и устранена чем-то вышестоящим. И чем бы таковое ни было, оно есть то, что *все* называют Богом. Но как *в вещах естественных* низшее *по природе* подчиняется высшему, так и *естественный* разум в силу *естественной* склонности диктует человеку, чтобы он надлежащим образом подчинялся и оказывал почести тому, что выше его»[503]. Сходным образом в «Сумме против язычников» сказано: «Божественный культ (cultus Dei) называется словом “religio” потому, что этими [культовыми] действиями человек связывает себя (se homo ligat), чтобы не отдаляться от Бога, и потому, что человек неким *природным инстинктом* (quodam naturali instinctu) ощущает, что он обязан (se obligatum sentit) определенным образом воздавать почтение Богу, от Которого он получает и бытие и всяческое благо»[504].

Таким образом, Фома совершенно ясно утверждает, что *religio* в том или ином виде существует не только у христиан, но и у всех людей вообще. Соответственно, и «действия *religio*» (по крайней мере, большинство из них) также должны обнаруживаться у всех народов. И действительно, в случае жертвоприношения Фома недвусмысленно указывает, что «от естественного разума происходит то, что человек использует некие чувственно

[502] «Более или менее полно» – поскольку из сферы «религиозного» как таковой выпадает вера, которая, впрочем, находится с этой сферой в некоем диалектическом единстве, о чем подробнее будет сказано далее.
[503] Ibid. P. 592.
[504] *Thomas Aquinas*. Opera Omnia. Vol. 12. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1874. P. 411.

воспринимаемые вещи, предлагая их Богу в знак своего подобающего подчинения и почтения, наподобие того, как он предлагает такие вещи своему господину, признавая его в качестве такового… поэтому жертвоприношение относится к естественному закону… Жертвоприношение в общем (in communi) – от естественного закона, а потому все [люди] в нем солидарны; но определение [характера] жертвоприношения – от закона Божия или человеческого, а потому здесь между [людьми] имеются различия»[505]. В этой же связи можно отметить и то, что, хотя Фома часто использовал термин «religiosi» применительно к монашествующим (сообразно тому, что термин «religio» употреблялся в значении «монашеский орден»), он, тем не менее, подчеркивал, что «“религиозными” называются вообще все те, кто поклоняется Богу»[506].

Можно сказать, что мы имеем здесь дело со своеобразной *феноменологией религии*: Фома фиксирует и описывает отдельные религиозные феномены *in communi*, то есть в их универсальности (чувство зависимости от «высшего», культ, молитва, жертвоприношение, понятие «священного» и т.д.), однако данное описание практически полностью лишено компаративного элемента (ссылки на «чужие» религиозные традиции крайне редки; тем более отсутствуют полноценные экскурсы в историю, например, римской религии). Впрочем, было бы крайне странно ожидать компаративистики от католического теолога XIII в., который априори считал ложными все религии, кроме христианства, и, кроме того, ставил перед собой именно теологические (изложение *doctrina sacra*), а не научно-исследовательские задачи.

При этом нельзя не отметить, что Фома мог употреблять термин «religio» по отношению к нехристианским религиям. Так, например, он писал, что «идолопоклонство (idolatria) не было единой религией, но различалось у разных народов, поскольку разные народы установили себе разных богов для

[505] *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. Vol. 4. Loc. cit.
[506] Ibid. P. 551.

поклонения»[507]. Тем не менее, Аквинат вполне разделял общую убежденность своих предшественников (включая Лактанция и Августина), что лучше и правильнее использовать термин *religio* по отношению только к христианской религии, а остальные религиозные традиции квалифицировать как суеверие. Однако его трактовка суеверия довольно оригинальна – сообразно тому, что он более настойчиво, чем многие другие средневековые мыслители подчеркивал религиозную природу человека.

Для Фомы суеверие – это некая избыточность (aliquid superfluum) в *religio* как в божественном культе. Хотя данная трактовка напоминает приведенные выше идеи Цицерона о *superstitio* (и, возможно, ими инспирирована), Аквинат имел в виду нечто совершенно иное. Проще всего рассмотреть существующие между ними различия на примере идолопоклонства, которое Фома трактует как одну из форм суеверия. Итак, он называет четыре причины возникновения идолопоклонства: три, предрасполагающие (dispositivae), обусловлены человеческой природой, а четвертая, завершающая (consummativa), обусловлена злым умыслом демонов. Первая из предрасполагающих причин – неупорядоченность аффектов (inordinatio affectus), вследствие которой люди воздают божественные почести (honor divinus) тем, кого они сильно любят или чрезвычайно почитают. Вторая причина – природная особенность человека получать удовольствие от созерцания предметов изобразительного искусства; из-за этой особенности божественные почести (cultus Divinitatis) воздавались искусно выполненным изображениям людей. Третья причина – незнание (забвение) истинного Бога, которое вело к тому, что люди поклонялись как Богу некоторым творениям вследствие их красоты и превосходства. Наконец, демоны использовали эти естественные предрасположенности людей и, совершая мнимые чудеса, заставляли их воздавать божественные почести себе как идолам. Итак, в отличие от Цицерона, который говорил об избыточности суеверия в «количественном» смысле, Фома делает акцент на «качественном»

[507] *Фома Аквинский*. Цит. соч. С. 139.

аспекте. После грехопадения природа человека оказалась настолько испорчена грехом, что, забыв истинного Бога, люди стали воздавать божественные почести творению (отчасти – из-за своей собственной предрасположенности, а отчасти – под влиянием демонов). Но (здесь, возможно, Фома совпадает с Лактанцием) природа человека, даже будучи испорченной грехом, осталась сущностно религиозной. Поэтому люди все равно продолжали воздавать божественные почести тому Высшему, что они считали (пусть и ошибочно) Богом. Соответственно, такое суеверие как идолопоклонство – это извращенная религия, которая обладает всеми (или почти всеми) атрибутами *vera religio*, но при этом не является ею в содержательном аспекте.

Но что делает *religio* «истинной религией» или, говоря иначе, в чем заключается упомянутый выше ее «содержательный аспект»? Как писал Альберт Великий в трактате «О благе», «*начало* [курсив мой – А. А.] *religio* в том, что Богу надлежит поклоняться и Его следует почитать, и этому учит природа, а не вера; но то, что божественный культ такой-то или такой-то – этому учит разум и вера»[508]. Фома, следуя в этом отношении за Альбертом, говорит, что *religio* является «выражением веры посредством внешних знаков»[509], причем «человек совершает нечто, связанное с выражением почтения к Богу, *по предписанию естественного разума* [курсив здесь и далее мой – А. А.]; но то, что человек совершает именно это или то определенное действие, происходит не по предписанию естественного разума, но *по установлению божественного или человеческого закона*»[510].

Как видно из вышесказанного, религия оказывается тесно связанной с верой, и здесь Фома отклоняется от «натуралистической» трактовки религии, тесно сближаясь с Августином и принимая его формулу, согласно которой истинное поклонение Богу, в котором и заключается *vera religio*, осуществляется «верой, надеждой и любовью». Человек *по природе* склонен к

[508] *Albertus Magnus*. Op. cit. Tr. V, q. 1, a. 3, ad 1.
[509] *Thomas Aquinas*. Op. cit. Vol. 5. 1882. P. 8.
[510] Ibid. Vol. 4. P. 552.

добродетели, поскольку он по природе стремится к благу – если только оно познано человеком в качестве такового. Однако Бог как сверхъестественное благо не может быть познан естественным человеческим разумом полностью – по причине испорченности его природы первородным грехом. Поэтому «действия *religio*» для того, чтобы они были обращены к истинному Богу, должны направляться сверхъестественными теологическими добродетелями. «Теологические добродетели, то есть вера, надежда и любовь, обладают действиями, направленными на Бога как на собственный объект, а потому своим повелением (imperium) причинно обусловливают действия *religio*, которая действует по отношению к Богу в определенном порядке; и именно поэтому Августин говорит, что Богу поклоняются верой, надеждой и любовью»[511].

Но чем является вера в этом контексте? Прежде всего, следует отметить, что для Аквината «вера есть познание (cognitio)»[512], и ее действие «по сути своей заключается в постижении»[513]. Будучи видом познания, вера отличается от других его видов, науки (scientia) и мнения (opinio), тем, что она не имеет такой достоверности и очевидности, как наука, но превосходит мнение своей твердостью как уверенность в чем-либо. «Вера в собственном смысле (fides proprie) заключается в том, что человек соглашается с тем, что не видит. Однако это происходит двояким образом. Во-первых, сообразно тому, что человека направляет человеческая причина – и в этом смысле верой называется твердое мнение (opinio vehemens)… Во-вторых, [человек соглашается с тем, чего не видит] благодаря тому, что его направляет божественная причина; и в этом смысле верой называется хабитус (оформленный или неоформленный)[514], посредством которого мы верим, а

[511] Ibid. P. 555.
[512] *Thomas Aquinas*. Opera Omnia. Vol. 15. 1871. P. 17.
[513] Ibid.
[514] В схоластической философской традиции «хабитус» (habitus) – вид качества, акциденция, придающая субстанции определенный акцидентальный модус или определенную акцидентальную расположенность к чему-либо. При этом хабитус является трудноустранимым качеством, что отличает его от предрасположенности (dispositio). Вера является именно трудноустранимым качеством, хабитусом, который, в схоластической терминологии, «совершенствует» (perficit) человеческую душу (точнее, разум человека), что отличает веру, например, от мнения, которое есть предрасположенность.

также действие, объект и таинство (sacramentum) (постольку, поскольку оно есть причина и знак этой веры), а еще, расширительно, любая достоверность в отношении божественного, даже если речь идет о ви́дении (хотя здесь дело обстоит иначе, чем в случае тел)»[515]. Различие между названными двумя типами веры («человеческой» и «божественной») Фома представлял еще и следующим образом: «Основание, склоняющее волю к вере в догматы [христианства] – это первая истина, которая безошибочна (infallibilis); а основание, которое склоняет волю к вере в нечто иное (ad credendum alia), есть или некий сомнительный знак (signum fallibile), или слова некоего знающего человека, который может и обманываться, и обманывать; поэтому воля не предоставляет разуму верящего в нечто иное безошибочной истины так, как дает безошибочную истину тому, кто верит в догматы веры, а потому эта последняя вера (fides) есть добродетель, а та другая – нет»[516]. Наконец, то действие веры, которое, согласно сказанному выше, направляет действия *religio*, описывается так: «Сам же акт веры (credere) есть действие разума, соглашающегося с божественной истиной по повелению воли, которую направляет Бог посредством благодати»[517].

Итак, вера как теологическая добродетель даруется человеку по благодати Божией, вследствие чего человек соглашается с божественной истиной и принимает ее. Здесь, впрочем, следует сделать несколько уточняющих замечаний. Объектом веры как теологической добродетели является Бог как Первая Истина. Однако Бог не может быть полностью постигнут человеком в его земной жизни. Поэтому, отмечает Фома, «мы не постигаем посредством веры Первую Истину так, как она есть сама по себе»[518]. Согласно известному еще со времен Аристотеля принципу, «познанное пребывает в познающем сообразно модусу познающего»[519], человеческий разум познает «то, что само по себе просто [то есть первую истину “так, как

[515] *Thomas Aquinas*. Opera omnia. Vol. 7. Pt. 1. Parmae: Petrus Fiaccadorus, 1852. P. 258.
[516] Ibid. P. 252.
[517] *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. Vol. 4. P. 29.
[518] Ibid. P. 4.
[519] Ibid. P. 3.

она есть сама по себе" – А. А.], сообразно некоему составлению»[520]. И потому, хотя *сам по себе* Бог един и прост, «со стороны верующего» (ex parte credentis) – то есть для человека, который соединяется с Богом через веру – «объектом веры является нечто составное по типу высказывания» («obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis»)[521]. Эти «complexa per modum enuntiabilis» суть вероучительные положения, «credibilia». «Credibilia» делятся на два вида. Наиболее важным из них является тот вид, с которым соотносится «вера как таковая» (fides secundum se). «Поскольку вера относится главным образом к тому, что мы надеемся увидеть в Небесном Отечестве… постольку к вере в собственном смысле слова относится то, что непосредственным образом направляет нас к вечной жизни»[522]. И далее Фома разъясняет, что именно «направляет нас к вечной жизни»: «Например, что существуют три Лица, что Бог всемогущ, что Христос воплотился и т.п. И сообразно таковому различаются артикулы веры [то есть члены Символа веры – А. А.]»[523]. Иначе говоря, объектом «веры как таковой» являются упоминавшиеся выше догматы, выраженные, прежде всего в символе веры – постольку, поскольку именно в них представлена божественная истина, доступная человеку в его земной жизни.

Отсюда становится понятным отношение (христианской) веры к *religio*. Вера или, точнее, принятые в акте веры вероучительные догматы христианской церкви являются для *religio* как бы материей: действие веры как добродетели, заключающееся в постижении и принятии названных догматов – это первое что направляет ум к Богу, а потому *religio*, будучи внешним ее выражением, следует за ней. «В самом деле, – пишет Фома, – человек избирает поклонение Богу только потому, что верой держится того, что Бог является Творцом, Правителем и Воздаятелем за человеческие деяния»[524]. Вера и *religio* находятся в некоем диалектическом единстве: нет *religio* без веры (поскольку

[520] Ibid. P. 3–4.
[521] Ibid. P. 4.
[522] Ibid. P. 9.
[523] Ibid.
[524] *Фома Аквинский*. Цит. соч. С. 133.

вера предшествует *religio* и является ее основой), но нет и веры без *religio* (поскольку для человека как для телесного существа *естественно* выражать свою веру во «внешних», «телесных знаках»).

Естественно, у нехристиан вера как теологическая добродетель отсутствует, поэтому Фома, как того требует традиция, называет их «неверными», «infideles», подчеркивая тем самым, что никакой *настоящей* веры у них нет. Однако, с другой стороны, он не отказывает неверным в наличии у них *ложной* веры (так же, как не отрицает и наличие у них ложной *religio*, то есть *суеверия*): «Вера в существование Бога подобает неверным не в том смысле, в каком мы говорим о действии веры. В самом деле, они верят в Бога на иных условиях, нежели те, которые определяет вера. И потому они верят в Бога *неистинным образом* [курсив мой – А. А.]»[525].

Таким образом, можно сказать, что Фома, трактуя *religio* как моральную добродетель, использовал схему, к которой он неоднократно прибегал при разработке своей философско-теологической системы. Обращаясь к разным (иногда даже взаимоисключающим) традиционным концепциям, он пытался обнаружить то общее, что могло бы их объединять. Признавая, что философские и теологические авторитеты не могут заблуждаться, Аквинат, тем не менее, весьма вольно обращался с их идеями, выстраивая хоть и эклектическое по источникам, но вполне оригинальное по сути собственное ви́дение проблемы. Так, например, «вера» как «познание» замещает у Фомы «мудрость» Лактанция, хотя общий смысл учения последнего при этом сохраняется. Фома, как и Лактанций, в целом согласен с тем, что Бог сначала должен быть познан человеком (в догматах веры), и лишь затем человек может поклоняться Ему (в *religio*, которая есть внешнее выражение этой веры). Если при этом речь идет о благодатной истинной вере, то *religio* является истинной; если же речь идет о каких-либо иных (нехристианских или еретических) вероучениях, инспирированных человеческими слабостью и невежеством, а

[525] *Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 20.

также кознями демонов, то *religio* будет ложной (или, проще говоря, суеверием).

4.3. Сравнительные исследования религиозных традиций: «religiones», «leges», «sectae»

Представленные выше идеи Фомы Аквинского являются своего рода вершиной схоластического дискурса о добродетели *religio*. Однако, как уже отмечалось, этот дискурс – и у самого Фомы, и у большинства его современников – обладал весьма специфическим характером. С одной стороны, постулировался универсальный характер *religio*, и она даже исследовалась, так сказать, в феноменологическом ключе; с другой стороны, при этом практически не учитывались все нехристианские *religiones*: если они и привлекали какое-то внимание, то лишь в качестве объектов полемики. Кроме того, хотя *religio* трактовалась как добродетель, генетически связанная со справедливостью, то есть с главной *политической* добродетелью, роль религии в обществе не анализировалась даже на уровне цицероновского трактата «О законах».

Тем не менее, из этого правила имелись и исключения. Во-первых, к ним можно отнести творчество Альберта Великого, который (прежде всего в рамках интерпретации политических идей Аристотеля) сделал несколько примечательных выводов о социальных аспектах *religio*, связав ее с *leges* (законами) народов. Кроме того, отдельные идеи Альберта о нехристианских религиях и о религиозной природе человека также могут представлять определенный интерес для настоящего исследования.

Выше я уже приводил отдельные высказывания Альберта Великого, касающиеся естественности религии. Теперь для полноты картины можно добавить еще одну иллюстрацию, которая демонстрирует убежденность доминиканского магистра в том, что человек религиозен по самой своей природе. Речь пойдет об одном из (традиционных) доказательств бессмертия души, которое в изложении Альберта выглядит следующим образом. 1) Все,

что само по себе является достойным и благочестивым и относится к добродетели и религии (ad religionem et honestatem), не зависит от тела, а потому люди стремятся к таковому не из-за его полезности или сопряженности с каким-либо телесным удовольствием. 2) «Но религия есть знание и попечение о божественных ритуалах (religio autem est scientia et cura cerimoniarum divinarum)[526], участие в которых, их изучение и изобретение (inventio) происходит только благодаря чему-то подобному, пребывающему в душе»[527]. 3) Итак, в душе человека имеется нечто (некая сила (vis), или способность), обладающая подобием и соприродностью (connaturalitas) с «достойным, благочестивым и религиозным» («honestum, pium et religiosum»), и она стремится к таковому как подобное стремится к подобному. 4) Однако поскольку «достойное, благочестивое и религиозное» не зависит от тела, то и та душевная сила, которая к этому стремится, также от него не зависит. 5) Следовательно, человеческая душа, обладающая такой силой, не зависит от тела и способна существовать даже после его гибели. 6) Об этом свидетельствует также то, что из всех живых существ только человек стремится к «достойному, благочестивому и религиозному».

Итак, мы видим, что Альберт обнаруживает онтологическую укорененность в душе человека если не самого «религиозного», то, по меньшей мере, чего-то «подобного и соприродного» ему; более того, обнаружив таковое, он формулирует оригинальный аргумент в пользу бессмертия души (сам Альберт, впрочем, считал, что впервые этот аргумент был сформулирован Платоном в «Тимее» и затем воспроизведен Макробием в «Сне Сципиона»), а также указывает, что среди всех живых существ один лишь человек способен желать «не связанных с телом» благ, то есть

[526] В этой связи небезынтересно, что в «Сумме теологии» Альберт, ссылаясь на Цицерона, писал, что «теология – религиозная наука» («theologia scientia religiosa est, secundum quod Tullius… religionem diffinit, dicens, quod “religio est quae curam ceremoniamque cuidam naturae quam superiorem vocant, affert”»; *Albertus Magnus*. Opera omnia / ed. A. Borgnet. Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1894. P. 12). Насколько я могу судить, трактовки *religio* как науки, а теологии – как «религиозной науки» впервые появляются именно у Альберта. Поэтому, на мой взгляд, все позднейшие попытки интерпретации религии как особой разновидности *scientia* должны, таким образом, восходить к XIII в. и к Альберту Великому.
[527] Ibid. Vol. 9. 1890. P. 411.

«достойного, благочестивого и религиозного». Как представляется, очень трудно заявить о религиозной природе человека более очевидным образом.

Далее я хотел бы коснуться вопроса, связанного с корреляцией между понятиями «religio» и «secta», а также «religio» и «lex», обнаруживающейся в некоторых работах Альберта. Нельзя сказать, что случаи, в которых наблюдается подобная корреляция, встречаются часто, но они, тем не менее, показательны. Во-первых, следует отметить интересный фрагмент из комментария к аристотелевскому трактату «О небе и мире», где Альберт обсуждает вопрос о происхождении вселенной. В этом фрагменте говорится о *religiones*, которые предлагают определенные варианты решения этой проблемы. Альберт пишет: «*Religiones* [в этом отношении] разделяются на четыре типа… Сабеи говорили, что мир не возник и не будет разрушен. Стоики, следуя Платону, учили, что мир возник, но не разрушится. Пифагорейцы в законах Пифагора (in legibus Pythagorae) сообщали, что мир возник и погибнет (и с ними были согласны Эмпедокл, Анаксагор и Гераклит, хотя они и по-разному писали об этом)... А некоторые из сарацин утверждают нечто совершенно безрассудное, вводя четвертый закон (lex), согласно которому мир не возник, но будет разрушен. И ни один из этих законов не согласуется с законом Моисеевым, который учит, – на основе пророчеств, а не физики (prophetice non physice), – что мир появился не через возникновение, но через сотворение, и будет разрушен по воле Господа»[528].

Итак, во-первых, мы видим в этом фрагменте необычное с точки зрения современности смешение религиозных и философских традиций. Однако для самого Альберта все выглядело иначе. Так, например, он полагал, что «закон Пифагора» (о котором он знал, естественно, из пересказов позднейших доксографов) «учит поклоняться Богу»[529], а в ходе рассмотрения вопроса об ориентации (на запад, восток или полдень) верующих при молитве выстраивал гомогенный (с его точки зрения) ряд, который включал тот же «закон

[528] Ibid. Vol. 4. P. 93.
[529] Ibid. P. 6.

Пифагора», а также «закон Трисмегиста», «христианский закон», «закон Магомета» и «закон Моисея»[530]. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что традиции сабеев, пифагорейцев, стоиков, (некоторых) мусульман и иудеев (и, насколько речь идет о творении мира, христиан тоже) квалифицируются у него и как *leges*, и как *religiones*. Этот подход Альберта не является для его эпохи чем-то аномальным – границы между философией и религией представлялись многим мыслителям Средневековья (да и поздней Античности, в общем-то, тоже) весьма прозрачными (достаточно вспомнить приведенные выше слова Скота Эриугены о том, что истинная религия – это истинная философия, и наоборот). Тем не менее, мы видим, что у Альберта уже намечена довольно четкая дистинкция между некоторыми (так сказать, «человеческими») религиями, которые вместе с философией рассматривают мир *physice*, и истинным законом («законом Моисея»), который имеет сверхъестественное пророческое происхождение. В дальнейшем (и мы увидим это даже у Роджера Бэкона, младшего современника Альберта) тенденция по более четкому и последовательному отделению религиозных традиций от философских школ будет только усиливаться (хотя, вероятно, в некоторых случаях проведение демаркации между ними в принципе невозможно, и дело здесь не только в личных установках интерпретатора; в самом деле, можно ли сказать однозначно, какой характер, философский или религиозный, имеет «Платоновская теология» Прокла?).

Как бы то ни было, достаточно очевидно, что Альберт признавал множественность религиозных традиций (а не просто оппозицию «(истинная) религия – суеверие»), а также обозначал эти традиции посредством терминов «religio» и «lex». Вот еще один пример подобного подхода, в котором мы, помимо прочего, можем наблюдать соседство слов «religio» и «secta». В географическом трактате «О природе мест» Альберт перечисляет различные народы (среди которых персы, греки, скифы, андрофаги, сарацины и т.д.),

[530] Ibid.

после чего указывает, что «многие имена этих народов изменились – либо из-за завоеваний, либо из-за оставления земель, либо же из-за новых сект и религий (propter novas sectas et religiones)»[531].

Кроме того, в этой же связи можно отметить следующий примечательный фрагмент. Приводя цитату из сочинения Цицерона «О нахождении» («Обычное право – то, которое лишь частично выводится из природы, а в большей степени основано на обычае; и такова религия, а также все те [законы], которые были упомянуты выше…»[532]), Альберт слегка, так сказать, расширил ее, в результате чего она приняла следующий вид: «Обычное право – то, которое лишь частично выводится из природы, а в большей степени основано на обычае; и такова религия, которая различается у разных [народов] в силу разных обычаев (religionem quae multis institutis modo differt apud diversos)»[533]. Почему Альберт внес коррективы в текст римского философа? Дело, возможно, в том, что в предыдущем абзаце у Цицерона сказано, что *religio* относится «к естественному закону, который порождается не мнением, но внедряется в саму нашу природу некоей силой»[534]. Вполне вероятно, Альберт заметил данное обстоятельство и решил объяснить, как и почему естественная религия превращается в элемент обычного права; поэтому он сначала несколько изменил оригинальный текст, а затем добавил уже непосредственно от себя, что «таковое имеет свой исток в природе, а различается из-за обычаев, мнений мудрецов и постановлений правителей»[535]. Как представляется, Альберт хотел показать, что в данном случае речь идет о религиях, которые возникают на основе естественной религии («относящейся к естественному закону»), но в силу разных обстоятельств (из-за «обычаев, мнений и постановлений») приобретают такие формы, которых сама естественная религия не имеет (впоследствии некоторые философы Нового времени называли подобные религии «положительными религиями»).

[531] Ibid. Vol. 9. P. 569.
[532] *Cicero*. De inventione, De optimo genere oratorum, Topica. P. 328.
[533] *Albertus Magnus*. Op. cit. Vol. 7. 1891. P. 368.
[534] *Cicero*. Op. cit. Loc. cit.
[535] *Albertus Magnus*. Op. cit. Loc. cit.

Впрочем, как бы ни обстояло дело с этим вопросом, можно отметить, что здесь мы опять обнаруживаем идею о разнообразии *религий*, но не традиционную еще со времен Отцов Церкви оппозицию «(истинная) религия – суеверие».

Еще яснее Альберт высказывается в своем комментарии к «Метафизике»: «Для государства людей (civitas hominum) не требуется, чтобы люди ясно понимали истину, но нужно лишь, чтобы люди были благочестивы, поддерживали справедливость и сохраняли государство (respublica), а потому законодатели не искали начал истины, но скорее давали заповеди благочестия (pietas), которые могли бы легко подвигать [людей] к управлению и сохранению государства надеждой на награду и страхом наказания. И потому было создано множество богов, множество культов и религий (cultus multi et religiones), в которых обреталась не истина, но, скорее, то, что наилучшим образом подвигает [людей] к сохранению государства (ad reipublicae conservationem)»[536]. Итак, мы видим, что в этом фрагменте, во-первых, ложные религии (при ясном и недвусмысленном утверждении их ложности) фигурируют именно как *religiones*, а во-вторых, они столь же ясно и недвусмысленно объявляются полезными для общества и для «сохранения государства». Естественно, здесь вкратце воспроизводятся и представленные выше идеи Цицерона о пользе (и даже необходимости) государственной религии, и аналогичные идеи его предшественников (таких, как Платон и Аристотель). Тем не менее, Альберт, пожалуй, более радикален, чем упомянутые философы: с довольно необычным для мыслителя его эпохи прагматизмом (если не сказать – цинизмом) он пишет, что нормальное функционирование государства можно обеспечить при помощи опирающегося на авторитет религии набора стимулов (угроз и обещаний), а знание истины и сознательное культивирование гражданских добродетелей не столь уж необходимы. В этом смысле показательно, что, говоря о допустимости ростовщичества с точки зрения аристотелевской политики,

[536] Ibid. Vol. 6. 1890. P. 129.

Альберт отмечает, что ростовщичество, конечно, «несовместимо с совершенством христианской религии (religio Christiana)», но вполне совместимо с «политическим» (civile), а «Аристотель говорит здесь как политик (civiliter)»[537]. Кончено, сам Альберт никогда не признал бы, что при прочих равных «политическое» должно быть предпочитаемо «совершенству христианской религии» (более того, как мы уже видели, он иногда даже высказывал идею о том, что «религиозное», как и «достойное» может быть желаемым самом по себе, а не вследствие своей полезности); тем не менее, доминиканский магистр очевидным образом вводил (или, вернее, воскрешал) дискурс о, скажем так, политической целесообразности в религиозных вопросах, который впоследствии найдет свое более последовательное и радикальное воплощение в работах Никколо Макиавелли, Томаса Гоббса и Бенедикта Спинозы.

***

Вторым заметным исключением из описанного выше правила является творчество английского мыслителя Роджера Бэкона (1214/22 – ок. 1292), который был личностью весьма оригинальной – не только в этом, но и во многих других отношениях. Он не имел теологического образования и постоянно конфликтовал с современной ему схоластической теологической традицией. В своих работах, таких как «Большое сочинение» и «Философский компендий», Бэкон подверг жесточайшей критике известных парижских теологов (включая Фому Аквинского и Альберта Великого) и университетскую систему образования в целом. Хотя он не был, как это утверждается некоторыми его биографами[538], «первым ученым», опередившим свое время и поэтому пострадавшим от «обскурантов-схоластов», его творчество действительно находилось в стороне от магистральных для XIII в. путей развития философии и теологии. Прежде

[537] Ibid. Vol. 8. 1891. P. 66.
[538] См. *Clegg B.* The First Scientist: A Life of Roger Bacon. N. Y.: Da Capo Press, 2003.

всего, Бэкон стремился к созданию всеобъемлющего учения, которое включало бы все накопленное человечеством знание и было при этом ориентировано на практические цели и задачи. В отличие от большинства средневековых мыслителей, которые видели в науке и философии главным образом теоретическое знание, Бэкон постоянно акцентировал внимание на их *utilitas* (пользе), то есть на их практическом приложении. Однако в этой связи надо заметить, что он, будучи христианским мыслителем, считал, что наука и философия должны быть полезны прежде всего для спасительной миссии католической церкви, а «любое человеческое исследование, если оно не направлено на спасение, совершенно слепо и в итоге приводит во тьму ада»[539]. Так, по мнению Бэкона, философские (научные) исследования должны способствовать установлению бóльшего совершенства в церковной жизни, созданию подлинного «государства верных» (т. е. христианского государства), обращению неверных и тому, чтобы «упорствующие во зле, могли обуздываться и оттесняться подальше от границ Церкви силой мудрости, а не пролитием христианской крови»[540]. Для Бэкона «вся мудрость, полезная человеку, заключена в Священном Писании, но не полностью разъяснена, и ее разъяснение есть каноническое право и философия»[541]. В свою очередь «философия есть раскрытие Божественной мудрости посредством учения и искусства»[542]. Таким образом смысл грандиозного проекта Бэкона заключался в том, чтобы поставить все философское и научное знание на службу христианской теологии, а его критика в адрес современников-схоластов была обусловлена главным образом тем, что они, по его мнению, будучи пленниками разнообразных заблуждений, препятствовали (прямо или косвенно) реализации этой задачи.

Апогеем философской системы, которую пытался создать Бэкон, была моральная философия, которая описывалась им как «цель всех прочих [наук],

[539] *Bacon R.* The Opus Maius: In 3 vol. Vol. 3 / ed. J. H. Briges. London: Clarendon Press (Vols. 1–2), 1897; Oxford: Williams and Nordgate (Vol. 3), 1900. P. 36.
[540] Ibid. Vol. 1. P. 1.
[541] *Bacon R.* Opera quaedam hactenus inedita /ed. J. S. Brewer. London: Longman, 1859. P. 81.
[542] *Bacon R.* The Opus Maius. Vol. 1. P. 65.

их госпожа и царица»[543]. Бэкон понимал моральную философию чрезвычайно широко: это не столько этика, как философская дисциплина, сколько спасительная мудрость, близкая к христианской теологии; поэтому «только эта (или преимущественно эта) наука имеет дело с теми же [предметами], что и теология»[544]. Моральная философия «исследует основные действия человека, связанные с добродетелями и пороками, а также со счастьем и несчастьем грядущей жизни… упорядочивает человека по отношению к Богу, ближнему и к себе самому, доказывает [истинность] этого упорядочения, а также действенно побуждает и увлекает нас к нему… повествует о спасении человека благодаря добродетели и об обретении счастья и содействует этому спасению, насколько это возможно для философии»[545].

Именно в рамках «моральной философии» оригинальность творчества Бэкона проявилась наиболее ярко, и именно в рамках этой дисциплины он изложил некоторые идеи, важные для настоящего исследования. Так, в четвертом отделе «моральной философии» Бэкон, вероятно, первым из европейских ученых осуществил сравнительный анализ различных религиозных традиций и выявил некоторые общие элементы, характерные для религиозного мышления.

При этом следует заранее отметить, что термин «religio» как таковой Бэкон использовал крайне редко; однако, с другой стороны, случаи употребления этого термина в его работах весьма примечательны и показательны, а потому их необходимо рассмотреть. Бэкон был знаком с этимологией Цицерона и воспроизвел ее в своем «Большом сочинении» фактически дословно: «Не только философы, но и наши предки проводили различие между суеверием и религией. Ведь те, кто целыми днями молились и приносили жертвы ради того, чтобы их дети их пережили (superstites essent), были названы суеверными (superstitiosi sunt), каковое название приобрело

[543] *Bacon R.* Opera quaedam hactenus inedita. P. 53.
[544] *Bacon R.* The Opus Maius. Vol. 2. P. 223.
[545] Ibid.

позже более широкое значение; а те, кто все относящееся к божественному культу (cultus Dei), тщательно соблюдали и как бы снова обдумывали (relegerent), стали называться религиозными от нового обдумывания (ex relegendo), [и] избирающими – от избрания»[546]. Эту цитату Бэкон дополнил пересказом некоторых идей Августина, который, по его мнению, «принял и разъяснил» этимологию Цицерона следующим образом: «Религиозными называются те, кто избирает Бога и вновь обдумывает, снова размышляя (relegent relegentes), и снова и снова избирает Его посредством истинного и непрерывного поклонения (per cultum verum et continuum)»[547].

Далее, исходя из того, что *religio* соотносится с этим «истинным и непрерывным поклонением», или культом, Бэкон излагает свои идеи по поводу последнего. При этом – что весьма неожиданно, если учесть общее христианское настроение его творчества – он цитирует не Отцов Церкви (например, Августина или Лактанция), но исключительно языческих или мусульманских авторов. «Согласно Авиценне и другим, – пишет он, – в этом культе учреждаются храмы и молитвы, подношения и жертвоприношения, посты и паломничества, прежде всего в места, где [жил и проповедовал] законодатель (legis lator), в его честь и память»[548]. Далее Бэкон цитирует Аристотеля и Гермеса Трисмегиста. В последнем случае он приводит слова молитвы из «Асклепия» («Мы благодарим тебя, о Всевышний; ибо лишь милостью твоей мы получили свет познания тебя; о, святое и достопочтенное имя, единственное имя, под которым мы должны благословить Бога согласно религии (religio) отцов!»), сопровождая ее таким комментарием: «Тому, как совершать подобающую молитву в частном отношении, учит Гермес Меркурий»[549].

Итак, мы видим, что в бэконовском дискурсе о «cultus verus et continuus» довольно причудливым образом переплетаются христианские, исламские и

[546] Ibid. P. 247.
[547] Ibid.
[548] Ibid.
[549] Ibid. P. 248.

языческие мотивы. В этом, впрочем, нет ничего удивительного, поскольку Бэкон допускал, что некоторые языческие философы получили от Бога особое откровение (и подобные же откровения, надо полагать, получили также и отдельные мусульмане): «Тот, кто владеет этими четырьмя средствами [имеются в виду очищение души от грехов; отвлечение ее от естественного желания повелевать телом; обращение ума к сверхчувственному миру; удостоверение через откровение и пророчества в том, что ум человека не может знать сам по себе – А. А.], не будет считать, что счастье доступно только в этом мире… но вместе с Аристотелем, Теофрастом, Авиценной и другими истинными философами будет пребывать в созерцании грядущего счастья, *насколько это возможно для человека в силу его естественных способностей* [курсив здесь и далее мой – А. А.], до тех пор, пока благой и милосердный Бог не откроет ему более полной истины, ибо, как сказано в [моей] “Метафизике”, *он открыл ее не только тем, кто был рожден и воспитан в старом и новом законах, но и другим людям*»[550].

Сама по себе уверенность Бэкона в том, что Бог открыл некоторые сверхъестественные истины не только «тем, кто был рожден и воспитан в старом и новом законах», едва ли может рассматриваться как нечто экстраординарное, поскольку подобные идеи выражали еще отцы Церкви[551]. Однако у английского философа звучат некоторые новые – сравнительно с

[550] Ibid. P. 243

[551] Идеи о том, что Бог ниспослал некоторым язычникам особые откровения, благодаря которым те обрели истины, недоступные естественному разуму человека, были довольно широко распространены среди христианских теологов. Для латинского Запада важнейшим источником подобного рода представлений были сочинения Августина, в частности трактат «О граде Божием», где, например, рассказывалось о «пророчестве сивиллы», предсказавшей пришествие Христа: «Эта сивилла, эритрейская ли она, или, как думают некоторые, скорее, кумейская, во всех своих стихах, из которых мы привели лишь небольшую часть, не [сообщает] ничего, что относилось бы к культу ложных или выдуманных богов, и что, напротив, не говорило бы против них и их почитателей; так что и сама она, по-видимому, относилась к числу тех, кто принадлежит к граду Божию» (*Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei. XVIII, 23; PL 41, 580). Причина популярности подобных идей вполне понятна: они позволяли легко объяснить очевидное сходство между раннехристианской теологией и позднеантичной философией. Впрочем, если говорить конкретно о Бэконе, то, насколько я могу судить, наибольшее влияние на него в вопросе об особых «божественных иллюминациях», которые давались языческим (и исламским) философам, оказал все-таки Авиценна, а не Отцы Церкви. Относительно позиции Авиценны по данному вопросу, а также относительно его концепций пророка-философа и пророка-законодателя см.: *Morris J. W.* The philosopher-prophet in Avicenna's political philosophy // The Political Aspects of Islamic Philosophy / ed. C. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992. P. 142–188; *Butterworth C. E.* The political teaching of Avicenna // Topoi. 2000. Vol. 19. P. 35–44.

святоотеческой мыслью – мотивы. Во-первых, до него мы едва ли обнаружим христианских писателей, которые при рассмотрении вопросов, связанных с организацией «cultus verus et continuus», стали бы обращаться – как к главным авторитетам – к Авиценне, Аристотелю или Гермесу Трисмегисту. Во-вторых, как уже неоднократно отмечалось выше, до Бэкона обращение к иноверческим традициям происходило обыкновенно либо в рамках критики некоего абстрактного «язычества» (которая осуществлялась преимущественно на основании идей античных критиков религии), либо в горизонте опровержения еретических учений (которое имело место преимущественно на основании герменевтики св. Писания). Совсем иное мы наблюдаем в случае Бэкона: он дает *системный* очерк всех известных ему религиозных традиций, сравнивая их между собой в соответствии с определенными (научными, с его точки зрения) принципами классификации[552].

Переходя к рассмотрению самого этого очерка, прежде всего следует обратить внимание на его терминологию: Бэкон (о чем уже было сказано выше) редко употреблял термин «religio», а то, что мы сегодня называем религиями, именовал сектами (sectae) или законами (leges). При этом, однако, имеется по меньшей мере одно свидетельство, что английский философ связывал *secta* и *religio*: в своем «Большом сочинении» он писал о зависимости

[552] Если говорить о латинском Западе, то Бэкон несомненно был первым, кто предпринял подобное сравнительное исследование религий. Однако нельзя не отметить, что он опирался на уже давно существовавшую арабскую (арабоязычную) научную традицию, ключевыми элементами которой были такие труды, как «Kitāb al–Milal wa'l-Duwal» («Книга о религиях и династиях») аль-Балкхи (787–886), «Kitāb al-Hind» («Книга об Индии») аль-Бируни (973–1048) и «Kitāb al–Milal wa al-Nihal» («Книга о религиях и сектах») аш-Шахрастани (1075–1153). Что касается последнего сочинения, то, по мнению С. М. Прозорова, его отличительными чертами «являются описательный характер и лояльность в изложении основ различных верований и учений. В отличие от своих предшественников, в первую очередь ал-Багдади (ум. в 1037 г.) и Ибн Хазма (ум. в 1064 г.), апологетическими трудами которых он пользовался, автор "Китаб ал-милал ва-н-нихал" не занимается "опровержением" описываемых учений, заботясь главным образом о логичном и системном изложении материала» (*С. М. Прозоров*. Предисловие / Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и религиозно-философских учениях // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2011. № 2. М.: Восточная литература, 2011. С. 151). Сходную оценку давал «Индии» аль-Бируни востоковед В. Р. Розен, отмечая, что от этого сочинения «веет духом критики беспристрастной, вполне свободной от религиозных, расовых, национальных или кастовых предрассудков и предубеждений, критики осторожной и осмотрительной, блистательно владеющей самым могущественным орудием новой науки, т.е. сравнительным методом, критики, ясно понимающей пределы знания и предпочитающей молчание выводам, построенным на недостаточно многочисленных или недостаточно проверенных фактах, от него веет широтою взглядов поистине поразительной – одним словом, веет духом настоящей науки в современном смысле слова» (цит. по: Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / Под ред. А. Д. Сухова. М.: Мысль, 1986. С. 158–159).

характера «secta religionum et fidei» («секты религий и веры»)[553] от планетарных конъюнкций (подробнее эта астрологическая тема будет рассмотрена далее). Надо сказать, что Бэкон не давал четкого определения «закона» или «секты», но по отдельным его высказываниям[554] можно понять, что речь идет об «образе жизни» в самом широком смысле слова, включающем как религиозные, так и светские законы и нормы. Тем не менее, говоря о тех или иных «законах», он обращает свое внимание преимущественно именно на их религиозную составляющую (так, например, он пишет о различии законов (leges) у тех народов (nationes), которые «заметно (notabiliter) отличаются ритуалом (in ritu)»[555]). Таким образом, сравнивая и классифицируя законы, Бэкон сравнивает и классифицирует главным образом то, что сегодня называют религиями, тогда как вопросы, связанные, скажем, с общественным устройством государств, его практически не интересуют. Примечательно, что в рамках дискурса о «моральной философии» английский философ упоминает вскользь некоторые светские политические институты[556], но не связывает их ни с каким конкретным «законом». Как мне кажется, данное обстоятельство лишний раз показывает, что из одного только факта смешения «политического» и «религиозного», которое имело место в эпоху Бэкона (и сохраняется во многих странах и регионах вплоть до сего дня) отнюдь не следует абсолютное тождество политики и религии. Религиозные традиции функционируют и развиваются иначе, нежели политические институты, и

[553] *Bacon R.* Op. cit. P. 255.

[554] Например, Бэкон писал: «А другие народы (nationes) отрицают наш закон и удовлетворяются другими образами жизни (aliis modis vivendi)» (*Bacon R.* Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaraccchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1909. P. 165). Надо заметить, что здесь термин «народ» (natio) подразумевает не только и не столько этническую общность, сколько общность, объединенную определенным «законом». При этом весьма вероятно, что в данном контексте «natio» – калька с арабского «ummah», которое в таком же смысле употреблялось, например, Авиценной.

[555] *Bacon R.* Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. P. 168.

[556] В своем «Большом сочинении» Бэкон представил нечто вроде проекта идеального (вернее, наилучшего из возможных) государства. Этот проект он почти целиком позаимствовал у Авиценны, который, в свою очередь, ориентировался на платоновские «Государство» и «Законы». Будучи незначительными как по своему объему (всего 3–4 страницы), так и в содержательном отношении, эти наброски Бэкона, тем не менее, содержат идеи о сословном делении государства, его правовых институтах, высших государственных должностях, общественных фондах и т.д. и т.п. При этом вопросы, относящиеся к религии, в данном контексте практически не затрагиваются.

наоборот[557]; надо полагать, это понимали как Авиценна, так и опиравшийся на него Роджер Бэкон.

Итак, Бэкон сравнивает и классифицирует известные ему религии в трех аспектах: 1) *secundum usum gentium* (т.е. сообразно тому, как различные народы (nationes) поклоняются Богу или богам); 2) *secundum diversitates finium* (т.е. сообразно тому, что тот или иной «закон» полагает в качестве цели существования человека); 3) *secundum viam astronomiae* (т.е. сообразно тому, как небесные тела могут влиять на возникновение и существование религий, а также на приверженность того или иного народа определенной религии).

Первый принцип классификации предполагает сравнение религий на основании их отношения к некоему набору истинных знаний о Боге, причем «истинный» здесь значит, конечно же, «соответствующий христианской догматике и церковной практике». В связи с этим на низшей ступени у Бэкона находится такой «народ», как «чистые язычники» (Pagani puri), к которым Бэкон относил, например, пруссов. Язычники меньше всего знают о Боге, не имеют священников, но любой из них, как пишет Бэкон, «по собственному усмотрению измышляет (fingit) себе бога, поклоняется чему хочет и совершает жертвоприношения когда хочет»[558]. Кроме того, у язычников нет «закона», то есть писаного свода правил, относящихся к общественной жизни (в том числе, и к религии), и поэтому они живут исключительно в соответствии с неписаным обычаем (consuetudo). Несколько выше находятся идолопоклонники (Idolatriae), к которым Бэкон относил некоторые азиатские народы. У идолопоклонников есть священнослужители и места для религиозных собраний, определенные молитвы и жертвоприношения; кроме того, они

[557] Говоря о смешении «религиозного» и «политического», я имею в виду прежде всего тот очевидный факт, что политика «в общем» легитимировалась (и часто легитимируется даже сегодня) через религию или через отдельные религиозные практики; тем не менее, логика функционирования и развития политических институтов в более или менее сложных обществах не имеет прямой и неразрывной связи с логикой функционирования и развития религиозных институтов и/или религиозных традиций – и на этом основании я говорю об отсутствии тождества между религией и политикой. Например, христианство не определяло и не определяет формы правления или сословное устройство христианских (или *номинально* христианских) государств, легитимируя (или *не* легитимируя) на протяжении своей истории самые разнообразные политические институты; и наоборот, изменения в политических институтах, как правило, никак не отражались на собственно христианском учении и отнюдь не всегда затрагивали даже церковные институты.
[558] Ibid. P. 192.

признают существование многих богов, но ни один из них не является всемогущим.

На третьем месте Бэкон помещает «секту татар». Тот факт, что Бэкон не считал татар (вернее, монголов) идолопоклонниками или язычниками был обусловлен тем, что о монголах и их религии он знал из сообщений францисканцев де Рубрука и де Плано Карпини, один из которых оставил следующее свидетельство: «Татары веруют в Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также признают творцом как блаженства в этом мире, так и мучений, однако не чтут его молитвами или восхвалениями или каким-либо обрядом… Сверх того они набожно поклоняются Солнцу, Луне и огню, а также воде и земле, посвящая им начатки пищи и пития»[559]. Как представляется, это (или подобное) описание (независимо от того, являлось оно истинным или нет) смутило Бэкона, и он не смог однозначно идентифицировать религию татар ни как многобожие, ни как единобожие, а потому выделил в особую «переходную» религию. Соответственно, Татары уже знают о всемогущем Боге, но при этом у них сохраняются пережитки идолопоклонства и язычества: поскольку они почитают небесные тела, огонь и порог дома. И в этом отношении, отмечает Бэкон, татары «весьма дики» («sunt brutales multum»).

В «Третьем сочинении» на четвертое место Бэкон без каких-либо специальных комментариев помещает «закон сарацин», то есть ислам. Выше него находится иудаизм, поскольку иудеи больше всех знают о Боге благодаря своему богооткровенному закону; кроме того, они обоснованно ожидали Мессию (хотя неприятие иудеями Христа девальвирует это последнее обстоятельство). Наконец, за иудаизмом следует «истинная религия» – христианство, которое истолковывает иудейский закон духовно и потому – должным образом.

[559] *Плано Карпини И. де*. История Монголов. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1911. С. 7–8.

Таким образом, число основных[560] религий равно шести. Это число определяется, во-первых, тем, что, согласно Бэкону, аристотелевская политическая философия говорит о шести «простых целях» (подробнее о них будет сказано далее), а также тем, что таково число конъюнкций известных планет и Юпитера[561]. Последнее обстоятельство, однако вносит в построения Бэкона определенную путаницу. Дело в том, что конъюнкцию Луны и Юпитера Бэкон уверенно связывал с «законом антихриста», в результате чего в «Большом сочинении» в списке религий *secundum usum gentium* место ислама занял именно этот «грядущий закон», «который временно одолеет все прочие, кроме разве что избранной группы христиан» (эта группа, впрочем, будет весьма небольшой из-за гонений, которые обрушатся на ее приверженцев при воцарении антихриста).

Так как выше уже был затронут вопрос о планетарных конъюнкциях, теперь можно обратиться к тому, как Бэкон понимал различие «законов», или «сект» *secundum viam astronomiae* (т.е. сообразно тому, как небесные тела могут влиять на возникновение и существование религий, а также на приверженность того или иного народа определенной религии). Данное деление «законов» имеет непосредственное отношение к средневековым астрологическим представлениям и так называемому «гороскопу религий» (что касается последнего, то здесь основным источником для Бэкона был известный арабский астроном и астролог Абу Машар)[562]. Точка зрения,

---

[560] Бэкон допускал существование «смешанных сект», но ни одну из них эксплицитно не называл.

[561] Согласно средневековым астрономическим представлениям, всего планет семь: Меркурий, Венера, Марс, Сатурн, Юпитер, Луна, Солнце. Конъюнкция в астрологии – один из основных аспектов (под «аспектом» подразумевается дуга определенной величины, соединяющая два элемента гороскопа (как правило, планеты), откладываемая вдоль эклиптики и измеряемая в градусах). Конъюнкция подразумевает расположение планет в непосредственном соседстве друг с другом (дуга 0°).

[562] Абу Машар Джафар ибн Мухаммад ибн Умар аль-Балкхи (787–886), известный на латинском Западе как Альбумазар, оказал колоссальное влияние на средневековую астрономию, астрологию и физику, как восточную, так и западную (вплоть до того, что Ричард Лимэй, с определенной долей преувеличения, впрочем, утверждал, что переоткрытие европейцами аристотелевской натурфилософии в XII в. произошло благодаря усвоению астрологии аль-Балкхи; см. *Lemay R.* Abu Ma‘shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle’s Natural Philosophy Through Arabic Astrology. Beirut: American University of Beirut, 1962). В своей широко известной «Книге о религиях и династиях» («Kitāb al-mudkhal al-kabīr»; лат. перевод «De magnis coniunctionibus»), а также в некоторых других своих работах Альбумазар отстаивал гипотезу, согласно которой астрология может предсказывать будущее не только отдельных людей или человеческих сообществ, но и религий. Астрологические прогнозы аль-Балкхи как таковые вызывали у христианских авторов преимущественно негативную реакцию; так, Жан Боден (1529/1530–1596) писал:

согласно которой физические изменения, имеющие место на Земле, так или иначе обусловливаются движением небесных тел, не была для Средневековья чем-то необычным, скорее, наоборот. Однако Бэкон шел значительно дальше: по его мнению, «сведущий астролог может с пользой исследовать многое из того, что относится к нравам, законам, религиозным учениям (sectae), войне и миру и т.д.»[563]. И хотя Бэкон отрицал необходимый характер влияния планет на жизнь человека[564], он, тем не менее, утверждал, что шесть планет сообразно своим конъюнкциям с Юпитером «склоняют людей к принятию законов, либо всегда, либо в большинстве случаев, либо так, что закон воспринимается с большей охотой»[565]. Таким образом, согласно Бэкону, религия язычников и идолопоклонников находится под влиянием Марса и Солнца[566], религия татар – под влиянием Марса, религия мусульман – под влиянием Венеры, религия иудеев – Сатурна, религия христиан – Меркурия. Что касается Луны, то, как уже было сказано, Бэкон связывал ее с «религией антихриста». Интересно, что здесь, как и в случае классификации *secundum usum gentium*, английский философ проявил определенную непоследовательность: для того, чтобы атрибутировать конъюнкцию Луны и Юпитера «антихристову закону», а также выделить «секту татар» (отсутствовавшую у Абу Машара) в отдельную религию, ему пришлось объединить в одну группу (влияние Марса и Солнца) язычество и идолопоклонство[567].

«Альбумазар был настолько гнусен, что посмел установить пределы для религий сообразно небесным влияниям, и утверждал, что христианская религия придет к своему концу в 1460 г.» (*Bodin J. On the Demon-Mania of Witches*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 1995. P. 81). Тем не менее, с другой стороны, сама идея о том, что небесные тела оказывают влияние на религиозную жизнь, пользовалась у латинских авторов довольно широкой популярностью. Роджер Бэкон также был сильно увлечен ею; более того, следует признать, что бэконовская классификация «сект» *secundum viam astronomiae* практически полностью зависит от ключевых астрологических принципов аль-Балкхи. Даже терминология, которой пользовался английский философ (включая важнейшие термины «secta» и «lex»), насколько я могу судить, восходит к латинскому тексту «De magnis coniunctionibus».

[563] *Bacon R.* Op. cit. Vol. 1. P. 251.

[564] По мнению Бэкона, планеты оказывают влияние не на разумную душу, которая «никоим образом не может быть принуждена к чему-либо» (ibid. Vol. 2. P. 371), но исключительно на тело.

[565] Ibid.

[566] «Религиозные учения (sectae) язычников и идолопоклонников сводятся к религии Марса и к египетской [религии], которая заключается в поклонении Солнцу как предводителю небесного воинства» (ibid. P. 372).

[567] Можно заметить, что Абу Машар связывал язычество (поклонение огню) с конъюнкцией Юпитера и Марса, а идолопоклонство – с конъюнкцией Юпитера и Солнца.

Наконец, можно сказать несколько слов о классификации «законов» *secundum diversitates finium* (т.е. сообразно тому, что тот или иной «закон» полагает в качестве цели существования человека). Здесь рассуждение Бэкона развертывается в контексте греко-арабской политической философии. Каждое человеческое сообщество руководствуется определенными законами, а эти законы устанавливаются сообразно тем целям, к которым стремятся члены данного сообщества. Ссылаясь на Аристотеля и аль-Фараби, Бэкон указывает шесть таких «простых» целей, из которых пять – это временные блага («плотская любовь», «богатство», «власть», «господство над всем миром», «почести»), а одна – вечное благо («благо будущего блаженства»). Хотя к последней цели стремятся все люди, представления о ней у разных народов различны, ибо, как пишет Бэкон, «одни рассматривают это блаженство как удовольствие телесное, другие – как наслаждение духовное, а третьи – как то и другое; а еще есть учения, которые сочетают это блаженство с иными целями, всеми или несколькими, и различным образом»[568]. Соответственно, Бэкон намеревается показать, как эти цели могут сочетаться у разных народов и в разных законах.

Предложенная им картина такова. «Чистые язычники» в земной жизни стремятся к плотским удовольствиям, богатству и почестям, а потому того же желают себе и в жизни будущей. Именно поэтому «у них есть обычай публично сжигать мертвых вместе с драгоценными камнями, золотом, серебром, помощниками, семьей, друзьями, всеми богатствами и благами, в надежде, что они смогут наслаждаться всем этим после смерти»[569]. Идолопоклонники тоже любят блага этого мира и тоже надеются обрести их в грядущей жизни. Поэтому их «закон» не только не запрещает, но, наоборот, поощряет накопление материальных ценностей, и, как говорит Бэкон, «никто из идолопоклонников даже не помышляет о духовном»[570]. Правда, их жрецы

[568] Ibid. P. 367.
[569] Ibid. P. 369.
[570] Ibid.

практикуют аскезу и воздержание, но делают это лишь для того, чтобы получить материальные и чувственные блага в иной жизни. Татары одержимы жаждой власти и могущества и считают, что их император (великий хан) должен быть единственным правителем всего мира – так же как на небесах может быть только один Бог. Исламу в этой схеме достается место «религиозного закона», испорченного плотским влечением: Бэкон вспоминает как об обетовании чувственных наслаждений в раю, так и о многоженстве, разрешаемом мусульманской религией в земной жизни. В связи с этим ислам (наряду с идолопоклонством, язычеством и «законом татар») оказывается, согласно Бэкону, среди тех религий, которые обещают в иной жизни только земные, материальные и телесные блага.

Иначе обстоит дело с иудаизмом и христианством, хотя между ними и имеются существенные различия. Иудейский закон, считает Бэкон, заповедует стремление не только к материальным, но и к духовным благам, однако только те из иудеев, которые трактуют свой закон духовно (spiritualiter) желают себе как телесных, так и духовных благ; большинство же, напротив, толкует закон буквально, а потому желает только телесных благ – как в этой жизни, так и в жизни грядущей. Что же касается христиан, то они, в соответствии со своим законом «соотносят духовное с духовным» (1 Кор 2, 13), а потому стремятся к духовным благам в земной жизни (обладание же телесными благами не является самоцелью: христианин должен владеть только необходимым их количеством и только «по причине бренности человека»). Впрочем, отмечает Бэкон, христиане войдут в грядущую жизнь как духовно, так и телесно, хотя тело праведников после воскресения будет прославленным телом – согласно словам апостола о том, что «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15, 44).

Осуществив все эти классификации, Бэкон, решая свои миссионерские задачи, переходит к процедуре выбора «истинной секты». Он приводит целый ряд рациональных аргументов, которые, по его мнению, должны убедить как колеблющихся христиан, так и нехристиан, что таковой должна считаться

именно христианская религия. Здесь нет необходимости представлять все эти аргументы в развернутом виде: я ограничусь только общей схемой. Никто из мудрецов, полагает Бэкон, не будет отрицать, что Бог является первой причиной, которая была всегда и всегда будет; равным образом никто не будет отрицать, что эта первопричина обладает бесконечным могуществом, благостью и мудростью, что она все создала, всем управляет и т.д. Из этой естественной теологии следует, что человек должен исполнять волю Бога: во-первых, человек должен чтить Его; во-вторых, поклоняться Ему; в-третьих, предаваться созерцанию божественных вещей. И из этих трех обязанностей человека по отношению к Богу возникает вышеупомянутый «cultus divinus», «божественный культ».

Однако для того, чтобы исполнять волю Бога, человек должен ее знать. Но он не может полностью познать ее при помощи естественного разума, поскольку, согласно известной со времен Аристотеля максиме, человеческий разум соотносится с божественным так же, как глаз летучей мыши – с Солнцем. Соответственно, для того чтобы полностью познать волю Бога, человек нуждается в божественном откровении. Здесь, однако, возникает проблема: согласно Бэкону, представители всех религиозных традиций считают, что истоком их верований, так или иначе, является божественное откровение («omnes credunt suas sectas per revelationem haberi»[571]), и любой миссионер любой «секты» приписывает ей божественное происхождение, чтобы ему больше верили («qui sectam proponit ascribit Deo auctoritatem ut melius ei credatur»[572]). Таким образом, главной задачей Бэкона становится доказательство того, что только христианское откровение является истинным откровением.

Здесь нет необходимости перечислять все аргументы, которые, по мнению Бэкона, должны привести человека к выбору подлинного (то есть христианского) откровения; достаточно двух фрагментов, которые

[571] Ibid. P. 385.
[572] Ibid.

исчерпывающим образом иллюстрируют его общий подход к данной проблеме. Первая цитата: «…философия дает прекрасные свидетельства в пользу закона Христова и наилучшим образом восхваляет его... Ибо я показал при помощи возможностей астрономии, что христианский закон является наиболее благородным, а потому предпочесть следует именно его. Но, как я уже здесь объяснил, учение спасения (secta salutis) только одно; следовательно, это будет христианское учение. Кроме того, философия рассматривает все догматы нашего учения (secta)… и утверждает, что Христос есть Бог и человек. Но философия не дает обоснования догматам иных учений. В самом деле, поскольку философия предшествует [религиозному] учению и на нем завершается, а также располагает к нему при помощи сходных истин и его исследует, то надлежит, чтобы учение Христа было именно тем учением, которое стремится утвердить философия… Кроме того, философия не только предоставляет свидетельства в пользу христианского закона, а также затрагивает его истины, но и опровергает другие два закона [то есть закон Моисея и Магомета]; и это очевидно из книги, которую Сенека написал против религии иудеев, а также из слов Авиценны, который отвергает Магомета на том основании, что он говорил о славе не души, но тела»[573]. Вторая показательная цитата: «Совершенно очевидно, что те три секты [язычники, идолопоклонники и «закон татар»] несостоятельны, но три другие (а именно: законы Христа, Моисея и Магомета) куда более разумны (sunt magis rationabiles)»[574].

Итак, мы видим, что Бэкон формулирует некие принципы естественной (философской) теологии, которые в сочетании с его сравнительным исследованием «сект» дают то, что можно назвать основами «естественной религии» (то есть такой религии, которой все люди обладают «по природе»). Действительно, согласно Бэкону, все народы «по природе» верят в высшее существо или в высшие существа, более или менее упорядочено поклоняются

[573] *Bacon R.* Un fragment inédit de l'Opus Tertium. P. 173-174.
[574] Ibid. P. 173.

ему или им и формируют свои поведенческие нормы на основании ожидания специфических наград в будущей жизни (или, что даже интересней с религиоведческой точки зрения, представляют себе загробное воздаяние в соответствии со своим земным *modus vivendi*). При этом инструментарий данного «естественного» религиозно-философского комплекса становится у Бэкона средством доказательства истинности христианства. В ситуации, когда все «народы» уверены в том, что их религии основаны на откровении, главным критерием в процессе выявления истинного откровения оказывается природа и естественный разум человека, который теперь «судит откровение», если пользоваться выражением Карла Барта[575].

Итак, у Бэкона, как и у Альберта Великого, мы наблюдаем своеобразный поворот в восприятии *religio*. Еще со времен Отцов Церкви в христианской теологии доминировала тенденция разграничивать христианский и нехристианский культы через отнесение первого к *religio*, а второго – к *superstitio*. Однако мы видим, что Альберт употребляет понятие «religio» безразлично по отношению как к христианству, так и к религиям «неверных», а Бэкон фактически возвращает оппозицию «religio – superstitio» на уровень цицероновской интерпретации, либо игнорируя, либо перефразируя святоотеческие ее трактовки (кроме того, он недвусмысленно указывает, что *superstitio* – это магия и магические практики[576], тогда как *falsae religiones*, которые отождествляли с *superstitio* Отцы Церкви, у него вообще не упоминаются). Можно сказать, что в *этом* смысле возвращается античная картина мира с характерной для нее множественностью (в той или иной степени истинных или, по меньшей мере, сопоставимых друг с другом) *religiones*, хотя в условиях монотеизма такая множественность предполагается, конечно, не потому, что признается существование множества реальных божеств, но потому, что утверждается наличие у всех

[575] Об этом, а также об отношении Карла Барта к естественной теологии см.: *Апполонов А. В.* Карл Барт о религии и откровении // Научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом». 2012. № 2. С. 213-233.
[576] *Bacon R.* The Opus Maius. Vol. 2. P. 221.

людей неких естественных представлений, которые составляют то, что можно условно (условно – по причине отсутствия самого термина) охарактеризовать как «естественную религию». В связи с последним обстоятельством, «естественное» в определенном смысле оказывается мерой и критерием «сверхъестественного»: как неоднократно подчеркивает Бэкон, именно философия и естественный разум должны стать тем инструментом, который используется для выявления единственно истинной богооткровенной религии, причем предпочтительной оказывается та религия, которая «более разумна». Хотя нечто подобное уже было в Античности (достаточно вспомнить опыты рациональной критики народной религии у Ксенофана из Колофона или философскую интерпретацию мифов у (нео)платоников и стоиков), именно у Бэкона и некоторых его современников (таких, как Сигер Брабантский или Боэций Дакийский) обнаруживаются истоки последующей «критики откровения», которую мы увидим в работах Спинозы и других мыслителей XVII–XVIII вв.

Как представляется, причиной подобного поворота стали следующие обстоятельства. Во-первых, в конце XII – начале XIII вв. латинский Запад вновь открыл для себя оригинальную языческую мысль (прежде всего, Аристотеля; однако вместе с его текстами латинянам стали доступны и многочисленные античные сочинения мистико-магического характера), а также ознакомился с философскими и научными трудами арабских авторов. Эта новая нехристианская литература содержала значительное число потенциально опасных для католической ортодоксии идей, однако благодаря таким авторам, как Фома Аквинский, бóльшую их часть удалось нейтрализовать или даже встроить в христианскую теологию. На первый взгляд, теологам XIII в. удалось претворить в жизнь августинову концепцию «ограбления египтян», однако фактически ситуация была несколько сложнее. После нескольких столетий «темных веков» и общего культурного коллапса античное наследие (в том числе, в переложении арабских философов и ученых) оказалась настолько притягательным, а расширение философского и

научного горизонта было столь масштабным и стремительным, что некоторые мыслители или явно отклонились от церковного учения (это случай, например, латинских аверроистов), или (это случай Бэкона) зашли в поисках «египетского золота и серебра» значительно дальше своих предшественников и современников-ортодоксов. Стремление обнаружить в сочинениях античных авторов нечто полезное для христианской теологии исподволь превращалось у таких мыслителей, как Бэкон, в оправдание языческой мысли и в ее трактовку как своего рода «христианства до Христа».

Во-вторых, расширение интеллектуального и культурного горизонта, о котором было сказано выше, сопровождалось умножением знаний европейцев об окружающем мире и о существующих в нем религиозных традициях. Христианских авторов поздней Античности эти традиции практически не интересовали, поскольку старые «ложные религии» считались раз и навсегда ниспровергнутыми. Однако в XII–XIII вв. ситуация была другой. Уже возник и широко распространился ислам (который, правда, поначалу трактовался христианами не как особая религия, но как христианская ересь[577]). В ходе контактов (как правило, отнюдь не мирных) с народами Северной Европы и Прибалтики западные христиане столкнулись с религиозными представлениями, которые, будучи политеистическими, тем не менее, значительно отличалась от античного политеизма, описанного Августином и другими авторами эпохи Отцов Церкви. Переводы сочинений арабских авторов и отчеты путешественников (таких как Вильгельм де Рубрук и Иоанн де Плано Карпини, посетивших Каракорум в 1254 г.) знакомили европейских ученых с необычными культами азиатских народов.

Фундаментальные изменения, связанные с означенным «расширением горизонтов», весьма красочно описал Эрнст Ренан: «Для девственной веры

[577] Например, согласно Иоанну Дамаскину, «до времени Ираклия сарацины явно служили идолам; от его же времени и доселе у них появился лжепророк, называемый Мамедом (Магометом). Он случайно познакомился с Ветхим и Новым Заветом, и, будто бы, общался с арианским монахом, и затем составил собственную ересь» (*Иоанн Дамаскин*. Источник знания. СПб: «Наука», 2006. С. 101). Что касается западноевропейских авторов, то в качестве примера можно привести «Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum» Петра Достопочтенного.

наивных веков существует только одна религия. Тогда или не признают существования других религий, или же, если признают их существование, то эти культы кажутся такими извращенными, что их последователи едва заслуживают считаться членами человеческого рода. Какое потрясение в убеждениях, когда в один день замечаешь, что что вне исповедуемой тобой религии существует много других, похожих не нее и, в конце концов, не совсем лишенных смысла! Смелость, с которой церковь взялась за опровержение иудаизма и исламизма, не менее значительно способствовала развитию мятежного духа. Опровергать это – значит заставить знать. Сколько людей примкнуло к учению, противному православию, только благодаря *solvuntur obiecta* теологических трактатов! Разве мы не видим, как флорентийский путешественник Рикольдо де Монте-Кроче, автор *Cribratio Alcorani* издает книгу *De variis religionibus*? Разве научили нас чему-нибудь опровержения Корана Петра Почтенного, *Pugio fidei, Capistrum iudoeorum* Раймонда Мартини? Беспристрастие, здравый смысл и критический ум, доказательством чего является доминиканец Брокар в своем путешествии по св. земле, будут всегда предметом удивления. Разве мы не видели Саладина, неверного, стоявшего по искренности, законности и человечности выше тех отрядов искателей приключений, которые являлись на Востоке представителями христианской веры. Таким образом, XIII век всевозможными путями доходил до идеи сравнительных религий, то есть до равнодушия и натурализма»[578].

Постепенное накопление сведений о различных религиях и верованиях, существующих за пределами христианского мира, требовало их осмысления и классификации. Именно такую задачу и поставил перед собой Бэкон в своем «Большом сочинении». Следует отметить, впрочем, что при этом английского философа интересовала не столько теория, сколько практика, а именно, обращение «неверных»; тем не менее, независимо от того, какими были

[578] *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм: Исторический очерк. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 162–163.

первоначальные намерения Бэкона, можно сказать вслед за Ренаном, что его работа привела (со всеми известными оговорками) к рождению европейского сравнительного религиоведения (или, если угодно, *секто*ведения), одним из ключевых элементов которого стал рациональный (научно-философский) и, соответственно, натуралистический анализ религиозных традиций.

***

Подводя итоги этой главы, можно сказать следующее. После периода VI – XI в., когда на проблематику, связанную с *religio*, практически не обращали внимания, начался новый этап ее осмысления – в основном благодаря тому, что в XII в. христианский Запад стал вновь открывать для себя античную философию (включая те работы Цицерона, которые ранее не имели широкого хождения в ученой среде). Прежде всего, дальнейшее развитие получила цицероновская концепция *religio* как естественной (моральной) добродетели, а вместе с ней и соответствующая диалектика субъективного и объективного ее измерений. Сознательно или неосознанно отклоняясь от Августина с его идеей о «поклонении верой, надеждой и любовью», Фома Аквинский и Альберт Великий отделили *religio* от веры на том основании, что *religio* – это естественная (моральная) добродетель (как ее определял Цицерон), а вера – специфически христианская теологическая добродетель, которая хоть и тесно связана с *religio* (постольку, поскольку составляет ее интеллектуальное содержание), но не тождественна ей. В своем субъективном измерении *religio* стала связываться (опять-таки в духе Цицерона) с «естественным инстинктом» (instinctus naturalis) человека, стремящегося воздавать должное почитание Высшему Существу, зависимость от которого он постоянно ощущает. С другой стороны, в объективном своем аспекте, *religio* (также в соответствии с идеями Цицерона) истолковывалась как культ, в котором реализуется этот «естественный инстинкт», и который формируется не только специфически культовыми действиями (такими, как жертвоприношение, молитва и т.д.), но и – на материальном уровне – в учреждении особых мест для поклонения,

изготовлении и использовании предметов культа и т.д. В совокупности все это составило своего рода теоретическую феноменологию *religio*, включавшую детальную проработку ее элементов, субъективных и объективных.

При этом можно предположить, что рецепция «натуралистической» цицероновской трактовки *religio* как моральной добродетели и вида справедливости необходимо вела к допущению, что таковая моральная добродетель может иметься и у нехристиан (так же, как у них имеются и все остальные моральные добродетели, связанные со справедливостью); и даже оговорки, согласно которым «неправильная вера» нехристиан могла породить не *religio*, но только *superstitio*, едва ли могли оказать существенное влияние на общий вектор развития этой феноменологии, имевшей своим истоком естественную теологию, в сторону концепции естественной религии.

Сделанное выше замечание, вероятно, нуждается в определенных комментариях. Исходно естественная (философская) теология, сформулированная в своих общих чертах еще в эпоху Платона и Аристотеля, представляла собой учение о Боге (богах), основанное не на авторитете той или иной религиозной традиции, но исключительно на результатах рационального (философского) исследования. Некоторые положения античной естественной теологии (существование Бога, его атрибуты, божественное провидение и т.д.) соответствовали основополагающим догматам христианства, а потому Отцы Церкви предположили, что человеческий разум (как «образ и подобие Божие») даже без помощи откровения и благодати способен возвыситься до неполного, но все же познания Бога. Соответственно, христианские теологи поздней Античности и Средневековья почти единодушно соглашались с тем, что философская теология как таковая (то есть как некий рациональный метод познания Бога) легитимна и может использоваться в качестве «служанки» христианской богооткровенной теологии. Пик развития средневековой философской теологии пришелся на XII – XIV вв., когда в ходе рецепции работ Аристотеля и арабоязычных мыслителей были осуществлены детальная проработка и

систематизация античной традиции. Одновременно, как уже отмечалось выше, происходило становление и развитие своеобразной феноменологии *religio*. Оба этих процесса пересеклись в творчестве таких мыслителей как Роджер Бэкон, которые стали обнаруживать определенные элементы естественной теологии уже не только в античных и восточных философских учениях, но и в религиозных традициях (что, впрочем, не должно удивлять: как уже отмечалось выше, в эту эпоху четкая граница между философией и религией проводилась отнюдь не всегда). Таким образом стала формироваться концепция естественной религии, фундаментальная идея которой заключается том, что все люди обладают неким одинаковым (или почти одинаковым) набором *истинных* религиозных представлений, причем эти религиозные представления обретаются не благодаря откровению, но благодаря естественному разуму (ratio naturalis).

Как отмечает Томас Ляйнкауф, концепция естественной религии генетически связана не только с концепцией естественной теологии, но и «с родственной концепцией “религии, общей для всех людей” (“communis omnium gentium religio”)»[579]. Хотя эксплицитно эта последняя была сформулирована только у Марсилио Фичино (1433–1499), нельзя не отметить, что сходные идеи имели хождение еще в Средние века. В XII в. Петр Абеляр в произведении с характерным названием «Диалог между философом, иудеем и христианином» писал о том, как эти самые философ (язычник, близкий по образу мысли к Сенеке и Цицерону), иудей и христианин «явились к нему в видении» и сообщили следующее: «Мы – люди, принадлежащие к различным сектам веры (diversis fidei sectis innitentes). Конечно, мы все в равной степени признаем, что являемся почитателями одного Бога, но служим Ему различно по вере и образу жизни… Мы долго спорили о различных сектах нашей веры (de diversis fidei nostrae sectis), сравнивая их межу собой, и, наконец, решили

[579] *Leinkauf T.* The concept of religion in early modern philosophy // Problemata: revista internacional de filosofia. 2014. № 1. Vol. 5. P. 160–161.

обратиться к твоему суду»[580]. Как видно, Абеляр полагал, что представители всех[581] «сект веры» почитают одного и того же Бога, хотя и по-разному (и потому «вера» безусловно является родовым понятием, делящимся на виды – «секты»). Кроме того, в названном диалоге Абеляра можно найти многочисленные рассуждения об общих чертах, которые, с его точки зрения, характерны для этих «сект»: представление о моральных нормах, концепция высшего блага, учение о способах его достижения и т.д.

В XIII в. парижский епископ Гийом Овернский (1190 – 1249) в трактате «О законах» зафиксировал, что «некоторые впали в следующие заблуждение: они полагают, что каждый может обрести спасение в своей собственной вере, законе или секте, если таковая, по их мнению, блага и от Бога»[582]. Кто были эти «некоторые», Гийом не сообщает; тем не менее, сомневаться в том, что такие люди действительно существовали не приходится, поскольку, если судить по событиям так называемого аврроистского кризиса 70-х гг., вольнодумство в отношении религии не было для этой эпохи чем-то совершенно невозможным.

Свое логическое завершение эти, назовем их так, универсалистско-натуралистические идеи нашли в творчестве уже упомянутого Марсилио Фичино и Николая Кузанского (1401–1464). Последний в сочинении «О мире веры», отчасти напоминающем по своей форме «Диалог» Абеляра, писал: «Все люди исповедуют единую совершенную Премудрость, существование которой предполагают, и которая есть единый Бог… Следовательно, у всех, живущих разумом, существует единая религия (religio) и единый культ (cultus), которые обнаруживаются во всем разнообразии обрядов (ritus)»[583]. При этом Кузанец считал, что эта единая религия – христианство, и все религиозные традиции так или иначе, пусть даже имплицитно, но исповедуют

[580] *Petrus Abaelardus*. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. PL 178, 1611.
[581] Выше я приводил слова Августина (Фавста) о том, что «в мире существуют три религии» – иудаизм, язычество и христианство; весьма вероятно, что Абеляр при написании своего «Диалога» исходил из этой позднеантичной модели.
[582] *Guilielmus Alvernus*. Opera omnia. T. 1. Parisiis: Apud Dionysium Thierry. 1674. P. 57.
[583] *Nicolaus de Cusa*. Opera Omnia. Vol. VII. Hamburgi: Meiner, 1969. P. 15.

Христа: «Все верующие в существование Царства Небесного… считают некоторых святых в своей секте достигшими блаженства; и, таким образом, вера всех, кто исповедует обретших вечную славу святых, предполагает, что Христос умер, воскрес и восшел на небеса»[584]. Однако по сути дела это равнозначно утверждению, что все религиозные традиции истинны, и что они истинны благодаря тому, что во всех них присутствуют некие универсальные базовые элементы. Кроме того, с другой стороны, это равнозначно утверждению о существовании естественной религии, которая едина для всех людей, «живущих разумом».

Исходя из сказанного, траекторию эволюции понимания *religio* как религии, или культа у христианских авторов поздней Античности и Средневековья можно представить следующим образом: 1) переход от характерной для языческой Античности множественности (в той или иной степени истинных или, по меньшей мере, сопоставимых друг с другом) *religiones* к более или менее последовательно утверждаемой дихотомии «истинная религия (вера, секта) – суеверие»; 2) переход от этой дихотомии обратно – к множественности *religiones, sectae* или *leges* (при этом, впрочем, необходимо отметить, что история не просто описала круг: по ходу движения понятие «religio» приобрело интеллектуальное измерение, что обусловило характер всех последующих интерпретаций этого термина (и его аналогов в новых европейских языках), вероятно, вплоть до XIX в.). При этом, как представляется, движение по данной траектории обусловливалось главным образом следующими сторонними и объективными факторами: 1) наличием (или, наоборот, отсутствием) ситуации религиозного плюрализма или, по меньшей мере, активных культурных контактов с иноверческими традициями; 2) активным и последовательным (или, наоборот, поверхностным и избирательным) усвоением и последующей адаптацией античной (а затем и арабоязычной) философской и научной традиции. Что же касается

[584] Ibid. P. 46-47.

«интеллектуализации» *religio*, то она была обусловлена тем специфическим характером, который приобрела христианская теология в результате «эллинизации» изначально относительно простой евангельской проповеди.

В качестве завершающего штриха к этой общей картине можно отметить тот факт, что изначальное значение *religio* как страха перед священным сохранялось даже в христианской средневековой традиции, хотя, конечно, и претерпело определенные изменения, коррелирующие с изменениями в религиозных представлениях. Так, например, у Фомы Аквинского мы находим следующее умозаключение: «К *religio* относится воздаяние должного почтения Богу; но почитание есть действие страха; следовательно, *religio* есть не добродетель, а дар [страха]»[585]. Фома опровергает этот аргумент, но признает, что дар страха Божия – это то, на что в первую очередь обращена добродетель *religio* («ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius»), так как к *religio* относится совершение всего того, что делается из почтения к Богу («ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam»)[586], а почитание Бога есть действие дара страха. Можно сказать, что здесь описывается то, что Рудольф Отто определял как «момент *tremendum*», или специфический страх перед гневом Божьим; и в этом отношении слова немецкого теолога о том, что «христианство учило и учит о “гневе Божьем”, вопреки Шлейермахеру и Ричлю»[587], вполне могут быть отнесены и к Фоме Аквинскому и его современникам-схоластам.

[585] *Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 551–552.
[586] Ibid. P. 552.
[587] *Отто Р*. Священное. СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 2008. С. 32.

Глава 5. Понятие «religio» в эпоху Возрождения и раннего Нового времени

В данной главе основное внимание будет уделено следующим трем проблемам: 1) как происходила концептуализация религиозных феноменов в период XV – XVII вв.; 2) какую роль в этом играло понятие «religio» или его аналоги в новоевропейских языках; 3) насколько значения этого понятия изменились сравнительно с периодами, описанными в предшествующих главах. Рассмотрение этих вопросов будет осуществляться параллельно с критическим анализом конструктивистской гипотезы – постольку, поскольку, как уже неоднократно отмечалось выше, сторонники данной гипотезы утверждают, что в Новое время произошли некие радикальные (сравнительно с предшествующими эпохами) изменения в способах концептуализации религиозных явлений, отразившие (или даже обусловившие) возникновение «современной (нововременной) религии» (или просто «религии») как специфического феномена.

Обычно (хотя и не во всех случаях) авторы-конструктивисты связывают эти изменения, а также сам феномен «нововременной» религии с формированием и утверждением в реалиях постреформационной Европы двух «идеально изолированных» друг от друга сфер духовной жизни – областей «религиозного» и «светского»[588]. Предполагается, что религия в период XV – XVII вв. «приватизировалась», то есть стала частным делом каждого человека и потому была полностью отделена от политики, права, экономики и т.д. Обычно (но, опять же, не всегда), сторонники конструктивистской гипотезы считают, что эта радикально новая ситуация возникла не в результате действия неких объективных общественных процессов, но благодаря субъективным усилиям некоторых философов, ученых и теологов. Как пишет Д. Узланер, «Если мы берем термин “религия”, то в его переформатировании огромную

[588] Как пишет Б. Нонгбри, «религия – это разновидность внутренного чувства, личная вера, идельно изолилированная от светских вопросов» (*Nongbri B.* Op. cit. P. 7–8).

роль сыграли такие мыслители, как Н. Макиавелли, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Боден и многие другие… они и синтезировали такой феномен, как религия»[589]. Сходным образом, утверждается, что эти и подобные им мыслители «решили, где кончаются границы непосредственного божественного вмешательства в мир, и обозвали получившееся гетто “религией”»[590]. Иначе говоря, предполагается, что конструирование нововременной *секулярной* реальности заключалось в полном или частичном отрицании божественного провидения и утверждении автономии человека и мира, что выразилось прежде всего в создании деистических философских учений и в параллельном переосмыслении термина «religo», который теперь стал обозначать *только и исключительно* «религиозную» область. Соответственно, считается, что анализ употребления термина «religio» (и его аналогов в новоевропейских языках) в сочинениях названных выше авторов может и должен продемонстрировать именно эту специфику нововременной мысли.

Сказанное предполагает, что в данной главе, *во-первых*, будет освещаться преимущественно творчество тех мыслителей, которые наиболее часто упоминаются сторонниками конструктивистской гипотезы среди создателей «новоевропейского секуляризма», который должен выражаться в жестком и последовательном разграничении означенных «секулярной» и «религиозной» сфер; *во-вторых*, исследование не будет ограничено темой понятия «religio», но затронет также и более общие философские и теологические вопросы, относящиеся к темам деизма, натурализма и материализма – настолько, насколько рассмотрение этих тем окажется необходимым для выявления «нововременного секуляризма», как его описывает конструктивистская гипотеза.

---

[589] *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. 2008. № 4 (18). С. 146–147.
[590] Там же. С. 147.

При этом данная глава будет разделена на два параграфа. В первом будут рассмотрены концепции *religio communis* (общей религии) и *religio naturalis* (естественной религии), которые формировались преимущественно в рамках философской теологии; во втором – концепции религии, сформулированные в широком общественно-политическом контексте (хотя, надо заметить, что, учитывая специфику мысли этого периода, говорить о четких границах между первой и второй категорией можно не далеко всегда).

5.1. Понятия «religio communis» и «religio naturalis»

Нередко утверждается, что итальянское Возрождение было той эпохой, когда в понимании термина «religio» произошли некие радикальные изменения (об этом пишут, в частности, У. К. Смит[591], Б. Нонгбри[592] и К. Грундманн[593]). При этом, как правило, первым в данной связи упоминается имя флорентийского философа-платоника Марсилио Фичино (1433–1499). Например, У. К. Смит писал: «Новое направление [в трактовке термина “religio”] начинается с блестящего и влиятельного труда одного из наиболее выдающихся умов итальянского Возрождения, Марсилио Фичино… В 1474 г. он написал “De Christiana religione”. Данное словосочетание, как мы с удивлением обнаруживаем, было относительно новым для этой эпохи, однако затем оно постепенно стало обыденным и осталось таковым, хотя его смысл радикально изменился»[594]. Таким образом, У. К. Смит утверждает, во-первых, что словосочетание «Christiana religio» вошло в обиход благодаря Фичино, а во-вторых, что труд флорентийца, посвященный этой самой «Christiana religio», положил начало новому направлению (new orientation) в трактовке понятия «religio».

Что касается первого, то, как уже отмечалось ранее, Смит имел весьма своеобразные представления об употреблении термина «religio» в Античности

[591] *Smith W. C.* Op. cit. P. 32.
[592] *Nongbri B.* Op. cit. P. 87.
[593] *Grundmann C. H*. Beyond “Holy Wars”. Forging Sustainable Peace through Interreligious Dialogue – A Christian Perspective. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Pickwick Publications, 2014. P. 42.
[594] *Smith W. C.* Op. cit. P. 33.

и в Средние века. Исходя из своей гипотезы о том, что этот термин использовался для обозначения чего угодно, но только не религии (в смысле «системы норм или верований, исторической традиции, институализированной и воспринимаемой сторонним наблюдателем»), он предпочитал не замечать выражения типа «religio Romana», «religio Iudaeorum», «religio Larum», «religio Cereris», «religio Persarum» и т.д. Исключение Смит сделал только для термина «religio Christiana» у Августина, поскольку его нельзя было не заметить (зато, не заметив все прочие *religiones*, этот термин вполне можно было истолковать как уникальное «почитание (worship) через Христа»). Все случаи употребления термина «religio Christiana» после Августина и до Фичино Смит также предпочел не замечать, поскольку у него было «чувство, что за тысячу лет, разделяющую [этих мыслителей], он использовался нечасто» («my feeling that it had not been much used for the intervening thousand years»)[595]. Соответственно, этого чувства оказалось достаточно для утверждения, что термин «religio Christiana» вошел в обиход именно благодаря Фичино (поразительно, но при этом Смит знал[596], что и до Фичино публиковались сочинения, в которых *religio Christiana* не просто упоминалась, но и присутствовала в заглавиях).

Что касается второго, то здесь Смит следовал некоему общему мнению – как он его понимал. Согласно канадскому теологу, «историческая значимость Фичино общепризнана (generally recognized)»[597]; но если так, то весьма вероятно, что «идеи Фичино знаменуют собой сдвиг в общих тенденциях религиозного мышления»[598]. Поскольку же, согласно Смиту, изменения в

---

[595] Ibid. P. 221.

[596] См. ibid. P. 220. Со своей стороны, я могу отметить сочинение известнейшего проповедника, генерал-викария францисканцев-обсервантов Бернардина Сиенского (1380–1444), которое называлось «Quadragesimale de Christiana Religione». Этот трактат, написанный во вполне традиционном августинианском ключе, был посвящен преимущественно вере, которая «есть тот надежный фундамент, на который опирается христианская религия» (*Bernardin de Sienne*. Opera omnia. Tomus 1. Venetiis: In aedibus Andreae Poletti, 1745. P. 3). Тем не менее, факт остается фактом: работы, в названиях которых упоминалась *Christiana religio*, публиковались еще до Фичино; при этом, учитывая статус того же Бернардина, невозможно говорить, как это делает Смит, что термин «Christiana religio» стал популярен и получил широкое распространение только благодаря флорентийскому философу.

[597] *Smith W. C.* Op. cit. P. 222.

[598] Ibid.

«религиозном мышлении» должны автоматически обусловливать изменения в значении термина «religio», то из этого следует естественное предположение, что Фичино стоял у истоков некоего «нового направления» в трактовке термина «religio».

Тем не менее, нельзя не заметить, что даже сам канадский теолог испытывал определенные сомнения в правильности этой логики. Так, он совершенно справедливо отмечал, что «связь мысли [Фичино] со схоластикой очевидна, и, кроме того, он явно оживлял Августина (clearly reviving Augustine)», а «неоплатоническая традиция в католическом Средневековье никогда не прерывалась»[599]. Более того, Смит подчеркивал, что «Christiana religio» у Фичино – это «почитание Бога таким образом, которому учил и который показал на собственном примере Христос»[600]; но, если это так, тогда совершенно непонятно, в чем заключается радикальная новизна фичиновской трактовки данного термина, ведь, согласно самому же Смиту, у Августина «religio Christiana» также означало «почитание (worship) через Христа (во Христе)»[601].

Однако, несмотря на указанные обстоятельства, Смит не решился отказаться от представленной выше априорной схемы – поскольку это означало бы признание как минимум сомнительности всех его размышлений об истории понятия «religio». В итоге он сделал вывод, что искомая новизна интерпретации Фичино должна заключаться в том, что флорентийский философ впервые в истории представил *religio* как «фундаментальную характеристику человека, врожденную, естественную и первичную», которая «делает человека человеком»[602]. Соответственно, Смит (без каких-либо объяснений) отказался от своей изначальной идеи, что для Фичино *religio* есть «почитание Бога», и предложил переводить название трактата «De Christiana religione» не как «О почитании, которому учил Христос», но как «Об

[599] Ibid.
[600] Ibid. P. 34.
[601] Ibid. P. 212.
[602] Ibid. P. 33.

ориентированной на Христа природе всеобщей человеческой религиозности в ее идеальной форме» («On the Christ-Oriented Nature of Universal Human Religiousness, in its ideal form»)[603]. Наиболее интересным здесь является, пожалуй, то, что, приписывая Фичино концепцию некоей «идеальной формы» «человеческой религиозности», Смит опирался на свои представления о том, как должен влиять на трактовку термина «religio» платонизм[604]. Однако, как уже отмечалось выше, почти ту же самую концепцию и на тех же самых основаниях он приписывал и Августину. Поэтому (особенно в свете слов канадского теолога о том, что Фичино «явно оживлял Августина») было бы логично предположить, что в вопросах, относящихся к *religio*, Фичино не был радикальным новатором, но развивал идеи гиппонийского епископа. Однако Смит подобного предположения не сделал и тем самым еще раз продемонстрировал свою непоследовательность.

Впрочем, несмотря на сказанное, я не могу не признать, что в одном важном аспекте Смит был прав: для Фичино *religio* действительно является «фундаментальной характеристикой человека, врожденной, естественной и первичной» (хотя при этом флорентиец нигде не пишет, что именно религия «делает человека человеком»[605]). Действительно, в своей «Платоновской

[603] Ibid. P. 34.

[604] «Для мыслителя-платоника истинная форма – идеальная форма; реальные ее проявления в человеческой истории, в жизни мужчин и женщин – это более или менее неадекватные, приблизительные, более или менее *неподлинные* случаи идеального. *Religio* не может различаться по видам. Но у нее могут быть – и есть – разные уровни истинности. Лучше поклоняться Богу любым способом, даже самым нелепым, чем в своей надменности не поклоняться Ему вовсе; поэтому любая религия в определенной степени блага. Однако… тот поклоняется Богу наилучшим образом, кто упорно почитает Его своими действиями, благостью, прямотой речи, ясностью мышления и любовью. Подобные люди… кем бы они ни были, поклоняются Богу таким образом, которому учил и которое показал на собственном примере Христос. И именно это подразумевает *Christiana religio*» (ibid. P. 33–34). На мой взгляд, однако, рассуждения подобного рода едва ли могли сыграть сколь-нибудь важную роль при формулировании Фично концепции универсальной человеческой религиозности; ниже я представлю свои собственные соображения как по поводу истоков этой концепции, так и по поводу мотивов, которыми флорентийский философ мог руководствоваться, формулируя ее.

[605] Строго говоря, подобное утверждение в горизонте мысли XV в. в принципе невозможно. Согласно представлениям этой эпохи, человека человеком делает разумная душа; и именно она, а не что-то иное отличает человека от других (неразумных) животных. Соответственно, врожденная религиозность человека есть *следствие* того, что он обладает разумной душой и укоренным в ней естественным знанием о существовании Бога. Поэтому можно сказать, что религиозность – это *proprium*, собственный признак человека (так же, как упоминаемый Фичино лай есть собственный признак собаки); этот отличительный признак, впрочем, настолько важен, что именно в нем достигается «высшее совершенство» человека: «per religionem igitur est perfectissimus» (*Ficino M.* De Christiana religione. Venetiis: Per Caesarem arriuabenem uenetum, 1518. P. 5).

теологии» Фичино писал: «Под *religio* я подразумеваю некий всеобщий и естественный инстинкт (instinctus naturalis), в силу которого всегда и везде [люди] воспринимают некое провидение, управляющее миром, а также поклоняются ему»[606]. Кроме того, в «De Christiana religione» сказано, что *religio* как «божественный культ» («cultus divinus») «почти столь же естественна для человека как ржание для лошадей и лай для собак»[607]. Далее можно упомянуть о том, что Фичино относил к характеристикам *religio* «естественное и общее мнение (opinio) о [существовании] Бога, внедренное в нас самим Богом как началом всего и создателем [всех] природ», а также то обстоятельство, что «все и всегда поклоняются Богу ради будущей жизни»[608]. Таким образом, согласно Фичино, *religio* (если мы говорим о ней как о некоем всеобщем феномене, *religio communis*) в своем субъективном аспекте является «естественным инстинктом», а в своем объективном аспекте – «божественным культом»; кроме того, в содержательном отношении *religio* подразумевает знание о существовании Бога и о загробной жизни, «ради которой» следует поклоняться Богу.

В этой общей концепции Фичино едва ли можно обнаружить *радикальную* новизну: по сути дела, она является воспроизведением отдельных идей о естественности *religio*, которые были представлены еще у Цицерона и Лактанция. Так, например, можно вспомнить слова Марка Туллия о том, что *religio* относится «к естественному закону, который порождается не мнением, но внедряется в саму нашу природу некоей силой»[609]. Лактанций, со своей стороны, ссылаясь все на того же Цицерона, писал, что «религия – чуть ли не единственное, что отличает человека от бессловесных животных»[610]. В начале XIII в. Гийом Овернский писал о «божественном культе, который

[606] *Ficino M.* Platonic Theology. Volume 4: Books XII–XIV. Harvard: Harvard University Press, 2004. P. 294.
[607] *Ficino M.* De Christiana religione. P. 4.
[608] Ibid. P. 5.
[609] *Cicero*. De inventione, De optimo genere oratorum, Topica. P. 328. Следует заметить, что в данном случае мы наблюдаем явное влияние греческого стоицизма, который, согласно А. А. Столярову, предполагал, что «религия – естественное достояние разумного существа. “Природа” не заложила бы в душу “первичных общих представлений” о божестве, если бы они были беспочвенны» (*Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Групп, 1995. С. 156).
[610] *Lactantius C. F. L.* Op. cit. P. 612.

исповедуется всеобще каждым народом» (cultus divinus, quem omnis natio universaliter confitetur)[611]. Наконец, как уже было отмечено выше, понятие «естественный инстинкт» («instinctus naturalis») в контексте обсуждения *religio* и «божественного культа» обнаруживалось еще у Фомы Аквинского: «Божественный культ (cultus Dei) называется словом “religio” потому, что этими [культовыми] действиями человек связывает себя (se homo ligat), чтобы не отдаляться от Бога, и потому, что человек неким природным инстинктом (quodam naturali instinctu) ощущает, что он обязан (se obligatum sentit) определенным образом воздавать почтение Богу, от Которого он получает и бытие и всяческое благо»[612]. При этом, что примечательно, Фичино квалифицировал *religio* в субъективном ее аспекте не только как «естественный инстинкт», но и как добродетель. Например, в предисловии к итальянскому переводу «De Christiana religione» флорентиец писал: «Поскольку религия является общим даром и добродетелью (la Religione è dote et virtu comune), она присуща всем»[613]. Таким образом, мы видим, как представление о всеобщей религии (religio communis), или, вернее, об *универсальной религиозности*, присущей всем людям по природе, коррелирует у Фичино известным еще со времен Цицерона и характерным для Фомы Аквинского и других схоластов учением о *religio* как добродетели.

Что же касается упомянутых выше содержательных элементов *religio communis*, то есть двух всеобщих представлений, в которых она выражается, то и здесь мысль Фичино не выходит за рамки предшествующей традиции. Так, например, Роджер Бэкон (ссылаясь опять-таки на Цицерона) писал, что «знание Бога, насколько речь идет о его существовании, присуще всем [людям] по природе»[614]; кроме того, он отмечал, что «все секты питают надежду на иную жизнь»[615]. Таким образом, мы видим, что обе составные части *religio communis*, выявленные флорентийским философом, эксплицитно

[611] *Guilielmus Alvernus*. Op. cit. P. 532.
[612] *Thomas Aquinas*. Opera Omnia. Vol. 12. P. 411.
[613] *Ficino M*. Della Cristiana Religione. Firenze: Giunti, 1568. P. 3.
[614] *Bacon R.* Op. cit. P. 375.
[615] Ibid. P. 381.

описывались как доктринальные элементы учений всех известных религий («сект») уже в XIII в. В данной связи можно отметить также, что это не единственный случай совпадения ключевых идей Бэкона и Фичино. Например, флорентиец выстраивал генеалогию своей «ученой религии» (она же «благочестивая философия»[616]), перечисляя философов и религиозных деятелей, каждый из которых «не без помощи божественного провидения» и «в соответствии со своим собственным разумением»[617] постиг важнейшие истины о Боге и мире[618]. Однако, как уже отмечалось выше, Бэкон сходным образом полагал, что Бог наделили особыми (сверхъестественными) знаниями «не только тех, кто был рожден и воспитан в старом и новом законах, но и других людей»[619], и утверждал помимо этого, что «величайшие философы – Платон, Аристотель и Авиценна и подобные им – по-своему (more suo) поклонялись истинному Богу, сообразно благодати данной каждому…»[620]. Наконец, нельзя не отметить, что само представление Фичино об упомянутой выше «docta religio» как о «божественном союзе мудрости и религии»[621] (даже как об их тождестве: «подлинная философия есть не что иное, как истинная

---

[616] Под ней Фичино понимал некую высшую форму философско-религиозного синтеза, связанного как с богопознанием, так и с «боголюбием»: «Итак, познать и возлюбить Бога призывает нас весь мир во всякой своей части, и истинный философ, толкователь мира и Бога, [нас к этому] старательно поощряет и призывает... Поэтому философ, побуждающий нас к созерцанию Бога, должен называться мудрым, а воспламеняющий любовью к божественной благости – благочестивым и набожным. Вот почему вся философия древних есть не что иное, как ученая религия (docta religio)… Наконец (если говорить коротко), разве не должна эта сатурнийская золотая наука древних называться не столько мудролюбием (philosophia), сколько боголюбием (Philothea)? Ведь любое их высказывание есть скорее пророчество, нежели рассуждение. Почему я веду речь об этом соединении мудрости с благочестием? Для того именно, во-первых, чтобы мы помнили, насколько мы обязаны этим золотым векам в отношении священной философии. Для того, во-вторых, чтобы ты сам понял, по какой причине Марсилио, исследователь древности, не только в одной этой книге о религии, которую ты просишь, но также во всех его сочинениях всегда сочетает, насколько может, философские предметы с религиозными» (*Фичино М.* Философия и религия – сестры / Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М.: Наука, 2004. С. 263–264).

[617] *Ficinus M.* Opera et quae hactenus extitere. Vol. I. Basileae: Ex officina Henric Petrina, 1561. P. 871.

[618] Саму эту генеалогию Фичино представлял следующим образом: «Древняя теология египтян и арабов повествовала о том, что началом существования, познания и действования является бытие Божие. Затем Пифагор, Гераклит, а также Платон перенесли эту теологию в Грецию… и этим древним [учителям] следовал Дионисий Ареопагит, изначально платоник, а затем – христианин… а еще позже те же [принципы] чтили наиглавнейшие из латинских теологов – Иларий и Августин» (ibid. P. 758).

[619] *Bacon R.* Op. cit. P. 243

[620] *Bacon R.* Opera hactenus inedita. Fasc. V. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1920. P. 8. Сказанное Бэконом предполагает (имплицитно, по крайней мере), что человек необязательно должен быть членом христианской церкви, чтобы истинным образом поклоняться истинному Богу. Английский философ, конечно же, специально отмечал, что это возможно только в исключительных случаях, когда на человека нисходит особая божественной благодать, открывающая ему сверхъестественные истины. Однако, насколько я могу судить, Фичино, говоря о «помощи божественного провидения», имел в виду то же самое.

[621] *Ficinus M.* De Christiana religione. P. 4.

религия, а подлинная религия – не что иное, как истинная философия»[622]) явно отсылает к максиме Иоанна Скота Эриугены, согласно которому «истинная философия есть истинная религия, и наоборот»[623].

Таким образом, в дискурсе Фичино, посвященном *religio* и всему с ней связанному, мы обнаруживаем скорее традиционные мотивы, нежели нечто принципиально новое. Более того, если нам потребуются точные дефиниции ключевых терминов этого дискурса, то – за пределами приведенных выше единичных и отчасти случайных *ad hoc* формулировок – мы едва ли их найдем. Например, если говорить о трактате «De Christiana religione», то в нем, как совершенно справедливо отмечает Амос Эдельхайт, вообще «нет определений базовых терминов, таких как “религия”»[624]. На мой взгляд, это отнюдь не случайно: Фичино мало интересовался религией как таковой и не исследовал религиозные традиции в духе сравнительного религиоведения; в число его приоритетных задач входили, во-первых, переучреждение «платоновской теологии» (то есть, по сути дела, (нео)платонической философско-религиозной языческой традиции), а во-вторых, легитимация этой теологии в христианской среде. Собственно, дискурс Фичино, связанный с *religio communis*, то есть с некоей универсальной человеческой религиозностью, был своего рода побочным результатом реализации его проекта по легитимации генеалогии «благочестивой философии», которая, как предполагал флорентиец, сохраняет преемственность мысли от древних египтян до Отцов Церкви и далее – до него самого. Для легитимации этой традиции, которая была нехристианской по своим истокам и во многом по своему содержанию, требовалась легитимация (хотя бы частичная) нехристианских религий. Соответственно, Фичино сформулировал концепцию «religio communis», которая включала в себя идеи о всеобщей (естественной) религиозности и об универсальных религиозных представлениях, внедренных в человеческую

[622] *Ficinus M*. Opera et quae hactenus extitere. P. 668.
[623] *Ioannes Scotus Erigena*. De praedestinatione. I, 1; PL 122, 357 D.
[624] *Edelheit A*. Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498. Leiden: Brill, 2008. P. 210.

природу самим Богом. При таковых обстоятельствах христианство могло описываться как «наилучшая» или «самая истинная» религия, а все прочие религии объявлялись истинными в значительно меньшей степени – но все-таки истинными. Однако тем самым, как пишет О. Ф. Кудрявцев, христианство «фактически ставится на один уровень с другими видами религии, образуя как бы необходимое звено в развитии ее форм»[625]. В этом, вероятно, можно усмотреть своеобразный радикализм Фичино: средневековые схоласты, даже допуская возможность особого божественного откровения для отдельных язычников и мусульман, вряд ли согласились бы с подобной позицией. Однако, с другой стороны, *принципиально* новым считать этот подход Фичино невозможно: нечто подобное предполагалось ситуацией религиозного плюрализма греко-римской Античности и, как уже было отмечено выше, в той или иной степени реализовывалось в рамках различных философских учений древности. Как представляется, это понимал и сам флорентийский философ, который, в общем и целом, считал себя не столько радикальным новатором, сколько транслятором античной культуры и древней (вернее, вечной) мудрости.

К сказанному выше о *religio communis* у Фичино можно добавить несколько слов о *religio naturalis* как ее понимал позднеренессансный мыслитель Томмазо Кампанелла (1568–1639) – постольку, поскольку его идеи перекликаются с изложенными ранее идеями флорентийского философа. В своем известном трактате «Атеизм побежденный» Кампанелла, как явствует из названия этого сочинения, занимался опровержением атеизма и религиозного скептицизма. При этом он полагал, что люди начинают сомневаться в религии из-за того, что задаются вопросом: если Бог существует, то почему он допускает «контроверсии в религии», то есть наличие «множества различных сект, обрядов и культов»?[626] Именно

[625] *Кудрявцев О. Ф.* Флорентийская Платоновская академия: очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: ЛУМ, 2018. С. 342.
[626] *Thomas Campanella*. Atheismus triumphatus seu Reductio ad religionem per scientiarum veritates. Romae: Apud haeredes Bartholomaei Zannetti, 1631. P. 64.

последнее обстоятельство «ведет “политиков” к подозрению, что никакая религия не является истинной, но все религии суть человеческое изобретение, не существующие по истине и разумной природе»[627] (к «политикам» Кампанелла относил «в прошлом – Демокрита и других [философов], которых цитирует Платон, а в наше время – последователей Макиавелли»[628]).

Решая указанную задачу, Кампанелла сперва классифицирует религии. Он полагает, что существует четыре их типа: естественная (naturalis), животная (animalis), рациональная (rationalis) и сверхъестественная (supernaturalis) религии. Естественная религия является культом, характерным для всего творения, даже для неодушевленных вещей. Кампанелла ссылается здесь, во-первых, на Писание: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание» (Пс 18, 2–3). Во-вторых, он приводит следующие слова Фомы Аквинского: «К религии относится почитание единого Бога в едином смысле, а именно, сообразно тому, что он является первоначалом творения и управления вещами»[629]; то есть, как поясняет Кампанелла, «все сущее существует и управляется Богом; следовательно, все сущее по природе почитает его больше себя»[630]. При этом такое почитание, или культ есть *естественное* соединение творения с Богом либо посредством внутренних действий (познания и любви) у разумных тварей, либо через аналогичные действия (подчинение низшего высшему) у неразумных, поскольку, цитирует Кампанелла Фому, «Любовь к Богу больше, чем к чему-либо еще, естественна для человека, а также для любого другого творения, не только разумного, но и неразумного»[631]. Иначе говоря, во все вещи внедрена (insitus est) любовь к Богу, которую «в метафорическом смысле» можно назвать культом. Далее Кампанелла цитирует Фичино, который писал, что «вследствие того, что Бог причинно обусловливает все творение и провидит о нем, всем вещам (каждой

[627] Ibid.
[628] Ibid.
[629] *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. Vol. 4. P. 553.
[630] *Thomas Campanella*. Op. cit. P. 65.
[631] *Thomas Aquinas*. Op. cit. Vol. 3. P. 540.

по-своему) по природе присуща не только религия, но и действия религии, такие как любовь, молитва и жертвоприношение, посредством которых они соединяются с первоначалом»[632].

Касательно трех остальных типов религии можно сказать следующее. *Животная религия* добавляет к естественной религии «то почитание, которое неразумные животные воздают высшим причинам, от которых получают блага, ибо они по природе любят Бога, а как животные (animaliter) – каждое благотворное для [них] начало»[633] (Кампанелла иллюстрирует эту свою мысль тем, что слоны преклоняют колени перед Луной, а птицы воспевают восход Солнца). *Рациональная религия* – та, благодаря которой разумное (rationalis) творение, постигая свою цель и смысловое содержание (ratio) этой цели, познает и почитает разум (ratio) и мудрость Бога, а также его самого (интересно, что Кампанелла связывает здесь *religio* и страх, поскольку указывает, что в священном Писании этот культ называется страхом Божьим). Наконец, *сверхъестественная религи*я – та, которая открывает (revelat) Бога в Законе, Пророках и Евангелии. Она совершенствует (perficit) естественную религию и возносит (elevat) ее на божественный уровень[634]. Сверхъестественная религия необходима потому, что естественная религия не может быть самодостаточной, ибо она, как и все чисто человеческое, испорчена *противоестественным* грехом; равным образом, грехи затемнили умы некоторых людей настолько, что они (как эпикурейцы и последователи Макиавелли) пришли к отрицанию божественного провидения и религии.

Отдельно следует отметить, что в связи с естественным характером религии Кампанелла определяет человека как «разумное религиозное животное» («animal rationale religiosum»)[635], атрибутируя это определение Лактанцию, Августину, Фоме Аквинскому, Фичино и некоторым другим

[632] *Thomas Campanella*. Op. cit. P. 66.
[633] Ibid.
[634] Не могу не отметить поразительное (терминологическое, по меньшей мере) совпадение этой концепции «elevatio religionis» с концепцией «Aufhebung der Religion», принадлежащей Карлу Барту. Скорее всего, впрочем, это совпадение – не более чем исторический курьез, поскольку в общем и целом мысль Кампанеллы (как и любая другая ренессансная мысль) была чужда швейцарскому теологу.
[635] *Thomas Campanella*. Op. cit. P. 67.

философам и теологам. Хотя иногда эта генеалогия концепции естественной религии выглядит сомнительно[636], тем не менее, в основном Кампанелла прав: как было показано выше, традиция понимания религии как естественного феномена имеет длительную историю, начинаясь еще с Цицерона.

В этой связи интересно также, что Кампанелла настоятельно подчеркивал важную социальную роль религии (здесь мы наблюдаем, вероятно, результат ренессансного возвращения к античному политическому наследию). Так, например, он писал: «Нельзя основать государство (respublica) без религии, ибо без нее вся община (civitas) погрузится в непрерывные склоки, взаимные козни и преступления. И те, кто могущественней, будут тайно и открыто совершать всевозможные злодеяния, оставаясь безнаказанными; и так общество (societas) распадется. Следовательно, религия необходима, так как она защищает естественное право среди людей. Поэтому им естественно жить с религией (religiose vivere) – так же, как человеку естественно быть общественным животным (animal politicum)»[637].

Наконец, можно отметить, что при всем этом Кампанелла сохранил традиционное представление о религии как добродетели. В своем «Апологетике» он в совершенно томистском духе (и прямо ссылаясь на Фому) пишет, что «религия есть добродетель, воздающая должное почитание Богу, насколько он является началом творения и управления… она является частью справедливости, воздающей должное Богу… и потому религия есть сам божественный культ»[638].

Из сказанного достаточно очевидно, что ни Фичино, ни Кампанелла, несмотря на использование ими оригинальных, ранее не находившихся в широком употреблении терминов «religio communis» и «religio naturalis»

---

[636] Например, Кампанелла атрибутирует Иоанну Златоусту высказывание, согласно которому «человек ничем не отличается от животных, кроме религии»; однако, насколько я могу судить, никто из исследователей не смог идентифицировать ее источник. Равным образом, он весьма вольно обошелся с цитатой из «Пересмотров» Августина, добавив от себя фразу о том, что христианская религия «semper eandem in mundo naturalilter inditam» («всегда была в мире одной и той же, естественным образом внедренная»).

[637] Ibid. P. 69.

[638] *Thomas Campanella*. Apologeticum / *Ernst G*. Il ritrovato «Apologeticum» di Campanella al Bellarmino // Rivista di Storia Della Filosofia. 1992. № 3. Vol. 47. P. 571.

отнюдь не занимались содержательным «переформатрированием» понятия «religio» и, тем более, конструированием некоего особого «религиозного» пространства, «идеально изолированного» от пространства «секулярного».

***

Хотя, как было показано выше, концепция естественной религии обнаруживается уже у Кампанеллы, ее создателем часто называют Эдуарда Герберта из Чербери (1583–1648). Так, например, Дэвид Пэйлин указывает, что «одним из важнейших направлений в понимании религии в этот период [то есть в Новое время] стало утверждение ценности, благости и иногда даже полной достаточности того, что называли естественной религией. Формулирование Гербертом из Чербери пяти общих понятий религии – классический пример этой позиции»[639]. Талал Асад, со своей стороны, безусловно разделяя это мнение, объявил лорда Чербери еще и создателем «современной религии» как некоей особой сущности, отличной от политики, экономики, права и т.д. Асад полагает, что такая «современная религия» возникла в XVII в., когда в результате «фрагментации единства и власти Католической церкви» «стали осуществляться первые систематические попытки сформулировать универсальное определение религии»[640], и Чербери «предложил сущностное определение (substantive definition) того, что позже было названо естественной религией»[641]. Эта концепция естественной религии стала, по мнению Асада, важнейшим шагом в формировании «современных» религиозных убеждений, религиозного опыта и религиозных практик; с другой стороны, это была концепция, разработанная в ответ на проблемы, характерные для христианской теологии на определенном историческом этапе ее развития. Поэтому представление об «универсальной религии», или «религии вообще» – это «конструкт», имеющий конкретную – христианскую

[639] *Pailin D. A.* Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth Century Britain. Manchester, Manchester University Press, 1984. P. 24.
[640] *Asad T.* Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1993. P. 40.
[641] Ibid.

– историю. Из этих общих посылок следует принципиальный общетеоретический вывод Асада: «Не может существовать универсального определения религии – не только потому, что ее составные элементы и отношения исторически специфические, но и потому, что само определение является историческим продуктом дискурсивного процесса»[642].

Кроме того, полагает Асад, параллельно с формированием концепции естественной религии (и благодаря ему) произошел переход от «божественного слова» (God's words) к «божественному творению» (God's works): «Природа становится реальным пространством божественного писания, а затем – непререкаемым авторитетом в том, что касается истинности всех священных текстов, написанных всего лишь на человеческом языке»[643]. В силу последнего обстоятельства «естественная религия не только стала универсальным феноменом, но также начала отграничиваться от возникшей области естествознания и поддерживать его»[644].

Таким образом мы видим, как, согласно Асаду, появилась современная «религия» вместе «с ее сиамским близнецом секуляризмом»: лорд Чербери, озабоченный распадом единого христианского мира, изобретает (христианскую по своей сути и происхождению) естественную религию как особую «идеально изолированную» (как сказал бы Нонгбри) сущность; в итоге «религия[645] из конкретного набора практических правил, относящихся к

[642] *Asad T.* Genealogies of religion. P. 29.
[643] Ibid. P. 41.
[644] Ibid. P. 42. На мой взгляд, крайне любопытно, что в этом контексте Асад – со ссылкой на Н. Сайкса и трактат «О разумности христианства» Джона Локка – вводит термин «религия естественной науки» (religion of Natural Science), ориентируясь на которую Локк якобы оценивал веру в Иисуса Христа как в Мессию, «таким образом, что откровение должно было стать переизданием (republication) естественной религии». Что означает термин «religion of Natural Science» у Сайкса, непонятно, поскольку он никак не расшифровывается и появляется только один раз (см. *Sykes N*. 1975. The Religion of Protestants / The Cambridge History of the Bible. Vol. 3 // ed. by S. L. Greenslade. Cambridge: Cambridge University Press. 1975. P. 196). Тем не менее, Асад делает представленный выше вывод на основании слов Сайкса. Касательно же самого Локка следует отметить, что он, в общем и целом, был христианским теистом и в своем трактате ничего не писал о необходимости оценивать христианские догматы, ориентируясь на «религию естественной науки». Более того, такой термин им вообще никогда не использовался. Равным образом, я не обнаружил в трактате «О разумности христианства» даже термина «Natural Science».
[645] Не могу не заметить, что здесь (как, впрочем, и во многих других местах) Асад использует термин «религия» в некоем универсальном смысле: сказать, что «религия является конкретным набором практических правил, относящихся к специфическим процессам власти и знания» – значит дать универсальное определение религии, причем религии, которая, как явствует из текста, как-то существовала до философских экспериментов Чербери. Тем не менее, Асад утверждает, что а) универсальное определение

специфическим процессам власти и знания, становится абстрактной и универсальной (has come to be abstracted and universalized)»[646], и одновременно возникает «секуляризм» (который, надо полагать, перераспределят знания и власть в свою пользу).

Переходя к творчеству самого лорда Чербери, следует отметить, во-первых, что сущностного определения «того, что позже было названо естественной религией» у него нет. При этом сам термин «естественная религия» у него встречается (один раз), однако эта естественная религия имеет весьма отдаленное отношение к тому, что подразумевает под данным термином Асад[647] (и данное обстоятельство может навести на мысль о том, что «естественная религия» Асада является постмодернистским конструктом, не коррелирующим ни с какой реальностью за пределами его собственной постмодернистской философии[648]). В этой связи нельзя не отметить также, что Чербери, судя по всему, вообще никак не определял религию. Роджер Джонсон тщательно проанализировал его трактат «De religione laici» («О религии мирянина») и пришел к выводу, что термин «religio» почти всегда используется в нем в значении «культ» или в качестве родового термина[649], но при этом никак не эксплицируется. Я, со своей стороны, могу сказать то же

религии невозможно и б) религия – это нововременной конструкт. Остается только гадать, как он совмещает одно с другим.

[646] *Asad T.* Genealogies of religion. P. 42.

[647] Согласно Чербери, «все учение естественной религии (doctrina religionis naturalis)… выражается тремя положениями: 1) все способности подчиняются той, которая обращена к вечному блаженству; 2) любая способность при определенных обстоятельствах согласована со своим объектом; 3) при должной согласованности всех способностей с ними согласуется само вечное блаженство» (цит. по: *Johnson R. A.* Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648) // Religion. 1994. Vol. 24. P. 221). Это цитата из чернового варианта рукописи трактата «Об истине». Как отмечает Джонсон, сам тот факт, что Чербери не стал включать данный фрагмент в окончательный вариант своего трактата, говорит о многом.

[648] Конечно, я этим вовсе не хочу сказать, что такого философско-теологического феномена, как естественная религия, никогда не существовало: выше я уже описал вполне реальную концепцию естественной религии Томмазо Кампанеллы. Я хочу сказать, что, весьма вероятно, не существовало именно того феномена, который описывает Асад – некоего единого интеллектуального абстрактного и универсального конструкта XVII в., судьбоносного для всей западной цивилизации. Дело в том, что термин «естественная религия» использовался разными авторами в самых разных значениях (причем довольно часто – как своего рода полемический ярлык, лишенный определенного содержания, но явно подразумевающий отступление оппонента от христианской ортодоксии). Так, например, Пэйлин в статье «Запутанная и запутывающая история о естественной религии» выявил 11 только основных способов употребления этого термина (см. *Pailin D. A.* The confused and confusing story of natural religion // Religion. 1994. Issue 3. Vol. 24. P. 199–212). Более подробно тему естественной религии применительно к британской философской традиции я затрону далее.

[649] *Johnson R. A.* Op. cit. P. 218.

самое о трактате «De religione gentilium» («О религии язычников»). Необходимо заметить также, что в последнем трактате религия предстает отнюдь не в виде абстрактных и универсальных принципов: Чербери рассматривает религии (именно *религии*, реально существующие или существовавшие) в их конкретике, со всеми характерными для них верованиями и культовыми практиками. При этом, что интересно, «древнейшей и наиболее общей религией» (antiquissima & maxime universalis religio) английский мыслитель называет поклонение (cultus) планетам и звездам[650]. Равным образом, интересно, что он относит[651] к «наиболее здравым частям языческой религии» (saniores partes Ethnicae religionis) упоминаемые Цицероном обожествленные *добродетели*, такие как «Ум (Mens), Благочестие (Pietas), Доблесть (Virtus), Верность (Fides)»[652] и т.п.).

Такими же *частями*, или элементами реальных религий являются «notitiae communes circa religionem»[653], то есть «общие понятия, относящиеся к религии», которые Асад принял за «сущностное определение». В этом отношении следует отметить прежде всего, что в трактате «Об истине», где эти общие понятия рассматриваются наиболее подробно, английский мыслитель говорил не только и не столько о «notitiae communes circa religionem», сколько об общих (в смысле – признаваемых всеми) понятиях как таковых. С эпистемологической точки зрения, эти общие понятия обладают статусом истин и норм в силу «общего согласия» («ex consensu universali»), «даже если у них нет рационального основания» («etiamsi ratione vacet»)[654]. Таких понятий, которые признаются всеми людьми, обладающими здравым умом, множество – столько же, сколько существует вещей, с которыми эти понятия согласуются. «Категория “общие понятия” объемлет множество предметов – не только религиозные истины, но также и математические

[650] *Edoardus baro Herbert de Cherbury in Anglia*. De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Londini: Per Augustinum Matthaeum, 1633. P. 39.
[651] Ibid. P. 184–195.
[652] *Цицерон*. Диалоги. С. 119.
[653] *Edoardus baro Herbert de Cherbury in Anglia*. De veritate. P. 208.
[654] Ibid. P. 4.

постулаты и моральные заповеди. Во всех трех этих случаях Лорд Герберт последовательно приписывает общим понятиям ограниченную эпистемологическую функцию или норму. В случае математики аксиомы и постулаты – элементы геометрии, но не тождественны ей. Равным образом, в случае нравственности моральные заповеди, такие как десять заповедей, могут быть важнейшими нормами поведения, но при этом не исчерпывают все поведение. Так же и в случае религии общие понятия составляют норму для религиозной истины, но ни в коей мере не синонимичны религии как таковой»[655]. Поэтому утверждение Асада о том, что Чербери предложил некое (первое, надо полагать) «сущностное определение» религии, эквивалентно утверждению, что таблица умножения является сущностным определением математики.

Как отмечает в этой связи Джонсон, для Чербери «реальные религии всегда включают в себя и природные универсальные истины (пять общих понятий), и частные верования и культовые практики каждого народа. Религия никоим образом не может быть чисто внутренней или ментальной, поскольку общие понятия всегда нуждаются в некоем внешнем объекте для своей актуализации. Эти общие понятия, однако, нельзя смешивать с реальностью религий во всем их разнообразии, поскольку общие понятия составляют только норму для религиозной истины, а не субстанцию религии как таковой… Вне религиозных сообществ – со всеми их учениями, ритуалами, духовными персонами, священными объектами и иным внешним аппаратом – религии не существует»[656].

Тем не менее, несмотря на сказанное выше, сами по себе «notitiae communes circa religionem» английского философа весьма интересны. Согласно Чербери, все *здравомыслящие* люди согласны в том, что 1) существует некое Высшее Божество (Numen Supremum); 2) этому Высшему Божеству надлежит поклоняться; 3) это поклонение должно носить

[655] *Johnson R. A.* Op. cit. P. 215.
[656] Ibid. P. 220.

специфический характер, сочетая добродетели (например, веру, надежду и любовь) и благочестие; 4) пороки, грехи и преступления надлежит искупать покаянием; 5) после земной жизни человека ждет награда или наказание.

По этому поводу я хотел бы отметить следующее. Во-первых, «notitiae communes» Чербери – это «κοιναί ἔννοιαι» стоиков, каковые суть «аксиомы в теории и нормы в практической жизни…, трансцедентальные предварительные условия теоретического и практического рассуждения»[657]. Как уже отмечалось выше, стоики полагали, что некоторые относящиеся к религии идеи являются такими «общими понятиями», и что их валидность основана на том, что они признаются всеми людьми (наиболее очевидным случаем здесь является доказательство существования Бога (богов) «ex consensu omnium», «от всеобщего согласия»). Некоторые раннехристианские авторы также использовали в своем творчестве концепцию «κοιναί ἔννοιαι» (или аналогичные ей, например, «φυσικαι ἔννοιαι», «естественные понятия») в таком же контексте. Например, Немезий Эмесский писал: «Врожденными же называем те понятия (φυσικαι ἔννοιαι), которые присущи всем без научения (от природы), как, например, идея бытия Божия»[658].

Таким образом, в самом приложении концепции «notitiae communes» к религиозной сфере нет ничего нового – этим занимались еще античные философы. Точно так же и идея о том, что религиозные традиции всех народов обладают чем-то общим, была известна латинскому Западу, как минимум, со времен Цицерона и Лукреция. Соответственно, еще задолго до Чербери стали появляться и первые перечни неких положений, с которыми согласны приверженцы всех культов и религий, и которые известны «от природы» или, как минимум, «вследствие общего согласия». В Средние века подобную работу проводил, например, Роджер Бэкон. Отчасти об этом уже было сказано

[657] *Holthoon F. van, Olson D. R.* Common Sense: The Foundations for Social Science. Lanham, Maryland: University Press of America, 1987. P. 28.
[658] *Немезий еп. Емесский*. О природе человека. Пер. с греч. с предисл. и прим. Ф. С. Владимирского. Почаев: Тип. Почаево-Успенской лавры, 1905. С. 110.

выше; тем не менее, я хотел бы сделать далее несколько поясняющих замечаний.

Итак, Бэкон, во-первых, считал, что «все секты ссылаются на Бога… знание о Боге, насколько речь идет о его существовании, присуще всем [людям] по природе»[659]. Во-вторых, Бэкон писал, что «Бог есть первая причина, выше которой нет никакой иной; [эта первая причина] не может не существовать, она обладает бесконечным могуществом, мудростью и благостью; Бог есть творец всего и управляет всем, сообразно тому, что постигает единичные вещи. И в этом описании согласны татары, сарацины, иудеи, и христиане. И даже мудрецы из числа язычников и идолопоклонников не смогут противоречить этому, если примут аргументацию, и, соответственно, [не будут противоречить] их народы, поскольку мудрецы руководят ими как правители и вожди»[660]. В-третьих, Бэкон утверждает, что «человек следует божественной воле и служит Богу со всей почтительностью… В самом деле, творение должно подчиняться заповедям своего Творца… [Но человек служит Богу] также и ради бесконечного блаженства, которое Бог дарует тому, кто ему подчиняется, и из-за бесконечных мучений, в которые он ввергает неподчиняющихся… Даже чистые язычники верят в то, что будут жить после смерти телесно и духовно… И сарацины считают так же… И иудеи верят в воскресение, как и христиане. И если первые и последние, то есть язычники и христиане, согласны в этом, то необходимо согласны и все средние [между ними] секты»[661].

Таким образом, согласно Бэкону, все народы и все религии (секты) согласны в том, что Бог существует, что он управляет миром, что ему надо поклоняться сообразно тому, что он требует от человека, и что от подчинения или неподчинения этим требованиям зависит награда или наказание в будущей жизни; при этом данные положения известны всем людям по природе

[659] *Bacon R.* The Opus Majus. Vol. 2. P. 375.
[660] Ibid. P. 376.
[661] Ibid. P. 381–382.

и/или познаются на основании «общего согласия». В данном отношении никаких принципиальных отличий результатов «сектоведческого» исследования Бэкона от пяти «notitiae communes circa religionem» Чербери нет. Да, Бэкон не говорил, что выделенные им элементы, общие для всех религий, составляют некую особую естественную религию; но точно так же и Чербери не утверждал ничего подобного. Кроме того, можно отметить, что даже цели, ради которых оба мыслителя предпринимали свои сравнительные исследования религиозных традиций, имеют одинаковый – апологетический – характер. Бэкон считал, что миссионер должен обращаться к общим для всех религий элементам, чтобы затем продемонстрировать истинность христианства как религии, наиболее адекватно отражающей их в своем учении. Чербери же, обращаясь к тому общему, что есть во всех религиях, стремился защитить европейское христианство (насколько я могу судить, во всех его конфессиональных вариантах[662]) как от скептицизма, так и от разрушительного противостояния фанатичных сторонников разных исповеданий, отстаивающих букву, но не смысл своих учений. В связи с последним, я хотел бы еще раз подчеркнуть, что нет никаких свидетельств о том, что Чербери планировал заменить исторически сложившиеся христианские конфессии своими «notitiae communes circa religionem». Как пишет Пэйлин, «пусть даже его [Чербери] работы демонстрируют отсутствие у автора всякого интереса к вопросам о таинствах, а также о личности и деяниях Иисуса как Христа, он не был убежденным радикалом, который сознательно планировал ниспровергнуть традиционную христианскую веру»[663].

Как мне кажется, главная проблема представленной выше концепции Асада заключается в том, что она основывается не на эмпирическом материале

---

[662] Говорить о конфессиональной принадлежности самого Чербери очень сложно. Джонсон, например, считает, что Чербери был близок к арминианам и его пять «notitiae communes circa religionem» «являются усеченной версией арминианской теологии» (*Johnson R. A.* Op. cit. P. 217). Я затрудняюсь дать оценку этому предположению.

[663] *Pailin D. A.* Should Herbert of Cherbury be Regarded as a Deist? // The Journal of Theological Studies. New Series. 2000. № 1. Vol. 51. P. 147.

(так, например, ее автор не счел нужным ознакомиться с творчеством того же Чербери в первоисточниках), а на чисто абстрактных рассуждениях, которые, к тому же опираются на сомнительные посылки. Ход мысли Асада, в общем и целом, таков. Он отмечает, что современное христианство (то есть западное христианство XX в.) отличается от ислама тем, что оно «приватизировано» (является частным делом каждого), тогда как ислам является для мусульман основным законом, контролирующим не только частную, но и общественную жизнь. Кроме того, он отмечает, что западная наука о религии предпочитает говорить о религии как о некоей особой сфере (отличной от экономики, политики и т.д.). Соотнося эти факты, он приходит к выводу, что наука о религии, равно как и само научное понятие «религия» есть продукт особого развития западного общества и не приложимо ни к какому другому («не может существовать универсального определения религии»). Далее Асад ищет «виновников» этого особого развития и обнаруживает их, с одной стороны, в Реформации («фрагментации единства и власти Католической церкви»), а с другой – в лорде Чербери и его последователях, которые реагировали на названную фрагментацию созданием концепции естественной религии.

Эта схема, однако, носит чисто умозрительный характер и функционирует по принципу *post hoc est propter hoc*. Во-первых, Асад игнорирует реалии греко-римской Античности, которая не знала «единства и власти» какой-либо церкви (напомню, что даже христианский теолог Тертуллиан писал о том, что «религия не должна принуждать религию»); соответственно, если уж возникновение «религии» объясняется отсутствием единой церкви, то тогда ее генеалогию надо возводить как минимум ко временам Платона и Аристотеля. Во-вторых, Асад игнорирует тот очевидный факт, что вплоть до XX в. практически во всех европейских странах (включая Британию) религия отнюдь не была «частным делом гражданина»; соответственно, непонятно, какой именно новоевропейской реальности должна была соответствовать «абстрактная и универсальная» естественная религия, якобы изобретенная лордом Чербери (не могу не заметить, что при

его жизни в Англии вспыхнула гражданская война, в которой религиозный фактор был неразрывно связан с факторами политическими, экономическими и т.д.). В-третьих, даже если допустить, что эта концепция естественной религии и не должна была отражать некие новоевропейские реалии, но являлась неким «проектом», обращенным в будущее, то все равно остается вопрос: почему эта концепция воздействовала на общественное сознание и привела в итоге к возникновению «современной религии», а альтернативные концепции (например, консервативная католическая и протестантская теология, представители которой постоянно атаковали таких сомнительных с точки зрения ортодоксии философов, как лорд Чербери) на него никоим образом не воздействовали?

Наконец, в-четвертых, следует сказать несколько слов о реальной концепции естественной религии (в британском ее варианте). Поскольку, как уже отмечено выше, лорд Чербери едва ли может считаться ее сторонником и создателем, нам следует обратиться к классическому, можно сказать, парадигмальному примеру британского варианта естественной религии, представленному в работе Мэтью Тиндала (1657–1733) «Христианство, древнее как само творение, или Евангелие как воспроизведение религии природы» («Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature»). Итак, Тинадал пишет: «Под естественной религией (natural religion) я понимаю веру в существование Бога, а также понимание и исполнение тех обязанностей, которые следуют из знания, получаемого нами при помощи разума, о Боге и его совершенствах, о нас самих и наших несовершенствах, а также об отношениях, в которых мы находимся к нему и к нашим ближним (fellow-creatures). Таким образом, религия природы (religion of nature) распространяется *на все вещи* [курсив здесь и далее мой – А.А.], которые основаны на разуме и природе»[664]. Кроме того, естественная религия разъясняет «человеку, как он должен действовать *в любом жизненном*

[664] *Tindal M.* Christianity as old as the creation: or, the gospel, a republication of the religion of nature. London: [s.n.], 1732. P. 11.

статусе, как отец, сын, муж, слуга, подданный, хозяин, король и т.д.»[665]. Соответственно, «религия заключается в практическом исполнении тех обязанностей, которые возникают у нас в связи с нашим отношением к Богу и человеку»[666].

Конечно, можно сказать, что это учение Тиндала – не религия, но замаскированная под религию рационалистическая и натуралистическая философия (собственно, именно так обычно и говорят исследователи его творчества). Однако данная (весьма вероятно, правильная[667]) интерпретация естественной религии Тиндала не имеет никакого отношения к рассматриваемой здесь проблеме. Напомню, что Асад понимает под естественной религией XVII – XVIII вв. некую «универсальную и абстрактную» сущность, отделенную от политики, экономики, права и т.д. Но, как мы видим, у Тиндала естественная религия – нечто вроде рациональной натуралистической этики, являющейся *именно как религия*[668] «правилами, направляющими человеческие действия» (rules for the government of human actions)[669] во всех сферах жизни. Мне сложно сказать, почему Асад решил, что именно эта претендующая на всеохватность этика должна быть «универсальной и абстрактной» сущностью, но некорректность его гипотезы о генеалогии «религии», на мой взгляд, очевидна.

***

Далее я хотел бы сказать несколько слов о концепции естественной религии, сформулированной голландским протестантским (кальвинистским) теологом Соломоном ван Тилем (1643–1713). В контексте настоящего

[665] Ibid. P. 16.
[666] Ibid. P. 17.
[667] Со своей стороны, могу предположить, что основным источником натурализма и рационализма Тиндала следует считать творчество Марка Туллия Цицерона. Тиндал уже в предисловии к своему трактату обращается к его известной дистинкции между религией и суеверием и, намереваясь бороться с последним во имя первой, специально отмечает сочинения римского философа «“О природе богов” и “О Дивинации”, которые были направлены против суеверий его соотечественников» (ibid. P. IV).
[668] В этой связи можно вспомнить слова известного английского теолога Ричарда Сиббса (ок. 1577–1635): «Религия занимается всеми вопросами (religion meddles with all matters): миром, браком, приобретением и владением собственностью» (*Sibbes R.* The Spirituall-Mans Aime. London: T. Goodwin & P. Nye, 1637. P. 6).
[669] Ibid. 157.

исследования его творчество представляет значительный интерес хотя бы уже потому, что, как отмечалось во Введении, К. Барт видел в нем разрыв с традиционным христианством и первый опыт некоего специфического нововременного подхода к описанию религиозных явлений. Соответственно, если допустить, что «нововременная религия» действительно была тем универсальным феноменом, каким ее представляют сторонники конструктивистской гипотезы, она необходимо должна обнаруживаться в трудах ван Тиля.

На роль этой «нововременной религии» у ван Тиля теоретически может претендовать естественная религия (religio naturalis) описанная им в «Компендии обеих теологий» как «объект естественной теологии», то есть «учения (doctrina), дающего такое знание (scientia) о Боге, которое ясно обосновывается или приобретается благодаря разуму (ex ratione)»[670]. В самом этом определении нет ничего такого, что отсутствовало бы в средневековой или античной традиции, за исключением самого термина «естественная теология», который, впрочем, тоже появляется впервые отнюдь не у ван Тиля, но, вероятно, у Раймунда Сабундского (1385 – 1436)[671]. В доктринальном отношении голландский теолог также не отклоняется от традиции. Он начинает с атрибутов божественной сущности (независимость, бесконечность, неизменность, простота), затем переходит к атрибутам божественного существования (необходимость, вечность, всемогущество, непостижимость) и, наконец, к атрибутам божественной жизни (обладание разумом и волей). После этого ван Тиль исследует такие атрибуты Бога как благость, истина, святость и справедливость, а также отношение Бога к миру и человеку. Во всей этой естественной теологии кроме отдельных малозначимых деталей трудно найти что-либо, о чем не говорилось бы ранее, в Античности или в Средние века.

[670] *Til van S.* Theologiae utriusque compendium. Vol. I. Lugduni Batavorum: apud Jordanum Luchtmans, 1704. P. 2.
[671] См. *Raimundus de Sebunda*. Theologia naturalis, sive liber creaturarum. Amsterodami: van den Berge, 1661.

Теперь можно перейти к естественной религии ван Тиля. Он пишет, что такая религия есть «определенное человеческое усердие (studium)», «коим любой по своему разумению направляет свои способности к созерцанию и поклонению определенному божеству насколько считает это для себя подобающим, чтобы это божество ответило ему при случае благосклонностью»[672]. Употребление понятия «studium» применительно к религии может выглядеть несколько странно, однако ван Тиль имеет в виду не более чем «тщательность» (diligentia), которая необходима человеку при подчинении всех своих способностей, как телесных, так и духовных, действиям *religio*, то есть познанию, любви и служения Богу («requirit enim ista mentis cura diligentem omnium facultatum tam corporis, quam mentis applicationem ad ea exsequenda, quae ad summum bonum consequendum mediorum rationem habere autumamus»[673]). При этом ван Тиль в духе Цицерона отмечает, что излишнее рвение в вопросах религии, если его не смиряет разум, ведет к суеверию, *superstitio*[674]. Что же касается «основ и столпов» естественной религии, то ими являются те истины о Боге и о «бессмертии зависящего от него ума», которые внедрены в природу человека ее Творцом. Следует отметить, что эти же истины являются основой и для естественной теологии, только занимающиеся ею философы рассматривают Бога «как он есть сам по себе», а в естественной религии акцент смещается на отношения между Богом и верующим[675]. Эти отношения конкретизируются в своде практических норм (обязанности человека по отношению к Богу, самому себе и обществу), и таким образом естественная религия превращается в своего рода рациональную этику, которую ван Тиль (вполне традиционно) характеризует как естественный закон (lex naturalis). В некотором смысле это предприятие голландского теолога напоминает описанную выше естественную религию Тиндала (равно как и сотни (если не тысячи)

[672] *Til van S.* Op. cit. Loc. cit.
[673] Ibid.
[674] Ibid. P. 4.
[675] Ibid. P. 7.

аналогичных доктрин, начиная с Платона), и точно так же, как она, не замыкается ни в какой особой «религиозной» области, но имеет универсальную сферу приложения.

Разумеется, ван Тиль далек от признания истинности и самодостаточности естественной религии. Характеризуя ее, он использует термин «правдоподобное» (verisimile)[676]. Голландский теолог подчеркивает, что истина, конечно, не принимает большей или меньшей степени (fateor veritatem simplicem esse, nec recipere magis et minus), но знание, полученное в результате рационального исследования, не столь надежно, как то, которое сообщено в св. Писании, а также не столь совершенно, ибо «верой мы достигаем того, чего не может достичь разум»[677]. В свою очередь, «истинная религия есть приверженность пути спасения (Деян 16, 17), который был дан во Христе (Ин 14, 6) и открыт Богом (Пс 24, 8), и который предназначен для того, чтобы привести грешника к блаженному общению с Богом (Притч 8, 32)»[678]. Как таковая истинная религия *obiective* (то есть сообразно объектам) делится на три части: 1) разъяснение таинств; 2) изложение обетований; 3) предписывание заповедей. При этом ее признаками (notae) являются следующие: она, во-первых, содержит 1) полное и исчерпывающее знание о Боге и 2) все необходимые установления, относящиеся к религиозному культу; кроме того, во-вторых, в ней 3) человек приводится к наивысшему смирению; 4) совершенным образом восхваляется божественная благодать; 5) устанавливается подлинное благочестие.

Точно так же ван Тиль решает и вопрос об отношении естественной и богооткровенной теологии. Если первая основывается на неких врожденных идеях, то вторя – на том, что Бог сам сообщил о себе в откровении: «[Богооткровенная теология] есть слово о Боге, от Бога, в присутствии Бога и ради Бога: “о Боге” – потому, что ее объектом является Бог; “от Бога” – потому,

[676] Ibid. P. 139.
[677] Ibid. Dedicatio.
[678] Ibid. Vol. 2. P. 7.

что [ее источником] является божественное откровение; “в присутствии Бога” – потому, что она содержит слова, которые должны говориться в страхе Божием; “ради Бога” – потому, что распространяется во славу Божию»[679].

Таким образом, как естественная религия, так и естественная теология не являются сколь-нибудь значимыми в вопросах спасения. Кроме того, «естественное» ни в коем случае не может определять и заменять собой «богооткровенное». В предваряющем «Компендий» «Dedicatio» ван Тиль специально оговаривает, что «естественную теологию надлежит соотносить с богооткровенной теологией *здраво* [курсив мой – А. А.] – чтобы показать, что последняя не противоречит истине разума; но из-за этого естественное знание не должно привноситься в богооткровенное»[680]. Ван Тиль убежден, что смешение богооткровенной и естественной теологии недопустимо, и указывает, что главное заблуждение католической схоластики состоит именно в том, что она разрешила таковое смешение, в результате чего «сделала свою философию толкователем Писания» («philosophiam suam fecerint Scripturae interpretem»), из-за чего в конечном счете стала пренебрегать им и презирать его. Кому-то этот выпад ван Тиля против средневековой теологической традиции может показаться неуместным в свете его собственного интереса к естественной религии, однако факт в том, что для него философия и, соответственно, естественный разум действительно играли куда меньшую роль, чем для теологов эпохи высокой схоластики.

Таким образом, резюмируя сказанное выше, можно отметить следующее. Понимание религии как «усилия», подчиняющего всю жизнь человека Богу через действия познания, любви и поклонения, не вносят ничего радикально нового в традиционные концепции и представления о сущности *religio*. С другой стороны, как мы помним, Асад утверждал, что после Чербери и Локка «естественная религия не только стала универсальным феноменом, но также начала отграничиваться от возникшей области естествознания и поддерживать

[679] Ibid. P. 2.
[680] Ibid. Dedicatio.

его». Однако на примере ван Тиля достаточно очевидно, что возможно существование концепции естественной религии, которая никак не связана с новременным естествознанием. Дополнительно можно отметить, что в некоторых философских аспектах своего творчества (врожденность идеи Бога, а также способ доказательства его существования и бессмертия души) ван Тиль следовал принципам метафизики Декарта, однако нет никаких свидетельств, что картезианское естествознание как-то на него повлияло. Наконец, невозможно не заметить, что при частом обращении к «естественному», ван Тиль не «конструировал» никакой особой «секулярной области», отделенной от «области религиозной» (или наоборот) и, соответственно, не имеет никакого отношения к тому феномену, который описывается авторами-конструктивистами как «нововременная религия».

5.2. Понятие «religio» в контексте общественно-политической мысли раннего Нового времени

В соответствии со сказанным выше, основной задачей этого параграфа является анализ интерпретаций понятия «religio» (и его аналогов) в работах тех мыслителей Нового Времени, которые писали о религии не в контексте философской теологии, как авторы, рассмотренные в предыдущем параграфе, но контексте более широких общественно-политических исследований. При этом целью данного анализа, как и ранее, будет обнаружение возможных новых значений понятия «religio», которые, согласно конструктивистской гипотезе, должны маркировать его «переформатирование» нововременными мыслителями в целях создания «нововременного секуляризма», предполагающего, прежде всего, утверждение автономии человека и вселенной от Бога и его провидения.

Начать можно с рассмотрения творчества голландского правоведа и философа Гуго Гроция (1583–1645). Его нередко называют одним из главных

творцов европейского деизма и секуляризма, понимаемых, как уже отмечено, в смысле утверждения независимости (автономии) человека и мира от Бога. Так, например, Дитрих Бонхёффер писал о Гроции следующее: «К автономии мира ведет единое магистральное направление развития… С той же ориентацией на автономию человеческого общества, Г. Гроций выдвигает естественное право в качестве международного, которое сохраняет свою законность, “etsi Deus non daretur” – “даже если Бога и не было бы”… Везде цель мышления сводится к автономии человека и мира»[681]. В современной западной теологической литературе такое понимание творчества Гроция стало своего рода общим местом. Так, А. МакГрат пишет: «Латинский лозунг “etsi Deus non daretur” (“как если бы Бога не было”) использовался голландским автором Гуго Гроцием; обычно он рассматривается как возвещение признания возрастающего значения секулярных трендов на Западе»[682]. Сходным образом высказывается Д. Милбанк: «Согласно Гроцию, естественные законы, управляющие собственностью и суверенитетом, могут быть познаны “etsi Deus non daretur” (как если бы Бога не было)… В Новое время, естественный закон есть расшифровка природной тотальности, а вечная справедливость отныне заключается в максимальной неизменности правил… Что касается “как если бы” (etsi), то это не более чем уловка, так как конечная тотальность предполагает, что природа является законосообразной сферой, полностью подчиняющейся постоянным законам действия силы и страсти, которые были установлены волей Божества, затем удалившегося от дел»[683]. Наконец, как уже отмечалось выше, Д. Узланер полагает, что благодаря (в том числе) Гроцию произошло радикальное «переформатирование» понятия «религия».

Как видно, многие современные авторы прочно связывают имя Гуго Гроция с формулой «etsi Deus non daretur», а ее саму трактуют как «лозунг», возвещающий наступление секуляризма. Тем не менее, Гроций ни в коей мере

[681] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 262–263.
[682] The Christian Theology Reader. 5th Ed. / ed. A. E. McGrath. Malden, MA, Oxford: Wiley-Blackwell, 2016. P. 46.
[683] *Милбанк Д.* Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. №4 (67). С. 35.

не был сторонником «автономии человека и мира», если под ней понимать независимость первого и второго от Бога-Творца. Кроме того, использование им формулы «etsi Deus non daretur» отнюдь не подразумевало, что «в отсутствии Бога главным действующим лицом провозглашается человек, носитель всей полноты власти»[684]. В своем знаменитом трактате «О праве войны и мира» Гроций писал: «Мы должны, не делая никаких исключений, повиноваться Богу как нашему творцу, которому мы обязаны всем тем, что имеем… Здесь, следовательно, пребывает другой (помимо природы) источник права, а именно: свободная воля Бога, которой, как настоятельно учит нас сам наш разум, мы должны подчиняться. Но и то самое естественное право, о котором мы говорим, пусть оно и происходит из внутренних начал человека… может, тем не менее, обоснованно приписываться Богу, поскольку Он захотел, чтобы таковые начала существовали в нас»[685]. И далее: «Естественное право есть повеление здравого разума (recta ratio), указывающее, что некоему действию, сообразно его согласованности или несогласованности с самой разумной природой, присуще нравственная необходимость или нравственное зло, и что, соответственно, это действие предписывается или запрещается создателем природы, Богом»[686]. Более того, Гроций настаивал на том, что судьбы и само существование человеческих обществ напрямую зависят от божественного провидения, то есть от свободной воли Бога: «Философы и историки видят важный аргумент в пользу того, что божественное провидение распространяется на дела человеческие, в сохранении государств (res-publicae): во-первых, в общем, поскольку везде имеется порядок управления и подчинения… во-вторых, в частном, насколько речь идет о длительном, на протяжении столетий, существовании того или иного государства (imperium)… ведь сколь бы ни способствовала этому человеческая мудрость, тем не менее, если принять во внимание все то зло, которое совершается

[684] Так понимает эту формулу Д. Узланер (*Узланер Д.* Цит. соч. С. 152).
[685] *Grotius H.* De jure belli ac pacis. Traiecti ad Rhenum: Ex officina Ioannis a Schoonhoven & Soc., 1773. P. x–xi.
[686] Ibid. P. 9–10.

людьми… кажется, что иное государство не просуществовало бы и дня, если бы Божество не заботилось о том специально»[687]. Таким образом, вопреки тому, что думает Милбанк, «etsi» в формуле «etsi Deus non daretur» не является некоей «уловкой», призванной замаскировать деизм с его «удалившимся от дел Богом». Что же касается неизменности естественного права, то Гроций понимал ее в своеобразном, но вполне теистическом ключе: «Когда Бог приказывает убить человека или забрать его собственность, это не делает позволительным убийство или кражу (каковые слова сами по себе подразумевают преступление); однако не может считаться убийством и кражей то, что делается по приказанию Верховного Господина любой жизни и собственности»[688].

Кроме того, чтобы закрыть тему с деизмом Гроция, следует отметить, что об использовании формулы «etsi Deus non daretur» применительно к естественному закону хорошо известно по меньшей мере со времен Григория из Римини (1305–1358). В своем комментарии к «Сентенциям», обсуждая идею Августина о том, что «вечный закон есть божественный разум или воля, требующие соблюдать природный порядок и запрещающие его нарушать»[689], Григорий указывает, что «все, что противоречит вечному закону, противоречит также здравому разуму (recta ratio)», после чего, собственно, и появляется формула «etsi Deus non daretur». Григорий пишет: «Если кто-то спросит, почему я говорю обобщенно “против здравого разума”, а не конкретно “против божественного разума”, то на это я отвечаю следующее. Я говорю так для того, чтобы никто не подумал, что грех противоречит только божественному разуму, а не любому разуму вообще, и чтобы никто не вообразил, что он противоречит божественному разуму как *божественному*, а не как *разуму* [курсив мой – А. А.]. Ибо если бы – через невозможное – разум Божий или сам Бог не существовали бы (ratio divina sive Deus ipse non essent),

[687] *Grotius H*. De veritate religionis Christianae. Londinii: Apud Joannem Nourse, 1755. P. 17–18.
[688] *Grotius H*. De jure belli ac pacis. P. 12.
[689] *Augustinus*. Contra Faustum. XXII, 27 (PL 43, 418).

или этот разум заблуждался бы, то все равно тот, кто стал бы действовать против здравого разума (recta ratio), – ангельского, человеческого или какого угодно другого, – совершил бы грех»[690]. При этом Григорий из Римини был отнюдь не единственным представителем схоластической мысли, который использовал формулу «etsi Deus non daretur» в своих работах. Так, например, Габриэль Биль (ок. 1415–1495) практически дословно процитировал приведенные выше слова Григория в своем комментарии к «Сентенциям»[691]. Несколько позже Доминго де Сото (1494–1560) писал: «Даже если бы – мысля это через невозможное – Бога или какого-нибудь иного высшего [существа] не было, то одно лишь извращение разумного порядка было бы достаточной причиной для того, чтобы человекоубийство, воровство и т.п. оставались нравственным злом»[692]. Наконец, Франциско Суарес (1548–1617) писал о таком подходе как об устоявшейся традиции: «Григорий [из Римини], за которым следуют все прочие, утверждает: пусть даже Бога нет (licet Deus non esset), или пусть Он не пользуется разумом, или судит о вещах неверно, но если в человеке будет это самое повеление предписывающего здравого разума (recta ratio), например, что зла следует опасаться, то смысловое содержание (ratio) закона было бы тем же, что и теперь»[693].

При таковых обстоятельствах достаточно очевидно, что формула «etsi Deus non daretur» является не утверждением «автономии человека и мира от Бога», а всего лишь своеобразным мысленным экспериментом. Этот эксперимент использовался представителями схоластического правового объективизма в полемике с правовым волюнтаризмом. Представители последнего утверждали (по крайней мере, такое мнение приписывали им их оппоненты), что нечто является нравственно благим и спасительным просто потому, что предписано Богом; соответственно, естественный закон не является чем-то объективно существующим в природе человека, но опирается

[690] *Gregorius Ariminensis*. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Vol. VI. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1980. P. 235.
[691] *Gabriel Biel.* Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus. Tübingen: Mohr, 1984. P. 612.
[692] *Dominicus de Soto*. De iustitia et iure. Salmanticae: Excudebat Ioannes Maria à Terranoua, 1533. P. 32.
[693] *Suarez F*. De legibus ac Deo legislatore. Conimbricae: Apud Didacum Gomez de Loureyro, 1612. P. 120.

исключительно на внешние предписания и запреты, которые могут быть в любой момент изменены. Напротив, для представителей правового объективизма благие и нравственные действия обладали, так сказать, объективной имманентной благостью, а дурные поступки, соответственно, были объективно дурны. Мысленный эксперимент «etsi Deus non daretur» должен был подтвердить действенность естественного права даже при гипотетическом отсутствии дополняющих естественный закон божественных заповедей и самого Бога.

Учитывая сказанное выше, едва ли можно ожидать от Гуго Гроция неких радикальных новшеств, связанных с «переформатированием термина "религия"», которое должно было привести к «синтезированию феномена религии». И действительно, термин «religio» Гроция практически не интересовал. Как пишет Файль, «Гроций повествует о "religio" скорее косвенным образом»[694]. На мой взгляд, это слишком мягко сказано: религия как таковая Гроция, похоже, не занимала (кроме традиционной трактовки религии как культа, я не смог обнаружить у него каких-либо эксплицитных ее определений). В трактате «Об истине христианской религии», как следует из самого его названия, Гроций повествует именно что о *христианской религии*, которая описывается им как *religio vera*. Все остальные известные и / или интересные ему религии (иудаизм, ислам, язычество) упоминаются только в контексте их опровержения (названия глав говорят сами за себя: сначала следует слово «refutatio», «опровержение», а затем конкретизируются объекты этого опровержения: «refutatio fpecialiter religionum a Christiana discrepantium», «refutatio Iudaismi», «refutatio Mahumetismi» и т.д.). Само же это опровержение и, соответственно, доказательство истинности христианской религии имеет характер куда менее рационалистический, чем, например, дискурс Роджера Бэкона, представленный в его моральной философии. Главными аргументами для Гроция являются чудеса, исполнение пророчеств, мученичество,

[694] *Feil E*. Religio. Dritter Band. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 207.

широчайшее распространение христианства или, например, особая духовная чистота его культовых практик. Здесь нет глубоких экскурсов в естественную теологию (в сравнении со средневековой схоластической традицией, можно сказать, что их вообще нет[695]). Проще говоря, в этой (равно как и в других работах Гроция) не содержится ничего, что могло бы свидетельствовать о его интересе к понятию «religio» и, тем более, о том, что он занимался его «перформатированием».

Этот негативный вывод, тем не менее, имеет определенное значение для настоящего исследования. Он наглядно демонстрирует, что некоторые широко известные и авторитетные мыслители XVII в. (а Гроций явно принадлежал к числу таковых) в вопросах, относящихся к религии, были куда большими традиционалистами, чем их обычно представляют (особенно некоторые авторы из числа сторонников конструктивистской гипотезы, приписывающие радикальную гетеродоксию – будь то в виде деизма или в виде «секуляризма» – любому философу, правоведу или теологу XVII в. просто на основании даты его рождения).

***

Не реже (а может, даже чаще), чем Гроция, к числу «конструкторов» европейского секуляризма и «современной религии» относят Томаса Гоббса

[695] Тем не менее, Ян Хееринг обнаружил у Гроция даже концепцию естественной религии. Он пишет: «Первая книга [трактата “Об истине христианской религии”] является образцом (specimen) “естественной религии” и посвящена Богу и религии в общем. Гроций представляет два доказательства существования Бога… а затем доказывает, что душа человека продолжает жить после смерти, и что назначение человека обнаруживается в блаженстве, обретаемом в ином мире». Не могу не заметить, что Хееринг тут же добавляет, что «для достижения этого блаженства человек должен принять истинную религию», то есть *богооткровенное* христианство (*Heering J. P.* Hugo Grotius’ “De veritate religionis Christianae” / Hugo Grotius, Theologian // ed. H. J. M. Nellen, E. Rabbie. Leiden, N.Y., Köln: Brill, 1994. P. 44). Таким образом, у Хееринга получается, что важнейшее положение *естественной* религии Гроция заключается в том, что человек для достижения цели своей жизни нуждается в *богооткровенной* религии – вывод в некотором смысле удивительный. На самом деле, конечно, никакой естественной религии у Гроция нет (а если считать, что рациональные аргументы в пользу существования Бога и бессмертия души уже сами по себе составляют естественную религию, то тогда ее генеалогию надлежит возводить как минимум к философии Платона). Разумеется, у Гроция нет также и самого термина «естественная религия». Равным образом, он не рассматривает здесь «религию в общем»: термин «religio» всегда связан у него с конкретными квалификаторами («истинная религия», «христианская религия», «иудейская религия» и т.д.). Вероятно, Хееринг, атрибутируя концепцию естественной религии Гроцию, исходил из некоей априорной уверенности в том, что у всех мыслителей XVII в. *обязательно* должна быть какая-нибудь естественная религия и повествование о «религии в общем», иначе я никак не могу объяснить его приведенные выше слова.

(1588–1679). Также его часто называют деистом и даже атеистом. Что касается последнего, то, по ироничному замечанию Уиллиса Гловера, обвинение Гоббса в атеизме «столь же обосновано и почти столь же иррационально, сколь все еще встречающееся на Юго-Востоке США обвинение Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения в том, что она является коммунистической»[696]. В последнее время, впрочем, образ Гоббса-атеиста несколько померк, но квалификация его как деиста и «секуляриста» по-прежнему широко распространена.

Надо сказать, что, в отличие от Гроция, Гоббс уделял значительное внимание проблемам, связанным с религией как таковой, а потому рассмотрение его идей весьма важно для настоящей работы. Исследуя религию в своем «Левиафане», Гоббс исходит из того, что поскольку религия имеется только у людей, постольку они должны обладать определенным специфическими качествами, которые обусловливают ее существование. Таких качеств Гоббс насчитывает три: 1) любопытство, которое выражается в стремлении доискиваться причин наблюдаемых событий; 2) склонность считать, что любая имеющая начало вещь обладает определенной причиной; 3) способность человека запоминать последовательность причин и устанавливать взаимосвязь между ними (при том, что если он не может определить истинные причины того или иного явления, то строит более или менее правдоподобные предположения насчет них или полагается на авторитет других людей).

Первые два свойства человеческой природы являются источником беспокойства и даже страха. Стремление к благу и избегание зла относятся к природе человека, поэтому он «терзается все время страхом смерти, бедности или другого бедствия, имея отдых или передышку от своего беспокойства разве лишь во время сна»[697]. Когда с людьми происходит нечто благое или дурное, они ищут причину этих событий; но поскольку далеко не все причины

[696] *Glover W. B.* God and Thomas Hobbes // Church History. 1960. № 3. Vol. 29. P. 275.
[697] *Гоббс Т.* Левиафан. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936. С. 103.

очевидны для человеческого разума, люди начинают считать виновником своего счастья или несчастья некую невидимую силу. «В этом смысле, может быть, следует понимать слова некоторых древних поэтов, говоривших, что боги были первоначально созданы человеческим страхом, и это в отношении богов (т. е. в отношении многобожия язычников) совершенно справедливо»[698]. Иначе обстоит дело с признанием существования единого Бога – перводвигателя и первой причины всех вещей. Представление об этом философском Боге, по мнению Гоббса, формируется благодаря тому, что люди, желая познать то или иное явление, постепенно восходят по цепи причин к некоей первой причине, которую все называют Богом. Кроме того, фантазия человека способна наделять нечеткие образы, возникающие в сновидениях, самостоятельным существованием, в результате чего возникают представления о духах и привидениях. Наконец, идея о возможности предвидеть будущее и соответствующие практики гаданий и предсказаний появляются благодаря тому, что человек, обладая привычкой выстраивать образ будущего на основании причинно-следственных связей, склонен принимать случайные совпадения за некоторые закономерности, а также верить предсказаниям других людей, которые считаются достойными доверия.

Культ, то есть воздаяние почестей невидимым силам, является, с точки зрения Гоббса, естественным. При этом он принимает лишь те формы, которые могли бы иметь место в случае выражения почтения к другим людям, поскольку ничего другого естественный разум изобрести не может. Как таковой божественный культ включает в себя «дары, просьбы, благодарности, покорность, почтительные обращения, скромное поведение, обдуманные слова, клятвы (т. е. уверение друг друга в исполнении данных обещаний) при призыве их [то есть божеств] на помощь»[699].

[698] Там же.
[699] Там же. С. 105.

Таким образом, с одной стороны, Гоббс в духе Лукреция утверждает, что языческих богов создает страх; с другой стороны, он в духе Цицерона и некоторых других античных философов, а также Отцов Церкви, указывает, что *естественное* единобожие является результатом философского исследования природы вещей. Равным образом, трудно обнаружить что-то новое в его идеях о происхождении представлений о духах и о возникновении предсказательных практик: о последних весьма обстоятельно писал Цицерон в трактате «О дивинации». Опять же, идеи о том, что божественный культ имеет естественный характер, и о том, что его формы воспроизводят формы определенных отношений между людьми, встречались и ранее, в частности, у Фомы Аквинского.

Некоторую новизну мы обнаруживаем в идеях Гоббса о том, что четыре «семени религии» (представления о духах, незнание вторичных причин, покорность по отношению к объектам своего страха, принятие случайных событий за предзнаменования) в силу различных обстоятельств развиваются в различные религиозные традиции. В одних случаях эти «семена религии» взращиваются обычными людьми, движимыми собственной фантазией и собственным интересами. При таковых обстоятельствах религия является «частью человеческой политики (is a part of human politics), указывающей часть тех обязанностей, которых земные цари требуют от своих подданных»[700]. Религии подобного типа – все языческие религии, созданные основателями государств или законодателями. В других случаях «семена религии» взращиваются по прямому приказанию и наставлению Бога, а цель при этом заключается в том, чтобы привести людей к подчинению законам, к миру, милосердию и гражданскому общежитию. При таковых обстоятельствах религия «является божественной политикой (is divine politics) и содержит правила для тех, которые объявили себя подданными Царства Божия»[701]. Таких религий только две – иудаизм до Христа и христианство после Христа.

[700] Там же. С. 106.
[701] Там же.

Я хотел бы обратить особое внимание на то, что в первом случае Гоббс говорит о том, что религия является *частью* политики, тогда как во втором случае – она *есть* божественная политика. Суть этой дистинкции очевидна из следующего важного фрагмента: «*Там, где сам Бог основал религию посредством сверхъестественного откровения* [курсив здесь и далее мой – А. А.], там он также установил особое царство для себя и дал законы, определяющие поведение людей не только по отношению к нему самому, но также и по отношению друг к другу; и так как в этом царстве божьем *политика и гражданские законы являются частью религии*, то *здесь нет различия между светской и духовной властью*. Бог, правда, является царем всей земли, однако при этом он может быть царем особого и избранного народа. В этом нет больше противоречия, чем в том, что человек, имеющий общее командование всей армией, одновременно с этим имел бы свой собственный полк или свою собственную роту. Царем всей земли Бог является в силу своего могущества, но царем своего избранного народа он является в силу договора»[702].

Именно эти принципы Гоббс кладет в основу своей «христианской политики». С его точки зрения, Бог царствует в мире двумя способами: естественным и пророческим. Первый подразумевает, что человек подчиняется естественному закону, внедренному Богом в его природу, благодаря «внушению естественного разума», который выносит суждение о непреодолимом могуществе Бога. При этом, помимо прочего, естественный разум внушает человеку, что прославлять Бога следует не только в частном порядке, но также (и прежде всего) «публично и на виду у людей»[703], поскольку сам по себе акт публичного поклонения Богу должен пробуждать в окружающих религиозные чувства. Однако поскольку государство представляется Гоббсу неким единым лицом, постольку оно должно обладать неким единым культом, который должен совершаться всеми его гражданами

[702] Там же. С. 109–110.
[703] Там же. С. 276.

публично, «и это и есть государственный культ, существенным свойством которого является единообразие»[704]. В ситуации, когда частные лица публично практикуют различные частные культы, единого государственного культа, соответственно, существовать не может, а потому, согласно Гоббсу, в этом случае государство не имеет вообще никакой религии.

Что касается второго способа царствования Бога в мире, то он предполагает управление избранным народом не только при помощи естественного разума и его внушений, но также посредством положительных законов, которые даются этому народу через пророков. Так было в свое время у иудеев; так же, по мнению Гоббса, должно быть в христианском государстве, «где многое зависит от сверхъестественного откровения воли Божьей»[705]. Тем не менее, Гоббс специально отмечает, что следование пророческому слову не должно вести к пренебрежению естественным разумом, а также к отказу от обыденного опыта, поскольку естественное познание (если оно истинно) тоже является словом Божьим. Это, по мнению Гоббса, должно предупредить распространение радикального фидеизма, который опасен хотя бы уже потому, что его представители, пренебрегая разумом, могут неверно истолковывать пророческое слово. Сам же английский философ полагал (вполне в духе средневековой традиции), что, хотя пророческое слово содержит в себе много сверхразумных истин, эти истины не могут противоречить естественному разуму. Любое противоречие между верой и разумом носит кажущийся характер, и если оно возникает, то либо в результате неправильной трактовки вероучения, либо в результате ошибочного рассуждения.

Из сказанного выше должно быть ясно, что религия для Гооббса относится преимущественно к правовой сфере. Соответственно, английский философ (вполне в духе средневековой традиции) может прямо и недвусмысленно квалифицировать *religio* как *lex* (закон): «Religio itaque

[704] Там же.
[705] Там же. С. 279.

philosophia non est, sed in omni civitate lex» («Итак, религия есть не философия, но закон в каждом государстве»)[706]. Интересно, что Гоббс находит возможность соединить такую трактовку религии с традиционным ее пониманием как как добродетели: «Поскольку все добродетели заключаются в послушании законам государства, к которым относится религия, я включил религию в число добродетелей»[707]. Действительно, если «гражданские законы являются частью религии», а сама религия основана Богом «посредством сверхъестественного откровения», то исполнение законов государства вполне естественным образом становится «воздаянием должного Богу», что, собственно, и требуется в качестве *conditio sine qua non* для трактовки *religio* как добродетели.

Однако, с другой стороны, как мы помним, существует и своего рода психологическое измерение религии. Например, в «Левиафане» Гоббс переосмыслил цицероновскую дистинкцию «religio–superstitio» следующим образом: «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок (tales), допущенных государством, называется религией. Подобное же представление, почерпнутое из выдумок, не допущенных государством, носит название суеверия. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия»[708]. Эта психологическая трактовка религии, впрочем, вполне совместима с юридической. Как пишет Джанхонг Чен, «Гоббс определяет религию в двух перспективах, или, вернее, в двойной перспективе… Религия определяется сообразно ее психологической природе и ее юридическому статусу. Из этого следует далее, что закон не может регулировать религию как частное убеждение или фантазии сознания, но публичное исповедание религии должно осуществляться в соответствии с духом закона»[709]. Таким образом, старая субъективно-объективная диалектика *religio* проявляется и у Гоббса,

[706] *Hobbes T.* Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia. Amstelodami: Apud Ioannem Blaeu, 1668. P. 78.
[707] *Hobbes T.* The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 6. London: John Bohn, 1840. P. 220–221.
[708] *Гоббс Т.* Цит. соч. С. 69.
[709] *Chen J.* On the definition of religion in Hobbes' leviathan // Bijdragen. 2006. Vol. 67 (2). P. 182–183.

пусть даже и специфическим образом. В субъективном (психологическом) аспекте религия есть страх, перерастающий в представления о неких невидимых, но могущественных силах; в объективном смысле религия реализуется (если говорить о «неистинных» религиях) в законах государства, которое (волюнтаристски) легитимирует те или иные представления об этих невидимых силах (если же говорить об истинной религии, то эти законы обретаются от Бога через его пророков).

Следует отметить, что из означенного акцента Гоббса на юридической трактовке религии как (основного) закона государства не следовало сколь-нибудь положительного его отношения к теократии в традиционном смысле этого слова. Наоборот, он вполне в русле современной ему реальной политики английского государства настаивал на том, что верховная власть должна принадлежать именно светским правителям, которые, однако, обладают при этом и высшей духовной властью: «Поэтому церковь такая, которая способна приказывать, судить, оправдывать и осуждать или совершать какой-нибудь другой акт, есть то же самое, что гражданское государство, состоящее из людей, исповедующих христианство, и такое государство называется гражданским государством в силу того, что его подданные – люди, и церковью в силу того, что его подданные – христиане. Слова мирская и духовная власть являются лишь двумя словами, внесенными в мир, с тем чтобы у людей двоилось в глазах и чтобы люди не понимали, кто их законный суверен… Поэтому в этой жизни нет другой власти ни в государстве, ни в отношении религии кроме мирской. И если верховный правитель как государства, так и религии запрещает пропагандировать какое-нибудь учение, то никто из подданных не может его законным образом пропагандировать»[710].

В связи с этим, мне решительно непонятно, почему Узланер уверенно относит Томаса Гоббса к числу «мирских теологов», которые «решили, где кончаются границы непосредственного божественного вмешательства в мир,

[710] *Гоббс Т.* Цит. соч. С. 338.

и обозвали получившееся гетто “религией”»[711]. В своих рассуждениях о религии Гоббс не выходил за пределы существовавшей до него традиции (хотя и развивал ее); в учении о Боге явно и однозначно заявлял об универсальном характере божественного провидения; в политике принципиально отказывался от разделения религиозного и политического. Более того, в отношении политики Гоббс выглядит куда большим радикалом, нежели многие Отцы Церкви. Тертуллиан, например, как мы помним, настаивал на свободе вероисповедания для всех граждан Империи, а Гоббс писал о необходимости единого государственного культа. Если же сравнивать Гоббса с Августином, то, по совершенно справедливому замечанию Гловера, английский философ «не использует ту возможность, которую давало ему рассуждение Августина о Граде Земном, погруженном исключительно в земные проблемы и далеком от религиозных материй; напротив, Гоббс определяет христианское государство как Церковь и приписывает ему религиозные цели»[712].

Здесь, впрочем, необходимо особо отметить следующее обстоятельство. Позиция Гоббса, согласно которой именно светские, но не духовные власти должны определять религиозные законы и традиции страны, вне всякого сомнения, обусловлена тем, что он был свидетелем раскола английского общества по религиозному признаку, а потому не видел в Церкви (церквях) надежного хранителя мира и законности. Естественно, эта позиция не могла не вызвать критики со стороны теологов-профессионалов и конфессионально-ориентированных мыслителей – критики весьма пристрастной и необъективной. Именно отсюда и берет свой исток традиционное изображение Гоббса как атеиста, деиста, секуляриста и вообще врага христианской религии[713]. Однако указанную ориентацию Гоббса на светские

[711] *Узланер Д.* Цит. соч. С. 147.
[712] *Glover W. B.* Op. cit. P. 282.
[713] Кроме названного обстоятельства, несомненно, сыграл свою роль также и гоббсовский материализм и детерминизм стоического типа, который шел вразрез с традиционными христианскими представлениями о сверхъестественном духовном мире. Критиков английского философа при этом мало интересовал тот факт, что материалистом в этом смысле был также и Тертуллиан (о чем Гоббс прекрасно знал, ибо писал, оправдывая свою позицию: «Целью отцов Никейского собора было через этот Символ осудить не только

власти и его плохо скрываемый антиклерикализм надо понимать не в смысле того, что он сознательно проектировал некое «гетто для религии». Речь шла не о противостоянии «религия – светское», о котором говорят, в частности, сторонники конструктивистской гипотезы, а о противостоянии светской власти и церкви в борьбе за религию, что, несомненно, не одно и то же. И в этом смысле концепция государственной религии, сформулированная Гоббсом, не отличается исключительной новизной и каким-то особым радикализмом. Скорее, английский философ ориентировался на античные образцы, ведь, как мы помним, еще Цицерон писал, что ни у кого из граждан не должно быть «особых богов: ни новых, ни чужеземных, кроме богов, признанных *государством* [курсив мой – А. А.]».

***

Бенедикт Спиноза (1632–1677), в отличие от Гоббса, не был теистом и тем более не разделял идей английского философа о том, что в государстве может допускаться существование только одной – официальной – религии (наоборот, он полагал, что ликвидация свободы вероисповедания чревата возникновением конфликтов и даже войн на религиозной почве). Могло ли это стать причиной того, что Спиноза пришел к «нововременной» трактовке религии как особой сферы, «идеально изолированной» от сфер политики, экономики, права и т.д., а также к соответствующему «переформатированию» понятия «religio»?

В своей работе «Критика религии у Спинозы» Лео Штраус писал, что «творчество Спинозы обладает фундаментальным значением лишь постольку, поскольку контекст, в котором оно находится, является критикой откровения, как ее осуществляло радикальное Просвещение»[714]. Развивая эту мысль Штрауса, Джонатан Исраэль пришел к выводу, что «радикальное

арианство, но и все ереси, проникшие после смерти Господа в церковь, одной из которых была ересь антропоморфитов, приписывавших Богу члены человеческого тела, а не осуждать тех, кто вместе с Тертуллианом утверждал, что истинный, действительный и чистый дух является телесным». *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М: «Мысль», 1991. С. 585).

[714] *Strauss L.* Spinoza's Critique of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 35.

Просвещение» является по своей сути «спинозизмом»[715] и при этом «секуляризмом», то есть «устранением теологии из права, институтов, образования и публичной сферы»[716]. Спиноза, таким образом, оказывается у Исраэля ключевой (хотя и с некоторыми оговорками) фигурой в «коллективном проекте»[717] «радикального Просвещения», последовательная реализация которого сформировала секулярную «современность» (modernity).

Хотя Исраэль безусловно прав в том, что творчество Спинозы и его последователей отличалось крайним – для своего времени – радикализмом (если под ним понимать сознательное отклонение от норм ортодоксального христианства), а также в том, что по этой причине Спиноза стал для своих современников «главным философским пугалом» («supreme philosophical bogeyman»)[718], тем не менее, предположение, что голландский мыслитель «проектировал» секуляризацию «права, институтов, образования и публичной сферы», выглядит странно уже хотя бы потому, что его важнейшее произведение на общественно-политические темы, «Богословско-политический трактат», как раз не допускает существования политики и права вне богословия – что явствует уже хотя бы из самого его названия. Более того, едва ли не главной идеей этого сочинения является идея о необходимости *сакрализации* верховной власти («summas potestates»). Спиноза полагал, что представленная в Библии истинная религия («religio vera») справедливости и любви «спасительна и необходима для государства»[719]. Однако «религия получает силу закона лишь по постановлению (decretum) тех, кто наделен

---

[715] «“Спинозизм”, который мы сегодня называем радикальным Просвещением»: *Israel J.* “Radical Enlightenment” – Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Trans-Atlantic Enlightenment (1650–1850) // Diametros. 2014. № 40. P. 95.

[716] Ibid. P. 73.

[717] В своей работе «Радикальное просвещение» (2001 г.) Исраэль был склонен отождествлять «радикальное Просвещение» почти исключительно с творчеством Спинозы, однако впоследствии несколько изменил свою позицию. Теперь он предполагает, что «радикальное Просвещение было скорее интеллектуальной традицией, коллективным проектом, который возник в определенной среде, *cercle spinoziste*; однако при этом важный вклад в то, что затем эволюционировало в спинозизм как в историческую категорию, внесли – еще до того, как сам Спиноза опубликовал свою первую работу – Ф. ван ден Энден, А. Кербах, Л. Мейер, братья де ла Кур и некоторые другие» (*Israel J.* Spinoza and spinozism in the western Enlightenment: The latest turns in the controversy // Araucaria. 2018. Issue 40. Vol. 20. P. 45).

[718] *Israel J.* Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 159.

[719] *Spinoza B.* Opera quae supersunt omnia. Vol. III. Lipsiae: Ex officina Bernardi Tauchniz, 1846. P. 196.

правом повелевать; и Бог не имеет никакого особого владычества над людьми иначе как через тех, кто обладает властью»[720]. Соответственно, «религиозный культ (religionis cultus) и практики благочестия должны сообразовываться со спокойствием и пользой государства (respublica), а потому должны определяться высшими властями, которым одним надлежит быть их истолкователями»[721]. Таким образом светские правители необходимо должны обладать «ius circa sacra» («сакральным правом»), то есть правом «назначать священнослужителей, определять и устанавливать основы Церкви и ее учения, судить о нравственности и практиках благочестия, отлучать людей от Церкви и принимать их в нее, а также заботиться о бедных»[722]. Во всем этом едва ли можно увидеть намеки на «проект» по исключению теологии и религии из политики и общественной жизни, даже если учесть, что приведенные выше слова Спинозы относятся к «практике благочестия» и «внешнему религиозному культу», тогда как «самое благочестие и внутреннее поклонение Богу» («ipsa pietas et Dei internus cultus»), согласно голландскому философу, не должны ограничиваться ничем[723].

Тем не менее, некоторые современные авторы пытаются доказать, что эксплицитное нежелание Спинозы отделять теологию и религию от общественно-политической жизни не исключало (а напротив, предполагало) его активное участие в «секуляризационном проекте». Так, Джон Милбанк в рамках исследования «генеалогии светского» предложил оригинальное прочтение творчества Спинозы, согласно которому голландский мыслитель вместе с Томасом Гоббсом и Гуго Гроцием в процессе «конструирования» «современной политики» (modern politics) «сконструировали» ранее никогда не существовавшую секулярную реальность, причем «современная политика» (она же «пространство светского», она же «пространство чистой власти») была (по крайней мере, отчасти) не чем иным, как библейской герменевтикой, хотя

[720] Ibid. P. 251.
[721] Ibid.
[722] Ibid. P. 258.
[723] Ibid. P. 252.

и весьма специфической[724]. По мнению Милбанка, текст Писания сохранял свой авторитет даже в «сконструированном» «пространстве чистой власти»; более того, он был необходим этой власти как «источник позитивного божественного переподтверждения принципа договора»[725]. Тем не менее, с другой стороны, в пространство «современной политики» не могла быть допущена традиционная теология с ее традиционным подходом к толкованию Библии, «который наделял авторитетом в истолковании [Писания] *традицию* чтения, читателей, чья власть опиралась не на оружие, собственность или договор, а, скорее, на время для чтения, предоставленное им согласно их положению в обществе (socially made available time for reading)»[726]. Спиноза, Гоббс и Гроций, по мнению Милбанка, планировали уничтожить такую библейскую герменевтику и заменить ее своей, ориентированной на нужды «чистой власти»: «Новой политической науке было необходимо “отнять” текст Библии у кафолического христианства, создать новую библейскую герменевтику»[727].

Спиноза, как уже отмечалось выше, предполагал, что в христианском государстве (Imperium Christianum) должна существовать полная свобода суждения (libertas iudicii) в вопросах, относящихся к «внутреннему благочестию и поклонению Богу», а также в вопросах, касающихся управления государством (тем более, что, с его точки зрения, «эта свобода в высшей степени необходима для развития наук и искусств (ad scientias et artes promovendum), так как успешно ими могут заниматься лишь те, кто выносит свои суждения свободно и безо всякого предубеждения»[728]). Однако Милбанк, увлеченный своей идеей о том, что создатели «пространства секулярного»

---

[724] Милбанк пишет: «Пространство секулярного должно было быть изобретено как пространство “чистой власти”. Однако… само это изобретение было теологическим достижением, поскольку только теология определенного рода могла провозгласить [принцип] “etsi Deus non daretur”» (*Milbank J.* Theology and social theory. 2-nd ed. Malden, MA: Blackwell publishing, 2002. P. 13). По поводу действительного смысла упоминаемой Милбанком формулы уже было сказано выше, поэтому останавливаться на этом вопросе здесь не требуется.

[725] *Milbank J.* Op. cit. P. 19.

[726] Ibid.

[727] Ibid.

[728] *Spinoza B.* Op. cit. P. 267.

планировали уничтожение традиционной теологии, неизбежно приходит к выводу, что *на самом деле* голландский философ эту свободу отрицал. Спиноза, утверждает Милбанк, «некоторое время жил в квазимонашеской общине мужчин-интеллектуалов», для которых «суть свободы мнения» сводилась к «признанию “геометрических” истин относительно *deus sive natura*»[729]. Соответственно, продолжает английский теолог, «в тексте Спинозы мы можем разоблачить эту либеральную “свободу исследования”, положенную в основу как естественных, так и гуманитарных наук (включая библейскую критику), в самих ее истоках. Ибо введение свободного времени для квазимонастырской науки является одновременно отменой свободного времени для монастырского *lectio* [чтения]»[730]. «Спиноза, – продолжает Милбанк, – стремится противопоставить “полную” свободу мнения абсолютной несвободе публичного действия, однако эта дистинкция оказывается бессмысленной, потому что традиционное кафолическое чтение[731] всегда потенциально мятежно... Ибо настоящие кафолики не могут подчиняться тем постановлениям, которые отрицают авторитет традиционного кафолического толкования; однако, согласно Спинозе, даже простое “мнение”, направленное против суверенности, считается действием, нарушающим общественный договор»[732].

Ход мысли Милбанка, в общем, понятен и по-своему логичен. Для него, как для представителя консервативной «радикальной ортодоксии», принцип свободы совести – не нейтральность государства по отношению к религии, но *подавление* религии (поскольку он исключает желательный для Милбанка теократический тоталитаризм[733]), а наука, соответственно, не объективное

---

[729] *Milbank J.* Op. cit. Loc. cit.
[730] *Milbank J.* Op. cit. P. 20.
[731] Под которым, насколько я могу судить, Милбанк подразумевает «традиционное “четырехчастное” (“духовное”, или “аллегорическое”) толкование» Писания со всеми соответствующими «метафорами, характерными особенностями и неясностями» (*Milbank J.* Op. cit. P. 21–22). Следует отметить также, что «кафолическая Церковь» для Милбанка – это прежде всего средневековое папство, а «традиционная кафолическая теология» – это главным образом творчество Августина и Фомы Аквинского.
[732] *Milbank J.* Op. cit. P. 20.
[733] Сам Милбанк говорит не о теократии, но о «христианском социализме»; тем не менее, это не социализм в обычном понимании данного термина. Общественным идеалом для Милбанка является древняя Церковь, как «новый тип всемирного сообщества (universal society), существенно отличающийся от племени, империи или

исследование «реальности», но *злонамеренное уничтожение* традиционной теологии секулярными властями (поскольку они в принципе допускают существование какой-либо интеллектуальной традиции кроме ортодоксальной кафолической теологии). Отсюда следует также, что секулярным для Милбанка будет любое государство или сообщество, сколь угодно религиозное, если оно хоть в чем-то отлично от «кафолической церкви»; именно потому он описывает современный секуляризм как «неоязычество» или «постхристианское язычество», что, естественно, предполагает и обратное – античное язычество будет для него «секуляризмом»[734]. Тем не менее, эта *сугубо теологическая* логика вынуждает Милбанка искажать мысль Спинозы, либо приписывая ему то, что он никогда не утверждал, либо представляя его идеи вне того контекста, в котором они только и могут рассматриваться.

Проще всего увидеть это на примере утверждения Милбанка, что для Спинозы «суть свободы мнения» сводится к «признанию “геометрических” истин относительно *deus sive natura*», а потому «либеральная “свобода исследования”» на самом деле предполагает не свободу, но элиминацию

полиса» (*Milbank J.* Op. cit. P. 99), а потому находящийся вне «политического государства» (political state) (*Milbank J.* The Future of Love: Essays in Political Theology. London: SCM Press, 2009. P. 33). Этой Церкви Милбанк приписывает «апостольскую бедность и райскую общность» (*Milbank J.* Theology and social theory. P. 17), вследствие чего она составляет естественную (или, если угодно, сверхъестественную) альтернативу любому *political state* с его властью, частной собственностью, принуждением, эксплуатацией и т.д. В общем, можно отметить, что в этом отношении Милбанк ничего нового не «сконструировал», но просто переложил на новый лад идеи своих многочисленных предшественников. С другой стороны, не желая углубляться в вопросы, не относящиеся непосредственно к теме моей работы, я, тем не менее, не могу не отметить следующее. Милбанк постоянно заявляет о том, что власть, насилие, принуждение и эксплуатация – порождение секуляризма, «изобретенного» такими мыслителями, как Спиноза (или, как вариант, порождение язычества, с которым секуляризм связывается как «постхристианское язычество»). При этом английский теолог столь же часто пишет о не знавшей секуляризма средневековой христианской «райской общности», которую «спроектировали» в своих работах «досекулярные» теологи, такие как Августин и Фома Аквинский. Каким образом существовала эта идеальная средневековая общность, не знавшая власти и насилия, Милбанк не поясняет, ограничиваясь туманными намеками и даже признанием, что он занимается конструированием «необоснованных мифов» (*Milbank J.* Op. cit. P. 279). Одновременно он как бы забывает о том, что думал о способах обеспечения единства кафолической доктрины, например, Фома Аквинский, который писал: «В еретиках… имеется грех, а потому они заслуживают не только отлучения от Церкви, но и устранения из мира через смертную казнь («a mundo exterminari per mortem»)» (*Thomas Aquinas*. Opera Omnia. Vol. 3. 1872. P. 151). Характерно, что, согласно Фоме, устранение еретиков из «райской общности» должны были производить (и в реальности производили) *светские* власти («iudicio sieculari»), которых, согласно Милбанку, тогда то ли не было вовсе, то ли они не были *властями* и не обладали правом на насилие. Тот же Аквинат, однако, ясно указывает, что к благим делам христиан побуждает, в том числе, угроза применения насилия со стороны светских властей: «Наказания, налагаемые светскими властями… побуждают нас к правильному поведению (ad bene agendum)» (ibid. P. 195).

[734] *Milbank J.* Op. cit. P. 279–280.

традиционной христианской теологии. По этому поводу следует заметить, во-первых, что сам Спиноза отделял философию и науку (к которым, естественно, относятся и «“геометрические” истины») от религии и теологии[735], а потому введение им «свободного времени для квазимонастырской науки» никак не могло повлечь за собой «отмену свободного времени для монастырского *lectio*». Точно так же (и по тем же самым причинам) несостоятельно утверждение Милбанка о том, что Спиноза собирался заменить это «монастырское *lectio*» неким «“научным” прочтением Библии» («“scientific” reading of the Bible»)[736], поскольку для него никакого философского («научного») прочтения Библии быть не может: «Между верой, или теологией, и философией нет никакой связи, никакого родства… Основания (fundamenta) философии суть общие понятия, и сама она должна опираться только на природу, а основания веры суть история и язык, и опирается она только на Писание и откровение»[737]. Соответственно, метод истолкования Писания, предложенный Спинозой, с его собственной точки зрения является «научным» не в большей степени, чем любой другой, поскольку, вопреки мнению Милбанка[738], в нем не используются ни «геометрические истины», ни

[735] Согласно Спинозе, «не следует приспосабливать ни разум к Писанию, ни Писание к разуму» (*Spinoza B.* Op. cit. P. 201). Кроме того, «интеллектуальное познание о Боге (cognitio Dei intellectualis), которое рассматривает его природу, как она есть сама в себе… никоим образом не относится к вере и религии откровения» (Op. cit. P. 189). Наконец, «объектом откровенного познания (cognitio revelata) является не что иное, как повиновение, и поэтому оно всецело отличается от естественного познания (cognitio naturalis) как по объекту, так и по основаниям и методу (media); и первое не имеет ничего общего со вторым, но каждое обладает своей областью (regnum), никак не противореча и не прислуживая другому» (Op. cit. P. 9).

[736] *Milbank J.* Op. cit. P. 20.

[737] *Spinoza B.* Op. cit. P. 197.

[738] Милбанк пишет: «Рационалистическая герменевтика Спинозы продвигает два принципа: приоритет истолкования того, что является “ясным” и согласуется с философией, а также приоритет того, что является наиболее общим (в тексте) и может иметь какой-то “смысл”, но, тем не менее, не истинно для нас. Для того, чтобы эти не обладающие истиной смыслы стали вторичными, он должен был “релятивизировать” их, ограничить их значение прошлым временем и местом. Отсюда только “иррациональное” нуждается в обнаружении контекста; тем же смыслам, которые согласуются с “геометрическими” истинами, историческое толкование (historical elucidation) требуется не больше, чем теоремам Евклида» (*Milbank J.* Op. cit. P. 20). Тем не менее, как очевидно из приведенных мною цитат, «рационалистическая герменевтика» Спинозы и ее результаты *не* согласуются (и *не могут* согласовываться) с философией и «геометрическими» истинами. Кроме того, утверждение Милбанка о том, что в «историческом толковании» нуждается только «иррациональное» (необходимо отметить, что у Спинозы *нет* этого термина), тогда как «рациональному» оно не требуется, легко опровергается следующей цитатой из «Богословско-политического трактата»: «*Общее* [курсив здесь и далее мой – А.А.] правило толкования Писания таково: не приписывать Писанию в качестве его учения (documentum) *ничего*, что мы не вывели бы со всей очевидностью *из его истории* (ex ipsius historia)» (*Spinoza B.* Op. cit. P. 106).

математические доказательства; более того, согласно голландскому философу, «те, кто пытается обосновать авторитет Писания математическими доказательствами, всецело заблуждаются»[739].

Во-вторых, Спиноза учил, что политическая свобода, которая является «целью государства»[740], заключается в том, что любой человек имеет право судить и рассуждать о чем угодно, «лишь бы просто говорил и учил, и защищал свою позицию только аргументами, но не хитростью, гневом или ненавистью, а также не планировал ввести нечто в государстве авторитетом своего решения (ex auctoritate sui decreti)»[741]. Соответственно, нарушением общественного договора становится не *любое* мнение, направленное против «высших властей» (позиция, которую приписывает Спинозе Милбанк), но лишь то, которое явно оспаривает их *монополию* на собственно политическую власть; если же речь идет о конструктивной критике, выражаемой в ходе (более или менее) доброжелательного диалога с властями, то она может рассматриваться даже как своего рода долг гражданина[742]. Таким образом, идея Спинозы заключается в том, что постулируемый им принцип свободы совести не должен распространяться на открытые призывы к свержению власти. При этом голландский философ ничего не пишет о том, что с этой точки зрения «традиционное кафолическое чтение» обладает какой-то особой «мятежностью». Более того, имеются серьезные сомнения, что Спиноза в принципе мог испытывать беспокойство по поводу этого «чтения», поскольку в Нидерландах середины XVII в. традиционная схоластическая теология была уже «отменена» господствующей Истинной реформированной христианской религией последователей Кальвина[743]. Иначе говоря, то, что Спиноза, по мнению Милбанка, только должен был «спроектировать», произошло задолго

[739] Ibid. P. 203.
[740] «Finis ergo reipublicae revera libertas est» (ibid. P. 264).
[741] Ibid. P. 265.
[742] «Если некто показывает, что какой-либо закон противоречит здравому смыслу, и поэтому считает, что он должен быть отменен, и одновременно это свое мнение передает на рассмотрение высшим властям (которым одним подобает постановлять и отменять законы), ничего не предпринимая вопреки предписаниям данного закона, то он, конечно же, оказывает услугу государству, как и любой достойный гражданин» (ibid.).
[743] См. *Gorski P. S.* The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia // The American Journal of Sociology. 1993. № 2. Vol. 99. P. 277–279.

до его рождения[744]. С другой стороны, если говорить о реальных политических опасениях Спинозы, то они были связаны с тем, что голландские кальвинисты в постдордрехтский период стремились к установлению тотального контроля над духовной жизнью Голландской Республики и к ограничению в ней религиозных и прочих свобод[745]. Сам Спиноза прямо указывал на то, что общественный договор в Голландии едва не был разрушен в ходе конфликта между ремонстрантами и контрремонстрантами (ортодоксальными кальвинистами)[746]. И именно по поводу последних (а вовсе не по поводу «традиционного кафолического чтения») он писал, что «на самом деле возмутителями (perturbatores) являются те, кто хочет уничтожить в свободном государстве свободу суждения»[747]. Если при этом принять во внимание, что контрремонстранты требовали полного запрета католицизма в Голландии[748], то нарратив Милбанка начинает выглядеть как-то совсем странно: у него получается так, что Спиноза, якобы поставивший перед собой цель «отменить» «традиционное кафолическое чтение» из-за его «мятежности», почему-то считал опасными для государства «возмутителями» не католиков, но тех, кто уже добился частичного запрета этого «чтения» и требовал запрета окончательного и бесповоротного; кроме того, по не вполне понятным причинам голландский философ решил, что достичь отмены названного «чтения» проще всего через утверждение права любых религиозных групп на

[744] Почему Милбанк не обратил внимания на данное очевидное обстоятельство, остается для меня загадкой. Это умолчание выглядит особенно странно в контексте того, что английский теолог относит лидеров реформации к числу главных «секуляризаторов» (как раз по причине того, что они везде, где могли, «отменяли» «традиционное кафолическое чтение») и совершенно справедливо замечает, что «принцип Спинозы, гласящий, что Писание должно интерпретироваться только через Писание» восходит «к лютеровскому принципу *sola scriptura*» (*Milbank J.* Op. cit. P. 21).

[745] В этой связи весьма примечательны следующие слова Спинозы: «Там, где высшие власти ввели какую-нибудь секту, основателями которой не являются… они оказываются не толкователями божественного права, но [простыми] членами этой секты, то есть они признают за толкователей божественного права учителей секты; и потому для простонародья авторитет начальников в этих [материях] обыкновенно мало что значит сравнительно с авторитетом учителей, толкованиям которых, как полагают, должны подчиняться даже правители» (*Spinoza B.* Op. cit. P. 248). При желании эту фразу можно отнести на счет дореформенной Католической церкви, однако в равной степени она может относиться и к кальвинизму, который после Дордрехтского собора приобрел в Голландской Республике особый статус, фактически равный статусу государственной религии.

[746] *Spinoza B.* Op. cit. P. 270.

[747] Ibid.

[748] Об отношении контрремонстрантов к католицизму и неортодоксальному (с их точки зрения) протестантизму см.: *Boxer C. R.* The Dutch seaborne empire, 1600-1800. London: Penguin, 1973. P. 126–148.

свободное исповедание своей религии. На мой взгляд, эту интерпретацию едва ли можно счесть хоть сколь-нибудь правдоподобной.

Таким образом, утверждение Милбанка о том, что Спиноза планировал «отменить» «традиционное кафолическое чтение» как предмет, особо опасный для светских властей, выглядит весьма сомнительно, и уж совершенно невероятным кажется предположение, что он хотел заменить его некоей «квазимонастырской наукой», чтобы создать тем самым «особую область светского», или «пространство чистой власти». Нет никаких оснований думать, что «проект» Спинозы, представленный в «Богословско-политическом трактате», выходил за пределы того, о чем он сам ясно и недвусмысленно заявлял: 1) религия необходима для обеспечения мира и спокойствия в государстве; 2) поэтому в государстве должна быть государственная религия; 3) при этом, однако, все важнейшие вопросы, связанные с религией, должны решаться высшими властями государства, а не священнослужителями какой-либо конфессии; 4) это необходимо для исключения теократии и сохранения свободы вероисповедания на уровне частных лиц (поскольку эта свобода требуется для обеспечения мира и спокойствия не меньше, чем государственная религия). На мой взгляд, увидеть в этом «проекте» «конструирование особой сферы светского», которая к тому же является «пространством чистой власти», весьма затруднительно. Единственно, где можно (при очень большом желании) обнаружить такую сферу – это принцип свободы вероисповедания. Однако, во-первых, основной пафос Милбанка заключается как раз в том, что, с его точки зрения, никакой свободы вероисповедания «проект» Спинозы не предполагал. Во-вторых, свободу вероисповедания в определенных границах допускал даже такой «досекулярный» мыслитель как Фома Аквинский[749]. В-третьих, очень трудно понять, как утверждение религиозных свобод на *частном*, но не на

[749] Отвечая на вопрос, следует ли терпеть обряды неверных, Фома пишет, что «человеческие власти обосновано допускают некое зло – чтобы не возникло препятствия для определенного блага или не произошло еще большего зла… поэтому, хотя неверные, соблюдая свои обряды, и совершают грех, эти обряды можно терпеть» (*Thomas Aquinas*. Op. cit. P. 144). Интересно, что Фома вполне в духе *Realpolitik* отмечает далее, что «Церковь терпит даже обряды еретиков и язычников если их число слишком велико» (ibid.).

общественном уровне может произвести «особую сферу светского»: следует еще раз отметить, что у Спинозы и речи нет о светском характере государства; он пишет об *Imperium Christianum*, обладающем государственной религией.

К этому следует добавить некоторые соображения, касающиеся терминологии, используемой Спинозой. Милбанк начинает свою программную «Теологию и социальную теорию» с постулата, что «было время, когда никакого светского не существовало»[750], и, как уже неоднократно отмечалось выше, утверждает затем, что «светское» было «сконструировано» Спинозой и другими неортодоксальными (квази)теологами, которые учредили «совершенно иную [сравнительно с тем, что было раньше – А. А.] экономику власти и знания», а также «изобрели “политическое” и “государство”» вместе с «частной религией»[751]. Таким образом гипотеза Милбанка требует того, чтобы у Спинозы, как у «конструктора» светского, были более или менее ясные представления о «светском» и «религии» (даже – о некоей «частной религии»), которые радикально отличались бы от соответствующих представлений «досекулярной» эпохи.

По этому поводу следует сразу отметить, что никакой содержательной дискуссии о «светском» или о «религии» мы у Спинозы не обнаружим. Что касается первого, то голландский философ вообще не использовал (по крайней мере, в «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате») термин «saecularis», а слово «saeculum» употреблялось им в значении «время» или «век»[752]. В этом есть своеобразная ирония: по мнению Милбанка, такое употребление слова «saeculum» характеризует как раз тот самый период истории, когда никакого светского не существовало[753]. Конечно, можно допустить, что Спиноза «сконструировал» светское ненамеренно, не понимая, чтó именно он сделал. Однако Милбанк пишет, что «светское как отдельную

[750] *Milbank J.* Op. cit. P. 9.
[751] Ibid. P. 10.
[752] Например, «Соломон, который в свое время (sui saeculi) превосходил всех естественным светом [своего разума]» (*Spinoza B.* Op. cit. P. 44); «это случилось в незапамятные времена (in saeculis)» (ibid. P. 102); «золотой век поэтов» (saeculum aureum poetarum) (Op. cit. Vol. II, P. 49).
[753] «*Saeculum* же в Средние века – это не пространство или сфера, но время» (*Milbank J.* Op. cit. P. 9).

область надо было сначала учредить или *вообразить* – как в теории, так и на практике»[754]. Но как можно «вообразить» (или «спроектировать») то, что никак не концептуализировано хотя бы на уровне специальной терминологии? Кроме того, вполне вероятно, что отсутствие термина «saecularis» в политических работах Спинозы отнюдь не случайно, но связано с его нежеланием определять государственную власть через обычный для его эпохи (равно как и для Средних веков) термин «светские власти» («saeculares potestates»). Действительно, если он, как уже отмечалось выше, считал, что «верховным властям» («summas potestates») должно быть делегировано «ius circa sacra», то с его стороны было бы странно именовать их «светскими». Это предположение вполне обосновано, и оно создает дополнительные трудности для гипотезы Милбанка, согласно которой Спиноза сознательно «конструировал» некую отдельную сферу «светского».

С термином «religio» у Спинозы дело обстоит практически так же, как с термином «saeculum». Файль, например, совершенно справедливо отмечает, что «Спиноза обращается к “religio” только в связи с вопросами более общего порядка» и «Спиноза не выказывает прямого интереса к “religio”»[755]. Я, со своей стороны, обнаружил у голландского философа только одно более или менее содержательное определение этого термина: «К *religio* я отношу любое желание и действие, причиной которого мы являемся постольку, поскольку обладаем идеей Бога или как-либо познаем его»[756]. При этом *religio* упоминается здесь в одном ряду с *pietas* («благочестием») и в контексте рассуждения о добродетели. Иначе говоря, трактовка термина «religio» у Спинозы носит традиционный характер. Он рассматривает *religio*, то есть чувства и действия, связанные со знанием Бога, в контексте учения о добродетелях постольку, поскольку «знание (cognitio) Бога есть высшее благо для души, а познавать (cognoscere) его – высшая добродетель»[757], и, кроме

[754] Ibid.
[755] *Feil E.* Op. cit. S. 418.
[756] *Spinoza B.* Op. cit. Vol. I. P. 356.
[757] *Spinoza B.* Op. cit. P. 348.

того, «любой [человек], следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога он достиг»[758]. Показательно, что отчетливая связь *religio* с добродетелью создала проблему для переводившего «Этику» Спинозы на русский язык Н. А. Иванцова, который истолковал «religio» как «благочестие» (что, в общем, допустимо – с учетом контекста; однако в результате слово «pietas», почти всегда идущее у Спинозы в паре с «religio», пришлось переводить как «уважение к общему благу», что уже не очень хорошо). Если знание о Боге как таковое составляет, так сказать, субъективный аспект *religio*, то добродетельные действия, проистекающие из этого знания, составляют культ, или объективный аспект *religio*: «Божественный культ (cultus Dei) и послушание Богу заключаются лишь в справедливости и любви, или благорасположении к ближнему»[759] (как вариант: «Ничего нельзя придумать более безопасного для государства, как полагать благочестие и религиозный культ (pietas et religionis cultus) только в делах, то есть только в упражнении в любви и справедливости, а в остальном предоставить каждому свободное суждение»[760]). Помимо прочего, из приведенных цитат видно, что Спиноза, как и Цицерон, связывал *religio* и *cultus Dei* со справедливостью, хотя, в отличие от него, не считал *religio* ее видом.

В связи со сказанным выше о добродетели, не могу не обратить внимание на слова Милбанка о том, что (квази)теологи XVII в. (включая, естественно, Спинозу) «открыли политику, которая может сохраняться и воспроизводиться совершенно “без добродетели” и без сущностного консенсуса»[761]. Однако, как мы только что увидели, к реальному Спинозе эта сентенция не может иметь никакого отношения, поскольку в его политическом «проекте» государственная религия требуется как раз для того, чтобы поддерживать в гражданах общественные добродетели – справедливость и любовь к

[758] Ibid. P. 355.
[759] *Spinoza B.* Op. cit. Vol. III. P. 196.
[760] Ibid. P. 248.
[761] *Milbank J.* Op. cit. 18.

ближнему. Что же касается отрицания «сущностного консенсуса» (и, соответственно, утверждения политики «чистой власти»), то реальный Спиноза считал, что «души побеждаются не оружием, но любовью и великодушием… согласие возникает из справедливости, равенства и честности… а для соединения людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к *religio* и *pietas*»[762]. И вообще, на мой взгляд, приписывать «изобретение» аморальной политики («политики чистой власти») философу, известному последовательной и непреклонной защитой принципа, согласно которому счастье человека состоит в самой добродетели, а не в награде за нее[763], значит злонамеренно искажать его мысль.

Возвращаясь к теме *religio*, следует отметить, что важный вопрос об отношении между *religio* и *superstitio* (суеверием) Спиноза также решает во вполне традиционном ключе. Для голландского философа «различие между религией и суеверием заключается главным образом в том, что основанием для первой является мудрость, а для второй – невежество»[764]. Кроме того, он указывает, что «причиной, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается, является страх»[765]. Соответственно, и в этом отношении Спиноза не отклоняется от традиционной (античной по своему происхождению) трактовки *religio*.

Сказанное имеет также определенное отношение к фундаментальной для Спинозы концепции «Deus sive natura». Нет никаких сомнений в том, что метафизика Спинозы по сути своей натуралистична, а потому едва ли совместима с ортодоксальным христианством[766]; тем не менее, остается

[762] *Spinoza B.* Op. cit. Vol. I. P. 383–384.
[763] Ibid. 415.
[764] *Spinoza B.* Op. cit. Vol. II. P. 195.
[765] Ibid. Vol. III. P. 4.
[766] Спиноза сам прекрасно понимал это, а потому писал: «О Боге и природе я придерживаюсь мнения, весьма отличного от того, которое обыкновенно защищают новейшие христиане» (*Spinoza B.* Op. cit. Vol. II. P. 195). Тем не менее, нельзя не отметить, что философ взаимодействовал с некоторыми голландскими протестантскими деноминациями, в частности, с меннонитами, и даже находил в их среде определенное понимание и поддержку. Так, например, издателем «Opera posthuma» Спинозы был меннонит Я. Йеллес (ок. 1620–1683), о котором П. Бейль сообщает следующее: «Некий Ярих Йеллес (Jarig Jellis), его [Спинозы] близкий друг, подозреваемый в отступлении от ортодоксальных взглядов, думал, что для оправдания себя он должен изложить свой символ веры. Сделав такое изложение, он послал его Спинозе и просил последнего сообщить ему свое мнение по этому поводу. Спиноза ответил ему, что прочитал это изложение с

вопрос, как следует понимать этот натурализм вкупе с упомянутой формулой. Милбанк полагает, что для Спинозы, как и для других неортодоксальных (квази)теологов XVII в., «природа является областью, управляемой законами… которые были установлены волей божества, затем удалившегося от дел (retired deity)»[767]. Этим он в очередной раз пытается объяснить, как, с его точки зрения, происходило «конституирование» «особой области светского»: природа, свободная от «удалившегося от дел» божества и управляемая своими внутренними законами, и является такой областью. Однако к спинозовскому натурализму данная интерпретация совершенно неприменима. Голландский философ однозначно утверждал, что он «вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом», считает, что «все находится в Боге и в Боге движется», и что «Бог является имманентной, а не трансцендентной причиной всех вещей»[768]. При этом Спиноза категорически отрицал, что Бог тождественен природе, если под последней понимается «некая масса или телесная материя»[769]. Таким образом, здесь нет никакого «retired deity»; с другой стороны, эта позиция еще раз показывает глубокую зависимость Спинозы от классической философской традиции, в частности, от стоицизма. Ф. ДеБрабандер так описывает эту зависимость: «Мнение Спинозы о Боге и логике природы поразительно напоминают стоицизм, особенно насколько речь идет о тождестве первого и второй. Бог стоиков – принцип познаваемости во вселенной, имманентная логика, в соответствии с которой происходят естественные события… Стоицизм снабдил Спинозу вдохновляющей моделью для его собственного проекта, все еще погруженного в глубоко религиозную чувственность (sensibility), моделью одновременной натурализации Бога и сакрализации природы»[770].

удовольствием и не нашел в нем ничего, что нуждалось бы в изменении» (*Бейль П.* Исторический и критический словарь в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1968. С. 47).

[767] *Milbank J.* Op. cit. P. 10.

[768] *Spinoza B.* Op. cit. Loc. cit.

[769] Ibid.

[770] *DeBrabander F.* Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions. London: Continuum, 2007. P. 11–12.

Собственно, здесь мы обнаруживаем ключ к пониманию не только метафизики, но и политики Спинозы (или, точнее, его политической теологии). Спиноза вовсе не «проектирует» некую «особую область светского»; напротив, он сакрализует государство – точно так же, как на уровне общей метафизики сакрализует природу. Это верно, что одновременно происходит натурализация теологии и политики. Тем не менее, данная натурализация не подразумевает ни материализма, ни концепции «retired deity»: для самого Спинозы она означает только полную деантропоморфизацию божества и элиминацию всего того, что он считал суеверием; при этом Бог остается необходимым и ключевым элементом его философской системы. Естественно, теологию Спинозы очень сложно (вероятно, даже невозможно) совместить с ортодоксальным христианством; тем не менее из одной этой несовместимости не следует, что *Deus sive natura* не имел для него самого никакого религиозного значения, а очерк «всеобщей веры» из «Богословско-политического трактата»[771] не был проектом наиболее приемлемой государственной религии. Если пойти по пути тех современных Спинозе теологов, которые обвиняли его в атеизме, то придется признать, что атеистами были Зенон, Хрисипп, Цицерон, Сенека и другие античные мыслители, чьи фундаментальные идеи активно привлекались и использовались голландским философом; однако едва ли об этом можно говорить всерьез. Точно так же, если вслед за Милбанком допустить, что Спиноза действительно «конструировал» некую «особую область светского», то придется признать, что эта область была сконструирована еще в Античности; но тогда окажется, что выстроенная английским теологом «генеалогия светского» слабо соотносится с реальной историей идей.

[771] Вот основные положения этой «всеобщей веры» (fides catholica): 1) существует Бог, то есть верховное существо, в высшей степени справедливое и милостивое; 2) Бог един; 3) он всюду присутствует или для него все открыто; 4) он владычествует над всем и все делает не через принуждение, но по абсолютному благоизволению и особой милости; 5) почитание Бога и повиновение ему состоит только в справедливости и благоволении, или любви к ближнему; 6) спасаются только те, кто повинуется Богу, ведя этот образ жизни; 7) Бог прощает грехи кающимся (*Spinoza B.* Op. cit. Vol. III. P. 194–195).

***

Английский философ Джон Локк (1632–1704) так же, как и Гроций, Спиноза и Гоббс, обычно рассматривается авторами-конструктивистами как деист, создатель современной секулярной реальности и «нововременной религии». Что касается последнего, то необходимо отметить, что Файль совершенно справедливо пишет: Локк «не говорит о “religion” практически ничего»[772]. Эти слова Файля подтверждаются хотя бы тем, что в своем главном теологическом произведении, «Разумность христианства, каким оно представлено в Священном Писании», Локк использует слово «religion» крайне редко (причем обычно применительно к христианству) и даже никак не определяет религию, не говоря уже о сколь-нибудь значимых рассуждениях о ее видах, составных элементах и т.д. (характерно, что даже название трактата отсылает не к «христианской религии», как у Гроция, но просто к «христианству»). Соответственно на вопрос о том, мог ли Локк как-то участвовать в «переформатировании» понятия «религия» следует ответить однозначно: если мы говорим о непосредственном и сознательном участии – никак не мог.

Тем не менее, можно предположить, что Локк каким-то образом конструировал «современную религию» сам того не понимая. Например, пропагандируя идеи деистического характера или отстаивая принцип веротерпимости, он мог способствовать созданию «новоевропейского секуляризма» даже без эксплицитного интереса к термину «religion» и религии как таковой. В этой связи, однако, во-первых, следует отметить, что Локк был весьма далек от деизма, поскольку вполне в духе христианской теистической традиции писал: «Мы можем знать достоверно, что Бог есть… Это вечное существо должно быть наиболее могущественным... Итак, этот *вечный источник всякого бытия* [курсив здесь и далее мой – А. А.] должен быть также *источником и началом всякой силы*… если Он создал мыслящие существа, то

[772] *Feil E.* Op. cit. S. 434.

Он создал и менее совершенные части вселенной, все неодушевленные предметы. Отсюда устанавливаются и вытекают с необходимостью Его *всеведение, могущество, провидение и все другие его атрибуты*»[773]. Кроме того, Локк ясно указывал на божественное происхождение государственной власти: «Вся та власть, которой все остальные законодатели обладают по отношению к другим, право законодательства и принуждения к повиновению, *получены только от Бога*, и мы обязаны подчиняться им потому, что так желает Бог и так повелевает нам, и, следовательно, повинуясь им, мы повинуемся также и Богу»[774].

Далее, касательно возможности того, что Локк отделял религию от политики, права и экономики постольку, поскольку отстаивал принцип веротерпимости, следует отметить, во-первых, что веротерпимость, о который писал английский философ, предполагала недопустимость введения государственной религии как единственного разрешенного культа, а вовсе не устранение религии из общественной жизни и / или ограничение ее влияния какой-то особой «религиозной» областью. Приводя аргументы против государственной религии, Локк пишет: «Ты скажешь: правитель может воспользоваться доводами разума и тем склонить к истине инаковерующих и спасти их. Пусть так, но здесь он ничем не отличается от остальных людей: если он станет поучать, наставлять, доводами разума призывать заблудшего на путь истины, он будет делать то, что подобает всякому порядочному человеку; ведь правитель отнюдь не перестает быть человеком и христианином»[775]. Здесь ничего не сказано об отделении религии от политической сферы. Локк говорит о том, что представители власти (включая верховных правителей) могут (или даже должны) открыто исповедовать и проповедовать свою религию, но они не могут и не должны *принуждать*

[773] *Локк Д*. Сочинения в 3 томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1985. С. 97–103.
[774] Там же. Т. 3, 1988. С. 39.
[775] Там же. С. 95.

людей исповедовать некий единственный культ, имеющий статус государственного.

Во-вторых, веротерпимость Локка не распространялась на атеистов – по следующим причинам: «Те, кто не признает существования божества, не имеют никакого права на терпимость. Ибо для атеиста ни верность слову, ни договоры, ни клятвы, т. е. все, на чем держится человеческое общество, не могут быть чем-то обязательным и священным, а ведь если уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет»[776]. Возникает естественный вопрос, можно ли считать запрет атеизма на том основании, что только религия обеспечивает «верность слову, договорам, клятвам, т. е. *всему, на чем держится человеческое общество*», элементом конструирования современного секуляризма и изгнанием религии в некое «гетто»? И можно ли считать, что в государстве, где *законодательно* запрещен атеизм и католицизм (Локк не допускал применения принципа терпимости не только к атеистам, но и к католикам), религия идеально изолирована от политики? Ответ, по-моему, очевиден. Да, можно *предположить*, что идеи Локка об этой «ограниченной» веротерпимости стали первым шагом на пути к полной секуляризации политической сферы, которая действительно осуществилась в некоторых странах в XX в. Однако с равным успехом мы можем *предположить* и то, что исходной моделью для этой полной секуляризации были идеи Тертуллиана, который писал, что «религия не должна принуждать религию», или, например, Миланский эдикт, уравнявший в правах все религии Римской империи.

***

Резюмируя сказанное выше, необходимо признать, что основные выводы этой главы носят преимущественно негативный характер. Прежде всего следует отметить, что в содержательном отношении никакого «переформатирования» термина «religio» (или его аналогов в

[776] Там же. С. 125.

новоевропейских языках) не наблюдается даже у тех авторов, кому сторонники конструктивистской гипотезы приписывают нечто подобное. Практически все мыслители, чье творчество стало предметом анализа в этой главе, используют названный термин во вполне традиционных, известных еще с Античности, значениях: «божественный культ», «поклонение», «благочестие», «добродетель», «(священный) страх», «религиозная традиция (со всеми соответствующими верованиями, нормами и практиками)». Более того, судя по всему, некоторые авторы (например, Спиноза, Гроций и Локк) в принципе не видели необходимости в каком-либо эксплицитном сущностном определении религии. Таким образом, если уж нам необходимо найти некое характерное для XV – XVII вв. определение, вернее, квазиопределение религии, то на эту роль лучше всего подойдет весьма расплывчатая, нейтральная и совершенно традиционная формулировка Спинозы, согласно которой к *religio* относится «любое желание и действие, причиной которого мы являемся постольку, поскольку обладаем идеей Бога или как-либо познаем его».

Тем не менее, мы можем говорить об определенной *терминологической* новизне в случае устойчивых выражений «religio communis» и «religio naturalis». При этом надо понимать, однако, что *содержательно* названные выражения и стоящие за ними концепции являются, в общем и целом, фиксацией и экспликацией предшествующей философско-теологической традиции. Это вполне осознавали и сами мыслители, обращавшиеся к темам *religio communis* и *religio naturalis* (такие, например, как Фичино, Кампанелла или Тиндал), когда выстраивали генеалогию своих идей. Даже довольно неожиданная для своего времени трактовка человека как «разумного религиозного животного», предложенная Кампанеллой, является фиксацией на терминологическом уровне известной еще с Античности идеи о естественной религиозности человека (и Кампанелла сам указывает свои источники: Цицерон, Лактанций, Августин и др.). Говоря же более обще, следует отметить, что многочисленные нововременные варианты *religio*

naturalis восходят к античной рациональной этике (и иногда даже просто ее воспроизводят). Рациональная этика квалифицировалась в исследуемый период как (естественная) религия потому, что ее нормы, обычно описывавшиеся как нормы естественного закона (lex naturalis), основывались на неких естественно-теологических постулатах (истинах о Боге, которые либо врождены, либо получены апостериорно при помощи «естественного разума»). В этой связи следует особо подчеркнуть, что *religio naturalis* – и как религия, и как этика, и как закон – по самой своей сути исключает (само)ограничение некоей одной сферой (той самой сферой «религиозного», о которой пишут сторонники конструктивистской гипотезы), но требует активного и последовательного своего приложения во всех сферах жизни человека (что очевидно, например, в случаях *religio naturalis* Мэтью Тиндала и Соломона ван Тиля).

Отчасти в связи со сказанным, я хотел бы затронуть далее еще один (относительно) новый аспект концептуализации религиозных явлений, который обнаруживается в период XV – XVII вв. Гоббсовская формула «религия не философия, но закон» в первую очередь свидетельствует, конечно, о том, что социальная функция религии для некоторых авторов этого периода становится более важной, чем, скажем так, доктринальный ее элемент; однако помимо этого мы видим здесь также эксплицитное выражение (более или менее) характерной для Нового времени тенденции использовать для концептуализации религиозных традиций скорее термин «религия», нежели термин «закон» (при одновременном подчеркивании того, что религия *есть* закон), тогда как в Средние века чаще имела место обратная ситуация. У меня нет определенного мнения по поводу причин такой терминологической реверсии, но можно предположить, что она была связана с распадом единства западного христианства. Как представляется, если до Реформации использование единого термина «lex Christina» или «lex Evangelica» было вполне естественным и потому устойчивым, то описание постреформационных реалий при помощи лексики типа «lex Lutherana», «lex

Calvinista» или «lex parae» выглядело бы нелепо; в этой ситуации термин «religio», вероятно, оказался более приемлемым и потому получил более широкое, нежели ранее, распространение.

Как бы то ни было, означенную терминологическую новацию невозможно интерпретировать как свидетельство возникновения некоей специфической «современной религии» как сферы, «идеально изолированной» от политики, экономики, права и т.д. Как мы видели, прямое отождествление религии с законом, распространяющимся на все сферы человеческой жизни, довольно обычно для Нового времени; более того, можно сказать, что в этот период внимание к социальной функции религии даже возросло сравнительно с эпохой Средневековья, когда философы и теологи интересовались преимущественно, если можно так выразиться, ее религиозными элементами. Эта ситуация, несомненно, была связана с возвращением в западноевропейское интеллектуальное пространство античной политической философии, которая в свое время постоянно затрагивала вопросы, связанные с ролью и значением религии в общественной жизни. Необходимо отметить, впрочем, что это возвращение началось еще в Средние века; я позволю себе напомнить, что уже в XIII в. Альберт Великий, комментируя Аристотеля, писал: «Для государства людей (civitas hominum) не требуется, чтобы люди ясно понимали истину, но нужно лишь, чтобы люди были благочестивы, поддерживали справедливость и сохраняли государство (respublica), а потому законодатели не искали начал истины, но скорее давали заповеди благочестия (pietas), которые могли бы легко подвигать [людей] к управлению и сохранению государства надеждой на награду и страхом наказания. И потому было создано множество богов, множество культов и религий (cultus multi et religiones), в которых обреталась не истина, но, скорее, то, что наилучшим образом подвигает [людей] к сохранению государства (ad reipublicae conservationem)»[777]. Этот краткий комментарий, отличающийся

[777] *Albertus Magnus*. Op. cit. Vol. 6. 1890. P. 129.

своеобразной отстраненностью от профессионального дискурса Альберта как христианского теолога, очерчивает тот горизонт, в котором будет разворачиваться (воспользуюсь терминологией Спинозы) богословско-политическая мысль раннего Нового времени: связь закона, религии и благочестия, а также исключительная роль религии в сохранении общественного порядка и осуществлении социального контроля. Достаточно очевидно, что здесь нет места для «идеальной изоляции» друг от друга «религиозной» и «светской» областей.

Следует особо отметить, что все сказанное, естественно, вовсе не противоречит тому, что многие мыслители эпохи раннего Нового времени серьезно отклонялись от догматических требований тех исторических религиозных традиций к которым они принадлежали (или декларировали свою принадлежность). Восстановление и последующая адаптация античной интеллектуальной традиции (вернее, традиций) не могло не привести многих философов (Спиноза и Гоббс будут лучшими тому примерами) к конфликту с христианской ортодоксией, которая особенно болезненно реагировала на свободо- и инакомыслие в условиях конфессиональной раздробленности Европы. Однако, я полагаю, достаточно очевидно, что с точки зрения научного религиоведения религия не тождественна ортодоксальному христианству (тем более, что не вполне понятно, какое именно христианство в реалиях раннего Нового времени следует считать ортодоксальным). Поэтому я не считаю хоть сколь-нибудь обоснованной позицию некоторых теологов, таких как Милбанк или Барт, которые готовы трактовать любую религиозно-философскую доктрину, отклоняющуюся от их собственных конфессиональных убеждений, как секулярную или, по крайней мере, как источник секуляризма.

Итак, основные результаты исследования, проведенного в этой главе, можно изложить следующим образом. Во-первых, философы, теологи и правоведы XV–XVII вв. не слишком интересовались понятием «religio» и его аналогами в новоевропейских языках; в подавляющем большинстве случаев они не придавали ему радикально новых значений, а потому мы не обнаружим

у них некоей единой, общепринятой и при том полностью оригинальной магистральной линии «переформатирования» этого понятия в духе «современной (нововременной) религии», о которой пишут сторонники конструктивистской гипотезы. Во-вторых, даже (относительно) оригинальные способы концептуализации религиозных явлений, характерные для исследуемого периода («religio communis» и «religio naturalis»), были в содержательном отношении фиксацией и экспликацией более ранней традиции; кроме того, они не предполагали (и даже наоборот, исключали) «современную (нововременную) религию» конструктивистской теории, предполагающую «идеальную изоляцию» друг от друга «религиозной» и «светской» областей. В-третьих, необходимо отметить, что, если говорить о темах божественного провидения (деизм vs. теизм) и социальной роли религии (второстепенная / исключительно важная), то в целом мыслители XV–XVII вв. были куда большими традиционалистами, чем это нередко предполагается, хотя зачастую речь здесь идет не о христианской, а о дохристианской *философской* традиции (платонической, пифагорейской, стоической и др.). Таким образом, надо признать, что, насколько мы говорим об указанных темах и вопросах применительно к периоду Возрождения и раннего Нового времени, конструктивистская гипотеза не выдерживает критической проверки. Что же касается более общего ее обзора, то он будет представлен в Заключении.

Заключение

В соответствии с представленными во Введении целями и задачами настоящего диссертационного исследования, общий его план можно свести к следующим трем основным пунктам: 1) проведение комплексной реконструкции исторической динамики интерпретаций понятия «religio» (и его аналогов в новоевропейских языках) в западной философской, теологической и правовой традициях в период от II в. до н.э. до начала XVIII в. с учетом тех изменений, которые претерпевали эти традиции под влиянием внутренних и внешних факторов; 2) соотнесение основных положений конструктивистской гипотезы с результатами, полученными в ходе указанной реконструкции; 3) формулирование альтернативной гипотезы об общем характере и ключевых этапах истории понятия «religio» и его новоевропейских аналогов в случае, если конструктивистская гипотеза не найдет подтверждения.

Поскольку основные результаты означенной реконструкции были изложены в 1–5 главах настоящего диссертационного исследования, данное Заключение уместно начать с приложения этих результатов к основным тезисам конструктивистской гипотезы. Во Введении уже были представлены базовые интуиции, лежащие в основе этой гипотезы; здесь я диверсифицирую эти интуиции сообразно конкретным (частично уже рассматривавшимся выше, как во Введении, так и в основном тексте диссертации) тезисам конкретных авторов, придерживающихся мнения, что религия является конструктом, созданным философами, теологами и правоведами Нового времени и не обнаруживающимся нигде, кроме постреформационного Запада. Итак, эти тезисы таковы:

1) Изучение истории термина «religio» (и его аналогов в новоевропейских языках) может показать нам, как в Западной Европе произошел переход от религиозного к секулярному сознанию – постольку, поскольку философы и теологи Нового времени вкладывали в этот термин радикально иной смысл,

нежели их предшественники, тем самым осуществляя «социальное конструирование» новой секулярной реальности. При этом «если мы берем термин “религия”, то в его переформатировании огромную роль сыграли такие мыслители, как Н. Макиавелли, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Боден и многие другие… они и синтезировали такой феномен, как религия»[778].

2) До Нового времени в Европе не существовало представления о «религии вообще»; если кто-то и говорил о «религии» («religio»), то только применительно к своей собственной; все прочие религии квалифицировались не как религии, но как «религиозное предательство» (А. Кырлежев).

3) Прилагательное «religiosus» в Средние века обозначало «членов религиозного ордена, как отличных от мирян и “белого” духовенства», а употребление термина «religio» во множественном числе «было невозможным» (У. Кавано[779]).

4) До Нового времени такие термины как «христианство», «язычество» или «иудаизм» либо вовсе не употреблялись, либо не обозначали религии и религиозные традиции (У. К. Смит).

5) До Нового времени термин «религия» («religio») не употреблялся в значении «некое внутреннее чувство» (Д. Узланер[780], Э. Файль[781]).

6) До Нового времени термин «религия» («religio») не употреблялся в значении «вера в сверхъестественное», или «связь с трансцендентным» (Д. Узланер[782]).

7) До Нового времени термин «религия» («religio») не мог подразумевать «систему понятий» и «историческую традицию» (У. К. Смит).

8) До Нового времени не существовало «естественной теологии» или «естественной религии» в рамках которых вычленялись бы некие основополагающие и при том очевидные для всех людей принципы и

---

[778] *Узланер Д.* Цит. соч. С. 146–147.
[779] *Cavanaugh W. T.* “A fire strong enough to consume the house”: The wars of religion and the rise of the state // Modern Theology. 1995. № 4. Vol. 11. P. 403–404.
[780] *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 185.
[781] On the Concept of Religion / ed. E. Feil. Albany, N.Y.: Global Academic Publishing, 2000. P. 22.
[782] *Узланер Д.* Цит. соч.

характеристики взаимоотношения между Богом (богами), вселенной и человеком (К. Барт[783]). Только в Новое время возникает представление о том, что все народы «по природе» обладают 1) верой в высшее существо; 2) упорядоченными культовыми практиками и 3) этикой, основанной на представлениях о загробных воздаяниях и наказаниях (Т. Асад[784]).

9) До Нового времени не существовало представления о том, что «религиозное» конституирует некую особую сферу, отличную от «нерелигиозного», поскольку это подразумевает «дифференциацию общества на различные подсистемы, руководствующиеся собственной логикой и собственными ценностями» (Д. Узланер[785]).

В первую очередь я рассмотрю тезис № 2, согласно которому до Нового времени в Европе не существовало представления о «религии вообще». Этому тезису противоречат следующие факты, выявленные в ходе проведенного исследования. Цицерон указывал, что «у каждого государства… есть своя религия, а у нас – наша (sua cuique civitati religio… est, nostra nobis)», упоминая в этом контексте «религию иудеев» (religio Iudaeorum)[786]; и он же писал о «религии римского народа» (populi Romani religio)[787]. Тертуллиан говорил о римской религии (Romana religio)[788], а также о «дозволенной религии» (insignissima religio, certe licita) иудеев[789]. Наконец, Августин (Фавст) эксплицитно писал о «трех существующих в мире религиях» (tres in mundo religiones sint)[790], к которым далее относил иудаизм (Iudaismus), язычество (Paganismus) и христианскую веру (Christiana fides). В этой связи интересно также, что, согласно Тертуллиану, «религиозным предательством» («нечестием») «для любого человека является ложь о своей религии (quia nec fas est ulli de sua religione mentiri)»[791], а вовсе не чужая религия, как считает А.

[783] См. *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich: EVZ, 1975. S. 310.
[784] См. *Asad T.* Genealogies of religion. P. 29.
[785] *Узланер Д.* Цит. соч.
[786] *Cicero*. Orationes. Vol. 3. P. 270.
[787] *Цицерон*. Философские трактаты. С. 158.
[788] *Tertullian, Minucius Felix*. Op. cit. P. 130.
[789] Ibid. P. 102.
[790] *Augustinus Hipponensis*. Contra Faustum. XXXI, 2; PL 42, 496.
[791] *Tertullian, Minucius Felix*. Op. cit. P. 114.

Кырлежев. Наконец, «сектоведение» Роджера Бэкона, о котором повествуется в четвертой главе настоящего исследования, свидетельствует о том, что в Средние века было возможно даже нечто вроде сравнительного религиоведения (причем, как показано мною на многочисленных примерах, на протяжении всего Средневековья понятия «secta» и «religio» в равной степени использовались для обозначения религиозных традиций, а потому в содержательном отношении между сравнительным исследованием «sectae» и сравнительным исследованием «religiones» нет никакой разницы).

Что касается тезиса № 3, согласно которому прилагательное «religiosus» в Средние века обозначало «членов религиозного ордена, как отличных от мирян и “белого” духовенства», а употребление термина «religio» во множественном числе было невозможным, то его некорректность отчасти очевидна из вышесказанного по поводу тезиса № 2. К этому можно добавить также следующие слова Фомы Аквинского: «“религиозными” (religiosi) называются вообще все те, кто поклоняется Богу»[792].

Некорректность тезиса № 4, согласно которому до Нового времени такие термины как «христианство», «язычество» или «иудаизм» либо вовсе не употреблялись, либо не обозначали религии и религиозные традиции, также очевидна из сказанного по поводу тезиса № 2, равно как и из других примеров, приводившихся в ходе исследования.

Тезис № 5 предполагает, что до Нового времени термин «religio» не употреблялся в значении «внутреннее чувство». Тем не менее, в своем первичном субъективном значении римская *religio* практически тождественна *sensus divinitatis* Жана Кальвина или *sensus numinis* Рудольфа Отто. Более того, вся концепция «священного» Отто вполне приложима к римской архаике, и данное обстоятельство подтверждает как валидность концепции Отто в общем, так и универсальность самого феномена, описываемого им как «чувство нуминозного». При этом необходимо отметить, что универсальность

[792] *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. Vol. 4. P. 551.

чувства страха и беспокойства, вызываемого священным или *religiosum*, была выявлена уже античными мыслителями. Если говорить о латинянах, то можно вспомнить хотя бы Лукреция, который связывал *religio* со свойственным всем (или почти всем) людям страхом перед богами и посмертным существованием. Кроме того, как отмечалось во второй главе, в своеобразной средневековой «феноменологии религии» Фомы Аквинского *religio* соотносится с (опять-таки универсальными) чувствами тварности, ущербности, страха и т.д.

В тезисе № 6 утверждается, что до Нового времени термин «religio» не употреблялся в значении «вера в сверхъестественное», или «связь с трансцендентным». Что касается первого, то дословно данную формулировку в античной или средневековой литературе обнаружить действительно нельзя. Тем не менее, найти в ней высказывания о том, что христианская религия является верой, нетрудно; об этом писали, например, Иероним Стридонский («religio fides est»[793]) или Рабан Мавр («религия христианского народа есть вера»[794]). Однако христианская вера подразумевает именно что веру в сверхъестественное: было бы странно, если бы средневековые христиане, знакомые с дихотомией «естественное» / «сверхъестественное», относили объекты своей веры к области «естественного». Сходная ситуация наблюдается и в случае «связи с трансцендентным». Знаменитая этимология слова «religio», предложенная Лактанцием, возводила его к «связи» (*religare*, *religatio, ligatio* и т.д.) человека с Богом. Но именно в Средние века по отношению к Богу стал употребляться глагол «transcendere» и производные от него (так, например, Фома Аквинский писал: «natura Dei transcendit omne quod est in natura creata», «природа Бога превосходит все, что есть в тварной природе»[795]).

Тезис № 7 предполагает, что до Нового времени термин «religio» не мог подразумевать «систему понятий» и «историческую традицию». Поскольку об

[793] *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Ieremiam. IV, vers. 37; PL 24, 898 C.
[794] *Rabanus Maurus*. Commentaria in Ieremiam; PL 111, 1060 A.
[795] *Thomas Aquinas*. Commentaria in omnes epistolas divi Pauli apostoli. Parisiis: Apud Dionysium Moreau, 1636. P. 542.

этом подробно было сказано в третьей главе, здесь я отмечу только, что еще Отцы Церкви выявили интеллектуальное (эпистемологическое) измерение *religio*, которое определялась ими как вера (fides) или вероучение (doctrina fidei). Соответственно, уже в период поздней Античности и раннего Средневековья стало обычным говорить о том, что *religio* включает определенную систему понятий – вплоть до полного отождествления «истинной религии» и «истинной философии» у Иоанна Скота Эриугены.

Согласно тезису № 8, до Нового времени не существовало «естественной теологии» или «естественной религии», в рамках которых вычленялись бы некие основополагающие и при том очевидные для всех людей принципы и характеристики взаимоотношения между Богом (богами), вселенной и человеком. По этому поводу хотелось бы отметить следующее. Исходно естественная (философская) теология, сформированная в своих общих чертах еще в эпоху Платона и Аристотеля, представляла собой учение о Боге (богах), основанное не на авторитете той или иной религиозной традиции, но исключительно на результатах рационального (философского) исследования. Основные положения античной философской теологии (наряду со многими другими философскими идеями и концепциями) были восприняты Отцами Церкви и интегрированы в их собственную теологию – настолько, насколько и постольку, поскольку они не противоречили христианскому учению. В XIII в., однако, некоторые мыслители, такие как Роджер Бэкон, обратились к поиску параллелей уже не только между христианством и античной философской мыслью, но и между христианством и нехристианскими религиями. Бэкон смог сформулировать ряд понятий, которые, как он считал, обнаруживаются в каждой религии (по крайней мере, в религиях «высшего порядка», которые в тех или иных своих аспектах напоминают христианство). Последующая традиция развила эти его идеи и зафиксировала их в концепции собственно естественной религии. Таким образом, хотя само понятие «естественная религия» появляется достаточно поздно, ее непосредственные

истоки обнаруживаются в европейском Средневековье. Из этого следует, что тезис № 8 ошибочен, поскольку игнорирует данное обстоятельство.

Тезис № 9 предполагает, что до Нового времени не существовало представления о том, что «религиозное» конституирует некую особую сферу, отличную от «нерелигиозного», поскольку это подразумевает «дифференциацию общества на различные подсистемы, руководствующиеся собственной логикой и собственными ценностями». Здесь все зависит от того, как мы понимаем «дифференциацию общества на различные подсистемы». Если мы говорим о дифференциации религиозных и светских *институтов*, то таковая дифференциация существовала (и фиксировалась) уже в Античности (напомню, что Цицерон отделял «законы о религии» от остальных законов государства). Если же мы говорим, как это делают, например, Нонгбри и Узланер, о дифференциации в смысле наличия «идеально изолированных» друг от друга «сфер», одной из которых является некое «религиозное гетто», то, вероятно, такой дифференциации не существовало нигде вплоть до XX в. Во всяком случае, ее точно не существовало в эпоху раннего Нового времени, когда религия, наоборот, претерпевала радикальную политизацию и «экономизацию» (что касается последней, достаточно вспомнить многочисленные гипотезы о связи капитализма и протестантской этики). И как было показано в третьей главе настоящего исследования, мыслители этого периода отражали в своих сочинениях именно эти процессы, а не занимались конструированием некоей гипотетической «идеальной изоляции» религии от всех остальных сфер человеческой жизни.

Наконец, можно сказать несколько слов о ключевом для конструктивистской гипотезы тезисе № 1, согласно которому изучение истории термина «religio» (и его аналогов в новоевропейских языках) может показать нам, как в Западной Европе произошел переход от религиозного к секулярному сознанию – постольку, поскольку философы и теологи Нового времени вкладывали в этот термин радикально иной смысл, нежели их предшественники, тем самым осуществляя «социальное конструирование»

новой секулярной реальности. По поводу данного тезиса следует сказать, во-первых, что, как уже было неоднократно отмечено выше, существуют серьезные сомнения в том, что благодаря деятельности «Н. Макиавелли, Г. Гроция, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж. Бодена и многих других», в XVI-XVII вв. религия была загнана в некое особое «гетто» (или же были «сконструированы» некие теоретические инструменты, позволившие сделать это впоследствии). Во-вторых, в любом случае, никакого «переформатирования» понятия «религия» в творчестве мыслителей раннего Нового времени мы не находим. Даже если допустить, что Бенедикт Спиноза и Джон Локк, которые теоретически лучше всего подходят на роль создателей «современного секуляризма», действительно его проектировали, то им удавалось делать это даже без эксплицитного определения термина «религия», не говоря уже о каком-либо фундаментальном его «переформатировании».

Соответственно, основной вывод, который можно сделать относительно валидности конструктивистской гипотезы, таков: *анализ источников не подтверждает ее основные положения; как представляется, историческая динамика интерпретаций понятия «religio» и его аналогов в новоевропейских языках имела иной вектор и иное содержание, нежели те, о которых говорят и пишут ее сторонники*.

В силу данного обстоятельства, надлежит сформулировать и изложить альтернативную гипотезу, которая могла бы более адекватно описать историческую динамику интерпретации понятия «religio» и его аналогов в период от II в. до н.э. до начала XVIII в. Далее я попытаюсь сделать это, основываясь на результатах, полученных в ходе реконструкции означенной динамики в 1–5 главах настоящего диссертационного исследования; при этом иногда данные результаты будут воспроизводиться мною дословно.

1) Одним из изначальных значений латинского слова «religio» было чувство страха, религиозного по своей природе, то есть страха перед особыми – священными – силами и объектами. Эти священные силы и объекты также могли квалифицироваться как *religio* или *religiosa*; кроме того, постольку,

поскольку священное всегда окружается запретами и табу, смысл которых состоит в том, чтобы воспрепятствовать контактам священного и профанного, слово «religio» могло использоваться также для обозначения подобных запретов и табу.

2) Эти первичные значения «religio» формировали своеобразную диалектику, которую можно описать также как *диалектику священного*: с одной (объективной) стороны, слово «religio» соотносилось со священными силами и объектами (в том числе, маркируя связанные с ними запреты и табу), а с другой (субъективной) стороны, «religio» означало чувство страха и беспокойства, которое порождается этими объектами и силами и находит свое выражение, помимо прочего, в упомянутых запретах и табу.

3) По мере того, как римское государство стало «устанавливать контроль над священным» (Д. Ривс), парадигма отношения к священному стала претерпевать существенные изменения. Священное как бы одомашнивалось – из грозной и потенциально опасной силы оно постепенно превращалось в благожелательного по своей природе подателя разнообразных благ. Соответствующие изменения произошли и в трактовке «religio». Теперь это слово (в субъективном значении) стало обозначать *набожность и благочестие*, то есть те чувства, которые на субъективном уровне соответствовали новому восприятию самого священного, а затем (уже на уровне философской рефлексии) – *добродетель*, особый вид справедливости, связанный с *воздаянием должного богам*.

4) Сходным образом, в своем объективном аспекте понятие «religio» постепенно переставало прилагаться к табу и запретам и приобретало более широкое значение «культ» и «культовые практики». В условиях римского политеизма это подразумевало появление «религий» отдельных богов (*religio* Юпитера, *religio* Юноны, *religio* Цереры и т.д.). При этом для обозначения совокупности этих культов, составлявших официальную римскую религию, латинские авторы обычно использовали множественное число от «religio», то есть «religiones», но уже у Цицерона мы обнаруживаем своего рода зонтичный

термин «Religio populi Romani», «религия римского народа», который объемлет все эти *religiones*. Несколько позже в сходном ключе христианскими авторами будет сформулировано понятие «язычество» («Paganismus»): от концепции «falsae religiones» («ложных культов») через обобщающее понятие «religio deorum» («религия богов») к единому термину, обозначающему все языческие культы как отличные от христианства. Кроме того, нельзя не отметить, что в юридических документах поздней Империи (например, в Миланском эдикте) понятие «religio» начинает употребляться в смысле религии, исповедуемой той или иной общиной («religio Christianorum»).

5) Утверждение христианства как монотеизма эксклюзивистского типа и становление христианской теологии как особого феномена обусловило появление новых трактовок понятия «religio». *Во-первых*, христианские теологи эпохи поздней Античности, будучи последовательными эксклюзивистами, старались употреблять термин «religio» только в отношении христианства как «истинной религии» («religio vera»), а все прочие религиозные традиции определяли в категорию «superstitio» («суеверие»). Хотя проводить эту линию получалось не всегда, мы можем, тем не менее, зафиксировать в этом изменении значения термина «religio» переход от характерной для языческой Античности множественности (в той или иной степени истинных или, по меньшей мере, сопоставимых друг с другом) *religiones* к более или менее последовательно утверждаемой дихотомии «истинная религия (вера, секта) – суеверие».

6) *Во-вторых*, христианские мыслители поздней Античности обнаружили интеллектуальное измерение «religio» – постольку, поскольку формируемая ими христианская теология (в отличие от римской религиозной традиции) включала в себя довольно сложную догматику, для разъяснения которой уже со II в. активно привлекались отдельные методы и концепции античной философии. Именно поэтому Лактанций, например, ввел в проблематику, связанную с «religio», понятие «sapientia», которое должно было репрезентировать эпистемологические и интеллектуальные аспекты *religio*.

Августин, со своей стороны, практически отождествил религию и философию, что впоследствии обусловило появление известной формулы Иоанна Скота Эриугены «истинная религия – это истинная философия, и наоборот».

7) В XIII в., отчасти под влиянием переоткрытых античных философских учений, возникает своеобразная «феноменология религии» Фомы Аквинского, в рамках которой *religio* в своем субъективном аспекте стала связываться (в духе Цицерона) с «естественным инстинктом» (instinctus naturalis) человека, стремящегося воздавать должное почитание Высшему Существу, зависимость от которого он постоянно ощущает. С другой стороны, в объективном своем аспекте, *religio* истолковывалась как культ, в котором реализуется этот «естественный инстинкт», и который формируется не только специфически культовыми действиями (такими, как жертвоприношение, молитва и т.д.), но и – на материальном уровне – в учреждении особых мест для поклонения, изготовлении и использовании предметов культа и т.д.

8) Экспансия западноевропейской цивилизации на Восток и расширение интеллектуального и культурного горизонта европейцев, происходившие в XII–XIII вв., сопровождались умножением знаний об окружающем мире и о существующих в нем религиозных традициях. Необходимость полемики с этими традициями подразумевала их углубленное изучение – в том числе для обнаружения неких принципов, близких к христианской доктрине (например, существование высшей силы, бессмертие души, определенные нравственные установки и т.п.), опираясь на которые как на некую «общую платформу», миссионеры и проповедники могли бы осуществлять свою деятельность (то есть доказывать превосходство христианской религии). Это, однако, подспудно способствовало формированию представления о том, что даже в нехристианских религиозных традициях могут присутствовать некие элементы истины. Соответственно, начался переход от описанной выше дихотомии «истинная религия (вера, секта) – суеверие» обратно к множественности *religiones* (религий), *sectae* (сект) или *leges* (законов). Христианство, конечно, продолжало считаться единственной истинной (то

есть обеспечивающей спасение) религией, но иноверческие традиции уже не рассматривались как безусловно и всецело ложные суеверия; скорее они воспринимались как результат искажения естественного закона, который все равно сохранял в них свое присутствие. При этом, впрочем, необходимо отметить, что история не просто описала круг: по ходу движения понятие «religio», как уже отмечалось выше, приобрело интеллектуальное измерение, что обусловило характер всех последующих интерпретаций этого термина (и его аналогов в новоевропейских языках), вероятно, вплоть до XIX в.

9) Означенная тенденция вкупе с возникновением томистской (натуралистической по преимуществу) феноменологии *religio* и развитием средневековой естественной теологии, пик которого пришелся на XIII – XIV вв., в конечном счете привели (ближе к XVI в.) к эксплицитному формулированию концепции естественной религии (religio naturalis). Эта концепция предполагала, что все люди обладают неким одинаковым (или почти одинаковым) набором истинных религиозных представлений, причем эти религиозные представления обретаются не благодаря откровению, но благодаря естественному разуму (ratio naturalis).

10) Постреформационный распад единого христианского мира, реабилитация идеи о множественности *religiones* и восстановление в правах античной политической философии привели к возникновению (приблизительно в XVI в.) своеобразной социологии религии, основной принцип которой можно представить в виде гоббсовскрй формулы «религия есть не философия, но закон». Несомненно, *religio* отождествлялась с *lex* (законом) и ранее, однако теперь это отождествление стало подразумевать, что в философском анализе религии стали доминировать темы ее исключительной роли в сохранении общественного порядка и осуществлении социального контроля (при одновременном снижении интереса к содержательному (интеллектуальному) аспекту религиозных традиций).

Исходя из сказанного, вектор исторической динамики и ключевые пункты интерпретации *субъективного* значения «religio» в самом общем виде можно представить следующим образом:

«(священный) страх» → «благоговение», «почитание» → «добродетель».

Изменения значений в соответствии с этим вектором обусловливали: для «благоговения», «почитания» – «одомашнивание священного»; для «добродетели» (в эпоху Цицерона) – адаптация греческой (стоической) этики. При этом следует отметить, что три указанные значения не исключали друг друга и уже в период поздней римской Республики могли использоваться одновременно, даже в одном произведении одного автора. Тем не менее, начиная с этого же периода значение «(священный) страх» постепенно выходит из употребления (окончательно оно исчезает, вероятно, ближе к XVIII в.). Кроме того, следует принять во внимание, что у некоторых авторов второе и третье значения сливались воедино. Наконец, не лишен интереса тот факт, что употребление термина «religio» и его новоевропейских аналогов в значении «добродетель» было довольно обычным даже в XIX в.[796]

В свою очередь, вектор исторической динамики и ключевые пункты интерпретации *объективного* значения «religio» в самом общем виде можно представить следующим образом:

«культ отдельных божеств» → «религия» (1) → «единственная истинная религия» → «религия» (2).

Изменения значений в соответствии с этим вектором обусловливали: для «религии» (1) – философская рефлексия универсалистского типа (стоицизм, эпикурейство) в сочетании с ситуацией религиозного плюрализма; для

[796] Например, в одной английской энциклопедии XIX в. первое значение для «religion» – «добродетель (virtue), основанная на почитании Бога и ожидании наград и наказаний в будущей жизни» (см. The London encyclopaedia, or, Universal dictionary of science, art, literature, and practical mechanics, comprising a popular view of the present state of knowledge. Vol. XVIII. London: T. Tegg, 1829. P. 478).

«единственной истинной религии» – отсутствие ситуации религиозного плюрализма в эпоху доминирования христианского средневекового эксклюзивизма; для «религии» (2) – активные культурные контакты с иноверческими традициями (позже – наличие ситуации религиозного плюрализма) в сочетании с последовательным усвоением и адаптацией античной (и арабоязычной) философской и научной традиций. При этом «религия» (1) отличается от «религии» (2) наличием во второй особого интеллектуального измерения, которое было приобретено благодаря воздействию христианской теологии и вероучения.

Дополнительно можно указать еще два возможных вектора исторической динамики интерпретации «religio». Так, в Античности рассматривается преимущественно общественно-политическая роль «религии» (1); в Средние века – преимущественно доктринальные аспекты «единственной истинной религии»; в ранее Новое время – преимущественно общественно-политическая роль «религии» (2). Другой вектор относится к генезису концепции *естественной религии*: она возникает в результате сочетания нескольких факторов: активных культурных контактов с иноверческими традициями (позже – наличия ситуации религиозного плюрализма), утверждения томистской феноменологии *religio* и развитием средневековой естественной теологии.

Представленные выше схемы, будучи результирующими по своему характеру, естественно, максимально упрощены и не учитывают некоторых нюансов (которые, впрочем, в большинстве своем были затронуты в 1–5 главах настоящего исследования). Тем не менее, они наглядно демонстрируют, что на интерпретацию понятия «religio» определяющее влияние оказывали главным образом общие философские и религиозные (теологические) тренды, которые, в свою очередь, вероятно, формировались под воздействием более общих трендов социально-политического, экономического и иного характера (к сожалению, рассмотреть эти последние сколь-нибудь детально в рамках настоящего исследования нет никакой

возможности). Что же касается двух первых из названных трендов, то в их рамках важнейшими оказывается 1) движение от религиозного плюрализма политеистической Античности к средневековому христианскому эксклюзивизму, а затем – к религиозному плюрализму постреформационной Европы; 2) движение от развитой античной философской традиции к ее практически полному забвению в «темные века», а затем – к воскрешению и адаптации в эпоху высокого Средневековья, Возрождения и раннего Нового времени. При этом последняя траектория демонстрирует континуальность западноевропейской интеллектуальной истории, каковая континуальность находит свое выражение и в интерпретации понятия «religio».

Наконец, на основании вышеизложенного можно сделать еще один важный вывод. Говоря о континуальности европейской мысли, следует обратить внимание также на то, что история понятия «religio» и его нововременных аналогов в определенном смысле является историей предмета религиоведения. Естественно, до возникновения науки о религии как особой дисциплины этот предмет, то есть *religio* (*secta*, *fides*, *lex*), рассматривался представителями иных дисциплин – философами, теологами и правоведами. Данное обстоятельство, несомненно, оказывало колоссальное влияние как на подходы к трактовке термина «religio», так и на понимание религии вообще (например, христианские теологи были склонны (и, в общем-то, склонны до сих пор) интерпретировать нехристианские религии сквозь призму своих собственных убеждений). Поэтому, конечно, «сравнительное сектоведение» Бэкона или «феноменологию религии» Аквината едва ли можно считать полноценным аналогом современных религиоведческих исследований. Однако, с другой стороны, подобное «проторелигиоведение» фиксировало внимание на тех же эмпирически наблюдаемых аспектах религии (психологических, социальных, доктринальных, правовых, культовых и т.д.), с которыми работает современная наука. При этом, как было показано выше, многие отдельные элементы дискурса о религии (родовое понятие религии или веры, трактовка религии как чувства, «системы верований» и «исторической

традиции» и т.д.), которые сторонники конструктивистской гипотезы приписывают исключительно современной науке, обнаруживаются и в донаучной традиции. Кроме того, как опять же было показано выше, на протяжении всего исследованного периода под «religio» и его нововременными аналогами отнюдь не понималась некая особая сфера, «идеально изолированная» от иных сфер частной и общественной жизни; верно, скорее, обратное. Из этого можно сделать довольно очевидный, на мой взгляд, вывод: само по себе вычленение некоего предмета (религии) или особых его аспектов (таких, как перечисленные выше) еще не подразумевает конструирование фиктивных сущностей, замещающих реальные (религиозные) традиции. Таким образом, как представляется, можно сказать, что настоящее диссертационное исследование *в известных пределах* (определенных его довольно узкими рамками) способствует подтверждению легитимности религиоведения как особой научной дисциплины, обладающей собственным уникальным предметом (религией) и специфическим научным аппаратом.

Библиография

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций / Под ред. Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
2. *Авл Геллий*. Аттические ночи. Книги I-X / Пер. с латинского под общ. ред. А. Я. Тыжова. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2007.
3. *Бейль П.* Исторический и критический словарь в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1968.
4. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс–Универс, 1995.
5. *Блаженный Августин*. Творения в 4 т. Т. 3. СПб.: Алетейя, 1998.
6. *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.
7. *Брагова А. М.* Цицерон о суеверии // Juvenis scientia. 2017. № 4. С. 39–41.
8. *Ваарденбург Ж.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб.: Издательство РХГА, 2016.
9. *Васильев В. В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: Ленанд, 2019.
10. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с латинского С. А. Ошерова Под ред. Ф. А. Петровского. Комментарий Н. А. Старостиной. М.: Художественная литература, 1979.
11. *Гараджа В. И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005.
12. *Гоббс Т.* Левиафан. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
13. *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М: «Мысль», 1991.
14. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М.: Наука, 2004.
15. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.

16. *Забияко А. П.* Категория святости: Философско-религиоведческий анализ: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.06. Москва, 1998.
17. *Забияко А. П.* Религия // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2008. С. 1069–1073.
18. *Забияко А. П.* Религия в Древнем Риме // История религии / Под ред. И. Н. Яблокова. М.: Юрайт, 2014. С. 215–247.
19. Записки Юлия Цезаря и его подражателей. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1948.
20. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. СПб: «Наука», 2006.
21. *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М.: «Мысль», 1989.
22. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1988.
23. *Кудрявцев О. Ф.* Флорентийская Платоновская академия: очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: ЛУМ, 2018.
24. *Кырлежев А.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52–68.
25. *Лактанций*. Божественные установления / Пер., вступ. статья и прим. В. М. Тюленева. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2007.
26. *Локк Д*. Сочинения в 3 томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1985.
27. *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений в 11 томах. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952–1983.
28. *Макробий*. Сатурналии / Пер. с лат. и греч., прим. и словарь В. Т. Звиревича. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009.
29. *Махлаюк А. В.* Специфика римской религиозности и семантика концепта *religio* // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2019. № 3. С. 30–42.

30. *Милбанк Д.* Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. №4 (67). С. 33–54.
31. *Митрохин Л. А.* Философские проблемы религиоведения. СПб.: Издательство РХГА, 2008.
32. *Мухаммад б. ʻАбд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и религиозно-философских учениях // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2011. № 2. М.: Восточная литература, 2011. С. 150–188.
33. *Немезий еп. Емесский*. О природе человека. Пер. с греч. с предисл. и прим. Ф. С. Владимирского. Почаев: Тип. Почаево-Успенской лавры, 1905.
34. *Отто Р.* Священное. СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 2008.
35. *Першин Ю. Ю.* Археология религии: *religio* в дохристианской парадигме // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. 2012. № 1 (16). С. 11–18.
36. *Першин Ю. Ю.* К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / Под ред. В. И. Разумова. Вып. 9–10. Омск, 2011. С. 24–38.
37. *Плано Карпини И. де*. История Монголов. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1911.
38. *Платон*. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007.
39. *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм: Исторический очерк. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
40. *Сарапин А. В.* Методологические возможности этимологизации понятия *religio* // Свеча-2013. Т. 23. Религия, *religio* и религиозность в региональном и глобальном измерении. Международная конференция. Владимир, 2013. С. 164–173.
41. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / Под ред. А. Д. Сухова. М.: Мысль, 1986.
42. *Секст Эмпирик*. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

43. *Сергеева Е. В.* Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 6. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 421–432.
44. *Смирнов М. Ю.* Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник РХГА. 2015. № 2 (16). С. 145–153.
45. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Групп, 1995.
46. *Столяров А. А.* Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение / Тертуллиан. Избранные сочинения: Пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994.
47. *Теренций*. Комедии / Пер. с латин. А. Артюшкова; Вступ. статья и коммент. В. Ярхо. М.: Худож. лит., 1985.
48. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
49. *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Т. 1 / Пер. В. М. Смирина. Комм. Н. Е. Боданской. Ред. переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабе. М.: Издательство «Наука», 1989.
50. *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей / Пер. с латин. Ф. Петровского; Вступ. статья Т. Васильевой; М.: «Художественная литература», 1983.
51. *Тюленев В. М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб.: Алетейя, 2000.
52. *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М.: «Мысль», 1985.
53. *Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М.: «Мысль», 1973.
54. *Угринович Д. М.* Философские проблемы критики религии. М.: Издательство МГУ, 1965.
55. *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 175–192.
56. *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. 2008. № 4 (18). С. 140–159.

57. *Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. М.: ЛЕНАНД, 2015.
58. Хрестоматия по античной литературе. В 2 томах. Т. 1. М.: «Просвещение», 1965.
59. *Цицерон Марк Туллий*. Избранные сочинения / Пер. с латин. Сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова и В. Смирина. Вступ. ст. Г. Кнабе. М.: «Художественная литература», 1975.
60. *Цицерон*. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н. А. Федорова. Вступ. ст. Н. П. Гринцера. Коммент. Б. М. Никольского. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000.
61. *Цицерон*. Речи в двух томах. Том 2. Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1962.
62. *Цицерон*. Философские трактаты. М.: Издательство «Наука», 1985.
63. *Шайд Д*. Религия римлян. М.: Новое издательство, 2006.
64. *Шафф Ф*. История христианской Церкви. Том II. Доникейское христианство 100-325 г. по Р.Х. СПб.: Издательство «Библия для всех», 2010.
65. *Шахнович М. М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 32–63.
66. *Шахнович М. М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
67. *Шахнович М. М.* Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002.
68. *Шмидт В. В.* О знаке и символе в религии и обществе в аспектах межинституционального диалога // Религиоведение. 2011. № 3. С. 69–74.
69. *Шмидт В. В.* Религия: к проблеме дефиниций // Религиоведение. 2018. № 4. С. 80–91.
70. *Шохин В. К.* Введение в философию религии. М: Альфа-М, 2010.

71. *Шохин В. К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010.
72. *Элбакян Е. С.* Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 110–116.
73. *Элбакян Е. С.* Религия как объект религиоведческого анализа // Свобода совести в правом государстве: юридический и информационный аспекты. Материалы семинара. М., 2000. С. 67–75.
74. *Яблоков И. Н.* Социология религии. М.: МАКС Пресс, 2014.
75. *Alanus de Insulis*. Contra haereticos / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CCX. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Cols. 303–429.
76. *Albertus Magnus*. Opera Omnia. T. 28. Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 1951.
77. *Albertus Magnus*. Opera omnia. Vol. 6–31 / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890–1894.
78. *Alcuinus*. De rhetorica et virtutibus / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CI. Parisiis: J.-P. Migne, 1863. Cols. 919–949.
79. *Altheim F*. A history of roman religion. London: Methuen, 1938.
80. *Ambrosius Mediolanensis*. De officiis / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XVI. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 25–187.
81. *Ames C*. Roman Religion in the Vision of Tertullian // A Companion to Roman Religion / ed. J. Rüpke. P. 457–471.
82. *Ando C.* The Ontology of Religious Institutions // History of Religions. 2010. № 1. Vol. 50. P. 54–79.
83. *Ando C.* Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000.
84. *Asad T.* Reading a modern classic: W. C. Smith's «The meaning and end of religion» // History of Religions. 2001. № 3. Vol. 40. P. 205–222.
85. *Asad T.* Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1993.
86. Augustin. Handbuch / hg. v. V. H. Drecoll. Tubingen: Mohr Siebeck, 2007.

87. Augustine through the Ages: An Encyclopedia / ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1999.
88. *Augustinus Hipponensis*. Confessio / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 659–868.
89. *Augustinus Hipponensis*. Contra epistolam Parmeniani / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 33–108.
90. *Augustinus Hipponensis*. Contra Faustum / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 207–518.
91. *Augustinus Hipponensis*. Contra Gaudentium / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 707–754.
92. *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLI. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 13–804.
93. *Augustinus Hipponensis.* De consensu Evangelistarum / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845. Cols. 1041–1230.
94. *Augustinus Hipponensis*. De disciplina Christiana / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXX. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 669–676.
95. *Augustinus Hipponensis*. De doctrina Christiana / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 16–122.
96. *Augustinus Hipponensis*. De fide et symbolo / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 181–196.
97. *Augustinus Hipponensis*. De haeresibus / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 21–50.
98. *Augustinus Hipponensis*. De sermo Domini / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 1229–1308.
99. *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 63–92.

100. *Augustinus Hipponensis*. De vera religione / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 121–173.
101. *Augustinus Hipponensis*. Dialectica / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 1409–1418.
102. *Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in Psalmos / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXVI. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 67–1028.
103. *Augustinus Hipponensis*. Enchiridion de Fide, Spe et Charitate / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 231–290.
104. *Augustinus Hipponensis*. Epistola CCXXV / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 1002–1007.
105. *Augustinus Hipponensis*. Epistola LIII / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 195–199.
106. *Augustinus Hipponensis*. In Ioannis Evangelium tractatus / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXV. Parisiis: J.-P. Migne, 1864. Cols. 1379–1976.
107. *Augustinus Hipponensis*. Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 1049–1612.
108. *Augustinus Hipponensis*. Retractationes / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 583–656.
109. *Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturis / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXVIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 23–994.
110. Augustinus-Lexikon / ed. C. Mayer et al. Basel: Schwabe AG, 1996–2002;
111. *Axelson B.* Quod idola und Laktanz // Eranos. 1941. Vol. 39. P. 67–74.
112. *Bacon R.* Opera hactenus inedita. Fasc. V. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1920.

113. *Bacon R.* Opera quaedam hactenus inedita / ed. J. S. Brewer. London: Longman, 1859.
114. *Bacon R.* The Opus Maius: In 3 vol. / ed. J. H. Briges. London: Clarendon Press (Vols. 1–2), 1897; Oxford: Williams and Nordgate (Vol. 3), 1900.
115. *Bacon R.* Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaraccchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1909.
116. *Balagangadhara S. N.* "The Heathen in His Blindness…": Asia, the West and the Dynamic of Religion. Leiden: Brill, 1994.
117. *Barth K*. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich: EVZ, 1975.
118. *Bayley C*. Phases in the Religion of Ancient Rome. Berkeley, CA: University of California press, 1932.
119. *Beard M.* Religion / The Cambridge Ancient History. Vol. IX. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 729–768.
120. *Beard M., North J., Price S.* Religions of Rome. Vol. I: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 214–227.
121. *Bedford R. D.* The Defence of Truth: Herbert of Cherbury and the seventeenth century. Manchester: Manchester University Press, 1979.
122. *Bendlin A. E.* Looking beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience / ed. E. Bisham, C. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 115–135.
123. *Bendlin A. E*. Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE. University of Oxford, 1998. Diss.
124. *Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions lndo-Europeennes. Vol. I-II. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
125. *Benveniste E.* Origines de la formation des noms en Indo-Europeen. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve, 1935.
126. *Bernardin de Sienne*. Opera omnia. Tomus 1. Venetiis: In aedibus Andreae Poletti, 1745.

127. *Biller P.* Words and the Medieval Notion of “Religion” // Journal of Ecclesiastical History 1985. Issue 3. Vol. 36. P. 351–369.
128. *Biolo S.* Alle sorgenti della religione, secondo S. Tommaso // Problemi teologici alla luce dell’Aquinate: Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale V. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1991. P. 134–141.
129. *Blaise A.* Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Age. Turnhout: Brepols, 1975.
130. *Blum P. R.* Philosophy of Religion in the Renaissance. Burlington, Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010.
131. *Bodin J.* On the Demon-Mania of Witches. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 1995.
132. *Boethius*. Confessio fidei / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1847. Cols. 1333–1338.
133. *Boethius*. De Trinitate / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1847. Cols. 1247–1256.
134. *Boethius*. Quomodo substantiae bonae sint / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1847. Cols. 1311–1314.
135. *Bonaventura*. Opera Omnia. Tomus III. Ad claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1887.
136. *Bossy J.* Some elementary forms of Durkheim // Past and Present. 1982. Vol. XCV. P. 3–18.
137. *Bouillard H.* La formation du concept de religion en Occident / Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris. Paris: Beauchesne, 1976.
138. *Boxer C. R.* The Dutch seaborne empire, 1600-1800. London: Penguin, 1973.
139. *Burnaby J.* Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine. London: Hodder & Stoughton, 1938.
140. *Bustinza R.* La religión y el actuar humano en la “Suma Teologica” de santo Tomás de Aquino // Teología: Buenos Aires. 1974. Vol. 11. P. 118–32.

141. *Butterworth C. E.* The political teaching of Avicenna // Topoi. 2000. Vol. 19. P. 35–44.
142. *Caesar G. Iulius*. Commentarii de Bello Gallico. London: Whittaker, 1871.
143. *Cange C. du Fresne et al*. Glossarium mediae et infiae latinitatis. Niort: L. Favre, 1883–1887.
144. *Cavanaugh W. T.* "A fire strong enough to consume the house": The wars of religion and the rise of the state // Modern Theology. 1995. № 4. Vol. 11. P. 403–404.
145. *Cavanaugh W. T.* The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford: Oxford University Press, 2009.
146. *Chen J.* On the definition of religion in Hobbes' leviathan // Bijdragen. 2006. Vol. 67 (2). P. 180–194.
147. *Cicero*. De inventione, De optimo genere oratorum, Topica. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1949.
148. *Cicero*. De legibus libri. Berolini: Vahlen, 1871.
149. *Cicero*. De natura deorum, De divinatione, De fato. Novi Eboraci: Apud Harperos fratres, 1886.
150. *Cicero*. De re publica librorum fragmenta. Gottingae: Prostat in libraria Dieterichiana, 1847.
151. *Cicero*. Opera. Vol. III. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1783.
152. *Cicero*. Orationes. With a commentary by George Long. Vol. 1. London: Whittaker & Co., 1851.
153. *Clanton C. J.* John Calvin and John Locke on the Sensus Divinitatis and Innatism // Teaching the Reformations / ed. C. Metress. Basel: MDPI, 2017. P. 58–71.
154. *Clegg B.* The First Scientist: A Life of Roger Bacon. N. Y.: Da Capo Press, 2003.
155. *Colot B.* Du nomen christianum aux iusti: le droit à être chrétien, de Tertullien à Lactance / La personne et son nom. 2008. Angers: Presses universitaires d'Angers, 2009. P. 57–74.

156. *Colot B.* Pietas, argument et expression d'un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance / Studia Patristica. Vol. XXXIV. Leuven: Peeters, 2001.
157. *Cottier G. M. M*. La vertu de religion // Revue Thomiste. 2006. №. 1–2. T. 106. P. 335–52.
158. *Crosson F. J.* The Analogy of Religion // Religions and the Virtue of Religion / ed. T.-A. Druart, M. Rasevic. Washington D.C.: The American Catholic Philosophical Association, 1992. P. 1–15.
159. *d'Amécourt J.* St. Thomas between St. Augustine and Cicero on the Virtue of Religion or The Significance of the Concluding Sentence of Each of the Five Ways // Angelicum. 2014. № 2. Vol. 91. P. 231–272.
160. *DeBrabander F*. Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions. London: Continuum, 2007.
161. *Delhaye P*. La vertu de religion dans l'enseigement de S. Bonaventure // Culture. 1965. № 4. Vol. 26. P. 387–398.
162. *Despland M*. La religion en occident: Évolution des idées et du vécu. Montreal: Fides. 1979.
163. Dictionary of Medieval Latin from British Sources in 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 2018.
164. Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik / hg. v. O. Ribbeck. Leipzig: B. G. Teubner, 1875.
165. Digesta Iustiniani augusti. Vol. I. Berolini: Apud Weidmannos, 1870.
166. *Dominicus de Soto*. De iustitia et iure. Salmanticae: Excudebat Ioannes Maria à Terranoua, 1533.
167. *Dubuisson D.* Exporting the local: Recent perspectives on "religion" as a cultural category. Religion Compass. 2007. Vol. 1 (6). P. 787–800.
168. *Dubuisson D.* The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003.
169. *Dumézil G*. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1974.

170. *Edelheit A.* Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498. Leiden: Brill, 2008.
171. *Edoardus baro Herbert de Cherbury in Anglia*. De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Londini: Per Augustinum Matthaeum, 1633.
172. *Ernst G.* Cristianesimo e religone naturale. Le censure all'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella // Nouvelles de la République des Lettres. 1989. № 1. P. 137–200.
173. *Ernst G.* Il ritrovato Apologeticum di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale // Rivista di storia della filosofia. 1992. Vol. 47. P. 565–586.
174. *Euler W. A.* Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimudus Lullus und Nikolaus von Kues. Würzburg: Echter, 1995.
175. *Farrington B.* Science and Politics in the Ancient World. London: George Allen & Unwin Ltd., 1939.
176. *Feil E.* From the Classical Religio to the Modern Religion. Elements of a Transformation between 1550 and 1650 / Religion in History / La religion dans l'histoire: The Word, the Idea, the Reality / Le mot, l'idée, la realité // ed. M. Despland, G. Vallée. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2006. P. 31–44.
177. *Feil E.* Religio. Bände 1–4. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.
178. *Festus Sextus Pompeius*. De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome. Pars I. Budapestini: Sumptibus Academiae litterarum Hungariae, 1889.
179. *Ficino M.* De Christiana religione. Venetiis: Per Caesarem arriuabenem uenetum, 1518.
180. *Ficino M*. Della Cristiana Religione. Firenze: Giunti, 1568.
181. *Ficino M*. Platonic Theology. Volume 4: Books XII–XIV. Harvard: Harvard University Press, 2004.

182. *Ficinus M.* Opera et quae hactenus extitere. Vol. I. Basileae: Ex officina Henric Petrina, 1561.
183. *Fitzgerald T.* A critique of "religion" as a cross-cultural category // Method and Theory in the Study of Religion. 1997. № 2. Vol. 9. P. 91–110.
184. *Fitzgerald T.* Critical religion and critical research on religion: Religion and politics as modern fictions. Critical Research on Religion. 2015. Vol. 3. P. 303–319.
185. *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 2000.
186. *Florus*. Epitome of Roman History. Loeb Classical Library 231. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
187. *Fraenkel C.* Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources // The Rationalists: Between Tradition and Innovation / ed. C. Fraenkel et al. Heidelberg, London. N.Y.: Springer, 2011. P. 27–43.
188. *Fugier H.* Recherches sur l'expression du sacre dans la langue latine. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1963.
189. *Gabriel Biel.* Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus. Tübingen: Mohr, 1984.
190. *Gaius*. Institutiones: or, Institutes of Roman law. Oxford: The Clarendon press, 1904.
191. *Gardeil A.* Le gouvernement de soi-même par la vertu de religion // Revue thomiste. 1919. Vol. 24. P. 104–124, 214–225, 342–355; 1920. Vol. 25. P. 14–38.
192. *Gilbertus Porretanus*. Commentaria / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1847. Cols. 1253–1300; 1301–1310; 1313–1334.
193. *Glover W. B.* God and Thomas Hobbes // Church History. 1960. № 3. Vol. 29. P. 275–297.

194. *Gorski P. S.* The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia // The American Journal of Sociology. 1993. № 2. Vol. 99. P. 265–316.
195. *Gregorius Ariminensis*. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Vol. VI. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1980.
196. Gromatici Veteres. Berlin: Georg Reimer, 1848.
197. *Grotius H.* De jure belli ac pacis. Traiecti ad Rhenum: Ex officina Ioannis a Schoonhoven & Soc., 1773.
198. *Grotius H.* De veritate religionis Christianae. Londinii: Apud Joannem Nourse, 1755.
199. *Grundmann C. H.* Beyond "Holy Wars". Forging Sustainable Peace through Interreligious Dialogue – A Christian Perspective. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Pickwick Publications, 2014.
200. *Gualterus S. Victoris Parisiensis*. Excerpta ex libris contra IV labyrinthos Franciae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. ICC. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Cols. 1127–1172.
201. *Guilielmus Alvernus*. Opera omnia. T. 1. Parisiis: Apud Dionysium Thierry. 1674.
202. *Guillelmus abbas*. De natura et dignitate amoris / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CLXXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Cols. 579–408.
203. *Guillermus Altissiodorensis*. Summa aurea in quattuor libros Sententiarum. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique; Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980- .
204. *Hankins J.* Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers // Rinascimento: rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. 2008. Ser. 2. Vol. 48. P. 101–121.
205. *Heck E.* Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. München: Verlag Ferdinand Schöningh, 1971.
206. *Heering J. P.* Hugo Grotius' "De veritate religionis Christianae" / Hugo Grotius, Theologian // ed. H. J. M. Nellen, E. Rabbie. P. 41–52.

207. *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Ieremiam / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 705–936.
208. *Hobbes T.* Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia. Amstelodami: Apud Ioannem Blaeu, 1668.
209. *Hobbes T.* The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 6. London: John Bohn, 1840.
210. *Holthoon F. van, Olson D. R.* Common Sense: The Foundations for Social Science. Lanham, Maryland: University Press of America, 1987.
211. *Hourcade R.* La Vertu de religion // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1944. Vol. 45. P. 181–219.
212. *Hoyt S. F.* The Etymology of Religion // Journal of the American Oriental Society. 1912. № 2. Vol. 32. P. 126–129.
213. Incantamenta magica graeca latina / ed. R. Heim. Lipsae: Teubner, 1892.
214. *Ioannes Scotus Erigena*. De praedestinatione / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 347–440.
215. *Isidorus Hispalensis*. Allegoriae sacrae Scripturae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Cols. 97–130.
216. *Isidorus Hispalensis*. Differentiae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Cols. 9–98.
217. *Isidorus Hispalensis*. Etymologiae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LXXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1859. Cols. 9–728.
218. *Israel J.* “Radical Enlightenment” – Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Trans-Atlantic Enlightenment (1650-1850) // Diametros. 2014. №. 40. P. 73–98.
219. *Israel J.* Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford: Oxford University Press, 2001.
220. *Israel J.* Spinoza and spinozism in the western Enlightenment: The latest turns in the controversy // Araucaria. 2018. Issue 40. Vol. 20. P. 41–57.

221. *Johnson C. L.* Idolatrous cultures and the practice of religion // Journal of the History of Ideas. 2006. Vol. 67. P. 597–621.
222. *Johnson R. A.* Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648) // Religion. 1994. Vol. 24. P. 213–224.
223. *Johnson M.* Pax deorum // The Encyclopedia of Ancient History / ed. R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner. Boston, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. P. 5116.
224. *Kaetzler J. B.* Religio. Versuch einer Worterklärung // 20. Jahresbericht Bischöfliches Gymnasium Paulinum Schwaz (Österreich). 1952/3. S. 2–18.
225. *Kobbert M.* De verborum “Religio” atque “Religiosus” usu apud Romanos: quaestiones selectae. Regimonti: Hartungiana, 1910.
226. *Kobbert M.* Religio / Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Zweite Reihe, Band I A, 1. Stuttgart: J.B. Metzler, 1914. S. 565–575.
227. *Kries D.* The Virtue of Religion in the Political Thought of Thomas Aquinas // Proceedings of the PMR Conference. 1990. Vol. 15. P. 103–115.
228. *Kroymann J.* Cicero und die römische Religion // Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki. Leiden: Brill, 1975. S. 116–128.
229. *Lactantius C. F. L.* Opera Omnia. Pars I / Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XIX. Vindoronae: F. Tempsky, 1890.
230. *Lactantius*. De Mortibus Persecutorum / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. VII. Parisiis: J.-P. Migne, 1859. Cols. 189–276.
231. *Lécuyer J.* Réflexions sur la théologie du culte selon s. Thomas // Revue thomiste. 1955. Vol. 55. P. 339–362.
232. *Leies J.* Sanctity and Religion According to St. Thomas: A Study of the Angelic Doctor’s Identification of Sanctity with the Virtue of Religion. Fribourg: St. Paul’s Press, 1963.
233. *Leinkauf T.* The concept of religion in early modern philosophy // Problemata: revista internacional de filosofia. 2014. № 1. Vol. 5. P. 160–181.

234. *Lemay R.* Abu Ma‘shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle’s Natural Philosophy Through Arabic Astrology. Beirut: American University of Beirut, 1962.
235. *Lemonnyer A.* La Vertu de religion // Vie spirituelle. 1936. Vol. 46. P. 31–36.
236. *Lieberg G.* Considerazioni sull’etimologia e sul significato di religio // Rivista di filologia e di istruzione classica. 1974. Vol. 102. P. 34–57.
237. *Livius Titus.* Ab Urbe Condita. Pars 1–3. Lipsiae: B.G. Teubner, 1873–1894.
238. *Lottin O.* L’ame du cultue: La vertu de religion d’après s. Thomas d’Aquin. Louvain: Bureau des Oevres Liturgiques, 1920.
239. *Lottin O.* La Définition classique de la vertu de religion // Ephemerides theologiae Lovanienses. 1948. Vol. 24. P. 333–352.
240. *Lottin O.* Vertu de religion et vertus théologales // Dominican Studies. 1948. Vol. 1. P. 209–228.
241. *Lucretius*. De Rerum Natura / English translation by Rouse W.H.D. Revised with new text, introduction, notes, and index by Martin Ferguson Smith (Loeb Classical Library). Cambridge MA: Harvard University Press, 1975.
242. *Lucretius*. De Rerum Natura Libri Sex / With a Translation and Notes Edited by H. A. J. Munro. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
243. *Lucretius*. On the Nature of Things / Translated by Martin Ferguson Smith (Hackett Classics Series). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.
244. *Macrobius*. Lipsae: In aedibus B.G. Teubneri, 1893.
245. *Magnin E.* Religion I, 1: le mot, étymologie / Dictionnaire de théologie catholique. Vol. 13/2. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1937. P. 2182–2184.
246. *Mandouze A.* Saint Augustin et la religion romaine / Recherches Augustiniennes. Vol. 1. Paris: Etudes Augustiniennes, 1958. P. 187–223.
247. *Marcellus Empiricus*. De medicamentis liber. Lipsiae: Teubner, 1889.
248. *Marshall J.* John Locke: Resistance, Religion and Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

249. *Martinich A. P.* The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
250. *Masuzawa T.* The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
251. *McCutcheon R. T.* Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion. Albany: State University of New York Press, 2001.
252. *McCutcheon R. T.* Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997.
253. *McCutcheon R. T.* Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Union. London: Routledge, 2014.
254. *Mertens F.* Van den Enden and Religion / The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment // ed. S. Lavaert, W. Schröder. Leiden, Boston: Brill, 2016. P. 62–89.
255. *Milbank J.* The Future of Love: Essays in Political Theology. London: SCM Press, 2009.
256. *Milbank J.* Theology and social theory. 2-nd ed. Malden, MA: Blackwell publishing, 2002.
257. *Milner B.* Hobbes on Religion // Political Theory. 1988. Vol. 16 (3). P. 400–425.
258. *Montanari E.* Roma. Il concetto di "religio" a Roma / Dizionario delle religioni (a cura di Giovanni Filoramo). Torino: Einaudi, 1993. P. 642.
259. *Morris J. W.* The philosopher-prophet in Avicenna's political philosophy // The Political Aspects of Islamic Philosophy / ed. C. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992. P. 142–188.
260. *Mueller H.-F.* Religion in Valerius Maximus. London, N.Y.: Routledge, 2002.
261. *Mulsow M.* Antiquarianism and idolatry: the "historia" of religions in the seventeenth century // Historia: empiricism and erudition in early modern Europe, Transformations: studies in the history of science and technology / ed.

G. Pomata, N. G. Siraisi. Cambridge, MA, London: MIT Press, 2005. P. 181–209.

262. *Muth R.* Einführung in die griechische und römische Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1988.
263. *Muth R.* Romische religio // Serta philologica Aenipontana (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd. 7–8). Innsbruck: Auslieferung druch das Sprachwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität, 1962. S. 247–271.
264. *Muth R.* Vom Wesen römischer religio // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Tl. II. Bd. 16.1. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 1978. S. 290–354.
265. *Nicolaus de Cusa*. Opera Omnia. Vol. VII. Hamburgi: Meiner, 1969.
266. *Nongbri B.* Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
267. *Nongbri B.* Dislodging «Embedded» Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope // Numen. 2008. Fasc. 4. Vol. 55. P. 440–460.
268. On the Concept of Religion / ed. E. Feil. Albany, N.Y.: Global Academic Publishing, 2000.
269. *Otto W.* Religio und Superstitio // Archiv für Religionswissenschaft. 1909. Bd. 12. S. 532–554; 1911. Bd. 14. S. 406–422.
270. *Pailin D. A.* Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth Century Britain. Manchester, Manchester University Press, 1984.
271. *Pailin D. A.* Should Herbert of Cherbury be Regarded as a Deist? // The Journal of Theological Studies. New Series. 2000. № 1. Vol. 51. P. 113–149.
272. *Pailin D. A.* The confused and confusing story of natural religion // Religion. 1994. Issue 3. Vol. 24. P. 199–212.
273. *Paschasius Radbertus*. De fide, spe et charitate / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CXX. Parisiis: J.-P. Migne, 1852. Cols. 1387–1490.

274. Peregrinatores medii aevi quatuor; Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg / hg. v. J. C. M. Laurent. Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1864.
275. *Perotto L. A.* Teologia del culto nella Somma di Tommaso d'Aquino // Annali chieresi: Istituto di filosofia San Tommaso D'Aquino in Chieri. 1990. P. 61–68.
276. *Petersmann H.* Eusébeia, Threskeía and religio: an ethymological analysis of three disputed terms // Linguistica. 1993. № 1. Vol. 33. P. 177–186.
277. *Petrus Abaelardus*. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CLXXV. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Cols. 1611–1684.
278. *Petrus Abaelardus*. Epitome Theologiae Christianae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CLXXV. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Cols. 1685–1758.
279. *Petrus Abaelardus*. Theologia Christiana / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CLXXV. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Cols. 1113–1330.
280. *Petrus Cantor*. Verbum abbreviatum / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CCV. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Cols. 21–554.
281. *Petrus de Alliaco*. De falsis Prophetis tractatus II / Joannus Gersonus. Opera omnia. Vol. 1. Hagae Comitum: Apud Petrum de Hondt, 1728.
282. *Pinckaers S. T.* The Sources of Christian Ethics. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
283. *Plautus*. In five volumes. Vol. 2. London: W. Heinemann; N.Y.: G. P. Putnam's sons, 1916.
284. *Pliny*. Natural History in Ten Volumes. Vol. 1. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1938.
285. *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern; Munich: A. Francke, 1959.
286. *Rabanus Maurus*. Commentaria in Ieremiam / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CXI. Parisiis: J.-P. Migne, 1864. Cols. 793–1278.

287. *Rabanus Maurus*. De universo / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CXI. Parisiis: J.-P. Migne, 1864. Cols. 9–614.
288. *Rabanus Maurus*. Homiliae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CX. Parisiis: J.-P. Migne, 1864. Cols. 135–494.
289. *Radulfus Ardens*. Homiliae / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. CLV. Parisiis: J.-P. Migne, 1854. Cols. 1665–2118.
290. *Raimundus de Sebunda*. Theologia naturalis, sive liber creaturarum. Amsterodami: van den Berge, 1661.
291. *Reisner G. A.* Recent Discoveries in Ethiopia // The Harvard Theological Review. 1920. № 1. Vol. 13. P. 23–44.
292. *Rives J. B.* Control of the Sacred in Roman Law // Law and Religion in the Roman Republic / ed. O. Tellegen-Couperus. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 165–180.
293. *Rives J. B.* Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches // Currents in Biblical Research. 2010. № 2. Vol. 8. P. 240–299.
294. *Rives J. B.* Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine. Oxford: Clarendon Press, 1995.
295. *Rives J. B.* Religion in the Roman Empire // Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire / ed. J. Huskinson. London: Routledge, 2000. P. 245–75.
296. *Rives J. B.* Religion in the Roman Empire. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
297. *Romero Carrasquillo F. J.* Aquinas' Reception of Albert the Great's Account of the Virtue of Religion. Draft presented at the Fall Workshop of the Aquinas and the "Arabs" International Working Group, at Universidad Panamericana, Mexico City Campus, 2015.
298. *Romero Carrasquillo F. J.* The Finality of Religion in Aquinas' Theory of Human Acts. Marquette University, 2009. Diss.
299. *Rüpke J.* Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro // Römische Religion im historischen Wandel:

Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid / hg. v. A. Bendlin, J. Rüpke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009. S. 73–88.

300. *Rüpke J.* From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period. Oxford: Oxford University Press, 2014.
301. *Rüpke J.* Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion // Journal of Religion in Europe. 2010. Vol. 3. P. 197–214.
302. *Rüpke J.* Historicizing Religion: Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic // History of Religions. 2014. № 3. Vol. 53. P. 246–268.
303. *Rüpke J.* Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit // Historische Zeitschrift. 2011. Bd. 292. S. 297–322.
304. *Rüpke J.* Religio and Religiones in Roman Thinking // Les Études Classiques. 2007. Vol. 75. P. 67–78.
305. *Rüpke J.* Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
306. *Rüpke J.* Römische Religion und "Reichsreligion": Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen // Römische Reichsreligion und Provinzialreligion / hg. v. H. Cancik, J. Rüpke. Tübingen, 1997. S. 3–23.
307. *Rupprecht P*. Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas // Divus Thomas. 1931. Vol. 9. P. 146–172.
308. *Sachot M.* "Religio / superstitio". Historique d'une subversion et d'un retournement. Revue de l'histoire des religions. 1991. № 4. T. 208. P 355–394.
309. *Sachot M.* Origine et trajectoire d'un mot: religion // Revue de Philosophie Ancienne. 2003. № 2. Vol. 21. P. 3–32.
310. *Salgado P.* The Phenomenon of Religion in Light of Saint Thomas // Philippiniana Sacra. 1967. № 5. Vol. 2. P. 305–324.
311. *Salvianus Massiliensis*. Adversus avaritiam / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. LIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 173–238.

312. Sancus / Encyclopedia of Religions In Three Volumes, Vol. III. N.Y.: Cosimo Classics, 2008.
313. *Scheid J*. Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome. Paris: Seuil, 2015.
314. *Scheid J*. Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome // Religion and Law in Classical and Christian Rome / ed. C. Ando, J. Rüpke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006.
315. *Scheid J*. Religion et piété dans la Rome antique. Paris: Éditions Albin Michel, 2001.
316. *Schenk R.* Divina simulatio irae et dissimulatio pietatis: Divine Providence and Natural Religion in Robert Kilwardby's "Quaestiones in librum IV Sententiarum" // Mensch und Natur im Mittelalter / Miscellanea Mediaevalia Vol. 21/1. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 1991. P. 431–455.
317. *Seneca*. Libri De beneficiis et De clementia. Berolini: Apud Weidmannos, 1876.
318. *Serjeantson R. W.* Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the De veritate // The Seventeenth Century. 2001. Vol. 16. P. 217–238.
319. *Smith W. C.* Religious Diversity: Essays. N.Y.: Harper & Row, 1976.
320. *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
321. *Smith W. Robertson*. The prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B.C. N.Y.: D. Appleton & Co., 1882.
322. *Spada C. A.* L'uso de religio e religiones nella polemica antipagana de Lattanzio / The Notion of "Religion" in Comparative Research. Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 1994. P. 259–463.
323. *Speidel M. P.* The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army. Leiden: Brill, 1978.
324. *Spinoza B.* Opera quae supersunt omnia. Vol. I– III. Lipsiae: Ex officina Bernardi Tauchniz, 1846.

325. *Springborg P.* Hobbes on religion // The Cambridge Companion to Hobbes / ed. T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 346–380.
326. *Springer L. A.* The Role of Religio, Solvo and Ratio in Lucretius // The Classical World. 1977. №. 1. Vol. 71. P. 55–61.
327. *State S. A.* Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion. Abingdon: Routledge, 2013.
328. *Staudt R. J.* Religion as a virtue: Thomas Aquinas on worship through justice, law, and charity. Ave Maria University, 2009. Diss.
329. *Šterbenc Erker D.* Semantics of Latin words religio and ritus // Horin. Vergleichende Studien zur Japanischen Kultur. 2008. Bd. 15. P. 13–31.
330. *Strauss L.* Spinoza's Critique of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
331. *Suarez F.* De legibus ac Deo legislatore. Conimbricae: Apud Didacum Gomez de Loureyro, 1612.
332. *Suarez F.* Opera omnia. Vol. 5. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1856.
333. *Sykes N.* The Religion of Protestants / The Cambridge History of the Bible. Vol. 3 // ed. by S. L. Greenslade. Cambridge: Cambridge University Press. 1975. P. 175–198.
334. *Szemerenyi O.* Syncope in Greek and Indo-European and the Nature of Indo-European Accent. Naples: Istituto universitario orientale, 1964.
335. *Szemler J. G.* Religio, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic // Numen. 1971. Fasc. 2. Vol. 18. P. 103–131.
336. *Tarabochia Canavero A.* Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. 1978. № 4. Vol. 70. P. 626–646.
337. *Terentius Publius Afer*. Comediae sex. Vol. 4. Londini: A. J. Valpy, 1824.
338. *Tertullian, Minucius Felix*. Apology. De Spectaculis. Octavius. Loeb Classical Library № 250. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
339. *Tertullianus*. Ad nationes / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. I. Parisiis: J.-P. Migne, 1844. Cols. 559–608.

340. *Tertullianus*. Ad Scapulam / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. I. Parisiis: J.-P. Migne, 1844. Cols. 695–706.
341. *Tertullianus*. De resurrectione carnis / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. II. Parisiis: J.-P. Migne, 1844. Cols. 791–886.
342. *Thaschus Caecilius Cyprianus*. Quod idola dii non sunt / Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 3, Pt. 1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866.
343. The Christian Theology Reader. 5th Ed. / ed. A. E. McGrath. Malden, MA, Oxford: Wiley-Blackwell, 2016.
344. The London encyclopaedia, or, Universal dictionary of science, art, literature, and practical mechanics, comprising a popular view of the present state of knowledge. In 22 vols. London: T. Tegg, 1829.
345. *Thomas Aquinas*. Opera Omnia. Vol. 3-15. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1871–74.
346. *Thomas Aquinas*. Opera omnia. Vol. 7. Pt. 1. Parmae: Petrus Fiaccadorus, 1852.
347. *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae. Vol. 3–5. Parisiis: Apud Bloud et Barral, Bibliopolas, 1879–1882.
348. *Thomas Campanella*. Atheismus triumphatus seu Reductio ad religionem per scientiarum veritates. Romae: Apud haeredes Bartholomaei Zannetti, 1631.
349. *Thomas de Aquino*. Expositio super Librum Boethii De Trinitate. Leiden: E.J. Brill, 1959.
350. *Thomas L*. Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz, mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik. Freiburg/Schweiz, 1959. Diss.
351. *Til van S.* Theologiae utriusque compendium. Vol. I. Lugduni Batavorum: apud Jordanum Luchtmans, 1704.
352. *Tindal M.* Christianity as old as the creation: or, the gospel, a republication of the religion of nature. London: [s.n.], 1732.

353. *Uyl D. J. den.* Power, Politics and Religion in Spinoza's Political Thought / Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize // ed. P. J. Bagley. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 133–158.
354. *Valerius Maximus*. Factorvm et dictorvm memorabilivm libri novem. Berolini: Impensis Georgii Reimeri, 1854.
355. *Valeton I. M. J.* De templis Romanis // Mnemosyne. 1892. Vol. 20. P. 338–390.
356. *Varro*. On the Latin language. London: W. Heinemann, 1938.
357. *Vasoli C.* Ficino e il “De christiana religione” // Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert / hg. v. O. Pluta. Amsterdam: Grüner, 1988. S. 151–190.
358. *Vasoli C.* Il De christiana religione di Marsilio Ficino: parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, ebrei // Bruniana & Campanelliana. 2007. № 2. Vol. 13. P. 403–428.
359. *Vazquez R.* La religion segun Santo Tomas de Aquino // Revista de Filosofia. 1983. Vol. 16. P. 245–284.
360. *Vergilius Publius Maro*. Opera cum integris commentariis Servii, Philargyrii, Pierii. Vol. 2. Leovardiae: Excudit F. Halma, 1717.
361. *Vergilius Publius Maro.* Opera omnia: ex editione Heyniana cum notis et interpretatione. Vol. 6. Londini: A. J. Valpy, 1819.
362. *Wagenvoort H*. Profānus, profānāre // Mnemosyne. Fourth Series. 1949. Fasc. 4. Vol. 2. P. 319–332.
363. *Wagenvoort H.* Pietas. Selected Studies in Roman Religion. Leiden: Brill, 1980.
364. *Walde A.* Lateinisches Etymologisches Woerterbuch. 3e Auflage, bearb. bei J. B. Hoffmann. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938.
365. *Warde-Fowler W.* The Latin History of the Word “Religio” / Transactions of the third international congress for the History of Religions. Vol. II. Oxford: Clarendon press, 1908. P. 169–175.
366. *Warde-Fowler W.* The Original Meaning of the Word *Sacer* // The Journal of Roman Studies. 1911. Vol. 1. P. 57–63.

367. *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer / Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, V, 4. München: C. H. Beck, 1912.
368. *Wolterstorff N.* Locke's Philosophy of Religion // The Cambridge Companion to Locke / ed. V. Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 172–98.
369. *Woolford T.* Natural theology and natural philosophy in the late Renaissance. University of Cambridge, 2011. Diss.
370. *Young B.* Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke. Oxford: Clarendon Press, 1998.