

А. О. Баумейстер

доктор философских наук

МОИСЕЕВО РАЗЛИЧЕНИЕ ИЛИ РОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ НЕТОЛЕРАНТНОСТИ

В статье исследуется взаимосвязь между идеей "истинной религии" и идеями религиозной исключительности и нетолерантности. Можно ли считать монотеизм ответственным за возникновение нетолерантности и идеологической агрессивности? Особое внимание уделяется анализу позиции Яна Ассмана (в частности – анализу его тезиса о "Моисеевом различии") и Одо Маркварда (его тезис о толерантности политеизма).

Ключевые слова: монотеизм, политеизм, религиозная нетолерантность, религиозная исключительность.

1. По дороге в Египет

Русская философия, или миф русской философии, начинались с одного удивительного события. Это событие произошло с 22-летним молодым человеком, который после окончания Московского университета занимался в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии и вдруг решил отправиться в Египет. В конце ноября, в пустыне под Каиром, он переживает видение, которое спустя 23 года (в 1898 году) описывает так:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Один лишь миг! Видение сокрылось –
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Ещё невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье Божества.

Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времен мечтою одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
А ты прости нетвердый мой напев!

Это видение можно назвать истоком софиологии, началом соловьевского учения о всеединстве. Важно отметить, что место действия – Египет, пустыня под Каиром. За 80 лет до соловьевского видения, в 1795 году, немецкий поэт Шиллер пишет стихотворение "Саисское изваяние под покровом" (*Das verschleierte Bild zu Sais*). В нем описывается схожее событие, которое можно воспринимать как литературное предвосхищение "третьего свидания" Владимира Соловьева. Правда, с совершенно другим результатом.

Влекомый страстью и истине, в Саис
Пришел однажды юноша, который,
Стремясь постигнуть тайную науку
Египетских жрецов, уже прошел
Немало ступеней к высотам духа;
Но рвался он вперед неудержимо,
Учитель отвечать не успевал
На все его вопросы...

Однажды, так беседуя, они
Вступили в одинокий круглый зал,
Где юноша увидел изваянье,
Покрытое завесой; с изумленьем
Учителя спросил он: "Что таится
Здесь под покровом этим?" И в ответ
Услышал: "Это – истина". – "Возможно ль? –
Воскликнул он. – Я к истине стремлюсь,
А здесь она таится под завесой?"

Учитель говорит юноше, что покров не смеет снять никто из смертных. Но если человек сорвет покров, нарушив запрет, то он узрит истину (*der sieht die Wahrheit*). Юноша возвращается домой, "томясь жаждою познания", не может заснуть и вдруг решается ночью пойти в храм и сорвать покров со статуи богини.

Так он воскликнул и сорвал покров

"И что ж, – вы спросите, – ему открылось?"

Не знаю. Только полумертвым, бледным
Он утром найден был у ног Изиды.
О том, что видел он и что узнал,
Он не поведал никому. Навеки
Он разучился радоваться жизни,
Терзаемый какой-то тайной мукой,
Сошел он скоро в раннюю могилу...

(Перевод – Е.Эткинда)

Да, мы так и не узнаем, что же увидел безымянный юноша, но точно знаем то, что было написано на самой статуе. Об этом нам сообщает Плутарх: "А в Саисе изображение Афины, которую они называют Исидой, имеет такую надпись: "Я есть все бывшее, и будущее, и сущее, и никто из смертных не приподнял моего покрова"" (Плутарх, "Исида и Осирис"). Сам Шиллер упоминает о саисской тайне в своей теоретической работе "О возвышенном": "Все скрытое, все таинственное может быть источником страха и потому способно стать возвышенным. Такова надпись, красовавшаяся в Египте над храмом Изиды в Саисе: "Я – все, что есть, что было и что будет. Ни один смертный не поднимал моего покрова"" [4, с.192].

И это теоретическое рассуждение Шиллера, и его баллада "Саисское изваяние под покровом", – яркие примеры увлечения Египтом в конце XVIII века. Для ранних немецких идеалистов и представителей романтизма это самое Саисское изречение указывало на некую универсальную религию, на религию всеединства (просвещенную религию разума). Для них имя Бога, открытое Моисею ("Я есмь Сущий") и надпись в саисском храме богини Изиды были различными проявлениями единой древней традиции. Той традиции, кото-

рую мыслители Ренессанса (такие, как Марсилио Фичино) называли "древней теологией" (*theologia prisca*).

Карл Райнгольд, иезуит и священник, перешедший в масонство, в 1787 году создает произведение, в котором он пытается обосновать эту философскую теологию просвещенного разума. Сам трактат называется так: "Еврейские мистерии или древнейшее религиозное масонство" (*Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei*). До недавнего времени это произведение оставалось совершенно забытым, пока на него не обратил своего внимания немецкий египтолог и теоретик культуры Ян Ассман (работа Райнгольда была издана Ассманом в 2001 году вместе с работой Шиллера "Послание Моисея"). Именно трактат Райнгольда можно считать тем первичным стимулом, подтолкнувшим Ассмана высказаться на тему культурной и политической роли монотеизма в европейской традиции [10, С.179-182]. В 1998 году вышла его книга "Моисей египтянин", вызвавшая оживленные дискуссии, не утихающие доныне. Спустя 5 лет, в качества ответа на многочисленные острые критические замечания, Ассман издает книгу "Моисеево различие или цена монотеизма". В этих двух книгах немецкий культуролог выступает продолжателем просвещенческой традиции поиска общих оснований нашей культуры и пытается ответить на вопросы, которые, как мне кажется, чрезвычайно актуальны сегодня. Я бы сформулировал эти вопросы так: какое место занимает монотеистическая религия в современном мире? Не содержится ли в монотеистической религии (условно употребляю это слово в единственном числе) та отрицательная сила, которая служит скорее препятствием к построению толерантного общества? Ведь в монотеизме содержится очень сильная претензия на исключительность, на эксклюзивное обладание истиной. Но в таком случае верующий всегда будет иметь некое чувство превосходства, будет убежден в том, что он уже имеет готовые ответы на главные вопросы жизни. Совместима ли такая позиция с открытостью к диалогу? Не является ли толерантное отношение монотеистов к инакововерующим и неверующим людям лишь вынужденной уступкой секулярному миру? Кажется вполне очевидным, что за такой претензией на исключительность скрываются угрозы, которые очень остро ощущал в свое время Карл Ясперс. Дадим ему слово: "В сфере библейской религии эта исключительность схваченной истины веры как будто связана с самой верой, сознательно высказана и принята со всеми своими последствиями. Для верующего это может служить новым признаком достоверности именно его веры. Напротив, философское понимание видит в такой вере не только отсутствие истины из-за смешения принципов, но и (возможность) страшные последствия. Внутри библейской религии примером может служить христианство с его притязанием на обладание абсолютной истины для всех. Наше знание об исключительном значении христианства, о выдающихся людях, которые жили в этой вере и этой верой, не может препятствовать нам видеть тяжелые последствия, маскировавшиеся под абсолютную святую истину, к которым привело в истории это основное искажение" [5, с.464].

Мы не можем пройти мимо этих вопросов. Мы видим, что они возвращаются к нам вновь и вновь. Ценность тезисов Ассмана как раз в том и состоит, что он позволил нам увидеть эти вопросы в новом свете. Попробуем принять его вызов и вступить с ним в открытый диалог. Для этого сначала рассмотрим вкратце его

основные идеи, чтобы взвесить – какие из них необходимо принять, а какие решительно отбросить.

2. Моисеево различие и теологизация справедливости

По утверждению Ассмана, рождение монотеизма сопровождается появлением и развитием *религиозной нетолерантности*: возникает идея истинной религии, которая противопоставляет себя ложным ("языческим") суевериям. Боги объявляются идолами, ложными богами. Такое радикальное противопоставление и разграничение Ассман называет "Моисеевым различием" (*die Mosaische Unterscheidung*). "Моисеево различие вводит *новый тип истины*: абсолютную, откровенную, метафизическую или фидеистическую истину" [6, с.28]. Появление такого взгляда на религию можно назвать революционным переворотом в истории человечества.

Политеистические верования не знали понятие "истинной религии". С того момента, как Бог продиктовал Моисею свои законы (начиная с первой заповеди) обращение к другим богам подпало под жесточайший запрет. Бог Авраама, Исаака и Иакова открыл себя как *Единый Бог*. Примечательно, что этот Бог явился Моисею не в храме, не на городской площади, не в тиши прекрасного сада, а в пустыне, в пламени огня (Исход 3, 2). Какой контраст с миром, где "все полно богов". Бог библейской религии изрек свое решительное и властное "нет". Это чувство "гибели богов" хорошо выразил Шиллер в стихотворении *Die Götter Griechenlands* ("Боги Греции"):

Где ты, светлый мир? Вернись, воскресни,
Дня земного ласковый расцвет!
Только в небывалом царстве песни
Жив еще твой баснословный след.

Вымерли печальные равнины,
Божество не явится очам;
Ах, от знойно-жизненной картины
Только тень осталась нам.

Все цветы исчезли, облетая
В жутком вихре северных ветров;
Одного из всех обогащая,
Должен был погибнуть мир богов.

(Перевод М.Лозинского)

Согласно Ассману, сила отрицания и разграничения, присущая монотеизму, позволяет назвать его *контр-религией* (*Gegenreligion*). Ведь монотеизм утверждает себя за счет *первичных культовых религий* политеизма (*Primäre oder Kultreligionen*), которые исторически ему предшествуют и которые подпадают под его отрицающий запрет. Конечно, с позиции представителей монотеистических религий, монотеизм и есть первичная религия. Основатели монотеизма (Моисей, Иисус, Мухаммед) видят свою задачу в том, чтобы вернуться к монотеистической истине путем устранения ошибок и заблуждений недавнего прошлого. Когда Ассман употребляет термины *primäre/sekundäre Religionen*, то придает им значение, скорее, культурно-историческое и культурно-теоретическое. Само же деление на "первичные" и "вторичные" религии он заимствует у религиоведа Тео Зундермайера (*Theo Sundermeier*) [6, с.11]. "Первичные религии" не содержат в себе отрицательный потенциал, они "толерантны" друг к другу. Тут следует говорить даже не о толе-

рантности, но о *взаимо-переводимости* (*Übersetzbarkeit*) религиозных языков политеизма [6, с.32].

Чтобы пояснить эту мысль я позволю себе привести в пример рассказ Крития из платоновского диалога "Тимей". В этом рассказе, услышанном Критием от его деда (Критию было 10 лет, а деду – 90), повествуется о посещении Солоном Саиса и беседе с египетскими жрецами (Тим. 21 е – 25 е). Несмотря на иронические высказывания жрецов о детском уме греков ("Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходящего из рода в род, и никакого учения, посевшего от времени"), они, все же, указывают Солону на общие святыни и общих богов-покровителей.

Один из жрецов, Сонхис (так его звали, согласно Плутарху – у Платона он выступает как безымянный старец) говорит следующее: "Мне не жаль, Солон; я все расскажу ради тебя и вашего государства, но прежде всего ради той богини, что получила в удел, что возростила и воспитала как ваш, так и наш город" (перевод С.С.Аверинцева) (Тим. 23 de). Иными словами, у Афин и Саиса общая основательница-патронесса, хотя она и выступает под разными именами. Уже римский автор, Цицерон, говорит о пяти ипостасях той же богини (ее "римское имя" – Минерва): "Минерва первая – та, которая, как я уже сказал, была матерью Аполлона. Вторая – дочь Нила, ее особенно почитают египтяне Саиса. Третья была рождена самим Юпитером" и т.п. (перевод М.И.Рижского) (*De natura deorum* III 23, 59).

Монотеизм, конечно, не допускает такого смешения различных теологических языков. Принцип Моисеевого различия *блокирует* *взаимо-переводимость религий* [6, с.33]. Для языческих авторов спор о божественных именах довольно бессмысленный. Важно, что различные имена обозначают ту же самую сакральную реальность (*Афина – Исида – Минерва*). Бесполезность споров об именах отмечает в своем антихристианском памфлете философ Цельс (конец II века): "Восприняв это учение (о мировом потоке – А.Б.) от мудрых народов и разумных людей, Моисей прослыл боговдохновенным. Последовавшие за Моисеем как вождем пастухи коз и овец, увлеченные грубым обманом, признали, что есть единый бог, называя этот мировой порядок именем Всевышний, Адонай, небо, Саваоф или как кому больше нравится. В сущности, *совершенно безразлично* (курсив – А.Б.), именовать ли стоящего над всеми бога обычным у эллинов именем Зевса, или таким-то у индусов, или таким-то у египтян" [3, с.274]. Как это контрастирует с позицией иудеев и христиан, у которых имя Бога играет фундаментальную роль (вспомним, хотя бы главный трактат Дионисия Ареопагита "О божественных именах")!

Парадоксальным образом, изгнание языческих богов и блокирование религиозной *взаимо-переводимости* приводит к тому, что, с одной стороны, между трансцендентным единым Богом и миром устанавливается непреодолимая дистанция, а, с другой стороны, фундаментальные принципы человеческой практики получают теологическое (трансцендентное) обоснование. Важным следствием возникновения монотеизма является *теологизация этики, справедливости и свободы*. Религия Моисея основана на убеждении, что именно единый Бог приносит в мир мораль и право. "Впервые в религиозной истории справедливость, закон и свобода становятся центральными темами религии, провозглашаются *главным делом Бога*" [6, с.66]. Божественный закон рассматривается как принцип, освобождающий от давления государства, в то время

как *Египет истолковывается как воплощение государственной идеи, как дом рабства*.

Но именно в таком толковании содержится своеобразная подмена понятий. Ведь сами египтяне рассматривали свое государство как инструмент и институт освобождения. Государство было призвано защищать слабых и обездоленных от посягательств и насилия со стороны богатых и знатных. Государственная власть рассматривалась как оплот "спасающей справедливости". Примером такого понимания справедливости "снизу" (т.е. светской, исходящей от государства справедливости) может служить известный текст "Жалобы поселянина из Соляного поля" (приблизительно конец III тысячелетия до н.э.).

Конечно, боги были своеобразными гарантами и даже судьями. Однако справедливости требовали именно люди, а боги требовали жертв. "Справедливость есть, по своему происхождению, нечто профанное или секулярное. Религия и этика имеют различные корни и в первичных религиях отделены друг от друга. Только в монотеизме они сливаются в неразличимое единство" [6, с.73]. Правда, Ассман уточняет, что справедливость (*Ma'at*) у египтян – это богиня, и что круг представлений о справедливости нельзя полностью изолировать от религии (*die Sphäre der Gerechtigkeit ist nur relativ, nicht absolut profan*) [там же, с.77]. Но, все же, мораль в "языческих религиях" не принадлежит религии в узком смысле. Она относится к сфере "мирской, часто сословной или аристократической мудрости. Эта мораль имеет отношение к совместной жизни людей и не затрагивает отношения к богам" [там же, с.78].

То есть мы видим, что Ассман пытается обосновать тезис о *секулярном происхождении идеи справедливости и права*. Такая позиция не может не вызывать, по крайней мере, серьезных сомнений. Если же говорить о позиции большинства современных теологов, то они отнеслись к тезису Ассмана не только весьма критически, но даже враждебно. Однако, по мнению немецкого культуролога, тезис о светском происхождении идеи справедливости, напротив, защищает библейский монотеизм от ницшеанских обвинений. Ницше видел в победе христианства "обращение ценностей": мораль рабов восторжествовала над моралью господ: "Спасение рода человеческого (именно от "господ") на верном пути; все заметно обидеивается, охристианивается, оплебеивается (что проку в словах)" [2, с.424]. Но, говорит Ассман, это суждение Ницше (с которым позже соглашается Макс Вебер) в корне неверно именно потому, что идея справедливости осознавалась в контексте ответственности "сильных" перед "слабыми". По сути, речь шла как раз о морали господ: господин – это не тот, кто физически сильнее и привлекательнее, а тот, кто связан со своими подданными узами ответственности. Дело светской власти – осуществлять справедливость на земле. Связь с богами, конечно, не отрицается, но имеет место то, что можно назвать разделением компетенций. "В Египте справедливость была божественной идеей, но право и законы были земными институциями. Поэтому они были делом земного владыки. В этом он не составлял конкуренции богам, но представлял божественную идею справедливости и репрезентировал божественное на земле. Он был суверенен в своей законодательной деятельности. Как раз на этот правовой суверенитет и стал претендовать библейский Бог, когда Он выступает в качестве Законодателя" [6, с.75]. Монотеизм не изобретает право и справедливость, но теологизирует их, помещает их в священную Книгу ("библиизирует").

В свете библейского монотеизма политеизм предстает как *воплощение бесправия, аморальности и разврата*. Даже античные добродетели ранние христианские авторы пытались представить в отрицательном свете. Собственно, когда Лосев в "Эллинистической римской эстетике" повторяет старые слова о развращенном языческом Риме, то он использует ту же стратегию "обращения ценностей" (в этом – частичная, но только частичная правота Ницше). Правда, римляне платили христианам тою же монетой. В их глазах христианство было опасной силой, подрывающей основания общественной жизни. Собственно, для римлян первых веков нашей эры христианская версия монотеизма казалась собранием темных суеверий, противоположных религии и благочестию. По-сути они понимали христианство как самый настоящий *атеизм*.

Итак, Ассман предлагает достаточно провокационный и экстраординарный тезис: "Справедливость была рождена не в лоне религии, но проникла в религию извне" [6, с.78]. *Теологизация права и справедливости – это результат влияния монотеизма*. Теперь не ритуалы поддерживают мировой порядок, а воля и деяния трансцендентного Бога. Конечно, Ассмановский тезис о секулярном истоке права и справедливости кардинальным образом меняет господствующие культурологические схемы прошлого века. Обычно утверждалось, что мораль и право изначально были тесно связаны с религией, даже были частью религиозных представлений. Позднее, происходит процесс эмансипации практических принципов и норм от религиозного содержания. Такой процесс можно назвать *секуляризацией* человеческих практик. Если рассматривать упомянутый процесс в эпистемической перспективе, то можно описать его как постепенную *рационализацию* жизненного мира, то, что Макс Вебер назвал "расколдовыванием" (*Entzauberung*) мифического и религиозного мышления. Согласно же Ассману получается, что секуляризации предшествовала *теологизация* справедливости и права. И в этом смысле, секуляризация должна пониматься как вполне *легитимный* процесс.

Но оставим пока в стороне вопрос происхождения идеи справедливости. Давайте спросим о другом: насколько приемлема и обоснована позиция Ассмана в целом?

3. О мнимых опасностях монотеизма: дискуссия с Ассманом

Начну с того, что рассуждения Ассмана затрагивают вопросы, которые шире религиозной или даже культурологической тематики. Чтобы объяснить, что я имею здесь в виду, приведу в качестве примера небольшую работу известного немецкого философа Одо Маркварда (*Odo Marquard*), написанную еще в середине прошлого века. Работа называется "Похвала политеизму" (*Lob des Polytheismus*). Марквард выступает защитником плюральности и полифонии против всего общезначимого и абсолютного. Он возлагает вину за утверждение идеи абсолютной истины на иудео-христианский монотеизм. "В монотеизме единый Бог отрицает – именно в силу своей единственности – многих богов. Тем самым он ликвидирует множество историй этих богов в пользу единственной истории, истории спасения. Он демифологизирует мир" [9, с.94]. Вместо абсолютистских претензий монотеизма Марквард ратует за "просвещенный политеизм", за "просвещенную полимифичность". "Да здравствует разнообразие (*Es lebe der Vielfalt*). Истории должны быть восстановлены в своих правах. Хорошо мыслит тот, кто отчасти расска-

зывает. Кто хочет мыслить еще лучше, тот, пожалуй, должен только рассказывать. Философия вновь должна позволить рассказывать и, естественно, платить за это свою цену: признание и осознание собственной контингентности" [9, с.111]. Рассуждения Маркварда не только созвучны идеям Ассмана, но выражают ту же самую проблему только в других терминах. Совместим ли монотеизм с тем, что можно назвать современным миром? Как могут претензии монотеизма на абсолютную истину и исключительность уживаться с плюралистической структурой современного общества?

Подзаголовок книги Ассмана о Моисеевом различии говорит о "цене монотеизма". Что это за цена? Переход от первичных ко вторичным религиям описывается немецким культурологом в терминах разрыва, революции, кардинальной перемены. Последствия этого поворота с его резким различием истинной и ложной религии – это появление все новых различий "между иудеями и язычниками, христианами и язычниками, христианами и иудеями, мусульманами и неверными, между правверными и еретиками". Все названные различия порождают чрезмерное насилие и кровопролитные войны (*Unmaß von Gewalt und Blutvergießen*) [6, с.22]. Сообщения об этом кровопролитии и насилии можно вычитать уже в центральных пассажах Ветхого Завета. Монотеистические религии по своей сущности и с самого их возникновения – принципиально *нетолерантны* [там же, с.26]. Как мы видим, Ассман увязывает в прочное единство (1) претензии на абсолютную истину, (2) нетолерантность и (3) насилие (идеологическое и политическое).

Монотеизм неспособен осознать свою историческую ограниченность, он не способен признать собственную относительность. А толерантность как раз и предполагает "способность к самоисторизации и саморелятивизации" (*die Fähigkeit zur Selbsthistorisierung und Selbstrelativierung*) [там же, с.29]. Речь идет о неспособности принять другого с его представлениями и практиками [там же, с.31]. Языческий мир, конечно, не был свободен от насилия, но монотеизм впервые дает политическому насилию теологическое обоснование [там же, с.32]. Моисеево различие радикально меняет и внутреннее пространство индивида. Ведь монотеизм изобретает понятие внутреннего человека [там же, с.156] и понятие греха [там же, с.157]. "Границы между истиной и ложью имеют не только когнитивное, но и моральное значение" [там же]. Весь этот ценовой список монотеизма Ассман не называет "обвинениями". Он позиционирует себя как беспристрастный исследователь, который, при всем сказанном, признает и "громкие цивилизаторские достижения" религии Моисея [там же, с.160]. Но, как говорит Ассман в конце своей книги, его египтологические исследования позволили ему открыть "вытесненную и забытую" "обратную сторону монотеизма, которая в монотеистической памяти Запада все время присутствует как предмет отрицания и отречения" [6, с.164]. Ведь и в прежней своей книге "Моисей-египтянин" он исследовал не историческую фигуру Моисея (у нас вообще нет исторических сведений о Моисее), а фигуру или образ культурной памяти (*we are investigating the workings of cultural memory and not the "facts" of actual history*) [7, с.213]. Поэтому и задачу свою Ассман предлагает понимать не как критику монотеизма (сам он себя считает христианином), а как работу припоминания (*Erinnerungsarbeit*), как обнаружение вытесненного. "Я хочу не упразднить Моисеево различие, а лишь сублимировать его. При этом мы можем опираться уже не на "абсолют-

ные", но только лишь на релятивные, т.е. "жизненно-полезные" (*lebensdienliche*) истины" [6, С.164-165]. Все эти рассуждения о работе по припоминанию и о сублимации нужно понимать так: нам предлагают рассматривать монотеизм и Моисеево различение уже без ссылок на Откровение, вне всяких абсолютистских претензий, лишь как совокупность культурных факторов, игравших и играющих важную роль в европейской традиции. Продуктивен ли такой подход? Возможен ли он? Давайте попробуем разобраться!

Прежде всего, рассмотрим обвинение монотеизма в претензиях на абсолютную истину и, тем самым, на абсолютную исключительность (тезис Ясперса – Маркварда – Ассмана). Сам Ассман в своей книге проводит аналогию между Моисеевым и Парменидовым различением. Ведь Парменид впервые различает истину и мнение, *aletheia* и *doxa*. Из этого различения родилась греческая наука (*epistêmê*), стремление ставить свою речь (*logos*) на прочное основание доказательств. Уже в ранних диалогах, например, в диалоге "Евтифрон", практика обоснования со всей своей неумолимостью обрушивается на наивную народную религиозность. Священнику Евтифрону предлагается указать идею благочестия, что позволило бы собеседникам не только увидеть конститутивный принцип всех благочестивых поступков, но и строжайшим образом отделить благочестие от всевозможных форм нечестия. Здесь содержатся первые намеки на принцип противоречия, который, конечно же, можно в полумифической форме найти уже у самого Парменида. Благочестие противоположно нечестию и никакой альтернативы здесь быть не может. Идея благочестия не только определяет все благочестивые поступки, но одновременно определяет противоположную идею (точно так же апостол Павел говорит, что с законом пришел в мир грех: если есть закон, то он вводит в игру и сферу беззаконного). Далее, Сократ заостряет вопрос. Он утверждает, что не боги определяют благочестивость благочестивого поступка. Это касается и справедливости, и красоты, и всех вещей подобного рода. Идея справедливости независима от мнений или конвенций богов и людей. Само боги подчиняются этой идее, которая, таким образом, располагается выше богов. В поздних диалогах этот тезис проступает с еще большей выразительностью и силой. Платон в своем учении об идее блага – *принципиальный монист и антиплюралист*. Он продолжает инициированную досократиками критику народной религии и фактически предлагает монистическую теологию, в которой боги, в конце концов, подчинены высшему и трансцендентному принципу.

Здесь мы наталкиваемся на важную проблему, мимо которой прошел Ассман. Понятие "истинной религии" в такой формулировке, в которой он нам его предлагает, стало возможным при непосредственном влиянии философии греков на библейский монотеизм. Бог Торы скорее может быть назван "правдивым" и "верным" Богом. Он запрещает почитать других богов, но речь при этом идет не об "истинной религии" (о которой будет говорить много позже Августин), а о требовании Бога, заповеди которого непреложны. Для израильского народа исполнение заповедей – не вопрос *обоснования или доказательства* их истинности, а вопрос послушания и доверия. Если же мы говорим о христианстве, то здесь появляется нечто новое. Апостол Павел говорит о необходимости давать отчет в своей вере, *проверять* – веришь ты или нет. Когда же возникает богословие, когда Отцы-каппадокийцы или Августин (а еще раньше их – эллинизированный иудей Филон

Александрийский) начинают рассматривать вопросы веры в перспективе также и рациональных аргументов, то именно тогда "истинная" религия (или вера) и получают привычное для нас значение. Но и понятие науки, и понятие истинной религии основываются не на голой власти, не на силе произвола. Власть аргумента или духовного авторитета это не то насилие, которое описывает Ассман. То, что исторические формы развития христианства зачастую были связаны с проявлением насилия, *вовсе не означает, что насилие включено с необходимостью в понятие истинной религии*. Точно также претензия на истинность или правильность в практических вопросах не исключает различия мнений и коммуникативный дискурс.

Христианство, как оно впервые проступает в Евангелиях, предлагает совсем другое понимание власти. И связывать Моисеево различение с насилием, это значит пренебрегать смысловыми различиями и смешивать то, что смешению не подлежит. Еще один момент. Христианская вера – это вера в Святую Троицу. Христианство не выступает против изображений и образов. Христианская триадология включает общение и коммуникацию в само основание внутрибожественной жизни. Человек же приглашается к общению, может при желании войти в это общение. Здесь, что ни говори, немного другой строй мышления, чем в иудаизме или исламе.

В связи с этим напрашивается вопрос иного рода: а нужна ли сегодня вообще ортодоксия? Не пора ли отодвинуть догматику на второй план? Ведь именно догматические споры были причиной раздоров и силовых конфликтов. Конечно, подобное мнение подтверждается многочисленными историческими фактами, а потому, не лишено оснований. Здесь даже можно утверждать, что связь догматики и насилия порождает противоречия в понимании христианских истин *на уровне прагматики*. Если для принятия христианских истин, христианского образа жизни, используются силовые аргументы (политический авторитет, военная сила, преследования, пытки и проч.), то в таком случае эти истины и этот образ жизни искажаются в самих своих основаниях.

Прагматическое противоречие (или, если угодно, перформативное противоречие), когда, например, хотят принудить к любви с помощью ненависти, здесь налицо. Однако лишь с позиции идеального дискурса. Но ведь в реальной истории все иначе! И в самой догматике все иначе. Бог отдает себя. Он – Бог любви и никоим образом не принуждает. Идея насилия совершенно чужда христианской догматике.

Да, мы знаем, что такие церковные авторитеты, как Амвросий Миланский или Василий Великий, подчас использовали все средства (даже интриги) для достижения собственных целей. Мы знаем, что некоторые европейские народы были крещены силой оружия, а в эпоху Ренессанса ортодоксия опиралась, в том числе, и на помощь инквизиции. Бренность человеческой природы становилась еще заметнее в периоды испытаний, например, во времена религиозных конфликтов (особенно в период т.н. Реформации и Контрреформации). Приведу только один пример. В 1573 году новоизбранный епископ Вюрцбурга Юлиус Эхтер (*Julius Echter*) начал активно проводить в жизнь идеи Контрреформации. Он основал университет и госпиталь, но при этом развернул масштабные преследования ведьм и выгнал из города всех протестантов.

Можно приводить сотни примеров подобного рода, но что они доказывают? Разве французская декларация о достоинстве человека и гражданина не проповедовалась с помощью гильотин и пушек? Разве антире-

лигиозные движения прошлого века не превысили во стократ количество жертв минувших столетий? Не стоит ли написать еще одну книгу, о дорогой цене атеизма и безбожия? Не смотря ли критики монотеизма на историю христианства под углом зрения современной западной демократии? Как будто, во избежание обвинений, подобных Ассмановым, христианство должно было с первых веков своего развития установить демократический порядок по образцу современной Британии или Швеции. И совершенно непонятно, почему теологизация насилия делает его достойным большего осуждения, чем насилие атеистическое.

Не правильнее ли было бы посмотреть на развитие христианства в исторической перспективе? Присмотреться, какие силы *противостояли* монотеизму. Именно христианство уберегло Европу от падения и растворения в волнах варварства. И это было заслугой таких людей как Амвросий, Августин и Василий Великий. Сохранение классической культуры, построение государства на христианских основаниях (обычное право, сборники моральных правил, покаянные книги и т.п.), возникновение университетов, высокий статус наук и искусств. Список можно все увеличивать. Но ведь и Ассман не отрицает *цивилизаторской роли монотеизма*. Правда, говорит об этом скороговоркой, вскользь. И такое беглое упоминание звучит малоубедительно на фоне его основных тезисов.

А сейчас я хочу привести аргументы, которые, по моему мнению, можно считать сильным доводом против позиции Ассмана. Библейский монотеизм (и прежде всего христианство) вывел на историческую арену такое понимание власти и авторитета, которое не было известно до него и которое невозможно без него. Это понимание власти не основывается на насилии и силе. Такова духовная власть апостолов и их преемников. То, что эта власть не всегда сохраняла верность своему предназначению и своей природе, указывает не на слишком высокую "цену монотеизма", а скорее на то, что история – это тяжелая работа. Работа человеческого духа над самим собой с целью преодоления своей конечности и ограниченности. Именно христианство сформировало условия для преодоления насилия. Именно христианство высвободило разнообразные сферы человеческой деятельности от связей с религией и культом.

В античном мире не существовала автономная политика или автономная мораль. Боюсь, что секулярная идея справедливости – изобретение Ассмана. В античном мире политика и религия существовали в том неразрешимом единстве, которое сегодня обозначают термином "политическая религия" [8, с.217]. Политическая религия служит основанием государственной жизни, предполагает государственные культы и официальные религиозные праздники. Без них нет государства. Собственно, государство – это и есть церковь, сакральное тело всего народа. А жрецы и священники – это государственные служащие.

Христианство в ходе истории постепенно передает бремя политической власти светским правителям. Такая передача полномочий ведет к *высвобождению духа Евангелия из египетского плена языческих идей*. Средневековье выработало новый политический и правовой порядок *существования* (но не смешения) светской и церковной юрисдикций. Но в эпоху религиозных войн и, позднее, в эпоху Просвещения, Европа сделал шаг назад в этом важнейшем вопросе. В связи с этим можно говорить о частичном *возврате к языческому пониманию власти и веры*. В рамках нового политико-правового порядка возникает форма религии,

которую можно назвать "гражданской религией". Ведущие умы того времени враждебно настроены против правового разделения религии и политики, которое существовало в средневековье. Приведу только два, наиболее известных примера.

Первый пример – Жан-Жак Руссо с его идеей гражданской религии. Гражданская религия (*la religion civile*) противопоставляется у Руссо римскому христианству как "чересчур причудливой" религии "двух законодательств, двух правителей и двух отчизн" (*deux législations, deux chefs, deux patries*) ("Об общественном договоре", книга IV, 16). Основные положения гражданской религии, считает французский мыслитель, должен выработать суверен (т.е. политический лидер, правитель). Исповедания этих религиозно-гражданских догматов (*les dogmes de la religion civile*) должно стать обязанностью всех граждан. Тут нет даже и намек на толерантность. Или ты признаешь эти догмы, или ты становишься персоной *non grata*. Такого "нечестивца" следует выслать за пределы государства. А тот, кто исповедует эти догматы публично, но не верит в них ("ведет себя так, как будто в них не верит"), должен быть казнен (вот вам контроль за образом мыслей и тотальная подозрительность!). К такому человеку нельзя проявлять и доли милосердия, ведь он виновен "в самом страшном преступлении" – он "неправеден перед законами" (*il a menti devant les lois*). Здесь несложно усмотреть главные предпосылки тоталитаризма, которые весьма успешно воплотились в реальность 150 лет спустя. Но не все обращают внимание на то, что эта нетерпимость и этот тоталитаризм были обоснованы у Руссо в свете новой гражданской религии (которая была ничем иным, как новой версией языческой политической религии). Здесь политика, религиозная вера и общественная жизнь образовывали нераздельное единство и взаимно поддерживали друг друга.

Трактат "Об общественном договоре" был опубликован в 1762 году. За 100 лет до этой публикации, в 1651 году вышел в свет "Левиафан" Томаса Гоббса. В этом трактате излагается учение об обязательном единстве власти, о полном суверенитете короля в делах политических и религиозных (Часть III, глава 42). Гоббс критикует тех "лукавых" епископов, которые "лукаво сбрасывают с себя узы гражданского подданства, что противоречит интересам единства и защиты государства" [1, с.416]. "Гражданский суверен имеет верховную власть во всех делах, как церковных, так и гражданских" [1, с.420]. "Церковь и христианское государство *одно и то же*" (курсив – А.Б.) [1, с.421]. Вот так, ни больше, ни меньше!

Тоталитарные режимы XX века пошли по пути, намеченному такими политическими мыслителями, как Руссо и Гоббс. Фашизм, нацизм и большевизм следует понимать как различные формы возврата к язычеству. Они и были, собственно, *неязыческими движениями*. И те, кто подобно Ассману, рассуждает о "цене монотеизма" и концептуально увязывает монотеизм, насилие и нетолерантность, должны быть очень осторожными и предусмотрительными. Как бы с ослаблением монотеизма не пришло такое организованное насилие, по сравнению с которым тоталитарные режимы прошлого века покажутся лишь отдаленным подобием и слабой тенью...

Какие разные путешествия в Египет описали Шиллер и Владимир Соловьев! И какие разные видения. Одно принесло страх, страдания и смерть. Не следовало нарушать запреты и срывать покров Саисской богини! Другое видение принесло надежду и радость.

В 1890 году Соловьев пишет стихотворение *Ex oriente lux* (Свет с Востока). Оно заканчивается так:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?

Вопрос не утратил с тех пор своей силы и актуальности. Это вопрос о том, что следует выбирать: неоязычество или монотеизм? Мы все еще перед выбором...

ЛИТЕРАТУРА

1. Гоббс Томас. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Мысль, 1991.
2. Ницше. Сочинения в двух томах. Том второй. – М.: Мысль, 1990.
3. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Издательство политической литературы, 1990.

4. Шиллер. Собрание сочинений в семи томах. Том шестой. Статьи по эстетике. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
5. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – М.: Издательство политической литературы, 1991.
6. Assmann Jan. Die Mosaische Unterscheidung oder Preis des Monotheismus. – München: Carl Hanser Verlag. – 2003.
7. Assmann Jan. Moses the Egyptian. The memory of Egypt in western monotheism. – Cambridge Massachusetts: Harvard UP, 1998.
8. Maier Hans (Hrsg.). Totalitarismus und Politische Religionen. Band III: Deutungsgeschichte und Theorie. – Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.
9. Marquard Odo. Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. // Marquard Odo. Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. – Stuttgart: Reclam, 1981.
10. Müller Klaus. Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006.

Баумейстер А.О.

МОЙСЕЄВЕ РОЗРІЗНЕННЯ АБО НАРОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ НЕТОЛЕРАНТНОСТІ

У статті досліджується зв'язок ідеї "істинної релігії" з ідеями релігійної винятковості й нетолерантності. Чи можна вважати монотеїзм відповідальним за виникнення нетолерантності та ідеологічної агресивності? Особлива увага приділяється аналізу позицій Яна Асмана (зокрема його тези про "Мойсеєве розрізнення") та Одо Маркварда (про толерантність політеїзму).

Ключові слова: монотеїзм, політеїзм, релігійна нетолерантність, релігійна виключність.

Baumeister A.O.

MOSES DIFFERENCES OR THE BIRTH OF RELIGIOUS INTOLERANCE

The article explores the relationship between the idea of "true religion" and the ideas of religious exclusiveness and intolerance. Can monotheism be considered responsible for the emergence of intolerance and ideological aggression? Particular attention is paid to the analysis of the position of Jan Assmann (in particular – to the analysis of his thesis about the "Moses distinction") and Odo Marquard (his thesis about the tolerance of polytheism).

Key words: monotheism, polytheism, religious intolerance, religious exclusiveness.