

О ПОНЯТИЯХ «РЕЛИГИЯ» И «СВЕТСКОЕ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

I

Поводом для написания данной статьи явилась публикация Дмитрия Узланера «Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени»¹, в которой были заявлены два тезиса: «Религии в ее современном понимании [в Средние века] не существовало»² и «Все то же самое может быть сказано и про «светское», значение которого также отличалось от современного»³. Надо заметить, что оба эти тезиса изначально принадлежали не Узланеру, а, соответственно, Уильяму Кавано⁴ и Джону Милбэнку⁵, аргументацию которых Узланер, практически дословно, воспроизводит в своей статье⁶. Однако в любом случае, данные тезисы иллюстрируют в «Расколдовании дискурса...» еще одну, ключевую, насколько я понимаю, мысль Узланера — о том, что современное религиоведение, как западное, так и отечественное, является идеологически ангажированной дисциплиной, поскольку «а) религия — это отнюдь не самоочевидное понятие, она возникла на волне вполне конкретных процессов; б) религиоведение как наука, основанная на этом понятии, оказывается идеологией определенного сложившегося *status quo*»⁷. Этот третий тезис интересует меня в значительно меньшей степени, чем первые два, но, тем не менее, постольку, поскольку он является выводом из них, в конце статьи я скажу пару слов и о нем.

Начну с того, что не вполне понятно, почему существование религии в Средние века следует отрицать на том основании, что данная эпоха не знала определения, которое дал религии Кавано: «Набор убеждений, являющийся личным делом человека и существующий отдельно от лояльности государству». Науке известны и другие варианты «современного понимания» религии. Например, «религия — мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, “священного”, т. е. той или иной разновидности сверхъестествен-

¹ Логос. — №4 (67). — 2008. — С. 140-159.

² Там же. — С. 145.

³ Там же. — С. 146.

⁴ William T. Cavanaugh. “A fire strong enough to consume the house”: The wars of religion and the rise of the state // *Modern Theology*. — 11:4 (1995). — P. 397-420.

⁵ Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // Логос. — №4 (67). — 2008. — С. 33.

⁶ Впрочем, можно вспомнить и о Карле Барте, который писал в «Христианской догматике», что хотя Фома Аквинский и употреблял термин *religio Christiana*, идея христианской религии была ему неизвестна. Barth K. *Church Dogmatics*. — Vol. 1.2. — N.Y., 1956. — P. 284.

⁷ *Op. cit.* — P. 143.

ного» (БСЭ). Было бы, по меньшей мере, странно отрицать, что в Средние века существовало нечто подобное той «религии» которую описывает БСЭ¹. Поэтому логично было бы показать сначала, что определение религии, данное Кавано — это *единственное* определение религии, которым оперирует современное религиоведение, и лишь затем предлагать критику данного определения, равно как и современного религиоведения. Однако, как мы видим, этого нет ни у самого Кавано, ни у Узланера. И понятно почему.

Дело в том, что определение Кавано просто непригодно. Поскольку «набор убеждений, являющий личным делом человека и существующий отдельно от лояльности государству» не является существенным признаком религии (хоть современной, хоть любой другой). То же самое определение можно приложить и к политике, и к эстетике, и даже к пристрастиям в одежде, наконец. Из этого совершенно ясно, что Кавано определял вовсе не «религию», но то, что можно назвать «ситуацией религиозной свободы»². Не религия (хоть современная, хоть какая угодно другая), но именно свобода вероисповедания предполагает ситуацию, когда индивид, сохраняя лояльность государству, может сам определять свои религиозные предпочтения. Я понимаю, конечно, что утверждение «в Средние века отсутствовала свобода вероисповедания» звучит плоской банальностью, а утверждение «в Средние века не было религии» — это мощная заявка на научное открытие. Однако если отвлечься от претензий на «срывание покровов» и «деидеологизацию науки», то мы имеем дело с самой банальной подменой понятий. Сначала создается некая — заведомо некорректная и ущербная — конструкция (в нашем случае — негодное определение религии), затем она приписывается оппоненту (в нашем случае — религиоведческой науке) и — voilà! — враг повержен и можно праздновать триумф.

Впрочем, несложно увидеть, что и в Средние века существовала определенная религиозная свобода. Общеизвестно, что даже в крайне нетерпимой к иноверцам Западной Европе существовали компактные общины, например, иудеев и мусульман, которые были лояльны государству и сохраняли при этом свои личные религиозные убеждения, отличные от доминирующих. Еще большую религиозную свободу мы обнаружим, например, в Халифате. Общеизвестно, что лояльные халифам христиане нередко

¹ Помимо этого можно предложить и другие «современные определения» религии, например, такое: «Религия... совокупность ритуальных действий, связанных с понятием сакральной сферы, отличной от профанной, и предназначенных для того, чтобы человеческая душа вступала в контакт с Богом» (Petit Robert, цит. по: Шайд Д. Религия Римлян, — М., 2006. — С. 32). «Религия — сложный комплекс традиций и практик, при помощи которых люди всех культур вступают в отношение с тем, что считается ими божественным или священным и при этом имеет отношение к их существованию, а также к миро- и самопониманию» (Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. — Freiburg-Basel-Wien, 2003. — S. 350). В общем, можно продолжать и дальше, однако полагаю и этих примеров достаточно, чтобы показать, что определение религии, данное Кавано, маргинально и используется, вероятно, только самим Кавано.

² Это ясно даже из его собственного текста. Говоря о появлении современного понятия «религия» он пишет: «Гильом Пастель предложил аргумент в пользу религиозной свободы (sic!), основанный на истолковании христианства как набора доказуемых моральных истин... Свобода совести в вопросах “религии” является существеннейшим моментом...» (Op. cit. P. 404).

занимали руководящие посты (наиболее известный и яркий пример — Иоанн Дамаскин, который был градоначальником Дамаска). Наконец, по свидетельству францисканца Иоанна де Плано Карпини, посетившего Каракорум около 1246 г., монголы, поскольку «они не соблюдают никакого закона о Богопочитании, никого еще, насколько мы знаем, не заставили отказаться от своей веры или закона, за исключением вышеназванного Михаила»¹. Таким образом, если доводить идею Кавано до логического завершения, следует признать, что в то время как в Европе никакой религии не существовало, она, неким парадоксальным образом, уже была известна арабам и монголам. И наоборот: впоследствии религия появилась в Европе, но куда-то исчезла в большинстве мусульманских государств.

Впрочем, если бы Кавано путался только в вопросах «современного понимания» религии, это было бы еще полбеды. После неудачного определения религии следует не менее неудачный анализ употребления термина *religio* в традиции европейского Средневековья: «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 обозначает 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»².

Начну с того, что термин *religio* в Средние века употреблялся отнюдь не «очень редко». Согласно «Index Thomisticus», в сочинениях того же Фомы Аквинского он встречается 2089 раз (еще 938 раз встречается прилагательное *religiosus*). Много это или мало? Для сравнения: термин *philosophia* встречается 1338 раз, а термин *theologia* — всего 142 раза. Если следовать логике Кавано, то следует говорить о том, что в Средние века не было теологии — ведь мало того, что термин употреблялся «очень редко», так и вообще: в «Сумме теологии» Фомы ей не посвящено ни одного вопроса!

Касательно того, что термин *religio* в Средние века употреблялся применительно к монашеской жизни, Кавано, конечно, прав. Однако «преимущественно к монашеской жизни» — это явный перегиб. Например, в «Сумме против язычников» Фомы Аквинского термин *religio* появляется 12 раз, и только 2 раза — в этом значении. Даже если предположить, что в других работах пропорция несколько иная (хотя серьезных оснований для этого нет — все значительные работы писались Фомой по одной схеме), то все равно — «преимущественно» термин *religio* будет обозначать отнюдь не монашеский орден.

Точно также Кавано заблуждается и относительно того, что «прилагательное *religiosus* обозначало членов религиозного ордена, как отличных

¹ Рубрук Вильгельм, Карпини Иоанн Плано. История Монголов / Путешествие в восточные страны. — СПб., 1911. — С. 8.

² Op. cit. — P. 403-404.

от мирян и “белого” духовенства»: по словам Фомы Аквинского «в общем смысле слова религиозными могут называться все люди, которые поклоняются Богу» (*religiosi dici possint communiter omnes, qui Deum colunt*; Summa th., II-II, q. 81, a. 1, ad 5). В таком повороте событий нет ничего неожиданного для того, кто потрудился хоть немного изучить историю термина. Еще в IV в. Лактанций писал о том, что «Религиозными называются те, кто внимательно рассматривает, как бы «вновь обдумывает» все то, что относится к божественному культу» (*Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, retractarent, et tamquam relegerent, ii dicti sunt religiosi*; Divin. institut., IV; PL 6; 0536A).

Неверно также, что Фома Аквинский посвятил *religio* только один вопрос «Суммы теологии». На самом деле *religio* как добродетели посвящено целых 11 вопросов. Проблема Кавано заключается, вероятно, в том, что, бегло просмотрев оглавление «Суммы», он обратил внимание только на 81 вопрос Второй части второй части (*de religione secundum se*), а то, что следующие 10 вопросов посвящены «действиям религии» (*de actibus religionis*), судя по всему, осталось для него незамеченным. Если бы он хотя бы в первом приближении ознакомился с содержанием этих вопросов, то, возможно, не стал бы столь смело утверждать, что это только в современной трактовке *religio* являет собой «variety of pieties and rites»¹: ведь под «действиями религии» Фома Аквинский подразумевает как раз именно это «многообразие благочестивых действий и обрядов»².

Также заблуждается У. К. Смит, на которого ссылается Кавано, утверждающий, что «в течение всех Средних веков никто даже и не подумал написать книгу о религии». Одна из наиболее влиятельных книг латинского средневековья называлась «*De vera religione*» («Об истинной религии») и написал ее не кто иной, как епископ гиппонийский Аврелий Августин.

Про невозможность употребления термина *religio* во множественном числе Кавано тоже попал пальцем в небо. Из сотен (если не тысяч) подобных употреблений приведу только два, наиболее характерных. 1) «Первый уровень [истины] — это понимание [того, что такое] ложные религии, и отказ от нечестивого поклонения богам, созданным человеческими руками». (*Primus autem gradus est, intelligere falsas religiones, et abjicere impios cultus deorum humana manu fabricatorum*; Lactantius, Liber de ira Dei, PL 7; 082A). 2) «Хотя в мире существуют три религии, а именно, иудейская, христианская и языческая, которые, пусть и очень по-разному, считают целомудрие и воздержание средством очищения разума, невозможно сказать, что от какой-либо из этих трех религий произошло учение о том, что все является священным» (*Quid, quod etiam cum tres in mundo religiones sint, quae mentis purgationem pariter in castimoniis et abstinencia, ritu quamvis*

¹ Рубрук Вильгельм, Карпини Иоанн Плано. История Монголов / Путешествие в восточные страны. — СПб., 1911. — Р. 404.

² «Deinde considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principales; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio». Summa th., II-II, q. 82, pr. «Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur». Summa th., II-II, q. 84, pr.

diversissimo reponunt, dico autem Judaeos, et Christianos, et Gentes, ex quanam istarum religionum sermo hic veniat, non potest inveniri, qui docet nihil esse non sanctum; Augustinus, Contra Faustum Manich., PL 42; 0496).

К этой коллекции заблуждений хотелось бы добавить еще одно. Как резюмирует концепцию Кавано Узланер, «главное здесь даже не те конкретные смыслы, которые были у понятия “религия” в то время, но сам факт того, что “религия” была всего лишь небольшим элементом целостной средневековой католической традиции. Католицизм вмещал в себя “религию” (в вышеуказанном смысле) как свою важную, но не самую значимую часть (курсив автора. — А. А.)»¹. Однако у Грациана в «Декреталиях», например, все обстоит с точностью до наоборот: «Священная религия, которая содержит в себе католическое учение, требует такого почтения к себе, что никто не смеет подступать к ней иначе, как с чистой совестью» (*Sacrosancta religio, quae catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. Concordia discor. canon., PL 187; 0521B*).

Наконец, рассмотрим самоопределение *religio*, предложенное Кавано уже не для современности, но для Средних веков: «*Religio* — название добродетели, которое направляет человека к Богу... Для Фомы *religio* — это всего лишь одна из добродетелей, предполагающая контекст церковных практик, которые являются для христианской Церкви как общественными, так и частными» (...it names a virtue which directs a person to God... *Religio* for St. Thomas is just one virtue which presupposes a context of ecclesial practices which are both communal and particular to the Christian Church).

Хотя это определение маловразумительно само по себе (согласно Фоме Аквинскому, все моральные добродетели (а *religio* является именно *моральной* добродетелью², чего Кавано, судя по всему, не знает), так или иначе, направляют человека к Богу³; поэтому ничего специфического в этом нет, и определять *religio* как добродетель направляющую человека к Богу, это все равно, что указать в определении лошади только ее род «животное»), оно еще и сопровождается совершенно фантастическим комментарием: «Как добродетель, *religio* есть хабитус, внедренный в приобретенные благодаря постоянной практике (*disciplined*) действия христианина. По мнению Аквината, добродетельные действия не происходят из рациональных принципов, отделимых от частной истории действующего; напротив, добродетельные лица включены в общественные практики, которые приучают тело и душу к тому, чтобы их жизни были обращены к благу»⁴.

В этом комментарии Кавано, очевидно, хочет противопоставить «средневековое понимание» религии «современному». Ибо, как он указывает впоследствии, современную религию отличает то, что она, в отличие от

¹ Рубрук Вильгельм, Карпини Иоанн Плано. История Монголов / Путешествие в восточные страны. — СПб., 1911. — Р. 146.

² «Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem». Summa th., II-II, q. 81, a. 5, in corp.

³ «Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quae ordinantur in Deum sicut in finem». Summa th., II-II, q. 81, a. 6, in corp. «Quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum». Summa th., II-II, q. 81, a. 8, ad 1.

⁴ Op. cit. — Р. 404.

средневековой, основана на «доказуемых всеобщих рациональных истинах, которые лежат в основе всех частных выражений “религиозных верований”»¹. Напротив, по мнению Кавано, средневековая *religio* — равно как и прочие добродетели — основана на некоей «частной истории» христианина, обретенной в результате участия в «общественных практиках». Однако, увы, вся эта блестящая концепция является плодом фантазии автора.

Во-первых, Кавано, что совершенно непростительно для *христианского теолога*, которым он вроде бы является, забыл о ключевом для католической традиции делении добродетелей на приобретенные (*asquisitae*) и влияющие (*infusae*). Если первые действительно могут быть приобретены человеком в результате повторяющихся действий, то вторые человек *сам по себе, без божественной помощи*, обрести не может никогда, даже в результате постоянного и непрерывного участия в «общественных практиках». Если же вспомнить, что «влияющие» добродетели — это вера, надежда и любовь (*caritas*), т.е. теологические добродетели, которые и являются *специфически христианскими*, то станет ясно, что говорить о том, как Фома Аквинский понимал добродетельные действия, и не упоминать при этом о влияющих добродетелях и целом комплексе проблем с ними связанных — значит совершенно не ориентироваться в конкретном историческом материале и в католической теологии вообще. В этом отношении Кавано, «срывающий покровы» с «модернистов» сам является модернистом без всяких кавычек (а с точки зрения средневекового теолога — впадает в пелагианскую ересь).

Во-вторых, Кавано не знаком тот хорошо известный, в общем-то, факт, что для средневековой традиции приобретенные моральные добродетели (и *religio* в их числе) опираются на те самые «доказуемые всеобщие рациональные истины»², опора на которые, согласно ему, характерна только для современности. Иначе говоря, сам принцип, предложенный Кавано для различения «средневекового» и «современного понимания» религии в корне неверен. Дело в том, что даже если приобретенные моральные добродетели и возникают как *хабитусы* (трудноустранимые качества — в данном случае трудноустранимые привычки поступать определенным образом) благодаря участию «в общественных и частных практиках», сами эти практики устанавливаются законодательно, а законы покоятся на «доказуемых всеобщих рациональных истинах». Это можно легко увидеть из следующего.

Закон («общественные практики» Кавано), согласно Фоме Аквинскому, установлен для того, чтобы «люди делались благами»³. Поэтому закон

¹ Ibid.

² «Lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta». Summa th., I-II, q. 94, a. 4, in corp.

³ «Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid». Summa th., I-II, q. 92, a. 1, in corp.

поощряет благих людей поступать добродетельно, а дурных удерживает от дурных поступков (и так, сдерживая свои дурные наклонности, они, следуя закону, могут, в конце концов, приучиться поступать добродетельно)¹. При этом практически любой человеческий закон основан на естественном законе, а тот, который не основан на нем — это и не закон вовсе, а извращение закона и произвол². Далее: принципы естественного закона («доказуемые (или даже *самоочевидные*) всеобщие рациональные истины» Кавано)³ теоретически постигаются всеми людьми, однако некоторые из этих принципов столь сложны для понимания, что их постигают и утверждают в качестве «общественных практик» «мудрые», т. е. специально избранные для этого законодатели⁴. Более того, на нормах естественного закона *основываются даже десять заповедей* и некоторые другие положения божественного закона⁵. Таким образом, все добродетельные действия (считая и действия *religio*, насколько она является моральной добродетелью) в том или ином смысле происходят от естественного закона⁶. А естественный закон, напомню еще раз, образуют общие самоочевидные для разума положения и выводимые из них частные следствия (которые не столь очевидны, но *доказуемы*).

Из этого очевидна ложность концепции Кавано. *Religio* как *моральная добродетель* понимается, по крайней мере, Фомой Аквинским, как *производное от естественного закона*. Вплоть до того, что, согласно ему, даже такое «действие религии» (*actus religionis*), как жертвоприношение, относится к «естественному праву»: *Etideoobligatio sacrificii pertinet ad ius naturale* (Summa th., II-II, q. 85, a. 1, in corp.). Более того, постоянно делая акцент на том, что *religio* есть добродетель, Кавано совершенно упустил из виду, что суть ее, именно как *моральной добродетели*, в том, что она есть «демонстрация веры при помощи определенных внешних знаков» (*religio est... fidei protestatio per aliqua exteriora signa*: Summa th., II-II, q. 94. a. 1, ad 1). А эти внешние знаки (молитвы, жертвоприношения, соблюдение поста и т. д. и т. п. — то самое «variety of pieties and rites» Кавано), посредством которых воздается

¹ «In populo autem duo genera hominum continentur, quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia; et tales sunt per legis praeceptum instruendi et in melius promovendi». Summa th., I-II, q. 101, a. 3, in corp.

² «Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio». Summa th., I-II, q. 95, a. 2, in corp.

³ «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota». Summa th., I-II, q. 94, a. 2, in corp.

⁴ «Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur». Summa th., I-II, q. 100, a. 1, in corp.

⁵ «Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores; haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationis humanae iudicium aliquo modo a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode». Summa th., I-II, q. 100, a. 1, in corp.

⁶ «Igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosius, sic omnes actus virtuosius pertinent ad legem naturae». Summa th., I-II, q. 94, a. 3, in corp.

должное Богу, и есть содержание религии по преимуществу, как она понимается большинством современных религиоведов¹.

Это верно, конечно, что все христианство несводимо к нравственным заповедям и к моральным добродетелям, в т. ч. к *religio*. Однако парадокс состоит в том, что Кавано, пытаясь, насколько я могу понять, отличить христианство как религию Откровения от «естественной религии» Вольтера или Руссо, использует совершенно негодные средства (основанную на естественном законе моральную добродетель). Тем более, и сама его попытка распространить понятие «естественной религии» на все религиозные представления современности является совершенно антиисторичной и идеологически ангажированной.

Итак, хотя с концепцией Кавано все более или менее очевидно, все еще остается непроясненным вопрос: каково же значение термина *religio* в средневековой европейской традиции? Простой ответ здесь дать невозможно, поскольку это значение менялось на протяжении столетий и, кроме того, несло на себе отпечаток еще языческой древнеримской концепции *religio*, которая сама по себе тоже не отличалась кристальной ясностью. Французский религиовед Джон Шайд так попытался описать древнеримские представления о *religio*: «Древние обращались к двум различным этимологиям, чтобы выразить то, что они подразумевали под этим термином... Они ссылались на *religare* («связывать»), то на *religere* («брать снова, проверять»; «религиозная скрупулезность»). В первом случае они хотели подчеркнуть связи между Богами и людьми, во втором — тщательное соблюдение ритуала. Религия как сообщество с богами, религия как система обязательств, налагаемая этим сообществом — таковы два главных аспекта, которые римляне обнаруживали в термине *religio*, при этом один вытекал из другого. Во всяком случае, *religio* обозначает не эмоциональную, прямую и личную связь индивида с божеством, но совокупность формальных и объективных правил, передаваемых традицией. Именно в рамках этих традиционных правил и этого “этикета” индивид вступает в отношения с богами. Кроме того, другой способ дать определение религии заключался в ее описании как “благочестивого почитания богов” (Цицерон, О природе богов, 1, 117). Точка зрения немного другая, но смысл остается прежним: религия состоит в “культивировании” “социальных” отношений с богами, короче говоря, в отправлении обрядов, которые требуются связями, существующими между богами и людьми»².

Многозначность, на которую указывает Шайд, была перенята латинскими христианскими авторами. Поэтому, с одной стороны, *religio* часто описы-

¹ Если взять даже приведенное ранее определение религии из БСЭ, то «религия — мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов». Теперь совместим это определение с тем, о чем говорит Фома. Если *religio* — это демонстрация веры (в Бога) при помощи внешних знаков, то мы имеем дело с теми самыми «соответствующим поведением и специфическими действиями (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов», о которых пишет БСЭ. И уже одно это наглядно демонстрирует, что «современное понимание религии» не так уж сильно отличается от средневекового.

² Шайд Д. Религия Римлян. — М., 2006. — С. 35.

валась как культ, *благочестивое* поклонение Богу¹, а с другой стороны, как набор определенных доктринальных положений, коррелирующих с этим культом. Именно в этом последнем смысле в приведенном ранее фрагменте из трактата «Против Фавста манихея» говорится о трех религиях, и именно в этом смысле Августин в своей книге «Об истинной религии» писал о том, что «путь к добродетельной и блаженной жизни указан в истинной религии, в которой почитается единый Бог», и что «в наши христианские времена не должно быть никаких сомнений в том, какая религия представляет собою путь к истине и блаженству»². И в этом же смысле термин *religio* употреблял Тертуллиан, когда писал о переходе из одной религии в другую³.

Некоторые авторы, например, Боэций, очень ясно выражали этот аспект понятия *religio*. «И та наша *религия*, которая называется *христианской и католической*, основывается, главным образом, на следующих положениях. Извечно, т. е. еще до создания мира, существует божественная субстанция Отца, Сына и Духа Святого, так что Бога называют Отцом, Сыном и Духом Святым; и это не три бога, но один Бог» (далее следует, собственно, вся христианская догматика)⁴. То же самое и у Фомы Аквинского: «Но есть еще и то, что передано нам в учении *христианской религии*, такое, чего достичь [древние философы] не могли... И это таково: что Бог, будучи единым и простым, есть, однако, Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой и т.д.»⁵. Кстати, слова Фомы ясно демонстрируют то, в чем не смог разобраться Кавано: сущность христианства заключается вовсе не в некоей моральной добродетели, и не в «особом» понимании термина *religio*, а именно в этих *credibilia*⁶, сообщенных в Откровении.

¹ Например, у Исидора Севильского *religio est cultus quem Deo credentes exhibemus* (Differentiae, PL 83; 0058C).

² De vera relig., 1-3, PL 034; 0122-0124. Не менее впечатляющим является следующее высказывание: «Ибо ни для народа, ни для жрецов не было тайной, сколь различались представления философов даже о природе самих богов, так как каждый из них не боялся высказываться об этом публично, стараясь всех обратить в свою веру, что, однако же, отнюдь не мешало им всем посещать общие святыни. Нет смысла останавливаться сейчас на том, чьи взгляды были точнее, а чьи — нет: достаточно уже самого факта — вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же *религию* (religio), частным же образом каждый из них защищал свою, особую» (Ibid.).

³ «Но разве вы не делаете того же? Разве многие из вас, побуждаемые восторгом поклонения небожителем, не шепчут слова молитв в направлении восхода солнца? И в число семи дней разве вы не ввели день солнца, причем выделив его в качестве первого дня, в который вы воздерживаетесь от омовения либо откладываете его на вечер, или же отдыхаете и пируете. То же самое вы исполняете и переходя из вашей религии в иную (a vestris ad alienas religiones). Ибо иудеи почитают праздниками субботу и священную трапезу, в их обряды входит зажжение свечей и посты с опресноками, а также произнесение молитв на берегу, — что, уж конечно, чуждо вашим богам». Ad nationes, PL 1, 0579B.

⁴ «Haec autem religio nostra, quae vocatur Christiana atque Catholica, his fundamentis principaliter nititur, asserens: Ex aeterno, id est ante mundi constitutionem... divinam Patris, ac Filii, et Spiritus sancti, exstistisse substantiam: ut Deum dicat Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum; non tamen tres Deos, sed unum». Brevis fidei Christ. compl., PL 064; 1333B.

⁵ «Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt... Est autem hoc: quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus pater, et Deus filius, et Deus spiritus sanctus...». Compendium theologiae, lib. 1, cap. 36, in corp.

⁶ Недоказуемые рациональными методами вероучительные догматы.

Небезынтересно, что, если говорить об этом «доктринальном» аспекте, некоторые авторы были склонны даже отождествлять *religio* с философией. Так, например, у Скота Эригены сказано: «Что́ есть занятие истинной философией, кроме как истолкование правил (!) истинной религии, посредством которой мы как смиренно поклоняемся, так и рационально (!) исследуем высшую и первую причину всех вещей, Бога?» (*Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere?* De praedest., PL 122; 0357D). Характерно, что Эригена подчеркивает здесь все вышеуказанные аспекты *religio*: 1) культовый: «смиренно поклоняемся»; 2) относящийся к благочестию: «смиренно поклоняемся»; 3) спекулятивно-догматический: «рационально исследуем».

Следует отметить также, что вера, *fides*, иногда включалась в понятие *religio* как его составная часть. Так, например, Гильберт Порретанский писал: «В религии главным является вера, которая, понятно, есть принятие с согласием истины той или иной вещи... а еще есть страх и любовь Господни, и все таковое прочее, в чем мы должны благочестиво исповедовать саму христианскую религию... В самом деле, всем проповедуется одна вера, одно крещение, один обряд жертвоприношения, одна любовь и одна надежда; и в этих правилах (!) постигается, вернее, может постигаться авторитет и главенство заповедей этой христианской религии»¹. Равным образом, у Исидора Севильского читаем: «*Religio* называется так потому, что благодаря ей мы связываем (*religamus*) свои души с единым Богом через отправление божественного культа... Но есть три [вещи], которые необходимы человеку в религиозном культе для поклонения Богу, т. е. вера, надежда, любовь. В вере дано то, во что следует верить, в надежде — то, на что следует надеяться, в любви — то, что следует любить»².

Как видно из приведенных цитат, изначально термин *religio* использовался безразлично для обозначения культа и соответствующих культу верований (вследствие чего иногда появлялись гибридные словосочетания *religio fidei*, или наоборот, *fides religionis*). Христианские авторы поздней Античности и раннего Средневековья писали о множественности религий, однако по мере того, как христианство становилось единственной (по крайней мере, для европейских народов) религией, термин *religio* начал закрепляется за христианством (как за догматикой, так и за культом). Применительно же к языческим религиям (которые сохранились разве что в свидетельствах Отцов Церкви или в виде малопонятных и неинтересных периферийных явлений) начинает использоваться термин *superstitio* (суетверие). Однако еще и в XII и в XIII веках термин *religio* по старой памяти

¹ «In religione prima est fides, quae quidem generaliter est veritatis cuiuslibet rei cum assensione perception... Est etiam in religione metus et caritas divina, et huiusmodi alia, in quibus ipsa religio Christiana multum est reverenda... Una enim fides, unum baptisma, unus sacrificii ritus, una caritas, una spes omnibus praedicatur: quibus regulis praeceptorum ejusdem Christianae religionis intelligatur, id est intelligi potest, auctoritas, id est principalitas». Gislebertus Porretanus, *Commentaria*, PL 64; 1261C.

² «Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi. Tria sunt autem quae in religionis cultu ad coendum Deum in hominibus perquiruntur, id est, fides, spes, caritas. In fide quid credendum, in spe quid sperandum, in charitate quid sit amandum». Isidorus Hispalensis, *Ethymol.*, PL 83; 0295C.

иногда используется применительно к языческим религиям отдаленного прошлого. Так, для Гонория Августодунского религия Вавилона есть идолопоклонство¹. Абеляр, большой любитель античности, пишет о том, что Сократ был осужден за попытку ввести новую религию². А Уильям Уитли прямо указывает, что *est superstitio vana religio, scilicet idolorum cultura* (суеверие — это пустая религия, т. е. поклонение идолам)³. Также и Фома Аквинский рассматривает разные виды суеверия (идолопоклонство, гадания и вера в различные обереги, амулеты и проч.) и пишет о том, что суеверие есть противоположность *religio*⁴.

В этом отношении может оказаться небезынтересным следующий текст Иоанна Солсберийского: «Так же, как мужи *католической религии* выказывают истинное почтение подлинному Богу и тому, что, по Его милости, является священным, так и мужи *еретической или суеверной религии* выказывают не должное почтение (его здесь нет), но, скорее, глупейшее служение фальшивым божествам (или, вернее, истинным демонам) и их нечестивым святыням»⁵. Текст этот примечателен хотя бы потому, что в нем имеется весьма редкое словосочетание *religio haeretica*, наличие которого (в противопоставлении с *religio Catholica*) показывает, что термин *religio* мог применяться не только к языческим религиям древности, но и к христианским ересям (кстати, ислам христианское средневековье рассматривало, как правило, именно в качестве таковой⁶).

Что касается термина «*religiosus*», то он изначально использовался христианами авторами в значении «благочестивый, набожный», причем, применительно как к христианам, так и к язычникам (что не удивительно, если вспомнить об исходной древнеримской трактовке термина *religio*). Например, Августин поминает благочестивых римских императоров⁷, а Тертуллиан говорит о благочестивых, или «религиозных» римских язычниках⁸. Более того, Августин даже вспоминает о характерном для языческой римской религии оппозиции между «религиозным» и «суеверным»

¹ «Religio ejus est idolatria». *Speculum eccles.*, PL 172; 1096C.

² «Socratem damnaverunt, qui novam religionem introducere videbatur». *Theologia Christ.*, PL 178; 1190C.

³ Guillelmus Wheatley, In *De consolat. Philosoph.*, lib. 1, cap. 8.

⁴ «Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet». *Summa th.*, II-II, q. 92, a. 1, in corp.

⁵ «Sicut enim Catholicae religionis viri, vero Deo, eisque quae munere ejus sacra sunt, piam venerationem impendunt, ita haereticae et superstitiosae religionis homines, fictis numinibus, imo potius veris daemonibus, et execrabilibus sacris eorum, non debitam reverentiam, quae nulla est, sed turpissimum exhibent famulatum». Polycraticus, PL 199; 0431B.

⁶ См. «*Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*» Петра Достопочтенного. Впрочем, некоторые христианские авторы были склонны воспринимать мусульман как язычников.

⁷ *Epist.*, PL 33; 0806.

⁸ «Хотя уже Нума измыслил религиозные суеверия, однако известно, что культ римлян не имел еще тогда ни изображений, ни храмов. Религия была экономна, обряды бедны, и не было Капитолия, возвышающегося до неба. Тогда были только случайные жертвенники из земли, только самосские жертвенные сосуды, издававшие смрад, и самого бога нигде не было, ибо искусства греков и этрусков тогда еще не наполнили Рима скульптурными изображениями. Итак римляне не были религиозны прежде, чем стали велики, и следовательно они не потому велики, что религиозны». *Apologeticus adv. gent.*, PL 1; 0429A.

человеком¹. Однако постепенно, по мере того, как благочестие начинает прочно увязываться только с христианским культом, термин *vir religious* начинает употребляться только в отношении христиан, а затем — и в отношении монахов по преимуществу. Так, папа Феликс III (ум. 492) говорит о «детях наших, благочестивых монахах» (*fili nostri religiosi monachi*)², однако его преемникам для указания на монашеский статус уже, как правило, достаточно одного прилагательного *religiosus*. С другой стороны, как уже отмечалось ранее, еще в XIII в. Фома будет говорить о том, что «в общем смысле слова религиозными могут называться все люди, которые поклоняются Богу». Тем не менее, он добавляет к этому, что «в особом смысле *religiosi* — те, кто отдал всю жизнь божественному культу, полностью удалившись от мирских дел»³. В другом месте, Фома объясняет, почему, собственно, монахи стали именоваться *religiosi* — по антономазии (*antonomastice*), сообразно тому, что всю свою жизнь они посвятили религии, как бы совершив жертву всежжения⁴. Не могу не отметить, что этот весьма важный момент упустил как Кавано, так и Узланер.

Что же касается трактовки *religio* как особой моральной добродетели, то оно, хотя и вполне логично проистекает из указанного выше понимания *religio* как благочестия, едва ли обнаруживается ранее XII в. (по крайней мере, эксплицитно, так как представлена у Фомы Аквинского). Кроме того, что бы там ни думал Кавано, в этой трактовке нет каких-либо специфических христианских черт, поскольку она основывается на интерпретации языческих авторов — Цицерона и Аристотеля. Действительно, если мы рассмотрим слова Абеяра («Эта добродетель, дело которой отдавать Богу нечто из своего, т.е. *religio*, относится к справедливости»), то сразу станут очевидны отсылки к учению о благочестии как составной части справедливости. Поэтому неудивительно, что далее Абеяра пишет: «Равным образом, та добродетель, дело которой отдавать родителям нечто из своего, т.е. благочестие (*pietas*), и та добродетель, дело которой отдавать меньшим, большим или равным нечто из своего, и добродетель, дело которой отдавать бедным нечто из своего, все они относятся к справедливости как ее интегральные части»⁵.

По сравнению с Цицероном новшество Абеяра и Фомы Аквинского заключается разве что в том, что они четко отделили *pietas* (как воздание должного родителям) от *religio* (как воздания должного Богу), в то время как у Цицерона «*pietas* — это справедливость по отношению к богам», а

¹ «Quale autem illud est, quod cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri». De civ. Dei, PL 041; 187.

² Epist., PL 58; 972B.

³ «Specialiter tamen religiosi dicuntur, qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes». th. II. II. 81. 1 ad 5

⁴ «Antonomastice religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes». th. II. II. 186. 1 cor

⁵ «Virtus illa, quae pertinet ad reddendum Deo quod suum est, id est religio, ad justitiam pertinet. Similiter, quae reddit parentibus quod suum est, id est pietas et virtus, quae reddit majoribus, vel minoribus, vel aequalibus quod suum est, vel virtus quae pauperibus quod suum est largitur: haec, inquam, omnia ad justitiam tanquam partes integrales referuntur». Epitome theol. Christ., PL 178; 1752A.

«*religio* состоит в благочестивом (или — справедливом, должном) поклонении богам (*deorum cultu pio continetur*)»¹.

В этом отношении самым обидным для Кавано должно быть то, что там, где он надеялся найти какое-то специфически христианское явление, не связанное с «естественной религией» — и даже, более того, утверждал, что «возвращение томистской идеи о религии как добродетели является ключевым для сопротивления Церкви давлению со стороны государства»² — обнаруживается сугубый натурализм, который весьма четко характеризуется словами Фомы Аквинского: «*Естественный разум* диктует человеку, что он подчинен чему-то более высокому: из-за ущербности, которую он в себе ощущает, и в силу которой он нуждается в направлении и помощи того, что выше него. И чем бы таковое ни было, все называют его Богом. Но как в *вещах естественных* низшее по *природе* подчиняется высшему, так и *естественный разум*, по *природной склонности*, указывает человеку, чтобы он должным образом подчинялся и воздавал почести тому, что выше его. А этот должный образ, подобающий человеку, заключается в том, чтобы он пользовался телесными знаками для выражения чего-либо, поскольку познание начинается от чувства. И потому от *естественного разума* происходит то, что человек использует некие чувственно воспринимаемые вещи, в качестве подношения Богу, как знак должного подчинения и почтения, наподобие того, как люди отдают нечто своим господам, признавая их таковыми. И в этом заключается сущность обряда жертвоприношения (как «религиозного действия». — А. А.). И потому жертвоприношение относится к *естественному праву*»³.

Полагаю, что этих слов Фомы Аквинского достаточно для прояснения данного вопроса.

II

«Было время, когда никакого “светского” (секулярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром “чисто человеческого”. Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство). *Saeculum* же в Средние века

¹ De natura deorum, I, 116-117.

² Op. cit. — P. 415.

³ «Naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale». Summa th., II-II, q. 85, a. 1, in corp.

было не пространством и не сферой, но временем — интервалом между падением и эсхатоном»¹.

Так начинается книга Джона Милбэнка «Политическая теология и новая наука политики». Было бы вполне логично предположить, что автор далее представит какое-нибудь определение этого «светского», несуществование которого в Средние века столь важно, что книга начинается с соответствующего замечания. Но, увы, дефиниции отсутствуют, а по отдельным замечаниям можно судить лишь, что светское есть «пространство человеческой автономии»², а также «пространство “чистой власти”»³; кроме того, «современную секулярность» «характеризуют правовая формализация, рациональная инструментализация, суверенное правление, договорные экономические отношения»⁴.

В статье Дмитрия Узланера, переводчика и интерпретатора Милбэнка, мы обнаружим намек на то, что «светское» является «пространством, альтернативным религии»⁵, «особым пространством, выведенным из-под власти Бога»⁶, а также найдем сведения о том, что «человек как полноправный властелин “светского” является источником любых законов, любых установлений, определяющих правила совместного существования людей»⁷. Кроме того, в Средние века, опять-таки, «значение “светского” отличалось от современного. Достаточно сказать, что это светское никак не соотносилось с религией, это были понятия абсолютно из разных плоскостей... Вместо известного нам разграниченного пространства существовал единый христианский универсум, в котором свое небольшое место занимали и *religio*, и *saeculum*, но которые при этом не существовали как самостоятельные полностью автономные сущности и не противопоставлялись друг другу»⁸. Впрочем, несмотря на эту категоричность, понятие «светского» «не так очевидно, просто и уж точно не так естественно и прозрачно»⁹. Таким образом, ясности нет и здесь.

Это умолчание явно неспроста. Потому что здесь, как и в случае с Кавано, мы имеем дело с жонглированием понятиями и их подменой. Например, кто и где кроме авторов определял «светское» как «особое пространство, выведенное из-под власти Бога»? Или как «пространство “чистой власти”»? Словарь Ожегова совершенно четко определяет светское как «Не церковный, мирской, гражданский; противоп. духовный» и в качестве примера приводит «светское образование». Именно в значении «не церковный» слово «светский» используется в русском языке (и, замечу, забегая вперед, использовалось в средневековой латыни). Так, например, антитезой «светской персоне» является «духовная», а не «религиозная

¹ Op. cit. — P. 33.

² Op. cit. — P. 50.

³ Op. cit. — P. 38.

⁴ Op. cit. — P. 44.

⁵ Op. cit. — P. 141.

⁶ Op. cit. — P. 147.

⁷ Op. cit. — P. 152.

⁸ Op. cit. — P. 146.

⁹ Op. cit. — P. 151.

персона»; и при этом совершенно не предполагается, что светская персона «выведена из-под власти Бога». Вполне светский человек может верить в Бога, принадлежать к определенной конфессии и считать, что его жизнь находится в руках Божьих; и в этом нет никакого противоречия, поскольку термин «светский» в данном контексте обозначает только, что данное лицо не относится к духовенству. Однако если бы светский человек жил «в пространстве, альтернативном религии», как то утверждает Узланер, он необходимо должен был бы быть атеистом — но ведь подобное утверждение выглядит, мягко говоря, странно.

Или, вот, сказано: «Человек как полноправный властелин “светского” является источником любых законов, любых установлений, определяющих правила совместного существования людей». А что, в Средние века было не так? Историкам известны своды законов, носящие имена вполне конкретных людей (например «Кодекс Юстиниана» (который, к слову, включал в себя и церковное право¹) или «Судебник Ивана Грозного»), которые именно что «определяли правила совместного существования». О том, что законы государства пишутся людьми, а не Богом (поэтому они так и назывались — *leges humanae*, человеческие законы), было известно, например, Августину, говорившему, что «закон, написанный для управления государством, признает, а также оставляет ненаказуемым многое из того, что карается божественным Провидением. Но нельзя отвергать то, что делает этот закон, лишь на том основании, что он делает не все»². Конечно, средневековые светские власти, устанавливая законы, обычно принимали во внимание конкретные исторические обстоятельства, в том числе, и религиозные взгляды подданных. Ну так ведь и современные светские власти тоже, как правило, принимают их во внимание. Так что же изменилось?

Не менее нелепо выглядит утверждение Милбэнка, что «современную секулярность» «характеризуют правовая формализация, рациональная инструментализация, суверенное правление, договорные экономические отношения». Потому что любую крупную христианскую конфессию, что в современности, что в прошлом, характеризует то же самое. И да, Милбэнк прекрасно знает об этом, потому что тут же указывает, что таковыми чертами — даже раньше, чем *regnum*, т.е. царство — обладала средневековая Католическая Церковь. Ну и зачем тогда огород городить?

Далее. Милбэнк сообщает нам, что «существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство)». Каково же это пространство, и в каких правовых

¹ Интересно, что и тут не обошлось без термина *religio*. Кодекс Юстиниана начинается с Фессалоникского Эдикта, первая часть которого, в свою очередь, выглядит так: «Императоры Грациан, Валентиниан и Феодосий Августы. Эдикт народу города Константинополя. Мы желаем, чтобы все народы, которыми благоразумно правит Наша Милость, жили в той религии (*in tali religione*), которую божественный Петр Апостол передал Римлянам, как она, будучи им самим установленной, свидетельствует до сего дня, и которой ясно следуют понтифик Дамас и Петр, епископ Александрии, муж апостольской святости, а именно, что мы должны исповедовать, в соответствии с апостольским наставлением и учением Евангелия, единое Божество Отца и Сына и Святого Духа в равном величестве и в Святой Троице». CJ.1.1.1 pr.

² De lib. arb., PL 32; 1227.

(или каких-либо иных) документах средневековья оно зафиксировано? Я, со своей стороны, могу привести (и приведу далее) десятки примеров того, что средневековые люди умели отличать «светское» от «церковного» («духовного»), причем не просто отличали, а проводили четкие границы между, например, церковным и светским правом и имуществом. Но где хотя бы одно документальное свидетельство об этом таинственном «едином пространстве с двойным измерением»?

Понятно, что это был риторический вопрос. Как и в случае с Кавано, здесь мы имеем дело с простым непониманием того, чем была религия в Средние века. Если бы христианская религия (или сверхрелигия, если угодно, ведь «религия», согласно Кавано — это изобретение Нового времени) была чем-то всеохватывающим, неким «общим пространством» «Католицизма» или «Христианского мира» (где ключевое слово — «христианский»), то не было бы необходимости на уровне правовых документов устанавливать границы между светским и духовным (церковным). В этом фиктивном пространстве должно было бы действовать только одно право — церковное: точно так же, как в современных секулярных странах, где церковь отделена от государства действуют светские законы, единые для всех, как для духовных, так и для светских лиц, и соответственно, ни гражданское, ни уголовное судопроизводство в юрисдикцию церковных судов не входит¹.

В качестве некоего разъяснения как на самом деле обстояли дела со «светским» и «духовным» («церковным») в Средние века, я хотел бы привести одно довольно длинное рассуждение непосредственного очевидца, а именно, Роджера Бэкона. В своем *Opus tertium*, сочинении, адресованном папе Клименту IV Бэкон писал: «Вторая причина, почему я показал, что всю мудрость я открыл в законе Божиим и в обоих Заветах, должна быть особо отмечена, и ничто в Церкви Божией не должно обсуждаться чаще. Так как если совершится то, что я говорю, тогда всякая деятельность (*studium*) сделается правильной сама по себе, и вся Церковь будет управляться как во времена святых и будет покой во всем мире, как в церковных делах, так и в правлении князей и мирян. И если это не совершится благодаря Вашей мудрости, не думаю, что это совершится вообще. Однако во многие времена пророчествовали, что то, о чем скажу, должно совершиться благодаря одному папе, и это должно совершиться в настоящее время, как я разъясню позже. А хочу я сказать, что как у евреев исстари управление церковью осуществлялось посредством закона Божия, так должно быть и ныне у христиан. И как посредством этого [закона] осуществлялось управление изначальной Церковью, так же должно быть теперь. И если вся мудрость изначально содержится в нем, и там ее источник, тогда [Церковь] вплоть до мелочей должна управляться преимущественно по этому [закону]. Но

¹ «В наше время, после издания Декрета об отделении Церкви от государства, духовенство, естественно, подлежит общей со всеми гражданами подсудности по уголовным и гражданским делам судам светским. Не входит в компетенцию духовного суда ныне и рассмотрение каких бы то ни было гражданских дел мирян, тем более не обременены они делами уголовными. Лишь преступления клириков против их служебных обязанностей по самому их характеру остаются в юрисдикции церковной судебной власти, хотя, разумеется, такие преступления сами по себе не считаются преступлениями с точки зрения гражданского законодательства» (Цыпин В. А., Церковное право, IV).

ныне не так; ведь в Церкви Божией чаще хвалят знатока гражданского права, чем магистра теологии, и скорее избирают на церковные должности, хотя он знает только гражданское право и не знаком с каноническим правом и теологией. И, как нам кажется, управление Церковью осуществляется преимущественно юристами, посредством юридических софизмов и крюкотворства, и против прав, поскольку имеют место бесчисленные правонарушения в отправлении правосудия, и правосудие задерживается повсеместно настолько, что бедные оставляют свои дела, а богатые начинают испытывать отвращение и весьма тяготятся [судопроизводством], и более чем часто отказываются от своего права, и [так] благодаря юристам разрушается спокойствие и возникают бесчисленные раздоры в Церкви Божией. И [поэтому] не только распространяются ссоры, но и войны, случающиеся во всяком государстве, берут начало в юридических злоупотреблениях, как сможет увидеть всякий, кто пожелает задуматься [над этим]. Ведь поскольку имущие не могут обрести правосудие с помощью Церкви, государства воюют друг с другом и приводят друг друга в смущение. И удивительно, что хотя каноническое право находит истоки в св. Писании и сочинениях святых, к ним не обращаются в первую очередь как в обучении, так и в церковной практике. В самом деле, [все] должно объясняться, согласовываться, укрепляться и подтверждаться в соответствии с ними, как в соответствии с ними составлено священное право. Но ныне все трактуется, объясняется и согласовывается преимущественно посредством гражданского права, и полностью возводится к нему — и в обучении и на практике, чего быть не должно, и как бы [гражданское право] ни было важно, оно будет прислуживать, как служанка своей госпоже»¹.

Итак, Бэкон пишет, что гражданское, т.е. светское, право полностью подменило собой церковное даже в самой Церкви. Но если бы существовала единая христианская сверхрелигия, о которой пишут Милбэнк и Кавано, то как это было бы возможно? И, даже если бы такая ситуация и имела бы место, то к чему тогда ламентации Бэкона? Ведь, как мы помним, все, и светское, и церковное, находится в «едином пространстве с двойным измерением». Или, например, почему Бэкон возводит к Писанию только каноническое право? Ведь Узланер установил, что это только в современных секулярных государствах «человек, как полноправный властелин “светского” является источником любых законов, любых установлений, определяющих правила совместного существования людей». Но тогда и светское средневековое право надлежало бы возводить к Писанию и Преданию. Почему же Бэкон этого не делает, и более того, склонен видеть тут какую-то проблему: дескать, плохое это светское право, потому что разрушает Церковь?

Самое интересное здесь, впрочем, то, что Бэкон, как и Милбэнк и Кавано, видит образец для подражания в седой древности, о которой он имеет приблизительно такое же представление, как Милбэнк и Кавано — о Средневековье. «Изначальная Церковь» Бэкона, «Католицизм» Кавано или «Христианский мир» Милбэнка — это исторические фикции, идеал, опрокинутый в прошлое. Религиозным фундаменталистам и сторонникам теократии (к каковым относятся что Бэкон, что Милбэнк, что Кавано) вообще

¹ Opus Tertium, cap. XXIV.

свойственно обращаться в поисках вдохновения к прошлому (чем более далекому — тем лучше): это именно то, что классики марксизма-ленинизма называли «реакционным мышлением». На этом фоне поразительным (хотя, возможно, и неслучайным) совпадением выглядит тот факт, что если Бэкон винит во всех бедах светских юристов, то Кавано с Милбэнком также перечисляют среди главных виновников исчезновения христианской сверхрелигии юристов Гуго Гроция и Колюччо Салютати.

Далее я предлагаю обратить внимание на такой средневековый феномен, как «светские женщины». Некий неизвестный автор XII в. (вероятно, клирик) написал для своей сестры (по всей видимости, монахини) трактат под названием «О том, как жить благой жизнью». Трактат пользовался большой популярностью и длительное время приписывался самому Бернару Клервосскому (пока историки не установили достоверно, что сестра Бернара была не монахиней, а вовсе даже наоборот — замужней дамой и матерью семейства). В этом трактате имеется раздел с характерным названием «О том, что следует избегать женщин-мирян».

Позволю себе привести этот раздел полностью. «Любезная сестра, избегай общества женщин-мирян (*saeculares*). Женщины-мирянки, которые не занимаются одним делом (*professio*) с тобой, пусть да не будут входи в твоё общество, поскольку будут проповедовать тебе то, что любят. Ведь они говорят о том, что любят, а потому ты должна избегать общества женщин-мирян, ибо они любят мир (*saeculum*) и говорят о мирском (*de saecularibus*): любят земное, и, потому, будут возвещать тебе о земном; преходящего вожделеют и, потому, все уши тебе прожужжат о преходящем. Ведь сказано: «Всякий хвалит то, что любит». И потому женщина-мирянка хвалит мир (*saeculum*), поскольку любит мирское (*saeculares*). Если бы она любила небесное, то хвалила бы небесное. Без сомнения: люби она небесное, возвещала бы о нем; желай она вечного — побуждала бы к вечному. И поэтому, сестра моя, умоляю тебя: избегай общества женщин-мирян. Отчего? Ибо «дурные сообщества развращают хорошие нравы» (1 Кор. 15, 33). Что общего у женатой женщины с девой, посвятившей себя Богу? Что общего у женщины-мирянки с невестой Христовой? Что общего у женщины-мирянки с благочестивой монахиней? Что общего у замужней женщины с той, которая любима Христом? У той, которая любит мужа, с той, которая любит Христа? Как может войти в твоё общество та женщина, которая не разделяет твои привязанности?... Она отлична от тебя по характеру и по желаниям, и как она отлична от тебя по одежде, так отлична и в душе. Женщина-мирянка есть орудие Сатаны! Она увлекает тебя приманками мира (*saeculum*) и показывает тебе тропы Дьявола»¹.

Несложно заметить, что по напряженности противопоставления «светских женщин» «невестам Христовым» отдельные высказывания из приведенного выше текста сильно напоминают знаменитое тертуллиановское изречение «Что может быть общего у Иерусалима с Афинами?». Парадоксальным образом, именно для средневекового «светского» оказывается верным определения Узланера, которое он атрибутировал современности: «пространство, альтернативное религии» «особое пространство, выведен-

¹ PL 184; 1286A

ное из-под власти Бога». Да, безусловно, если женщина-мирянка есть орудие Сатаны, так она уж точно находится «в пространстве, альтернативном религии» (особенно если понимать *religio* как благочестие и моральную добродетель, а *religiosi* — как монашествующих).

Впрочем, такая точка зрения являлась для Средних веков скорее исключением, нежели правилом. Обычно разграничение светского и духовного происходило без такого надрыва и пафоса. Так, Фома Аквинский (который, кстати сказать, тоже был монахом, как и безымянный автор наставления о женщинах-мирянках) описывал проблему вредного влияния светской среды так: «Равным образом, не следует, что некто мог соблюдать обеты в миру (*in saeculo*), до того, как принял постриг (*transeat ad religionem*), хотя бы уже потому, что мирской (*saecularis*) образ жизни не предрасполагает к монашескому совершенству (*ad perfectionem religionis*), но, скорее, наоборот» (*Summa th.*, II-II, q. 189, a. 1, ad 5).

Итак, средневековые авторы вполне могли отличать «светское» от «духовного» («церковного»). Более того, некоторые из них видели в этом самом «светском» определенную опасность для «духовного»: так, для Бэкона светское право губительно воздействует на Церковь, а для автора трактата «О том, как жить благой жизнью» даже простое общение со светскими людьми угрожает этой самой «благой жизни» монашествующих особ. Неудивительно, поэтому, что, согласно распространенному в Средние века мнению, также и светское знание оказывалось опасным для теологии как священного учения. Так, например, папа Григорий IX предписывал в 1228 г. парижским теологам преподавать теологию без всяких примесей мирского знания (*sine fermento mundanae scientiae*), не извращая Слово Божие измышлениями философов (*non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis*)¹. Через несколько десятилетий Фома Аквинский, отстаивая право теолога заниматься философией, будет писать: «Надлежит знать, в каких случаях использование мирской (*saecularis*) мудрости и мирского (*saecularis*) красноречия в теологии (*sacra doctrina*) допустимо, а в каких — нет. Это использование возбраняется, когда некто употребляет таковое ради пустословия, или когда отдает все свои силы его изучению. Ведь тогда получается так, что он будет либо умалчивать, либо отрицать то, что мирская наука (*saecularis scientia*) подтвердить не может (как, например, вероучительные догматы (*articuli fidei*), которые превышают человеческий разум)» (*Contr. impugn.*, р. 3, с. 5, in corp.). Итак, даже такой весьма лояльный к светскому знанию автор как Фома Аквинский, четко определял границы между мирским и сакральным, между философией и теологией.

Наконец, нельзя обойти вниманием и сферу имущественных отношений, поскольку именно в ней, как правило, эпоха находит свое наиболее адекватное отражение. И здесь, например, имеется любопытный документ XI в., носящий название «Против практикующих симонию». В этом документе утверждается, помимо прочего, что «[В апостольских правилах] гл. 31 сказано: “Если какой епископ, прибегнув к помощи светских властей (*saecularibus potestatibus usus*)”², чрез них получит епископскую в церкви

¹ Boulay C. E. Du. *Historia Acad. Paris.*, III, p. 129.

² Относительно понимания средневековыми авторами различия юридического статуса светских и духовных лиц, а также светских и духовных властей из сотен (!) примеров по

власть: да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним”. И если кто будет оспаривать это, то он, даже будучи лицом церковным, без сомнения станет лицом мирским, ибо, как говорил бл. Папа Григорий, “если в делах церковных хоть как-нибудь задействованы деньги, то священное становится мирским (*fit saeculare quod sacrum est*)”¹. С другой стороны, одно из постановлений Восьмого Константинопольского Собора, имеющее характерный заголовок «О том, что недопустимо лишать Церковь имущества и привилегий», гласит: «Святому и великому Собору было угодно, чтобы имущество или привилегии (дарованные императорами или другими благочестивыми лицами)... которыми Церковь Божия владеет в течение тридцати лет... никогда более не могли бы быть отторгнуты никаким светским лицом (*persona saecularis*), какой бы властью оно ни обладало... А если какое-либо светское лицо пойдет против этого постановления, то оно совершит святотатство».

Таким образом, как мы видим, Церковь вполне умела отделять свое имущество (*res Ecclesiae*), имевшее к тому же статус «священного» (так как его экспроприация рассматривалась как святотатство), от имущества «светских лиц». С другой стороны, «священное» могло потерять свой статус, если оказывалось «запятнанным» «мирским». Именно поэтому известный канонист Ансельм Луккский (и не он один, конечно) в своих «*Collectio canonica*» приводит целый ряд запретов, которые налагаются на духовных лиц, например, «Епископ не должен передавать церковное имущество светским особам (*saecularibus viris*)», «Клирики не должны связывать себя мирскими делами (*negotiis saecularibus*)» и т. д. и т. п.

Итак, на основании всего сказанного выше, можно сделать следующие выводы. Если использовать столь любимый Милбэнком термин «пространство», то вместо «единого пространства христианского мира с его двойным измерением *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство)» мы видим два *строго разграниченных* пространства — «светское» (*saeculare, mundanum*) и «духовное» (*spirituale, ecclesiasticum, sacrum*). Эти пространства управляются разными властями, в них действуют разные законы, наконец, в них имеют место различные подходы к получению знания об окружающем мире. Тем не менее, во-первых, граница между этими двумя пространствами не является установленной раз и навсегда, но находится в постоянном движении; во-вторых, эти пространства не являются полной антитезой друг другу: они пребывают в очень сложном взаимодействии, в том числе, и в ходе передвижения границы между ними. К последнему случаю относится, например, ситуация, которую описывает Бэкон. Светское право начинает вытеснять из Церкви каноническое право, как бы сдвигая при этом границу, но само не становится при этом каноническим лишь потому, что вторгается на территорию «духовного». Точно так же

Patrologia Latina см., напр., Григорий VII (Папа): «*aliqua persona saecularis vel ecclesiastica, magna vel parva*» (PL 148, 0683 B); «*quaelibet ecclesiastica vel saecularis persona*» (PL 148, 07178 A); «*modo per spirituales, modo per saeculares personas*» (PL 148, 0674B). Или: Лев IX (Папа): «*nullus imperator, nullus dux, neque comes, neque aliqua saecularis persona, nec archiepiscopus, nec episcopus, et praeterea nulla hominum persona*» (PL 143, 0658 A); «*nulla persona, aut ulla potestas, sive ecclesiastica, seu saeculari*» (PL 143, 0788B).

¹ PL 143; 1046A.

отдельные священнослужители вынуждены жить в миру, чтобы окормлять свою мирскую паству, но, даже называясь «светским духовенством», они не становятся «светскими» людьми в полном смысле слова — ведь иначе они утратили бы право совершать таинства. И наоборот: светские правители — именно как светские, на основании своих светских законов — гарантируют неприкосновенность церковного имущества, но не переходят из-за этого в разряд духовных лиц.

Передвижение границы воспринималось, как правило, довольно болезненно, по крайней мере, одной из сторон. Выше уже были приведены lamentации Бэкона по поводу доминирования светского права в «духовной» области, а также говорилось о папском запрете на преподавание теологии «с примесью мирского знания». О реакции светских властей на попытку властей духовных вторгнуться в их область мы можем судить только косвенно, поскольку основные документы эпохи составлялись, как правило, заинтересованными представителям «духовной» стороны, обладавшими своего рода информационной монополией. Однако отдельные этапы борьбы за инвеституру или последствия обнародования буллы «*Unam Sanctam*» могут дать представление о результатах вторжения «духовного» на территорию «светского».

Все недоразумения связанные с этой темой, как представляется, происходят из-за неправильной трактовки средневекового принципа подчинения светской власти духовной, который, хотя постоянно декларировался, реально почти никогда не соблюдался (более того, как правило, вопреки всем декларациям дело обстояло, как правило, ровно наоборот). Ко всему прочему, сам этот принцип предполагал четкое разделение властей, и, соответственно пространства «светского» и «духовного»: «Итак, служение царству Христа, дабы духовное было отделено от земного, вверено не земным правителям, а священникам и особенно высшему священнику, наследнику Петра, наместнику Христа папе римскому» (*Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici.* Thomas Aquinas, *De regno*, cap. 15).

III

Таким образом, в заключение хотелось бы сказать следующее. Стремление Дмитрия Узланера деидеологизировать современное религиоведение, само по себе похвальное, обращено явно не на те сегменты, скажем так, околорелигиоведческой мысли, которые действительно следовало бы подвергнуть деидеологизации. Несомненно, что отдельные идеи Милбэнка и Кавано достойны внимания религиоведа. Однако они должны рассматриваться в контексте той *идеологической борьбы*, которую эти авторы (прежде всего, Милбэнк как *политический* активист и лидер движения «радикальной ортодоксии»), ведут против того, что они называют «современностью». При этом совершенно ясно, что некритическое принятие тех или иных установок этих авторов (особенно относящихся к старательно ретушируемому и идеализируемому прошлому) не способствует достижению ясности в этом, действительно интересном для религиоведения вопросе.