

7
русс

«Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Библихина «Новый ренессанс»

Игорь Евлампиев*Санкт-Петербургский государственный университет*

Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Библихина «Новый ренессанс»

Аннотация

В книге «Новый ренессанс» В. Библихин определяет ренессанс в общем смысле как попытку преодолеть исторический кризис и придать человеку и обществу новый импульс развития. В этом смысле в истории было много ренессансов, но самый главный из них, итальянский Ренессанс — это уникальное событие, когда человек попытался раскрыть свою творческую сущность во всей полноте. Одновременно Ренессанс — это попытка восстановить истинное учение Иисуса Христа и преодолеть ложное учение христианской церкви, которое с помощью идеи греха отделяет человека от Бога. Ренессанс XV–XVI вв. был подавлен церковью и это обусловило дальнейший кризис и упадок европейской цивилизации, ее может спасти только новый ренессанс.

Ключевые слова

Библихин, истинное христианство, кризис цивилизации, Ренессанс, христианская церковь

Уже название книги В. Бибикина «Новый ренессанс», изданной в 1998 г., заставляет задуматься о том, что является главной темой этого произведения. Книга была составлена из ряда работ, написанных на протяжении многих лет, и посвящена не только эпохе Возрождения — главной теме научной и переводческой деятельности Бибикина, но и в целом истории и современному состоянию европейской цивилизации. Тем не менее, анализ итальянского Возрождения занимает центральное место в книге, поэтому определение «новый» применительно к понятию «ренессанс» делает смысл названия не тривиальным. Разъяснению этого смысла посвящены два первых раздела, один из которых назван не менее парадоксально, чем сама книга — «Наш ренессанс».

Внимательно читая начальные разделы, мы понимаем, что указанные термины могут и должны быть поняты двояко. Ренессанс является «нашим» и «новым» в том смысле, что в книге представлен абсолютно новый подход к пониманию того, что мы называем Ренессансом, Возрождением; но он «наш» и «новый» и в том смысле, что в книге идет речь не только о Ренессансе XV–XVI вв., но и о ренессансе *нашего времени*, который пока не состоялся, но должен произойти, если мы надеемся на то, что у человечества есть будущее и оно сумеет выйти из нынешнего, весьма плачевного состояния. В этом смысле нужно обратить внимание на то, что в заголовке книги термин «ренессанс» пишется с маленькой буквы, а в тексте книги есть и *Ренессанс* (эпоха XV–XVI вв.) и *ренессансы*, которых автор находит в большом количестве в истории европейской цивилизации.

В этом контексте не вызывает особого удивления то, что книга начинается не собственно с анализа Ренессанса, а с оценок современной эпохи, которую Бибикин считает в определенном смысле переломной — не потому, что она отмечена какими-то существенными достижениями, а как раз наоборот потому, что деградация культуры и самого человека дошла до такой степени, что дальше возможны либо окончательная гибель (точнее, медленное умирание, своей длительностью затемняющее смысл происходящей катастрофы), либо возрождение и преображение, возвращение к плодотворному бытию, которое было утрачено западной цивилизацией в течении последних трех столетий. Как верный наследник традиций русской философской мысли, Бибикин является глубоко религиозным мыслителем и поэтому он верит, что возрождение человека и человечества всегда возможно и должно произойти именно из глубокого кризиса, определяясь не рационально-материальными факторами, а невидимыми мистическими причинами, скрытыми в непостижимой сущности самого человека. Современный мир дошел до такой степени духовной и культурной деградации, что у него уже нет никаких иных возможностей для спасения, как только через *мистическое преображение* человека и *новое начало* исторического развития.

Для прояснения того, каким должно быть это новое начало истории, Биbihин и обращается к Ренессансу XV–XVI вв. как к самому яркому примеру *ренессанса как такового*, который является сутью истории и поэтому происходит всегда, когда человек решается на какое-то деяние, придающее новый импульс истории. Ренессанс в этом общем смысле есть всегда реакция на деградацию и упадок культуры, и он происходил и будет происходить, пока история все еще свершается и человек все еще имеет силы для того, чтобы быть ответственным субъектом истории и творцом культуры. Как пишет Биbihин, «возрождение не прошлый период нашей истории, а ее суть. Всякое открытие смысла это шаг к Ренессансу, который по своей задаче один теперь и в прошлые века» (Биbihин 1998a: 23).

Таким образом можно говорить о целом ряде «ренессансов», обозначивших поворотные моменты истории, в которых человек пытался преодолеть сложившийся, косный порядок вещей и выйти на новый уровень бытия и творчества.

Средневековый ренессанс поэтому будет таким же законным понятием, как каролингский в начале IX в. или оттоновский вокруг 1000, когда началось строительство готических соборов, ренессанс XII в. вокруг Шартрской школы и ее популяризатора Иоанна Солсберийского, ренессанс XIII в. вокруг Парижского университета (Биbihин 1998a: 46).

Нужно помнить и про исламский ренессанс, значимый для Европы в силу активного взаимодействия европейской и исламской культур в X–XIII вв. Наконец, Биbihин считает возможным применять в прямом, а не переносном смысле термин «ренессанс» по отношению к гораздо более поздним культурным явлениям, например, вполне законно говорить о русском религиозном и философском ренессансе конца XIX — начала XX в. В итоге можно констатировать, что «все определяющее, задающее меру, отмеченное в истории оказывается ренессансом» (Биbihин 1998a: 48–49).

Но почему именно *ренессанс, возрождение*, а не просто *новое начало*? И имеет ли здесь особое значение античность, ведь эпоху Возрождения по традиции принято считать именно возрождением античности? На второй вопрос Биbihин отвечает отрицательно: акцент на античности как на главной цели усилий итальянских гуманистов XIV–XVI вв. скорее затемняет наше понимание, чем раскрывает главные устремления итальянского Возрождения. В связи с этим Биbihин подчеркивает, что сама античность не менее «ренессансна», чем другие эпохи, поэтому суть ренессанса как такового не связана ни с одной эпохой в истории.

Для поэта и пророка раннего принципата Вергилия все римское государственное предприятие было восстановлением, восстанием из

пеpla древней Трои, какой та Троя сама никогда не была, а только предполагала быть. Несбывшаяся Троя отмщала за себя теперь, подчиняя Грецию миром (*pax Romana*), как некогда греки войной и обманом покорили Трою (Бибихин 1998а: 49).

Все это помогает понять, почему *вся история* ренессансна. Новое историческое начало и новый порыв к культурному творчеству и полноте жизни всегда предполагают в качестве образца уже найденные в истории формы, всегда опираются на них как на основание; именно в этом, по Бибихину, заключается смысл историчности человеческого бытия. При этом образ блестящего и великого прошлого, вдохновляющий людей на новые свершения, как правило, не совпадает с реальностью, он предстает в воображении людей в качестве возвышенного и недостижимого идеала, но именно поэтому подражание ему не ведет к эпигонству и вторичности. Возрождается всегда не прошлое, которое было в реальности, а идеальное настоящее, принимаемое за прошлое, поэтому результатом такого «возрождения» оказывается раскрытие новых горизонтов исторического творчества. И наоборот, если эпоха признает себя абсолютно новой и неповторимой, если она не признает прошлого основой настоящего и будущего — в реальности она опускается ниже всего того, что было в прошлом. Такова современная эпоха, в которую человечество вошло во второй половине XX в. Она вся построена на иллюзиях и обманах, активно распространяемых современными (постмодернистскими) идеологами; самый главный среди них — обман беспредельного прогресса, беспредельных достижений во всех сферах в демократии, в производстве, в технической власти над природой.

Ренессанс совсем другое настроение чем то, которое преимущественно хозяйничает теперь и заставляет считать современное человечество пришедшим к небывалому взлету или упадку. Теперешний, нынешний, самый новейший, актуальный, современный человек такой или стал таким, каких раньше не было, не бывало (Бибихин 1998а: 33).

Именно эта иллюзорная «небывалость» современного человека, которой он гордится, совершенно не понимая, что она является признаком предельной деградации, делает для нас понятие ренессанса особенно актуальным, жизненно насущным, ибо это единственный путь спасения. Правильное понимание ренессансов и Ренессанса должно заставить современного человека признать ложным и обманчивым все то, что он ныне считает самым ценным и важным в своем бытии: он должен признать, что прошлые эпохи, которые он высокомерно третирует как «неразвитые», на деле были полны творческой энергии и жизни — того, что он сам давно утратил.

Критика Библихиным «современности» настолько бескомпромиссна и неполиткорректна, что в наши дни выглядит отважным донкихотством; 15 лет назад, когда книга была напечатана, его неприятие «современной» философии и культуры и констатация того, что современный либерализм мало чем отличается от тоталитаризма, вызывали холодное непонимание — теперь они могли бы стать предметом агрессивных нападок «либеральной общественности», если бы не окончательная утрата последней способности слушать и слышать чужую точку зрения.

Конец истории печален, — пишет Библихин. — Нет ни искусства, ни философии, повсюду только с утомительным напряжением охраняемый музей культуры. Среди предупредительного, изобильного благополучия человек в самом центре сегодняшней цивилизации витрины и экрана томится ностальгией по прошлому, когда, по воспоминаниям, задавали тон готовность рисковать жизнью ради чистой цели, отвага, воображение, идеализм (Библихин 1998а: 14).

Заменой тихой и углубленной в себя *радости*, связанной с переживанием полноты бытия и творчества, для современного человека стала *жизнерадостность*, внешняя, игровая деятельность, позволяющая забыть о себе и своем предназначении, позволяющая быть *одинаковыми*, быть *как все*. «Тоталитаризм и либерализм одинаково предписывают жизнерадостность, на которую большинство всегда оказывается способно, а меньшинство почему-то всегда нет» (Библихин 1998а: 15).

Главным парадоксом нынешней ситуации является абсолютная и становящаяся все более абсурдной противоположность между провозглашаемой ценностью человеческой личностью и ее реальным *обесцениванием* из-за полной утраты связи с целым — с обществом, государством, бытием, Богом.

Чем выше оценивают в XX в. человека, тем острее испытывают нужду в подстраховке на случай срыва. В виду грозящей инфляции надо заранее говорить о человеке завышенно хорошо, поднимать предельно хоть эту планку, вплоть до того чтобы в новой конституции даже записать против всякой очевидности, что личность по значимости первое государства. Чем больше взвинчивается обещание человеку, успокаивание его, гарантирование ему всего, от культуры до благосостояния, тем меньше под этим возвышением человека остается почвы (Библихин 1998а: 31).

Противопоставление современным либеральным концепциям личности своего философско-метафизического понимания человека является важнейшей темой многих работ Библихина, особенно под-

робно это противопоставление выстраивается в цикле лекций «Узнай себя», печатный вариант которых вышел в том же году, что и книга «Новый ренессанс» (1998). Основываясь на идеях великих мыслителей русской и западной философии (А. Шопенгауэра, Ф. Достоевского, Л. Толстого, М. Хайдеггера и др.), Биbihин утверждает, что в своей сущности человек обладает неразрывным единством с другими людьми и всем мировым бытием; в этом смысле опыт единства, слитности с другими людьми и окружающим миром первичен по отношению к опыту обособленности и самостоятельного существования.¹ Эту первичность Биbihин иллюстрирует на примерах из детской психологии. Маленькие дети гораздо глубже взрослых понимают свое единство с миром, поэтому ребенок так непринужденно и просто готов в играх отождествить себя с любым объектом мира и стать любым человеком — героем сказок, фильмов и т. п. Такое же точно «детское» приятие каждой вещи мира и растворение себя в каждой вещи и в мире как целом Биbihин считает основой художественного творчества — прежде всего поэзии.

Казалось бы, растворение себя в мире должно вести к утрате индивидуальности, но Биbihин утверждает обратное. Только через единение с миром как целым человек способен *по-настоящему обрести индивидуальность*: «индивидуальность, чтобы состояться как индивидуальность в том определяющем и необходимом, из чего она состоит, — в простоте, неделимости, цельности [...] — не имеет на что опереться, кроме как на целое, в конечном счете вселенское» (Биbihин 1998б: 148). И наоборот, если человек в качестве главной ценности полагает обособленность и независимость своей личности, охраняющей свои права от вторжения извне, то такой человек полностью теряет свою глубинную сущность и свою индивидуальность, превращается в набор стандартных социальных ролей, «личин», «масок». Именно это, согласно Биbihину, происходит в современной западной культуре, которая сама деградирует и ведет человека к деградации именно через благородное требование к защите прав личности.

Понятно, что при таком отношении к представлению о ценности отдельной личности Биbihин не признает правильным расхожее мнение о том, что главное дело Ренессанса — это «открытие» личности и ее значения в мире.

За современной провокативной вежливостью к человеку стоит, как думают, ренессансный гуманизм, возвеличение человека или, как мы читаем у одного исследователя, «ценность личности». Но досто-

¹ Особенно детально на протяжении нескольких десятков страниц, Биbihин анализирует в этом контексте философию Шопенгауэра, который, с его точки зрения, первым с предельной ясностью выразил указанную идею (см.: Биbihин 1998б: 58–104; ср.: Шопенгауэр 1993: 87–101).

инство человека лишь одна из ренессансных тем. В качестве ее оборотной стороны у Петрарки, Леонардо, Макиавелли развернут такой жесткий разбор человека, который по проникающей остроте не превзойден до новейшего времени, до XX в., эпохи тотального разоблачения (Бибихин 1998а: 54).

И тот же самый тезис еще более резко:

...неверно, что ренессансный гуманизм замкнул человека наедине с его творческими потенциями, превратив его в самодовлеющего субъекта. Ренессансная этика от Данте до Леонардо да Винчи не признавала индивида самоценным и с античной жесткостью требовала от человека «добродетели», мужества-справедливости-мудрости. Лишь позднее сомнительный средневеково-христианский догмат о бессмертии души дал отдачу в светском персонализме (Бибихин 1998а: 172).

В связи с этим Бибихин уделяет особое внимание опровержению утверждения о том, что Ренессанс полностью задал последующее развитие европейской цивилизации в Новое и Новейшее время. Это мнение является чрезвычайно распространенным и именно оно определяет наиболее популярное и часто звучащее объяснение кризиса современной цивилизации; ответственность за этот кризис также возлагается на Ренессанс, поскольку все главные тенденции современности, имеющие явно негативное значение, — культ науки и техники, забвение религиозных основ культуры, упрощенное индивидуалистическое и натуралистическое представление о человеке — признаются происходящими из эпохи Возрождения. В таком видении логики исторического развития Европы Ренессанс оказывается важным переходным периодом, в результате которого все цели, поставленные его идеологами, *были полностью достигнуты*, и цивилизация приобрела совершенно новый импульс развития, не иссякающий до наших дней. При этом наиболее прямым следствием Возрождения признается Просвещение с его атеизмом, индивидуализмом и механицизмом.

В своей книге Бибихин отвергает обвинения Ренессанса во всех современных бедах.

Непосредственное ощущение говорит, что нет фатальной преемственности между историческим сдвигом XIV-XVI вв. и современным нагромождением глобальных проблем. Но чтобы вывести на свет, отсеять и осмыслить исторически обнадёживающее в ренессансных началах, нужно преодолеть эстетски описательный подход, делающий неуместно восторженные акценты на таких штампах, как «открытие мира», «новая культура», «антропоцентризм», «сво-

бодное творчество самого себя и своего бытия», «гимн гению человека». Беда этих понятий в их нерабочем характере, а не только в том, что они почти неизбежно производят действие, противоположное желаним увлеченных исследователей, и провоцируют в ответ столь же пустую «критику Ренессанса» (Биbihин 1998а: 247–248).

Правильное понимание смысла эпохи Возрождения возможно только в том случае, если мы откажемся от сведения главного в этой эпохе к одной тенденции, ясно прозвучавшей позже и значимой до наших дней. То, что пыталось совершить Возрождение, не укладывается ни в одну простую констатацию. Более того, если бы цели Возрождения были достигнуты, наша цивилизация стала бы во всех своих главных характеристиках прямой противоположностью тому, что она есть сейчас. В этом смысле важнейшим принципом понимания Возрождения является констатация того, что *оно не удалось*; Новое время стало прямым отрицанием Возрождения, оно вернуло европейское общество к тому состоянию, которое и пыталось преодолеть Возрождение. Именно неудача, постигшая эту великую эпоху, нерешенность тех задач, которые она себе ставила, привели ко всем последующим негативным явлениям в общественной жизни и культуре, выразившимся в нынешнем кризисе цивилизации. Такая оценка итогов Ренессанса объясняет, почему главной задачей нашего времени Биbihин называет *повторение* ренессанса — конечно, уже в новой форме.

Тем не менее, Биbihин дает «формулу» Ренессанса, которая выглядит обманчиво просто: «Человек возвращался к полноте своего существа» (Биbihин 1998а: 58). Эту мысль Биbihин выделяет в качестве исходной уже у Данте, которого он без всяких оговорок признает первым ренессансным мыслителем:

Все говорит ему о достижимости для человека счастливой полноты бытия [...]. В предельном усилии — назначение, совершенство и счастье человека. Поэтому не надо бояться скрытых в человеке энергий, при их разворачивании с расцветом человеческой природы достигается согласие человеческого существа (Биbihин 1998а: 265).

Кажется, что Биbihин противоречит себе: только что мы приводили его суждение, в котором он очень скептически оценивал возможность сведения Возрождения к «антропоцентризму», к провозглашению самостоятельности личности, к ее стремлению свободно творить себя и свой мир, а теперь он формулирует очень похожий тезис о том, что главное в Возрождении — раскрытие сущности человека и полноты его бытия. Тем не менее, если мы до конца поймем, что имеет в виду Биbihин, то видимость противоречия исчезнет. Ведь в стандартных описаниях сути Возрождения: «антропоцентризм»,

«свободное творчество», «гимн человеку» и т. п. — все указанные характеристики понимаются достаточно ясными и полностью раскрывающими себя в последующем развитии европейской цивилизации. Для Библихина же исходное определение сути Возрождения — *раскрытие полноты человеческой сущности* — не может быть эксплицировано полностью в своем содержании. Прежде всего потому, что человек — это абсолютное, мистичное, непостижимое существо, и его сущность не может быть абстрактно понята, она может только постепенно являть себя в его непосредственном временном, историческом бытии. Но это произошло в очень ограниченной степени в силу незавершенности Возрождения, в силу того, что процесс *исторического раскрытия сущности человека* оказался прерванным и человек вернулся (или его вернули) к старым, привычным формам своего бытия, в которых он не столько раскрывал, сколько прятал и подавлял свою сущность.

Впрочем, полностью подавить уже проявившиеся, ставшие реальностью элементы сущности человека было невозможно, поэтому при общей оценке Возрождения как исторической неудачи мы все-таки должны признать его решающее влияние на ход истории. В связи с этим окончательная характеристика роли Возрождения оказывается сложной и противоречивой: почти все главные тенденции последующего развития имеют исток в эпохе Возрождения, однако тот факт, что эти тенденции в конце концов проявили свое негативное, а не позитивное значение для нашей цивилизации, говорит о том, что их реализация в последующие эпохи не соответствовала тем замыслам, которые несло по отношению к ним Возрождение; в результате действие этих тенденций в истории привело не к раскрытию бесконечной творческой сущности человека, а наоборот, к ее подавлению. Особенно наглядным это превращение выглядит в отношении новоевропейской и современной науки: возникнув в эпоху Возрождения как глубочайшее стремление человека к раскрытию своего единства с бытием, наука в конце концов превратилась в самый эффективный способ подавления человека, замыкания его в рамках формальных законов, отделения его от бесконечного и непредсказуемого бытия.

Критикуя традиционные представления об эпохе Возрождения, Библихин подчеркивает, что нет никаких оснований противопоставлять Ренессанс Средним векам с точки зрения каких-то явных характеристик общественной жизни и культуры. Все характерные особенности Возрождения присутствуют в той или иной степени и в предшествующих веках, а главные слагаемые средневекового образа жизни и средневековой культуры сохраняют свое значение в течение XIV–XVI вв. В этом смысле, констатирует Библихин, вполне оправдано мнение некоторых историков, которые не выделяют Возрождение в особую эпоху, а считают его формой позднего средневе-

ковья. Однако если мы обратим внимание не на явные черты общественной жизни и культуры, а на менее заметные факторы — на самоощущение человека и его представления о целях своей деятельности, мы найдем тот самый абсолютный сдвиг, который заставляет считать Ренессанс совершенно иной формой исторического свершения, чем средневековье. Вот как Биbihин описывает это принципиальное различие.

Спор ренессансного гуманизма со схоластикой шел явственно о стиле, но его предметом был человек. О том, как понимал себя средневековый человек, косвенно говорила тысячелетняя тяжба об универсалиях. [...] Индивидуальный человек не был неделимой целостью в собственном смысле, он состоял из аспектов и функций и в одних своих функциях принадлежал по-видимому себе, в других — роду, виду, всеобщности. Как бы ни перераспределялись его функции, он оставался пассивным субъектом при активном начале, каким выступал вселенский порядок, предопределявший для каждой функции место, значимость, форму, цель [...]. Новая эпоха совсем отвернулась от логических построений, доверившись поэтическим интуициям. Единящее начало было найдено не в упорядоченном целом разумной системы, призванной указать место для всего, а в уникальности момента. Человек перестал определять свою жизненную задачу через свое место в космосе и с собранной силой знания, умения и воли захотел воплотить свою неповторимость здесь и теперь. Предыдущая история еще не знала такой готовности привязать мысль, слово и действие к опыту настоящего (Биbihин 1998а: 295–297).

Только при таком подходе становится понятным абсолютное значение Возрождения — ведь только в эту эпоху человек наконец осознал свое предназначение быть свободным творцом истории и культуры; не случайно, как постоянно подчеркивает Биbihин, представление о связной истории и о преемственности в развитии культуры возникают только в эпоху Возрождения. До этого человек, если и был субъектом истории, то лишь бессознательно, считая себя только проводником высших влияний.

Нужно еще раз подчеркнуть, что раскрытие человеком своей творческой сущности вовсе не означало торжество индивидуализма, как утверждают многие сторонники и критики Возрождения. Сам Биbihин, как мы уже говорили, не признает сущность человека обособленной от сущности мира и его абсолютного начала (Бога). Поэтому и раскрытие сущности человека в эпоху Возрождения он не сводит к господству индивидуализма. Гуманисты в своем творчестве вовсе не культивируют эгоистическое обособление, для них творчество было формой служения высшим задачам человека как такового и формой соединения с миром и его всеобщей сущностью.

В Прекрасной Даме просвечивают космические дали, таится весь мир и во всяком случае душа мира. И наоборот, мир понимается как зеркало человеческой души или ее история. [...] Леон Баттиста Альберти, один из тех талантов Возрождения, чьей разносторонности ставила предел только ограниченность человеческой жизни, экстатически переживал слияние с природой, плакал от умиления и укоров совести при виде пышных деревьев и колосющихся нив, в болезни выздоравливал, если ему удавалось оказаться среди прекрасного пейзажа (Бибихин 1998а: 319).

Неисчерпаемость сущности человека, являвшей себя в деятельности итальянских гуманистов, отражалась в бесконечном многообразии форм этой деятельности, и это вело к незавершенности и определенной хаотичности каждого из ее проявлений. «Человек торопился как можно полнее очертить и хотя бы вчерне разметить круг новых художественно-проникновенных взаимоотношений с миром. Их сложность и множество не оставляли пока места для тщательных разработок» (Бибихин 1998а: 329).

Вероятно, именно эта безмерность задач, которая вставала в воображении людей ренессансного типа, пытавшихся раскрыть свои многообразные возможности в мире, стала одной из причин исторической неудачи Возрождения. Ссылаясь на мнение Ж. Мишле, Бибихин пишет, что

Ренессанс захлебнулся, когда охватил сразу слишком многое, целую бесконечность во времени и пространстве. Начавшись в философской поэзии, участливое отношение к природе и миру, воспринятым как целое, собственной внутренней логикой тронуло с места лавину познавательных и практических задач, на которые со временем перестало хватать сил у самого разностороннего и деятельного индивида (Бибихин 1998а: 368).

Тем не менее главные причины неудачи Возрождения лежали не внутри его собственного замысла, а в той исторической действительности, которое оно пыталось изменить. Здесь мы подходим к теме, которая является безусловно центральной для Бибихина — к пониманию отношения Ренессанса (соответственно, и возможного *нового ренессанса*) к христианству, к его непростой судьбе в истории европейской цивилизации.

В «стандартных» версиях объяснения исторической роли Ренессанса, когда он сводится к возрождению античного идеала красоты и всего античного (т. е. языческого) мировоззрения, он естественным образом выступает как *антихристианская* эпоха, с которой начинается процесс секуляризации культуры, приведший в итоге к почти полному исчезновению религиозной составляющей из жиз-

ни современного человека.² Отвергая первостепенное значение античности для понимания Ренессанса (античность была важна для гуманистов только как пример эпохи, в которую человек сумел раскрыть свою *доблесть*, т. е. свое подлинное значение в мире), Бибахин отвергает и такое противопоставление Ренессанса христианству. Еще раз обратим внимание на то, что подлинное, зрелое Возрождение для Бибахина начинается с Данте, который представляет трудность для стандартных моделей Возрождения, поскольку у него нет существенного тяготения к античности, и в то же время он является глубоко христианским по своему духу художником. Для Бибахина никаких проблем с включением Данте в Возрождение нет, более того, он является самым характерным его представителем, поскольку именно отношение к христианству, а не к античности является *главной* темой итальянского Возрождения.

Ренессанс, по убеждению Бибахина, был реакцией на невероятную деградацию традиционного церковного христианства в предшествующие века. Поскольку христианство было неотъемлемой основой средневековой культуры, его упадок вел к не менее очевидному упадку культуры. Творчество Данте, направленное на возрождение культуры, неизбежно было связано с желанием увидеть обновленное и возрожденное христианство.

Бибахин категорически отвергает происходящее из церковных кругов представление о «монолитности» средневековой христианской идеологии, якобы подорванной ренессансным индивидуализмом. Он противопоставляет раннее христианство, сохранявшее верность заветам Иисуса Христа, и средневековое церковное христианство, которое существенно отклонилось от учения Христа и именно поэтому в конце концов оказалось в историческом тупике, не будучи в состоянии соответствовать запросам развивающейся культуры и помогать человеку раскрыть его абсолютную сущность. Значение Ренессанса состояло как раз в попытке вывести европейскую цивили-

² Интересно, что в этом глубоко неверном понимании сходятся представители полярных идейных направлений. Так, позитивист Б. Рассел в своей «История западной философии» сводит смысл Возрождения к борьбе с церковным авторитетом и распространению субъективизма и индивидуализма как необходимой предпосылке развития науки в Новое время. При этом он не очень высоко оценивает деятелей Возрождения именно за их непоследовательность в борьбе с церковными авторитетами (т. е. с христианством, в понимании Рассела) (см.: Рассел 1993: 18–20). Примерно так же оценивает Ренессанс православный идеолог И.А. Ильин: «Процесс обособления культуры от веры, религии и церкви начался давно и совершается уже в течении нескольких столетий: давно уже медленно нарастала и крепла в Европе и в Америке светская культура, “секуляризованная”, и процесс этой секуляризации ведет свое начало еще от эпохи Возрождения (13–15-й век)» (Ильин 1993: 285).

лизацию из этого тупика и дать новый импульс *самому христианству*, обеспечив прочные религиозные основания дальнейшему развитию европейской культуры. Бибахин абсолютно точно фиксирует эту важнейшую тенденцию Ренессанса.

Есть важная сторона дела, на которую мало обращают внимание. Возрождая древность, поэтико-философская мысль через голову средневекового возвращалась к раннему, античному христианству. Она поэтому нередко оказывалась ближе к подлинной христианской традиции чем церковные идеологи и уверенно искала спора с этой последней, чувствуя, что превосходит ее в верности ее авторитетам. [...] Спецификой Ренессанса было не восстановление античной культуры в ее музейном виде, а ее новое сращение с христианством. Это сращение было возрождением синтеза, наметившегося очень давно. Называясь хранителями истины, официальные идеологи христианства не всегда хорошо знали, что берегли. Ренессансная мысль чувствовала за собой едва ли не больше прав на то, что они считали своим наследным владением. Поняв сращенность античного христианства с классической школой, ренессансные гуманисты узнают в отцах Церкви своих прямых учителей рядом с «языческими» авторами (Бибахин 1998а: 337–339).

Противостояние в истории истинного и ложного христианства оказывается настолько важной темой для Бибахина, что он в своей книге посвящает ей особый раздел, озаглавленный «Подрыв христианства», в котором излагает точку зрения известного протестантского историка Жака Эллюля (см.: Ellul 1984).

В какой мере наша культура христианская? В какой мере Ренессанс создан христианством или, наоборот, ставит его под вопрос? Вместо того чтобы пускаться вслед за толпой в решение этих нерешаемых проблем, прислушаемся к предельному мнению, имеющему достоинство отчетливой ясности и убедительной простоты (Бибахин 1998а: 206).

Эти слова Бибахина, которыми начинается указанный раздел, показывают, что он полностью разделяет точку зрения Эллюля и считает, что она очень важна для решения поставленных в книге проблем.

Исходным тезисом Эллюля является утверждение, что все исторические неудачи европейской цивилизации происходят из отказа от следования тем путем, который был обозначен учением Иисуса Христа. Историческое христианство и христианская церковь — это не развитие указанного учения, а нечто прямо противоположное ему.

Беда не в евангельском благовестии самом по себе, а в его нечеловеческой, невыносимой высоте. Боговоплощение, церковь как тело Христово, христианская жизнь в истине и любви, если они до конца поняты и приняты, предъявляют человеку настолько предельное требование, что оно не поддается привычному определению и Эллюль предпочитает обозначать его через символ 'X' (Икс).

И дальше Бибахин констатирует:

Церковное христианство уже со II в., тем более позднее, имело очень мало общего с этим изначальным 'X'. Спорить тут, прав Эллюль, сможет только человек, не имеющий представления о том, что такое на самом деле пребывание духа Божия в человеке, обещанное Иисусом Христом своей невесте Церкви (Бибахин 1998а: 206).

Христианское Откровение дает человеку возможность стать абсолютно свободным через слияние с Богом, оно обозначает перспективу для обретения своей творящей духовной сущности и реализации этой сущности в земном мире. Это было настолько ново и необычно на фоне языческих религий, вся суть которых для человека сводилась к системе моральных запретов и к рабскому подчинению воле богов, что римляне вполне справедливо называл первых христиан «безбожниками». Но возникновение церкви означало отказ от всего самого главного в указанном Откровении; «этой революции духа официальное христианство противопоставило глухой консерватизм, в религии оно обернулось повторением древнего жречества, в морали — догматизмом самого мелочного и гнетущего сорта, в культуре — беззубой всеядностью» (Бибахин 1998а: 208).

В то время как учение Иисуса Христа было «анти-морально» в том смысле, что оно открывало человеку перспективу преобразования его существа к состоянию безграничной творческой свободы, не ограниченной никаким законом и отрицающей любой закон — в том числе моральный, в церковном христианстве оно было сведено к «морализму», направленному на ограничение свободы и подчинение человеку диктату самой церкви. Эллюль особенно подчеркивает негативное значение идеи греха, внедренной в первоначальное христианство (где его не было) и радикально исказившей его. Именно с помощью этой идеи между человеком и Богом была проведена непроходимая грань и у человека было окончательно отнята возможность, соединившись с Богом, стать свободным и творческим существом, отнята возможность овладеть своей собственной *божественной* сущностью.

Но не будучи в состоянии обрести себя, свою подлинную сущность, человек в конце концов утрачивает веру в свою ответственность за происходящее в окружающем мире и надежду на то, что этот мир можно сделать более благим и человечным; и это стано-

вится главной причиной *нигилизма* и радикальной *антропологической катастрофы*, в которой человек окончательно теряет способность понять себя и превращается в «человекомашину», подчиняется собственному фантомному порождению — технике. Констатируя полное господство этой тенденции в конце XX в., Биbihин вслед за Эллюлем возлагает ответственность за надвигающуюся окончательную катастрофу *на христианскую церковь, извратившее благовестие Христа*.

Современное христианство, на наивный взгляд, учит нравственности, традиции, участию в истории. На деле все не так просто. Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, хотя она и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. Если Бога нет, то все позволено. Но еще вернее будет сказать, что если Бог неприступен в своей вечности, то на долю человека остается холодное одиночество. Абсолютное божество парит на такой высоте, что для земного взора сливается с ничто. Трансценденция эвакуировала Бога из мира и тем релятивизировала все здесь. Раз все одинаково далеко от его бесконечности, все одинаково ничтожно. [...] Важная тема христианской догматики, первородная греховность человека, усилиями поколений проповедников укоренилась в массовом сознании в виде обреченного чувства, что все дела людей скрывают в себе роковую гниль. Человек заранее пойман в сети зла, и все, что делается на земле, заранее осуждено уже тем, что бесконечно удалено от трансцендентного Бога. Постхристианские и нехристианские идеологии переняли тезис о коренной порче человека. Правда, современная психологическая наука сняла с него груз совести. Но, хотя понятие греха в секуляризованном мире забыто, все ежедневно сообщаемое по телевизору, в газетах, не говоря уже о потоке беллетристики, укрепляет подозрение к греховности и злобности человека, воспитывает убеждение, что мировое зло не исправишь (Биbihин 1998а: 219–220).

Здесь нужно отметить чрезвычайно важный факт: хотя Биbihин воспроизводит мысли своего западного современника, главные выводы, к которым он приходит вместе с Эллюлем, очень точно воспроизводят главные мотивы критики исторического христианства у известнейших русских мыслителей XIX — начала XX в.: Ф. Достоевского, Л. Толстого, Вл. Соловьева и В. Розанова.

Не менее важно увидеть сходство этих рассуждений с рассуждениями Ф. Ницше, который очень ясно противопоставлял в «Антихристе» благовестие Христа и его радикальное искажение в церковном христианстве (см.: Евлампиев 2013б: 121–132). Суть нового опыта жизни, который принес Иисус, Ницше видит в устранении

дистанции между человеком и Богом, в демонстрации возможности раскрытия в человеке божественного совершенства:

Во всей психологии «Евангелия» отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. «Грех», все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — *это и есть «благовестие»*. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем... (Ницше 1990: 658–659).

Однако в понятии церкви «человечество преклоняется перед противоположностью того, что было происхождением, смыслом, *правом* Евангелия» (Ницше 1990: 661). Для того чтобы обеспечить покорность всех христиан церкви и ее служителям, были использованы отброшенные Иисусом представления иудейской религии: идей греха и искупления, а также представление о *посмертной* награде в виде мифического «Царства Небесного». «Грех — эта форма самораствления человека *par excellence* [...] изобретен для того, чтобы сделать невозможной науку, культуру, всякое возвышение и облагораживание человека; жрец *господствует*, благодаря изобретению греха» (Ницше 1990: 675). И еще: «шаг за шагом в тип Спасителя внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о *Воскресении*, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие “блаженства”, единственная его реальность, в пользу состояния *после смерти!*...» (Ницше 1990: 665).

Совпадение выводов, к которым приходит Библихин в своей «Новый ренессанс» с точкой зрения Ницше не является, ведь Ницше является одним из наиболее близких ему по духу мыслителей. И в первую очередь это относится к пониманию христианства. Поскольку это утверждение может вызвать протест у многих поклонников Библихина, напомним одно его высказывание, содержащееся в дневниковой записи конца 1970-х гг.: «да разве Христос сейчас крестился бы, прятался бы под крышей? Силы Бога и дьявола в этом мире давно расходились так, что церковь жмется в углу, в лучшем случае мечтает остаться “культурной величиной”. Христос конечно с Ницше, Джайсом и Хайдеггером, с *Böll*, а не с ней» (Библихин 1998в: 542).

Противопоставление двух форм христианства — истинного христианства, связанного с самим Иисусом Христом и существовавшего в истории только в виде скрытой «еретической» тенденции (гностическое христианство), и ложного церковного христианства, искажившего учение Христа с помощью идеи греха, пролагающей непреодолимую границу между человеком и Богом, — позволяет точнее понять религиозное содержание Ренессанса. На фоне радикального кризиса церковного христианства, показавшего свою неспособность быть основой человеческого творчества, деятели Ренессанса пыта-

лись возродить *истинное христианство* и вернуть европейскую цивилизацию на тот путь развития, который был задан учением Христа. Очень характерно, что, фиксируя особенности христианской веры итальянских гуманистов, Бибахин несколько раз указывает на то, что эта вера не придавала никакого значения идее посмертного существования, а это означало придание абсолютного смысла земной жизни и земному совершенству человека — ровно в том смысле, как описывал Ницше.

Это Бибахин находит в мировоззрении Данте: «Дантовский культ подвига предполагает, что любое самоосуществление на земле лучше, чем косное ожидание загробных благ, которых бездеятельный все равно не увидит» (Бибахин 1998а: 395). Не в меньшей степени это характерно для Петрарки: «Петрарка дает отповедь “старцам святой жизни”, советовавшим ему и Боккаччо оставить литературные занятия ради одной заботы о будущей жизни и о спасении души» (Бибахин 1998а: 341). При этом Петрарка вполне мог опираться на авторитет Августина: «Загробную жизнь, как ее представляет Августин, можно было бы сравнить с проявлением пленки, заснятой на земле. Ничего нового к тому, что взято на земле трудом, не прибавится. Старые достоинства воссияют в славе, старые пороки явственно изобличатся» (Бибахин 1998а). Наконец, точно такое же отношение к церковной концепции можно обнаружить у Леонардо да Винчи: «Леонардо, как Данте, считал преступлением упование на загробную жизнь при негодности земной и ненавидел христианское самодовольство как причину легкомысленной или эгоистической практики» (Бибахин 1998а: 400). Бибахин констатирует, что эту черту ренессансного мировоззрения выделял уже Я. Буркхардт: «По Буркхардту, загробное христианство мало интересует ренессансных людей» (Бибахин 1998а: 348).

В результате именно земная жизнь оказывается *религиозно освященной* в том истинном христианстве, который возрождают гуманисты, но это вовсе не означает, что признается правильной и достойной *любая* жизнь, вовсе нет: жизнь достойна, когда человек сумеет хотя бы в малой мере раскрыть в ней свою бесконечную, божественную сущность и реализовать ее так, как реализует свою сущность Бог, — в творчестве. Художественное творчество, рождающее высшую красоту и тем самым преодолевающее все несовершенство мира, становится тождественным религии и вытесняет из последней ее «формальные» элементы — догматику и обряд. В Средние века «... поэзия в конце концов следовала за идеологией. Теперь, наоборот, она подчинила себе все. Тем самым тысячелетнему дискурсу пастырей и духовных наставников был незаметно положен конец, хотя, возможно, один Данте в свое время понимал, что он, поэт, заговорил громче других голосов своего века» (Бибахин 1998а: 260–261). Но дальше эта истина о возможности иной формы религиозности, чем

та, которая заключена в традиционной церкви, становится общим убеждением. «Горение (*fervor*) души, как определял поэзию Боккаччо, было своего рода новым благочестием, в котором философское смирение сочеталось с чувством первородства, не признающего над собой другого человеческого авторитета» (Биbihин 1998а: 349). И в конце концов Биbihин формулирует общий вывод: «с самого начала через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства чем обряд, ритуал, культ, т. е. уверенность, что христианство в своей сути не религия» (Биbihин 1998а: 358).

Если бы все эти постепенно вызревающие в деятельности итальянских гуманистов убеждения нашли себе выражение в каких-то практических действиях (набросок которым дает, например, программа Николая Кузанского по объединению всех вероисповеданий в новую религию, она изложена в работе «О мире веры» (см.: Николай Кузанский 2007)), то церковь, возможно, испытала бы более радикальную трансформацию, чем это позже произошло под влиянием Реформации М. Лютера. «Церковь за все два тысячелетия своего существования едва ли была так чревата всеобъемлющей перестройкой, как с начала XIV по начало XVI в.» (Биbihин 1998а: 344). Однако именно начавшаяся в XVI в. лютеровская Реформация, утверждает Биbihин, оказалась тем фактором, который *спас* христианскую церковь от более радикальной (т. е. настоящей, а не мнимой!) трансформации. Возвращения истинного христианства, которое бы не подавляло, а раскрывало творческое начало в человеке, не произошло; «раздвоившись» на католицизм и протестантизм, традиционное христианство сохранило свою прежнюю сущность и свое господство над европейским человечеством, и именно этим обусловило неизбежность культурной катастрофы последующих столетий. «Реформация и контрреформация оказались в этом смысле срывом, перечеркнутым назревавшие в недрах христианства возможности. Римское католичество было стабилизировано Реформацией за счет утраты им культурной и исторической энергии» (Биbihин 1998а).

Несмотря на свою внешнюю парадоксальность, сформулированная идея не является такой уж новой. Сам Биbihин в данном случае ссылается на Буркхардта: «Буркхардт считал, что динамика Ренессанса, в целом не враждебного церкви, рано или поздно развалила бы римское католичество изнутри, и оно было спасено своим злейшим врагом протестантизмом» (Биbihин 1998а: 357). Но гораздо важнее, что она присутствует у Ницше (в «Антихристе»), влияние которого на Биbihина не вызывает никаких сомнений.

Немцы лишили Европу последней великой культурной жатвы, которую могла собрать Европа, — культуры *Ренессанса* [...]. Немецкий

монах Лютер пришел в Рим. Этот монах, со всеми мстительными инстинктами неудавшегося священника, возмутился в Риме против Ренессанса [...]. Лютер видел порчу папства, в то время как налицо было противоположное: уже не старая порча, не *peccatum originale*, не христианство восседало на папском престоле! Но жизнь! Но триумф жизни! Но великое! Да всем высоким, прекрасным, дерзновенным видам!.. И Лютер снова *восстановил церковь*: он напал на нее... Ренессанс — явление без смысла, вечное напрасно (Ницше 1990: 690–691).

Нельзя не упомянуть еще одного мыслителя, у которого Библихин вполне мог позаимствовать представление о неудаче Возрождения и о центральной роли Лютера в восстановлении господства ложного христианства над европейским человечеством, — это Александр Герцен. В своей ранней философской работе «Письма об изучении природы» Герцен выстраивает оригинальную историческую концепцию, очень похожую на ту, к которой приходит Библихин в книге «Новый ренессанс» (см.: Евлампиев 2013а: 35–45). Герцен утверждает, что в Средние века восторжествовала ложная «дуалистическая» версия христианства, которая отделяла человека и от Бога, и от природы. В XV–XVI вв. появились мыслители (к их числу Герцен причисляет Дж. Бруно, Ванини, Кардана, Кампанеллу, Телезия, Парацельса), которые попытались преодолеть этот порочный дуализм, однако церковное христианство подавило этот порыв и средневековые распространило свое господство на все Новое время.

Многие воображают, что последние три столетия [XVI–XVIII вв. — *И.Е.*] так же отделены от Средних веков, как Средние века от Древнего мира; это несправедливо: века Реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности; может быть, они во многом перешли круг, которого очертание сделано было из Ватикана, — но тем не менее они представляют органическое продолжение предыдущего [...]. Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым (Герцен 1955: 228–229).

Точно таким же образом и Библихин говорит о том, что неудача Возрождения, по сути, означала возвращение средневекового образа жизни и средневекового мировоззрения в европейскую историю.

В Новое время снова, напоминая о Средних веках, колеса мировой машины начинали подчинять себе человека, сделавшегося более рациональным. Ренессансный тип почти исчез с лица земли вместе с вольными городами, и теперь требуется усилие, чтобы воссоздать неповторимое сочетание терпимости, всепринятия и подвига (Библихин 1998а: 412).

Лишенное мистической глубины, которая должна быть во всякой истинной религии, церковное учение без труда трансформировалось в атеизм и механицизм просветительской идеологии, а затем породило нигилизм XX в., о котором уже говорилось выше и который привел европейское человечество к нынешней ситуации «смерти человека». Из этой ситуации нет иного выхода, как только через *новый ренессанс*, который, как мы теперь понимаем, в своей главной сути должен означать возвращение подлинной религиозности в жизнь европейского человечества — возвращение того истинного учения Иисуса Христа, которое было давно отброшено и забыто исторической церковью и которое оставалось живым только в трудах великих философов-мистиков: Иоахима Флорского, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Г. Лейбница, И. Фихте, Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, М. Хайдеггера.

Наверное, мы можем поставить в конец этого ряда также имя нашего выдающегося соотечественника Владимира Библихина.

Библиография

- Библихин, Владимир (1998а). *Новый ренессанс*. М.: Прогресс.
- Библихин, Владимир (1998б). *Узнай себя*. СПб.: Наука.
- Библихин, Владимир (1998в). «Из записей на тему самопознания». В кн.: *Узнай себя*. СПб.: Наука.
- Герцен, Александр (1955). «Письма об изучении природы». В кн.: Герцен, Александр, *Собрание сочинений*, в 9 т., т. 2. М.: Художественная литература.
- Евлампиев, Игорь (2013а). «А. Герцен и “неклассическая” концепция европейской истории». *Философские науки* 2: 35–45.
- Евлампиев, Игорь (2013б). «“Посюсторонняя” религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии)». *Вопросы философии* 7: 121–132.
- Ильин, Иван (1993). «Основы христианской культуры». В кн.: *Собрание сочинений*, в 10 т., т. 1. М.: Русская книга.
- Кузанский, Николай (2007). *О мире веры*. М.: Канон.
- Ницше, Фридрих (1990). Антихрист. В кн.: Ницше, Фридрих, *Сочинения*, в 2 т., т. 2. М.: Мысль.
- Рассел, Бертран (1993). *История западной философии*, т. 2. М.: Миф.
- Шопенгауэр, Артур (1993). Мир как воля и представление. В кн.: *О четвероюм корне достаточного основания. Мир как воля и представление*. М.: Наука.
- Ellul, Jacques (1984). *La subversion du christianisme*. Paris: Seuil.