

Департамент культуры города Москвы
Управление культуры ЦАО города Москвы
Библиотека истории русской философии и культуры
«Дом А.Ф. Лосева»
Культурно-просветительское общество «Лосевские беседы»



СОЗИДАЮЩАЯ ВЕРНОСТЬ

К 90-летию А.А.Тихо-Годи

Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки
«Дом А.Ф. Лосева»
(Вып. 16)

Гранд-Фаир
Москва
2012

ББК 74.58

Б 23

Созидающая верность: К 90-летию А.А. Тахо-Годи
Ответственный редактор и составитель
Елена Тахо-Годи

Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки
истории русской философии и культуры
«Дом А.Ф. Лосева»
Вып. 16

На 1 стр. обложки: Аза Алибековна Тахо-Годи на заседании памяти А.Ф. Лосева в Библиотеке «Дом А.Ф. Лосева», 24 мая 2012 г. (фото – Е.Б. Виноградовой)

Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры
«Дом А.Ф. Лосева» издается с марта 2005 г.

Председатель редколлегии: *В.В. Ильина*

Главный редактор: *Е.А. Тахо-Годи*

Редколлегия: сотрудники Отдела изучения наследия А.Ф. Лосева
Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева»

Фотохроника: *Е.Б. Виноградова*

Полное или частичное воспроизведение материалов допускается только с разрешения Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева».

Ссылка на Бюллетень обязательна.

Адрес редакции:

119002, Москва, ул. Арбат, д. 33,

Библиотека истории русской философии и культуры
«Дом А.Ф. Лосева».

Тел/факс: (8-499) 252-82-72

- © Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», 2012
- © Авторы публикаций.
- © Издательская группа «ГРАНД-ФАИР», 2012
- © Межрегиональный библиотечный коллектор, 2012

Дорогая Аза Алибековна!

Мы знаем, что Ваши коллеги — московские филологи-классики — готовят специальный сборник в Вашу честь, а члены уфимского Религиозно-философского общества им. А.Ф. Лосева — специальный раздел, посвященный Вам, в альманахе «София». В этом спецвыпуске «Бюллетеня» мы собрали тех, кто больше связан с философией и литературой, с нашей Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Желающих принести Вам в дар свои поздравления и публикации много, поэтому перед Вами лишь малая часть из огромного числа Ваших почитателей, кто мог бы присоединить к ним свои голоса.

*Редколлегия «Бюллетеня Библиотеки
«Дом А.Ф. Лосева»»*

Хольгер Куссе
(Германия, Дрезден,
Технический университет,
Институт славистики)

Между мифом и мудростью: Религия в условиях секуляризации

В «Диалектике мифа» А.Ф. Лосев определяет религию как «самоутверждение личности в вечности»¹. Это самоутверждение не только теория. Оно отражается в жизни личности, в поведении, понимании реальности и жизни, в строении общественной жизни и т.д., одним словом: «Религия есть, прежде всего, определенного рода жизнь»². Конечно, и мифы не могут не влиять на жизнь тех, кто в них верит и подчиняется им, но с этим не обязательно связаны идея вечности и утверждение в ней личности и жизни. Именно этой чертой религия отличается от мифа как такового или от чистой мифичности, которые «отнюдь не должны быть во что бы то ни стало принципиально религиозными»³, потому что «в мифе личность вовсе не живет обязательно религиозным самоутверждением в вечности»⁴. Понятие мифа, по Лосеву, шире чем понятие религии, т.е. «миф возможен без религии»⁵, но религия отличается всегда мифическим началом и, как правило, включает

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 119.

² Там же.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 121.

⁵ Там же. С. 125.

в себя различные мифологические убеждения. Религия, говорит Лосев, без мифа *невозможна*⁶. Она «есть специфическая мифология, а именно мифология жизни, точнее же *жизнь как миф*»⁷.

Лосевское определение понятия «религия» через понятие «миф» и разграничение мифа и религии небезынтересно вспомнить в ситуации современной дискуссии о *секуляризации*. Во всеобъемлющем понимании мифа, так, как оно убедительно изложено в лосевской «Диалектике мифа», ни жизнь отдельной личности, ни строение и развитие общества, ни наука, ни политика, ни искусства и т.д. немислимы без мифических начал, вне всякой мифологии. Однако из этого не следует, что они немислимы вне религии и без нее. Вопрос состоит в том, возможны ли общество и личность без утверждения их в вечности? С точки зрения классической теории секуляризации, в том числе в рамках теорий модернизации Эмиля Дюркгейма (1858–1917), Георга Зиммеля (1858–1918), Макса Вебера (1884–1920) и других, на этот вопрос отвечают утвердительно. Вслед за Максом Вебером рационализация общественной жизни и отделение церкви от государства в современности неизбежно приводят к потере значения религии как для жизни отдельного человека, так и для общества целиком. Вебер, как известно, этот процесс, начавшийся в западной Европе в эпоху Нового времени и Реформации, называл *расколдовыванием мира* (*Entzauberung der Welt*)⁸.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 128.

⁸ Weber M. *Wissenschaft als Beruf* // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* / Hrsg. von Johannes Winckelmann. 6. Aufl. Tübingen, 1985. S. 594.

Однако не всегда и не везде модернизация сопровождается расколдовывающим процессом секуляризации в смысле Вебера и других теоретиков эпохи модерна.

Хосе Казанова, известный критик классической теории секуляризации, различает в ней три основных значения. Под секуляризацией понимается, во-первых, процесс освобождения дифференцированных общественных сфер (государство, политика, экономика, право, наука, образование и т.д.) от религиозных норм и учреждений («institutional differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms»). Во-вторых, секуляризацией называется процесс приватизации религии («privatisation of religion»). А в-третьих, она представлена как процесс снижения роли религии в жизни современных обществ («decline of religious beliefs and practices»)⁹. Классическая теория модернизации исходит из того, что эти три процесса связаны между собой. Предположение подобной связи подтверждается развитием ряда западноевропейских стран. Однако, в США, хотя они отличаются секуляризацией в первом смысле, не наблюдается ни маргинализация, ни приватизация религии. Сегодня очевидно, что высоко модернизированные общества, в том числе США, могут быть и глубоко религиозными. Когда мы сравниваем такие соседние страны и общества, как, например, «атеистическую» Чехию и «католическую» Словакию, или же Чехию и Польшу, или Францию и

⁹ Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994. P. 211; Casanova J. *Religion in Modernity as Global Challenge // Religion und die umstrittene Moderne / Hrsg. von M. Reder, M. Rugele*. Stuttgart, 2010. S. 1.

Испанию и Италию¹⁰, то видим, что и при одинаковой степени модернизации степени религиозности населения и общества могут отклоняться друг от друга. Из этого следует, что модернизация и секуляризация не так тесно связаны друг с другом, как это ожидалось теоретиками модернизации. Феномен секуляризации надо понимать более дифференцированно.

Как пишет Чарльз Тэйлор, секуляризированный мир отличается не потерей или даже отсутствием религии, но тем, что присутствие религии уже не является само собой разумеющимся: «The shift to secularity <...> consists, among other things, of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace»¹¹. Если мы будем исходить из лосевского определения религии, из этого следует, что самоутверждение личности в вечности, хотя остается по-прежнему возможным, уже не является необходимым в жизни человека и общества. Главное не отсутствие, но *возможность отсутствия* религиозных начал в жизни. Ты можешь быть глубоко верующим человеком, а сосед никак не интересуется религиозными вопросами и к «самоутверждению личности в вечности» относится вполне равнодушно. В этой ситуации, где религия и любые религиозные убеждения являются *возможными* убеждениями рядом с другими представлениями — то ли инорелигиозными, то ли нерелигиозными — находятся почти все люди и большинство

¹⁰ Casanova J. Religion in Modernity as Global Challenge. S. 2-3.

¹¹ Taylor Ch. A secular age. Cambridge, 2007. P. 3.

обществ современного мира. Поэтому будет справедливо сказать, что сегодня любая религия существует в условиях секуляризации.

Рассмотрим далее два вопроса: 1. Какие реакции, в том числе языковые, коммуникативные реакции, наблюдаются внутри религий на феномен секуляризации? 2. Может ли потребность самоутверждения личности в вечности полностью исчезать или возникают другие формы подобного самоутверждения, которые тоже можно назвать религиозными?

Нам представляется, что в нерелигиозных частях современных обществ происходит замена традиционного *мифологического* религиозного самоутверждения личности в вечности другими формами самоутверждения. Их можно охарактеризовать определенным термином из сферы, где секуляризованный мир и религия пересекаются, а именно термином *мудрость*¹². Мы еще вернемся к этому позже. Что касается внутррелигиозных реакций на процесс секуляризации, то они могут быть совершенно разного рода. Самый примитивный вариант представляет собой так называемый фундаментализм, со стороны которого многообразные формы жизни современной действительности просто отрицаются или осуждаются как грехи или даже как дьявольские злодеяния. Фундаментализм встречается во всех религиях и конфессиях. В худшем случае он принимает крайне агрессивные формы. Однако если мы понимаем религию не как устойчивый факт, а по удачной фор-

¹² См.: *Kaufe H. Was ist ein religiöser Diskurs und wie kann er aussehen unter den Bedingungen der Säkularisierung? // Sprachliche Säkularisierung (Westlawisch — Deutsch) / Hrg. von A. Nagórko. Hildesheim — Zürich — New York, 2011. S. 57–88.*

мулировке Казановы, как *дискурсивную действительность* (discursive reality)¹³, такие явления недостойны обсуждения с религиозной точки зрения. Важными и плодотворными для нашего понимания веры и религии в условиях секуляризации являются серьезные философские и богословские попытки по-новому понять таинства конкретных религий и религиозного сознания как такового. Среди них работы русских религиозных мыслителей, начиная с XIX столетия и вплоть до наших дней, в том числе и философия А.Ф. Лосева, играют немаловажную роль. Так, например, лосевское понятие *абсолютного мифа* и его противопоставление *относительной мифологии*, развиваемое в «Дополнении к «Диалектике мифа»»¹⁴, обладает потенциалом узнать и увидеть в разнообразии жизненных форм, свойственных современности, единое человеческое начало. Это мы видим в таких диалектических формулах как «множественно-едино» или в определении жизни как некоего третьего между умом и сверх-умным единством: «Жизнь есть это нерасчленимое множество взаимопроникнутых энергий смыслового становления, которое так же нерасчленимо и так же множественно-едино самоощущается и ощущает иное. <...> Жизнь есть нечто третье, причем второе — это ум, а первое — сверх-умное единство всего и умного, и вне-умного»¹⁵. Это и подобные ему определения жизни до-

¹³ Casanova J. Religion in Modernity as Global Challenge. S. 7.

¹⁴ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 233–402; Kufze H. Trinitarische Philosophie. Aleksej Losevs «Dialektik des Mythos» und seine Ergänzung // Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900. / Hrg. von K. Pingé. Marburg, 2005. S. 78–93.

¹⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 304.

статочны отвлеченны, чтобы относить их и к жизни отдельного человека, и к жизни обществ. Цитируемое определение жизни может быть использованным для описания таинственного единства совершенно разных направлений, ценностей, убеждений или, если хотите, стилей жизни и тем самым позволяет узнать в многообразных общественных, художественных, религиозных и т.д. явлениях раздробленной действительности единство Бога и действие Божественных энергий. Такой взгляд не равнодушен к вере, обществу и внутреннему развитию личности, но он принципиально исключает всякий религиозный фундаментализм. Ведь фундаментализм не что иное, как абсолютизирование изолированного убеждения и партикулярного образа жизни и, тем самым, замена единства Бога и единства в Боге (абсолютная мифология) некоторым релятивным мифом.

Конечно, неоплатонический и мистический ответ Лосева на развитие современного мира не единственный способ понимать и оправдать религиозное сознание и религиозное самоутверждение в вечности в условиях секуляризации. Есть и другие пути в других мыслительных традициях, есть и гораздо более простые, менее понятийные формы. В XX и в начале XXI веков опыты столкновения религиозного сознания с секуляризованным миром сгустились в определенных метафорах, в том числе в метафоре *глубины* и в метафоре *пути*.

Метафора *глубины* относилась к Богу уже в христианской мистике. Встречается она и у богословов и философов XX в., например, у С.Л. Франка (1877–1950),

который в своем главном произведении «Непостижимое» указывает на то, что для обозначения непостижимого и таинственного «наш язык символически пользуется <...> словами, заимствованными из пространственного созерцания, — такими словами, как “глубина”, “нутро”, “даль” и т.п.»¹⁶. Для Франка Бог, конечно, абсолютен. Он — последняя глубина бытия, недостижимая человеческому уму, хотя это не исключает то, что человеческое я представляет собой, как говорит Франк, «единственный ключ, отпирающий вход в тайну отношения между Богом и миром; искомая связь между ними проходит через последнюю глубину меня самого»¹⁷. Близко такому истолкованию Бога, бытия и человеческого я с помощью метафоры *глубины* богословие Пауля Тиллиха (1886–1965), с именем которого эта метафора связывается в первую очередь. Используя метафору *глубины*, Тиллих прямо и эксплицитно ответил на непонятность традиционных метафорических представлений о Боге, в том числе представление о Боге как некоем антропоморфном существе, управляющем миром с высоты небес. Напротив того, «Бог» понимается Тиллихом как «имя бесконечной глубины» (name of infinite depth / Name der unendliche Tiefe) и «основа всего бытия» (ground of all being / Grund allen Seins)¹⁸. Эта глубина может ощущаться и современным человеком, которого только тогда можно назвать неве-

¹⁶ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939. С. 36.

¹⁷ Там же. С. 297.

¹⁸ Tillich P. Von der Tiefe // Tillich P. In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden. Stuttgart, 1952. S. 55; Tillich P. The depth of existence // The Shaking of the foundations. Harmondsworth, 1962. P. 63.

рующим, если он вообще отрицает глубину в жизни и не верит ни в никакие ценности бытия.

Метафора *глубины* соответствовала тогдашнему этапу секуляризации в Европе и, отчасти, в США, имея в виду которую Чарльз Тэйлор констатирует, что полнота смысла сущего находится уже не вне, а внутри мира, что глубины, которые раньше были расположены в космосе, сегодня ищутся в мире и в личности (о чем свидетельствует и так называемая *глубинная психология*): «We have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or “beyond” human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it (in a wide range of different ways) “within” human life <...> We might even say that the depths which were previously located in cosmos, the enchanted world, are now more readily placed within»¹⁹.

В сегодняшней ситуации метафорика *глубины* по-прежнему актуальна. Она может быть помощью для «самоутверждения личности в вечности» (Лосев), но она не может отвечать всем опытам современного мира. Дело в том, что метафорой *глубины* предполагается некая устойчивость бытия и жизни, между тем как опыты значительных частей человечества и даже целых обществ отличаются переменами и развитием (то ли к худшему, то ли к лучшему). Популярной метафорой в религиозном самосознании, которая превращает опыт перемены в религиозный идеал, является метафора *пути*. Сто лет тому назад известное религиозно-философское издательство получило название

¹⁹ Taylor Ch. Op.cit. P. 15, 540.

«Путь», и название это мне кажется не случайным в то уже тревожное время. Сегодня такие словосочетания, как, например, *путь христианина*, *путь веры*, *путь в вере*, *путь верующего* или *путь церкви* пользуются большой популярностью среди христиан (в чем можно легко убедиться, заглянув в Интернет). Бенедикт XVI, хотя он скорее избегает метафорической речи, любит говорить о *путях к Богу*²⁰, а в современной популярной песне протестантской церкви мы слышим слова: «Доверяйте новым путям, указанным нам Господом» («*Vertraut den neuen Wegen, auf die der Herr uns weist*»)²¹. Метафора *пути* библейская (как, впрочем, и *глубина*), и она может рассматриваться как особая реализация метафорической концептуализации *жизни как путешествия*²², но ее теперешняя популярность объясняется в основном тем, что в ней выражается самосознание верующей личности, которая способна развиваться и изменяться и, тем самым, реагировать на изменения внешнего мира. Подобную поддерживающую метафору можно назвать и *мудростью*, т.е. наряду с *мифом* вторым понятием, введенным нами для описания современной религиозной ситуации.

²⁰ Ср., например, *Ratzinger J. – Benedikt XVI. Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert / Ein Gespräch mit Peter Seewald. München, 2005. S. 35. [Nachdruck der Erstausgabe von 1996.]. См.: Kuše H. Im säkularen Saeculum. Sakral-metaphorische Antworten von Karel Farský und Paul Tillich bis Benedikt XVI. // Wortsemantik zwischen Säkularisierung und (Re)Sakralisierung öffentlicher Diskurse / Hrsg. von A. Nagórko. Hildesheim—Zürich—New York, 2012. S. 129–165.*

²¹ *Evangelisches Gesangbuch. Leipzig, 1994. Nr. 395.*

²² *Jäkel O. «How can mortal man understand the road he travels?» Prospects and Problems of the Cognitive Approach to Religious Metaphor // The Bible through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective / Ed. by K. Feytaert. Frankfurt/M. et al., 2003. S. 55–86.*

Метафоры *глубины* и *пути* рассматривались нами как ответы на процесс секуляризации, а *мудрость* нас интересует как способ замены традиционных религий новыми формами самоутверждения личности.

На выше поставленный нами вопрос: *Может ли потребность самоутверждения личности в вечности полностью исчезнуть?* — возможно ответить и *Да*, и *Нет*. *Да*, потому что мы видим сегодня немало людей, которые спокойно живут без представления о Боге, вечной жизни, сверхценностях и т.д. *Нет*, потому что, трудно себе представить человека, который никогда не ищет *глубину* (по словам Тиллиха), у которого нет потребности к самопознанию, который совершенно равнодушен к вопросу о ценностях, действительных независимо от времени. На все эти жизненные вопросы отвечает *мудрость*, которую можно найти внутри всех религий мира (Иисус является не менее учителем мудрости, чем Лао-Цзы), но которая возможна и вне больших религий, их текстов, учреждений и норм. Если на пороге прошлого века Лев Толстой удалился от традиционной православной веры и стал проповедником всемирной универсальной мудрости (в таких произведениях, как, например, «На каждый день» или «Путь жизни») ²³, то это было парадигматическое явление перемены религии в условиях секуляризации. Сегодня *мудрость* представляет собой массовое явление в популярной культуре. Книжный рынок изобилует справочниками жизни. Всемирный успех жанра фэнтези объясняется не в последнюю очередь включением мудрости. Выступают мудрые учителя, такие, как Ген-

²³ *Kaske H. Lev Tolstoj und die Sprache der Weisheit. Stuttgart, 2010.*

дальф или Дамблдор, встречаются мудрые изречения о жизни, бытии и личности: «Человек — это не свойства характера, а сделанный им выбор» (Дамблдор); «Многие из живущих заслуживают смерти. А другие погибают, хотя заслуживают долгой жизни. Можешь ли ты наградить их? Так не торопись же раздавать смертные приговоры. Даже мудрейшие не могут предвидеть всего» (Гендальф). Такие цитаты сегодня не менее известны, чем раньше были известны цитаты из Библии. Они обладают универсальным характером, т.е. они должны признаваться истинными и восприниматься как универсальная ориентация для жизни. Иными словами, подобные мудрые слова претендуют на вечность. Поэтому ими — в некотором смысле — самоутверждается человек в вечности.

Нам кажется, что определенные религии могут исчезать, но религиозность в смысле самоутверждения личности в вечности всегда ищет и находит новые формы выражения.