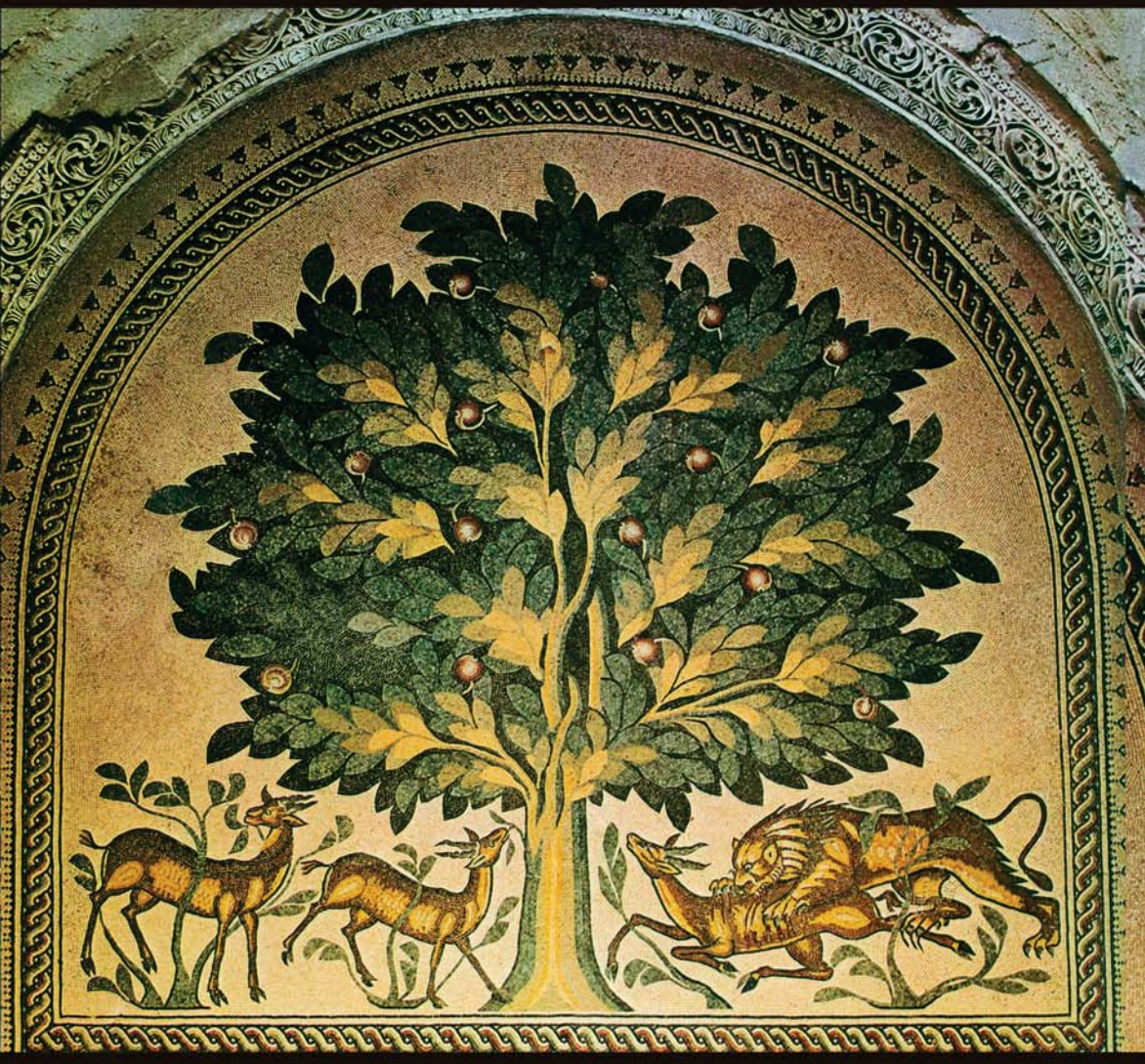
Ф. С. Нофал

Диалектика авраамического символа



Ислам: классика и современность

УДК 2-1:398
ББК 86.3 + 82.3
Н85



Издание подготовлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры
имени Ибн Сины и на основании результатов Конкурса
на соискание издательских грантов им. Ибн Сины.
№ проекта: 2018.02.07

Научные редакторы:
к.филос.н., доцент кафедры философии и методологии познания
ОНУ им. И. Мечникова **Е.С. Петриковская,**
к.филос.н., доцент кафедры культурологии
ОНУ им. И. Мечникова **И.В. Сумченко**

Нофал, Ф.О.
Н85 Диалектика авраамического символа / Ф.О. Нофал. – М.: ООО «Садра», 2020. – 328 с. – (Ислам: классика и современность).

ISBN 978-5-907041-17-2

16+

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой первую в истории философии попытку целостного осмысления феномена «авраамического» мифа. Опираясь на оригинальную символистско-экзистенциальную концепцию, автор пытается описать архитектонику функционирования различных религиозных систем – в том числе иудейской, христианской и мусульманской. Для ответа на ключевой вопрос об основаниях отличия одних типов мифологии от других исследователь привлекает внушительный массив материала, собранного за десять лет кропотливой работы; выдержки из многих источников публикуются на русском языке впервые.

Издание адресуется философам, востоковедам, культурологам, богословам и всем интересующимся проблемами истории религиозной мысли.

УДК 2-1:398
ББК 86.3 + 82.3

ISBN 978-5-907041-17-2



© Фонд Ибн Сины, 2020
© ООО «Садра», 2020
© Нофал Ф.О., 2020

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства 5
Вместо предисловия 7
I. Пролегомены. Логика исторического символа 10
1. Феноменология мифа 10
1.1. Textus receptus 11
1.2. Ритуал 17
1.3. Религиозное право и этика 29
1.4. Догмат 38
1.5. Апофатика и катафатика. Первый предел мифа. «Фонема» мифа 50
1.6. «Семема» мифа. Миф как акт 60
2. Экзистенциальная диалектика мифа 69
2.1. Миф и покой 70
2.2. Напряжение 82
2.3. Рекуррентность 91
2.4. Открытость 99
2.5. Невербальность 108
2.6. Эйдос как теос 115
2.7. «Философское самоубийство» мифологии. Конец и начало архетипичности 124
2.8. Экзистенциальное время мифа 130
3. Миф как знаковая система 150
3.1. Знак как фрактал мифа 150
3.2. Знак и символ 157
3.3. Типология мифа 165
II. В поисках исламского символа 175
1. Космогонический миф ислама 175
1.1. Картина творения 175
1.2. Онтология *калима* 211
1.3. «Именная» власть человека 220
1.4. Агностицизм исламского мифа 228

2. Литургический миф ислама 239
2.1. «Правоведение поклонения» 239
2.2. Право и этика 252
2.3. Линейная дискретность поклонения 264
3. Эсхатологический миф ислама 278
3.1. Общая картина 278
3.2. Телесность как онтологический принцип 293
3.3. Над-телесные наслаждения как апофатическое утверждение телесности 302
Послесловие. Догматический миф ислама 311
Избранная библиография по феноменологии религии и общей теории символа 322

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Дорогие читатели!

Вы держите в руках фундаментальную монографию, посвященную осмыслению предельных оснований мусульманской культуры. Ее автор – молодой украинский ученый Фарис Нофал – вырос на Ближнем Востоке и является билингвом. Арабо-мусульманская культура так же близка ему, как европейская. Кроме того, Фарис Нофал уже в течение долгого времени изучает средневековую арабо-мусульманскую мысль, в частности мутазилизм. Плодом этого изучения стал ряд серьезных исследований.

Данный труд является плодом многолетних размышлений над сущностными основаниями исламского сознания, доктринального образа жизни и мысли мусульман. Книга написана с исследовательских, философско-востоковедческих позиций: в ней не найти ни идеологических положений, ни политических призывов. Заметим, что это редкость: бóльшая часть литературы, посвященной исламу, обычно касается социально-политических вопросов, умалчивая о первоосновах веры и знания, умалчивая о том, что может быть названо основанием возникновения и развития религиозных и светских идеологий в мусульманских регионах мира. Работа Фариса Нофала стремится восполнить этот пробел.

Следует сказать, что для полноценного исламского образования труд Ф. Нофала оказывается незаменимым. Исламский теолог должен уметь философски осмысливать

глубинное взаимодействие авраамических религий. Становление теолога как духовного наставника связано также с пониманием того, как функционирует религиозное сознание в исламе, от каких идейных и понятийных структур оно отталкивается, какими перспективами теоретического развития оно обладает. Важно, что Ф. Нофал переосмысливает с философской точки зрения исламские ритуалы и богословские положения, тем самым проясняя их символическое содержание и уменьшая вероятность превратного их понимания. Изучая эту работу, исламский теолог получает возможность увидеть мир исламского символа в авраамическом контексте.

Книга написана отличным русским языком и может служить образцом успешной межкультурной коммуникации. По нашему мнению, она принесет пользу самому широкому кругу читателей: заинтересованным мусульманам, специалистам по философии, востоковедам-арабистам и всем, кого привлекает погружение в загадочный мир авраамического символа.

Всеволод Золотухин,
руководитель магистратуры
Московского исламского института

Раис Измайлов,
проректор Московского исламского
института по учебной работе

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Дорогой А., приветствую!

Был несказанно рад твоему письму – и одновременно удивлен им. Да, к сожалению, мы с тобой редко садимся за один стол – хоть обеденный, хоть письменный; увы, еще реже мы говорим с тобой о таких вещах, как апологетика или философия религии. С другой стороны, я всегда с неизменным удовольствием читаю твои отзывы о моих, по большей части, неудачных, размышлениях. Наверное, они на девяносто девять процентов состоят из твоих замечаний. Никто никогда не разубедит меня в том, что ты – настоящий философ, который на голову – и не одну – стоит выше нас, философов «бумажных», «дипломированных».

Надеюсь, высланный в предыдущем письме текст не оказался на твой вкус совсем уж бесполезным, «пресным». Твои замечания, насколько я понял, касаются моей «обнаженной» позиции по апологетической «классике» (точнее, ее отсутствию). С радостью отвечу на них. В конце концов, я давно считал своим долгом объясниться.

Я безнадежно устал от апологетики. Увы, она не столько «устарела», сколько оказалась полой, пустой изнутри. Она всегда софистична; софизмы составляют самое ее существо. Вдумайся только: христианам постоянно предлагают «воевать» с историей доктрин, забывая об их «святых садистах» и их богословии ненависти! Разумеется, виновные в подобных канонизациях давно почили в бозе, да и исламская или иудейская апологетика не отстает от типично христиан-

ских софизмов по своему качеству. Однако проблема не растворяется в поликонфессиональном апологетическом «бессилии». Мне как человеку религиозному это «бессилие» кажется промыслительным: любая попытка обойти внутреннее напряжение, противоречие мифа, грозит неофиту религиозной гибелью. Основать религиозную субстанцию на апологетике нельзя. Эллинская философия долго пробивалась сквозь асфальт павлианского (или, шире, иерусалимского) иудаизма; что теперь делать современной философии, если каждый второй член общины – и не важно какой! – дышит самой что ни на есть рафинированной апологетикой?

Я не раз признавался в своей преданности нашему философскому наследию. Но для меня «нашей», как ты догадываешься, остается и арабская философская школа. Во многом русская и арабоязычная мысли XX в. пересекаются; нам только предстоит выяснить степень их родства. В любом случае, методологически они могут сослужить хорошую службу в деле религиозно-феноменологических штудий. Феноменологических – потому, что догмат, оторванный неумелым исследователем от опыта, теряет всякую структурированность – а значит, и ценность. А коль скоро речь идет об опыте, мы имеем полное право привлекать богатый экзистенциалистский и околоэкзистенциалистский инструментарий, вышедший из религиозной философии и подспудно ей, этой религиозной философии, верный. От Ницше до Флоренского и от Лосева до Сартра расстояние все-таки меньше, чем можно предположить «в первом приближении».

Ранее я посылал тебе собственные наброски, так или иначе касающиеся вопросов религиозной архитектоники. Последняя большая работа – рукопись «Философии исламохристианского диалога» – тебе в целом, насколько я помню, понравилась; однако ты справедливо упрекнул меня в узости собственно теоретической ее части. Что ж, пришло время мне окончательно оправдаться. В приложении к этому

письму ты найдешь новую рукопись, первую часть которой занимают соображения исключительно методологического характера. В ней, как раньше в «Философии…», ты без труда узнаешь источники моего аппарата; дай мне, как и уже поминавшемуся выше Лосеву, право «ото всех брать» (так, по-моему, говорил он сам). К тому же такой «синтез» оправдан спецификой материала, с которым мне пришлось работать во второй части; все-таки к исламским доктринам, насколько я знаю, никогда не подходили с такими методологическими установками… Словом, надеюсь, что и в первой, и во второй частях тома ты найдешь нечто для себя новое, пусть и спорное.

Заранее прошу простить меня за схематичность изложения, кое-где перерастающую даже в сухость. Все, что было записано за три с небольшим месяца, годами «апробировалось» в стенах луганских и одесских университетов, в частных разговорах и переписках. Почти каждая строчка попадала под перекрестный огонь вопросов, недоумений и уточнений коллег и студентов. Думается, этот огонь утихнет не скоро – да и слава Богу!.. Без чужого «нет» нет и нас – и на это более чем странное с точки зрения разума удовольствие человечество щедро как никогда. Хочу услышать и твое «нет» – ведь наша с тобой переписка тоже вошла в этот *corpus texti*, на обсуждение которого мы с тобой потратили – дай Бог памяти! – больше восьми лет. И хотя в этой, высылаемой тебе работе я решился на символико-феноменологический эксперимент, она, уверен, может в какой-то степени представить «чистый» философский подход к религии – каким бы он ни был по своей форме.

Засим умолкаю, оставляя тебя наедине с мыслями и – наверняка – упреками в адрес моего косноязычия.

Твой

Ф.Н.

06.03.18 г.

г. Одесса.

I. ПРОЛЕГОМЕНЫ. ЛОГИКА ИСТОРИЧЕСКОГО СИМВОЛА

1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МИФА

Прежде чем обратиться к анализу исламского мифа, изначально заявленного нами в качестве антагониста мифа христианского (и шире – исторического, иудеохристианского), мы считаем необходимым в более или менее развернутом виде представить читателю ту методологическую систему, на основании которой будет построена вторая, «иллюстративная» часть настоящей работы. Специалист без особого труда выделит «заимствованные» элементы нижеследующей методологической программы или, точнее сказать, нижеследующего манифеста исторического символизма, каким он представляется автору; именно поэтому мы ограничимся минимальным количеством ссылок на труды П. Флоренского, С. Булгакова, Э. Кассирера, С. Франка, А. Лосева, М. Элиаде, Ж. Видаля, А. Смирнова и др., отдельные идеи которых, безусловно, находят свое отражение в нашем «зерцале» исторического символизма. Вместе с тем интерпретация этих идей, их синтез, критика и, отчасти, деконструкция является основным делом автора, на которое следует обратить внимание даже самому неприхотливому читателю. Один тот факт, что философия исламского символа осталась за пределами внушительных по своей широте кругов интересов упомянутых выше мыслителей, вынуждает нас не только повторить их феноменологический путь, но заново наметить те опорные точки, к которым мы неизбежно вернемся в заключение этой книги.

То, что путь к мифу может быть исключительно феноменологическим, достаточно очевидно. Живой миф требует от своего адепта жизни – и жизнь эта, целиком и полностью антиномичная, нуждается в мириадах слоев, приращенных к феномену и ноумену человеческой тоски по неуловимому смыслу. Впрочем, к экзистенциальной диалектике мифа мы еще вернемся; здесь же отметим, что «феноменология» понимается нами как самое широкое в плоскости метода обращение к необходимому опыту *Homo religiosus*. Именно *religiosus* – ибо всякая другая форма познания аннигилирует религиозный миф, уменьшает его интенсивность, приспосабливает его к нуждам, изначально зависимым от мифического смыслового ядра. Посему мы не ставим своей целью – как то делали многие из упомянутых выше авторов – провести пунктир, соединяющий религиозный миф, религиозный символ, с мифом искусства или мифом «обыденности». Аксиологическая и онтологическая самодостаточность мифа есть, пожалуй, главная линия, вокруг которой будет строиться настоящее введение. Нас не интересует «когнитивная антропология», предельное основание нашей способности быть человеком религиозного мифа[1]; начало нашего пути и его цель – мир мифа, предстающий перед глубокой интуицией, глубинным чувством его адепта[2] с первых дней сознательного обращения к собственно мифологической проблематике.

1.1. Textus receptus

Каким бы ни был пресловутый путь человека к мифу, начинается он с сомнения – с первой, смутно осознаваемой антиномии воли и знания, с одной стороны, и воли и деяния –

[1] См. на эту тему: *Кассирер Э.* Философия символических форм. М. – СПб., 2002. Т.1, с. 25-29; *Durand G.* L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris, 1994 и др.

[2] Тем, что арабскими экзистенциалистами передавалось суфийским термином *вāджда̄н*.

с другой. На этом шатком, но неизбежно пульсирующем жизнью фундаменте строится тотальная антиномичность мифа, скрытого, до определенного времени, в глубинах *припоминания* индивида. Само использованное нами слово *припоминание* достаточно красноречиво указывает на процесс борьбы воли, знания и деятельной жизни, вынуждающий человека ощутить первый, психологический дискомфорт и зачастую характеризуемый как *неполноценность*.

Припоминание (ανάμνησις) – процесс, особо дорогой историческому человеку (пусть и человеку агрессивного *ratio*), издавна служивший синонимом «обращения»[3]. Человек припоминающий вызывал восхищение как рационалистов, так и мистиков и магов. Однако *при-поминание*, при ближайшем его рассмотрении, оборачивается драматическим поворотом субъекта от незнания к знанию, которое он действительно «не может вместить». Первое усилие «незнающего» разума, тянущегося к «знающему» мифу, спотыкается о трудности транскрибирования мифа на языке «обихода»; на этом этапе познающий субъект всегда испытывает на прочность непреодолимое напряжение воли, венчающееся либо припоминанием актуального, но не мифологического прошлого, либо покорностью сбивчивости мифического языка. Сбивчивость эта, впрочем, имеет две стороны: помимо «семантических» проблем, возникающих у неофитов, она впервые демонстрирует «чужакам» гибкость мифа. Спустя некоторое время новая традиция все-таки находит общий язык со своим будущим носителем. Она предлагает ему проверенного эмиссара – свой *Textus receptus*.

Textus receptus – совокупность аксиоматических утверждений, встречаемая неофитом у порогов нового храма. Таково и первое определение мифа, вырабатываемое им вовне самой традиции. Для подступающего к мифу индивида сам миф является не чем иным, как до предела упрощенным

[3] См., напр.: Федон, 75e; *Альбин*. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 462.

мироощущением, якобы стоящим за всей кажущейся сложностью рационалистических и психологических недоумений. *Textus receptus* предшествует всякому ритуалу, всякой оформленной системе взглядов или священнодействий; он – компромисс формы и содержания религиозного мифа с формой и содержанием мысли неофита, полагающего, будто религия и быт его «обихода» могут быть дискурсивно едины. Субъект уверен: то, о чем так непонятно говорит миф, совпадает с его личностной «мифологией»[4], – достаточно лишь «редуцировать» сложную мысль мифа, выявить ее языковое, смысловое ядро. Согласие с *Textus receptus*, в свою очередь, служит основой для религиозной инициации, на которой гносеологический путь адепта вполне может и оборваться. Однако сам *Textus receptus*, непротиворечивый на первый взгляд, свидетельствует о своей неполноценности, побуждая пытливого мыслителя к внимательному исследованию (хотя бы рациональному) некоего *прототекста*.

Ярчайшим примером *Textus receptus* является христианский Символ веры, согласие с «семантикой» которого, впрочем, вовсе не обозначает правоверия христианина. Современные тексты Символов, прочитанные современным же обывателем, в равной степени могут оказаться и еретическими, и «каноническими». Члены *Symbolum*, краткие и, казалось бы, однозначные, не в силах оградить человека Нового времени от просторов свободной интерпретации; в качестве примера достаточно вспомнить о согласии баптистов Первого всемирного конгресса с формальной стороной Апостольского Символа веры. Одновременно с этим правильное исповедание Символа является достаточным основанием для завершения чина оглашения – т.е. подлинным знаком «сочетания» Христу. Оглашение, каким знает его Требник, достаточно достоверно иллюстрирует все сказанное нами

[4] См. о «бытовом» значении понятия «миф»: *Лосев А.* Диалектика мифа. М., 2001. С. 40, 371; *Кассирер Э.* К вопросу о логике символического понятия// *Кассирер Э.* Избранное. М. – СПб., 2000.

о движении сомневающегося разума от дихотомий воли к мнимой однозначности *Textus receptus*, в резкой форме резюмируя одну из универсальных сторон подготовки к обряду инициации (в данном случае – крещению). Как и во многих исторических культах, первое «примирение» индивида и традиции, человека и мифа сохраняет изначальную напряженность, находящую свою кульминацию в последующей мистической жизни *Homo religiosus* и его общины[5]. Ознакомление будущего адепта с *Textus receptus*, впрочем, причастно и непричастно самой инициации, где о Символе веры не будет сказано ни слова: *оглашенный* в соответствующем чине только *подступает к конвенциональной, договорной части инициации*. Договорной извод традиции – первый ее член, который подвергается редукции в продолжение т*а*инственной жизни ее же адепта (или, напротив, сохраняет свою важность, в случае окончательного преодоления психологических антиномий).

Конвенциональный *Textus receptus*, легализованный общиной, принимает как текстуальные, языковые, так и поведенческие, знаковые формы. В менее герменевтически развитых, чем христианство, религиозных системах роль *Textus receptus* могут играть табу, или, что точнее, сама ткань общинной жизни. Воспитываемый общиной претендент на шаманскую инициацию знает, что его ознакомление с *Textus receptus* мифа ограничится так называемым психопатическим кризисом; в то же время подготовка к инициациям зрелости в различных племенах Африки предполагает усвоение подростком целого кодекса обычаев и возрастных ограничений (порою даже литургико-гастрономических)[6]. Все это значит, что *Textus receptus* – конструкт не апологетический и не миссионерский, но глубоко бытийственный, экзистенциальный, незаменимый для первичного, «рассудочного»

[5] Ср.: *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000. С. 346.

[6] См. общий обзор в: *Eliade M.* Rites and Symbols of Initiation. Washington, 1998.

упорядочивания мифа, но постепенно отходящий на второй план при погружении в него.

Иллюзия «исчерпанности» *Textus receptus* – первый слепок с родового мифа, первая рационалистическая его антиномия. Как уже было замечено, *Textus receptus* не имеет непосредственного отношения ни к развитой догматической, ни к широкой ритуальной системам мифа; однако без него вряд ли представимы как догмат, так и ритуал. *Textus receptus* догматичен и ритуален *par excellence*: будучи кратким указанием на первую, «очевидную» суть учения и олицетворяющего его «литургического» деяния, он в лишний раз оттеняет несамодостаточность каждой своей нормы, каждого своего элемента. К тому же, он охотно может быть использован традицией в качестве догматического или ритуального манифеста, своеобразной «дорожной карты», приращением которой достигается эстетическая, педагогическая или мистическая целостность формы. Здесь мы вновь возвращаемся к примеру христианского Символа веры, ставшего композиционным элементом и литургическим водоразделом различных чинов Повечерий, Евхаристических канонов и прочих священнодействий, – равно как и к «суммам» латинского и позднеправославного богословия, выстроенным в соответствии с членами Символа. Краткость, самоочевидность и полисемия *Textus receptus* суть, таким образом, свойства конструкта собирающего, синтезирующего – сохраняющего при этом свой «разделительный» потенциал.

Итак, *Textus receptus* есть результат первого взаимного припоминания традиции и индивида – следовательно, он *является и театром первой их встречи*. За рационалистическими (социальными, ритуальными и т.д.) выкладками рода или общины сокрыты истинные экзистенциальные смыслы *встречи* – в том числе встречи драматической. На этом этапе религиозной – или околорелигиозной – жизни личности все еще сохраняется субъект-объектная конструкция, единственно приемлемая для человека мира; тоска, мифологи-

ческая фрустрированность немифического, обособленного сознания учится доверять «двойному дну» выдавленных на периферию конструкций, всегда второстепенных в сравнении с ядром мифа. *Textus receptus* – посредник, изрядно теряющий в своей важности в самый момент заключения мистического союза между традицией и адептом, – не только отгораживает миф от настойчивого *ratio*, но и притягивает его к себе одним *предчувствием глубины*. Только с актуализацией этого предчувствия, с его объективацией возможно становление человека мифа, видящего в *Textus receptus* модус традиции, а не ее природу. Неуловимая природа мифа – вот глубинный, предельный смысл всякого *Textus receptus*, предлагающего себя настолько же неуловимому антропосу.

«Двойное дно» *Textus receptus* необходимо не только логически, но и психологически. «Логика» его крайне проста: субъект, вступающий в систему отношений с мифом, нуждается в первом гипертексте, самим своим существованием, существованием конвенциональным, легализующем живое предание настолько же конвенциональной традиции. *Textus receptus*, таким образом, логически, но не онтологически первичен в сравнении с аморфными *text corpora* мифа: из «компендиума» традиции – ее первой обобщающей интерпретации – «чужаком» извлекается достоверность развернутого мира религиозного писания или предания. Этот логический путь неофита противоположен пути жреца, конституирующего упомянутые «компендиумы» из ткани мифа, его *жизни-в-предании*. Что до «психологии» *Textus receptus*, то она целиком и полностью зиждется на принципе подобия не-подобия: для того, чтобы принять совершенный миф, несовершенный, по собственному чувству, разум нуждается в некоем несовершенном морфологически, но совершенном семантически явлении. «Договор» мифа и человека (до определенного момента – «внешнего») закономерно переворачивается последним с ног на голову: «совершенная», якобы понятная форма *Textus receptus* доносит «несовершенные»

(вместе с тем «совершенные» с точки зрения рассудка) тезисы-смыслы. Существование этой антиномии, ее дальнейшее развитие знаменует когнитивное вхождение в ритуально-мистическую систему мифа, тогда как ее преодоление в пользу «ясности» или «неясности» означает конец мифологической жизни адепта, его мифологическую гибель.

О связи *Textus receptus* с религиозно-философским догматом будет сказано ниже. Но уже сейчас мы имеем все основания говорить о *Textus receptus* как о «малом» догмате, а о догмате – как о «великом» *Textus receptus*. Это легко объяснимо не только гносеологически («Текст большинства» ведет от частности своих общих формулировок к более глубокой семантике догмата), но и онтологически – ведь *Textus receptus*, ориентированный на человека разума, появляется из того же кризиса *cogito*, что и догмат. Важно помнить о том, что догмат повторяет антиномию *Textus receptus*, будучи уже не столько конвенциональной структурой, сколько манифестом личностного рассуждения о надразумном, манифестом *противоположения* и *отрицания*. Догмат не может быть предметом договора, поскольку сама идея договора об отрицании вводит разум в порочную рекурсию смыслов; все дискурсивное «согласие», согласие безоговорочное, принимает на себя *Textus receptus* традиции, возникающий из двойственного ритуала и возвращающийся в него.

Такова в общих чертах диалектика *Textus receptus*, с первым ритуалом вводящая психологическую и логическую антиномичность в мнимую стройность и кажущееся единство «чужого» мифа.

1.2. Ритуал

Напряжение, существующее между бездеятельным согласием с *Textus receptus* и человеческой *волей-к-действию*, обостряется и снимается в ритуале, являющемся вторым определением мифа, второй его гранью, к которой неизбежно прикасается человек исторической религиозной тради-

ции. Реальная ритуальная жизнь, начинающаяся с обряда инициации, истолковывается адептом как единственно возможное воплощение мифа в актуальном временном пространстве и вместе с тем как единственное мерило ему, мифу, догматической верности.

В самой сущности своей ритуал есть исповедь, но никак не встреча. Нужда неполноценного человека в деятельном, не-когнитивном, телесном вхождении в мир мифа раскрывается в ритуале как в акте самообнажения перед собственной самостью, мифом и его носителями – общиной или жрецами. «Исповедь» ритуала – исповедь насильственная, ибо она в самой себе воспроизводит борьбу между человеком мира и человеком мифа. Тот, кто живет в окружении мифа, в продолжение ритуала заглядывает вовнутрь последнего; однако взгляд этот есть акт, в котором призвана участвовать вся психофизиологическая целостность антропоса. Миф есть действие – и это тяжкое, актуально бесконечное действие требует обращения в акт всего отстраненного мира когнитивного «исповедания». Статичность разума преодолевается ритуалом – наполовину, правда, статичным, неизменным.

Безотносительно к взглядам исследователей, по-разному объяснявших генезис и эволюцию (а следовательно – смысл) ритуальных форм, в любом ритуале, как и в любом *Textus receptus*, мы можем вычленить два слоя: подвижный и статичный. «Подвижный» слой ритуала есть космическая его сторона, направленная по «нисходящей» линии – то есть в сторону микро- и макрокосмов. Эта сторона ритуала вбирает в себя волевое движение человека-адепта, человека-жреца, самую его аффективную необходимость – равно как и чаемую перспективу преображения этой необходимости. Вторая же сторона ритуала, названная нами «статичной», есть область смысла ритуала, каким бы он ни представлялся адептам мифа. Обе стороны ритуала нуждаются друг в друге и друг в друга перетекают; вечный процесс, связывающий феномены и ноумены ритуала, ломает субъект-объектную

предикацию *Textus receptus* – и, хотя адепт по-прежнему познает в ритуале свое отличие от некоей ноуменальной реальности, данность *воли-к-действию* так или иначе находит свое успокоение на подступах к сокрытой «изнанке» ритуала.

«Миф есть ритуал», – настаивают иные люди религии. Многое также было сказано о ритуале как о репрезентации мифа, его проведении в жизнь. Однако необходимо отметить следующее: ритуал несет миф, зеркально его отображает – но ноумен мифа остается достоянием более высокой мистики или «магии», по выражению Иванова или Флоренского, Лосева или Фрэзера[7]. Иными словами, *ритуал есть миф, но миф – не есть ритуал*. Ритуал изоморфен мифу; однако идеалистическая, эйдетическая полнота мифа не может быть заключена в ритуале или сумме ритуалов. Ритуал не «восстанавливает», не «собирает» и тем более не «оживляет» миф; он жив ровно настолько, насколько жива человеческая *воля-к-действию*, и мертв настолько, насколько возвышается над ним реальность мифа. Миф проводит через ритуал пунктир своей самости для того, чтобы порвать с ним в континуальности своей внутренней жизни – жизни, которая проглядывает сквозь слабое тело ритуала. Причастность к ритуалу – единственный, но недостаточный способ причаститься мифу; вместе с тем *жизнь-в-мифе* превышает ритуал, раздвигает его границы и подчас аннигилирует его[8].

---

[7] См., напр.: *Фрэзер Дж*. Золотая ветвь. М., 1986. С. 19; *Лосев А.* Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского// *Флоренский П*. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 278-280.

[8] Феномен *жизни-в-мифе*, антиномичный по отношению к *жизни-в-ритуале*, хорошо известен христианскому обывателю по восточному монашеству. Достаточно вспомнить о житии преподобной Марии Египетской и описанной в нем роли ритуала в деле спасения праведницы или о знаменитых поучениях преп. Анастасия Синаита («Ведь некто из здешних, придя к отшельнику, безмолвствующему [в пустыне], говорит ему: «Удивляюсь я, отче, как выдерживаешь ты, удалившись от святой Церкви и находясь вдали от Причастия и Святых Собраний?». На это человек Божий ответил: «Все Собрания, Литургии, Праздники, Причастия и Жертвы свершаются для того, о человече, чтобы очистился человек от

Рассмотрим же подробнее подвижный слой любого ритуала, распадающийся на несколько изводов – языковой, смысловой, эстетический и социальный. Каждый извод этого ритуального слоя должен, по мысли «демиурга» традиции, представлять чаемое, но еще не свершившееся торжество мифа. Ритуал, начинающийся в непреображенном «сейчас», растягивается адептом до ноуменальной, «преображенной» реальности «потом» или «всегда». Ритуал полон волевого предвкушения мифа; каждое движение жреца или адепта детерминировано *волей-к-мифу*. Вместе с тем рассмотрение всех изводов «космического» слоя ритуала подвешивает «исцеление ран» пресловутого космоса. Его «язык», «смысл», «эстетика», «социум», всецело дихотомичны; мнимая свобода обращения и встреча строго поделены между феноменом и ноуменом первого слоя ритуала. Сакральный язык ритуала может быть объяснен его эстетической конструкцией, а социальная роль – легко проиллюстрирована взаимоотношениями священного мироздания с мирозданием профанным; в то же время и язык ритуала, и его театр, и его связь с жизнью общины венчает таинственность, необъяснимая связность мифологии как иррациональной системы. Я вправе призывать священное имя и даже увязывать

грехов своих и чтобы Бог вселился в него, по сказанному Христом: «Мы, Я и Отец, придем и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23) и «Вселюсь в них и буду ходить» (2 Кор. 6:16). Поэтому, как только человек становится одушевленным и богозданным храмом Божиим и Отец, Сын и Святой Дух вселяются в него и ходят в нем, то богоносная душа его удаляется от всякого желания [присутствовать] в тварных церквях, [участвовать] в зримых жертвах, вещественных собраниях и праздниках человеческих; она [уже] не желает поклоняться Богу «ни на горе сей, ни в Иерусалиме» (Ин. 4:21). Ведь такой человек внутри себя имеет Отца, внутри имеет Сына – Архиерея, внутри имеет Духа – истинного Огня, внутри имеет истинную жертву «дух сокрушен» (Пс. 50:19), внутри имеет жертвенник – чистую совесть, внутри имеет жертву умилостивления – духовные слезы, внутри имеет горний Иерусалим – радующуюся душу. Наконец, он, как духовный, духовными очами приносит жертвы. Ибо «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24)» [*Анастасий Синаит*. Вопросы и ответы. VI:2–4 (перевод А.И. Сидорова)]).

акцидентальные состояния мира с его, имени, магическим действием – но сама анатомия имени «выпадает» из ритуальной системы, не имея никакого отношения к модуляциям голоса говорящего или его специальным жестам. «Космичность» ритуала, таким образом, есть его артикуляция и его первичная – но далеко не конечная – цель.

Ноумен «космического» слоя ритуала является *ритуалом вообще*, самой идеей дорефлективной страсти субъекта к безличности священнодействия. Возможно, именно ноуменальный простор ритуала в качестве мифологической универсалии подвиг Флоренского размышлять о глубокой укорененности «язычества» во всех исторических формах религии. *Воля-к-действию*, освящаемая традицией, сама глубоко ритуальна – и эту феноменологически очевидную «ноэму» всякого ритуала мы вправе называть второй, глубинной частью его, ритуала, космизма. Всякий ритуал отражает бездеятельную деятельность индивида, мечтающего ценою частичного отказа от своей индивидуальности участвовать в активном мировом делании, в литургии собственной традиции. Мечта эта, впрочем, не самоочевидна и принимает форму уже знакомого нам напряжения между умом обыденности и разумом мифа. Ум обыденности стремится к осознанной деятельности и, одновременно с этим, отступает перед «мистичностью» ритуала, его неочевидностью (пусть даже неочевидностью формалистической); вместе с тем разум мифа подчиняет «умную» деятельность адепта, переживающего ритуал, своей неуловимости, т*а*инственности, являя ей ее же «очевидные» плоды. «Размытый» ритуал *par excellence* предшествует мысли о ритуале *ad hoc* и, пожалуй, легко может быть объяснен простейшим психоаналитическим исследованием. Он, как весь «космический» слой ритуала, есть результат усиленной индуктивной работы человеческого сознания, пытающегося преодолеть инаковость мифа, принимающего в ритуале формы как действующего, так и претерпевающего начал.

Однако онтологические позиции «действующего» и «претерпевающего», по своей сути, не относимы к «статичному» слою ритуала – подлинному его, ритуала, эйдосу. «Статика» ритуала – это вся потенциальная полнота смыслов, скрывающаяся за «космическим» его изводом. Сама философия ритуала статична; его *алиби-в-бытии* – а не в мире отдельно взятого индивида или социума – нуждается в статичном, субстанциональном основании, генерирующем те или иные религиозные архетипы. Цепочка объяснения видимых и психолого-мистических изводов из ритуала (равно как и их наличная экзистенция) невозможна без антиномичной идеи *ограниченной свободы*, свободы меонической, позволяющей родиться той или иной форме ритуала или абстрактной мысли об ограниченной свободе религиозного делания. Статичность этой несвободной свободы принадлежит исключительно самому мифу и определяется им; в ней мы видим внеисторический, над-человеческий базис, позволивший мифу воплотиться как системе. «Статика», характерная для ритуала, в чем-то предшествует и самому ритуалу, и, тем более, *Textus receptus*; она – та интуиция, та экзистенциальная конструкция, которая вызвала из небытия идею о *порядке-в-мифе*. Некогда появившаяся в недрах доисторического разума, сегодня она довлеет над адептом, приходящим к ней извне, «со стороны» иного, пост-мифологического порядка. Верный, обращающий сугубое внимание на ритуал, по прошествии некоторого времени учится плыть против его «космического» течения к его устью, свобода которого венчается рабством, а творческий потенциал – исчерпанностью тварного его воплощения, скудостью его энтелехий. Кроме того, «статичное» измерение ритуала впервые ставит перед любопытным адептом или философом религии вопрос об интерпретаторе ритуала, а впоследствии – и о легитимации «общепринятых» толкований догмата.

Затронутая в конце предыдущего абзаца проблематика – не более чем очередная антиномия, преодоление кото-

рой ставит под угрозу жизнь *Homo religiosus*. Дело в том, что долгий путь ритуала от «статичности» к «динамике» начинается с идеи ограничения свободы мыслительных и до-мыслительных пропозиций. Хаос интуиций и бытийных переживаний постепенно оформляется в одних вербальных формах, противопоставленных другим и, в то же время, их предполагающих. Слово почти сразу связывается с мистерией: за строго определяемыми голосовыми модуляциями и интонациями следуют жесты и ритуальные позы. Интенсивность «космического» ритуала сжимается до протяженного во времени и пространстве действа, имеющего выход к порядку (или, напротив, беспорядку) сущего. «Театральное», «плоское» действо ритуала, его «фонему» очень тяжело сдвинуть или развить; творческое начало, некогда вызвавшее к жизни ригористичную формулу ритуала, умещается в прокрустово ложе *участия*, *повторения*, *подражания*. Даже жрец не имеет сакрального права вторгаться в «физический» порядок без достаточного на то основания. Но детерминизм, предзаданность видимого действа спешит раскрыть перед «умны**м**и» глазами участника мистерии свой свободный исток, к вторжению в который ритуал де-факто и готовит человека мифа.

Собственно говоря, миф интерпретирует ритуал так же часто, как делает это его адепт. Совместные усилия традиции и ее носителя, направленные на преодоление границ ритуала, всегда заканчиваются компромиссом, не удовлетворяющим ни одну, ни другую стороны противостояния-сотрудничества. Ритуал достигает предела своей гибкости в мифе, тогда как миф, его *свобода несвободы* жестоко «обрубает» форму и непосредственную семантику ритуала. Ритуал намекает на внутреннюю жизнь мифа-монады, тогда как означенная монада постоянно – но тщетно – ищет выхода из самой себя. Так и только так ритуал получает право на постоянное воспроизведение, речь о котором пойдет в следующей главе. Сейчас же отметим: иерархическая цепь

«миф – ритуал – *Textus receptus*» ведет индивида обратным путем от «припоминания» к «новому творению» через парадокс кризиса действия, акта, инициированного как мифом, так и человеческим естеством, его экзистенциальными потребностями. Двойственность «самости» ритуала, изоморфная дихотомичности *Textus receptus* (а кое в чем – и зависимая от него), впервые ставит человека мифа перед всей полнотой, мучительностью внутреннего противоречия мифа, ощущаемой чуть ли не физически, телесно.

Для того чтобы наглядно проиллюстрировать наши соображения, обратимся к двум произвольно выбранным примерам.

…Аналогичный обычай соблюдается у кикуйю при любопытном обряде так называемого вторичного рождения, или «рождения от козы», которому каждый ребенок-кикуйю раньше подвергался перед обрезанием. Возраст ребенка, над которым совершается обряд, зависит от средств, которыми располагает отец, чтобы приобрести требуемую для ритуала козу или овцу. Обыкновенно обряд «вторичного рождения» совершается над ребенком в возрасте десяти лет или несколько раньше. Если отца или матери нет в живых, то их замещает другое лицо, мужчина или женщина; последняя в таком случае в дальнейшем заменяет ребенку родную мать. После полудня убивают козу или овцу и сохраняют ее желудок и внутренности. Церемония происходит вечером в хижине в присутствии одних только женщин. Берут кольцо, вырезанное из козьей или овечьей шкуры, и пропускают его через плечо и под мышку противоположной руки подвергающегося повторному «рождению» ребенка; таким же образом желудок животного надевают на другое плечо и под мышку другой руки ребенка. Мать или занимающая ее место женщина сидит на полу на разостланной шкуре с ребенком между коленями. Ее обматывают кишкой козы или овцы, и свободный конец кишки протягивают к животу ребенка. Мать стонет, как при родах, и другая женщина

перерезает кишку, изображающую пуповину, а ребенок при этом кричит, подражая новорожденному. Пока мальчик не подвергся имитации «вторичного рождения», он не может ни участвовать в погребении умершего отца, ни оказывать помощь, когда отца уносят в пустыню умирать. Некогда обряд «вторичного рождения» был связан с обрядом обрезания; теперь оба обряда совершаются самостоятельно[9].

Итак, перед нами – описание обряда, имевшего широкое распространение в некоторых восточноафриканских племенах. Несмотря на то, что настоящий ритуал есть ритуал инициации, производимый всего один – или несколько – раз в жизни адепта мифа, мы без особого труда можем «препарировать» его по упомянутым выше «лекалам» нашего феноменологического анализа. «Космическая» плоскость ритуала «повторного рождения» легко раскладывается на «театральную» эстетику и ее «очевидную» семантику. Священнодействие акикуйю полностью повторяет процесс естественных родов; психологическая достоверность действа оттеняется не только физиологическим натурализмом, но и участием в ритуале женщин-«повитух». Последние, помимо «имитационной» роли, выполняют роль «замещающую», представляя собой все племя – социум, подведший, посредством своего *Textus receptus*, десятилетнего ребенка к мысли о необходимости и реалистичности ритуала. Следовательно, первое семантическое значение ритуала есть значение социальное: в лице неизменно присутствующего при «повторном рождении» племени ребенок впервые обретает свое право на социальную принадлежность. Естественное рождество дополняется рождеством мистическим, возводящим человека на более высокую ступень посвящения в мифологическую жизнь его окружения. Однако, вслед за социальной интуицией племени, на поверхность выходит интуиция «натурфилософская»: коль скоро мир един (в том числе – мир

[9] *Фрэзер Дж*. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 246–247.

имматериальный), необходимо участие живой крови, души, одухотворенного мира в деле «восстановления» *словесного человека*. Козьи или овечьи шкуры и кишки – полноценный актер ритуального театра, а не его декорация. Посредничество жизни в собирании другой жизни – другой мотив, выводящий нас за пределы конкретного ритуала к жертвенному ритуалу вообще, а от него – к ритуалу как таковому, прочувствованному первобытным человеком. Законы подобия и замещения легко разглядеть в структуре любого другого исторического ритуала – а это значит, что, обращаясь к пресловутым двум законам, мы обращаемся к ноумену ритуала как такового. Парадигматика дальнейшего анализа Фрэзера не выходит за пунктир основанных на наших наблюдениях выводов. Историк религий, основываясь на логической индукции, проводит параллель между вышеупомянутым ритуалом и ритуалами посвящения в различные касты и обрядами усыновления – то есть конвенциональными проведениями в жизнь законов подобия и замещения.

Однако мы идем дальше, пытаясь достичь «статики» этого ритуала, самого края искомого материнского мифа. Вне всякого сомнения, «повторное рождение» есть антиномичная архетипическая попытка примирить независящее от человека рождение индивида и становление относительно свободной части рода или племени. Эта попытка, оформленная в космическом «каноне» ритуала, пронизывает самое тело последнего: каждый элемент обряда вбирает в себя свободу природы и ее несвободу, стягивает магическими обручами смысловую неразличенность, тоскующую по форме. «Статичная» сторона ритуала кикуйю выдает общую логику исторического мифа, основанную на диалектике бессвязной, «истинной» данности и субъективного бессилия разума воспринять неразличенность смысла без его, смысла, профанирования. Несвободная свобода «оборотной стороны» мифа – несомненно, идея, разлитая по всей почве ритуала и выводящая «в мир» не только нового антропоса, достойного

общения с Духом, но и строгую обрядовую и обрядово-герменевтическую форму, презревшую все излишества нерituального искусства.

В качестве второго примера приведем типичное для исторических христианских церквей чинопоследование таинства покаяния – возможно, самое «лаконичное» по форме из всех современных нам христианских священнодействий. «Космическая» его часть включает несколько молитв и чтений, самыми важными из которых являются рецитация 50-го «покаянного» псалма, молитвы «Боже, Спаситель наш! Ты через пророка Твоего Нафана…» и «разрешительной» молитвы «Господь и Бог наш Иисус Христос…». Внимательный читатель, обратившись к тексту современного Требника, без труда выделит в нем приведенные нами элементы «феноменального» слоя: каждый из упомянутых в молитвах образов имеет свою экзегетическую историю, дидактика которой служит скорейшему исцелению исповедника. «Магическая» часть обряда исповеди – «разрешительная» молитва – целиком и полностью императивна и, вкупе с предшествующими текстами, внушает адепту христианского мифа две антиномичные аксиомы: во-первых, его грех прощен, и, во-вторых, Бог имеет власть не простить его грех. Неудивительно, что таинство покаяния поделено в литургической жизни исторических церквей между исповедью и евхаристией, также совершающимися «во оставление грехов». Чинопоследование исповеди только подводит, через драматическую свою композицию, к самому покаянному мифу, призванному совершаться бесконечное количество раз. Только в таком своем качестве таинство покаяния имеет шанс благотворно повлиять на верующего, вовлеченного в мета-ритуал – литургическую жизнь общины. «Ноумен» покаянного «космизма» также очевиден: исповедник отказывается от себя, своей неограниченной активности, следуя интуиции обряда и его власти – власти божественной и священнической, «жреческой». Предвкуше-

ние прощения грехов, мистического очищения, вынуждает исповедника сохранять конфликт между бессмысленной «физикой» его психологических усилий и непонятной «метафизикой» ритуала; этот-то универсальный конфликт и достигает пика своей остроты в самом таинстве покаяния (и продолжается на других т***а***инственных просторах ритуала, – добавим мы). Христианский «эйдос» несвободной свободы, ограничивающей и освобождающей самое себя, явственно осознается исповедником в качестве основы всей христианской ритуальной системы. Христос – ограниченный Абсолют и абсолютная Ограниченность, воплотившийся Бог и обоженный Человек – принимает свободу действия и хаос антропологического «порядка» исповедника взамен его свободной несвободы в Христовой добродетели. Эта парадоксальная встреча двух не менее парадоксальных порядков существования (происходящая, к тому же, в средоточии т***а***инственного парадоксального, двойственного взаимного отчуждения ритуала и его адепта) лучше всего другого иллюстрирует полноту «статичного» измерения ритуала исповеди, его потенциального смыслового и над-смыслового богатства.

В заключение настоящего раздела необходимо сказать несколько слов о диалектике ритуала как акционного, феноменологически многослойного конструкта, стоящего в центре жизненной панорамы мифа. Обращение ритуала к историческому, человеческому прошлому, к человеку *ratio* как образу памяти о *понятном* приводит к появлению *Textus receptus*, с одной стороны, и догмата – с другой. Возвращение ритуала к себе образует мистику, отличаемую во многих развитых религиозных традициях от «общеобязательных» ритуальных форм. Наконец, отношение ритуала к нравственному чувству адепта – человека мифа, живущего в физическом времени – порождает религиозное право и религиозную этику. Все эти три отношения и будут рассмотрены нами в настоящей главе.