

# Риторика религиозного текста и формирование риторики Нового времени \*

И. Б. Микиртумов<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Санкт-Петербургский государственный университет

**Аннотация:** В статье исследуется влияние риторики религиозного текста, в частности, христианского на формирование риторики Нового времени. Обсуждаются взгляды на статус ораторского искусства софистов, Платона и Аристотеля и судьба этих взглядов в христианской риторической системе. Затрагиваются такие христианские авторы как Климент Александрийский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Августин. Христианская риторика рассматривается как один из источников риторики Ренессанса. Выявляется тенденция к эстетизации сакральной санкции при переносе принципов системы христианской риторики в секулярную сферу. Предлагается классификация рассмотренных риторических систем. Делаются следующие выводы. (1) Риторика религиозного текста нормативна, основывается на системе сакральных санкций. (2) Риторика Ренессанса заимствует систему сакрального санкционирования христианской риторики, используя в ней альтернативные источники сакральной санкции и альтернативные «начала». (3) Это подрывает конструкцию сакрального санкционирования и приводит к превращению сакральной санкции в риторический троп с особой эстетикой. (4) В Новое время окончательная десакрализация достигается в философских доктринах философов-рационалистов и эмпириков. (5) В эстетизированной и ослабленной форме сакральное санкционирование присутствует в политико-идеологических риторических системах и сегодня, в частности, в риторике религиозного фундаментализма и радикальных общественных движений.

**Ключевые слова:** риторика, религиозный текст, сакральная санкция, эстетизация.

---

\*Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ №14-03-00650. В основе статьи лежит доклад «Rhetorik des religiösen Textes», сделанный на международной конференции «Kultur und Religion in Europa» 16–19 апреля 2015 в Гейдельберге. Участие в конференции поддержано Санкт-Петербургским государственным университетом: мероприятие 5, проект 23.41.893.2015.

## 1 Проблемы риторики религиозного текста

Высказывания или тексты, убеждающая сила которых с точки зрения автора или аудитории имеет сакральную санкцию, обладают несомненной риторической спецификой. К числу таких текстов, конечно, не относятся труды по религиоведению и по философии религии, коль скоро они, сохраняя научность, не основываются на допущении о существовании высших сил. Сакральные основания в разной степени имеют тексты священные и литургические, проповеди, заклинания, сочинения богословские и магические, а также философские, если авторы последних считают себя вдохновлёнными божеством и апеллируют к истине откровения, чуда или мистического озарения.

Тематизация особых сакральных оснований тезисов, выдвигаемых в текстах религиозного содержания, приводит к ряду вопросов. Во-первых, поскольку обычно предполагается, что сакральное (божественное) представляет собой онтологически более значимое, нежели профанное (человеческое), сопоставлять аргументы того и другого родов, независимо от способа сопоставления, т. е. независимо от того, поддерживают эти аргументы друг друга или, напротив, атакуют друг друга, значит оскорблять достоинство сакрального, недопустимым образом уравнивая его с профанным. Во-вторых, при оценке текста важна форма вовлечения сакрального: автор может говорить, опираясь на убеждение в богодухновенном характере своих мыслей и слов, или такой их характер может быть признан слушателями как харизма автора, или же, наконец, автор выполняет функцию медиума, так что через него непосредственно говорит само божество. Первый из вопросов открывает конфликт риторики человеческой, трактуемой как суетное, эгоистическое и лживое ремесло разума, с риторикой божественной, понимаемой как снисхождение к человеческой слабости и как дар высших сил, приводящий к истине. Второй вопрос касается свободы и веса человеческого разума во всех сферах его применения. Не имея сакральной санкции, движение мысли и слова есть не более чем один из видов ложного бытия, бесплодной активности людей вне связи с абсолютом, которая, как правило, не нейтральна, но ведёт к греху. В истории европейского человечества можно найти различные ответы на эти вопросы, причём всякий конкретный ответ оказывается следствием фундаментальных черт определённой эпохи, внутри которой живут две риторических культуры — сакральная (религиозная) и светская. Поскольку риторика, практически осуществляемая в первую очередь, в сферах политики и права, есть орудие борьбы, она не забывает ни одного из инструментов, которыми когда-либо овладела. Именно поэтому структурные и формообразующие элементы сакральной риторики вопреки нарастающей в последние четыре столетия секуляризации всех сфер жизни, не были утрачены, и оказались востребованы новыми ораторами и новыми идеями. Более того, для некоторых целей оказалось даже необходимым использовать риторические приёмы, возвращающие коммуникации черты религиозного дискурса. Реминисценции риторики веры оказываются особым средством достижения риторической эффективности в аргументации, связанной с секулярными идеологическими конструктами, прежде всего, в эпоху Просвещения и в рамках последующей

романтической традиции, утрачивая свою роль позднее, когда сначала естествознание, а затем и социальные науки задают новую форму дискурса и новую область обнаружения оснований аргументации.

Ниже, не претендуя на полноту исторического охвата, я более подробно остановлюсь на содержании двух обозначенных выше вопросов, а также постараюсь с привлечением некоторых важных для рассматриваемой темы философских построений охарактеризовать связь использования форм сакральной риторики с эффективностью риторики секулярной. О самой риторике Нового времени речь идти не будет, я просто постараюсь показать те её черты, которыми она обязана более ранним риторическим системам, основанным на сакральной санкции.

## 2 Обвинения и оправдания риторики

Нет необходимости обращаться к вопросу о том, почему и при каких обстоятельствах риторика как практическая деятельность возникла в Древней Греции, и почему там же риторика как агональное по своей природе «технэ» — умение, находящееся между ремеслом и искусством, стала важнейшим предметом образования гражданина, характерным социальным явлением, а также предметом теоретического осмысления<sup>1</sup>. Последнее в классическую эпоху, т. е. в IV—V вв. до н. э. можно проследить по дискуссиям, главные участники которых — это представители софистического направления, а также Сократ, Платон и Аристотель. О софистах мы знаем, в основном, из сочинения Платона, стремившегося продемонстрировать своё негативное к ним отношение, о чём свидетельствуют хотя бы язвительные характеристики из диалога «Софист» (223a 12 — b 7, 226a 1 — 5, 267e 4 — 6, 268 e10 — d 6). Вместе с тем софисты представлялись современникам неоднородной средой. С одной стороны, наиболее известные софисты — это носители развитых в высшей степени черт новой передовой элиты общества. Фигуры, подобные Гипсию, Протагору или Горгию принимали на себя роли политических деятелей, судебных ораторов, публицистов, педагогов, философов, учёных и артистов, демонстрируя при этом постоянную и внутренне мотивированную активность, шокируя общество теми или иными нововведениями, всегда соревнуясь и вызывая на соревнование. Если речь идёт о прогрессе, то софист — это агент прогресса. С другой стороны, вслед за могучими и уникальными фигурами появляются многочисленные ремесленники — учителя, занятые рутинным делом подготовки молодёжи к социальной деятельности и находящиеся в непростых общественных условиях. Схожие с обвинениями против Сократа упреки в имморализме, релятивизме, безбожии, звучавшие в адрес софистов, равно как и сатирическое изображение школ философии и ораторского искусства — это общие места для времени Сократа и Платона. Учитывая разноплановость софистического движения, нельзя не признать, что язвительные характеристики,

<sup>1</sup>Убедительная концепция древнегреческого культурного переворота представлена в работе (Зайцев, 2000). Среди прочих культурных явлений, уделяется внимание публичному красноречию и логическому доказательству.

даваемые Платоном в «Софисте», «Горгии» и иных диалогах не вполне добросовестны. Платон выступает, скорее, не против софистов и не против риторики как таковой, а против всего уклада жизни демократических Афин, в рамках которого широкие массы граждан имели свободу формировать властные структуры, руководствуясь своим пониманием общественного блага, а представители элиты вынуждены были конкурировать за руководящие позиции, стремясь гражданам понравиться. Именно здесь, на пересечении социального учения и риторической техники софистов с политической практикой и находился жизненный нерв софистики (Pfeiffer, 1976, S. 171), отсюда происходила центральная роль красноречия в системе воспитания и даже эллинской идентичности. Свидетельство тому — слова знаменитого оратора Исократ: «Людей, получивших с детства воспитание, достойное свободного человека, можно узнать главным образом по их речи. Это и составляет самый верный признак такого воспитания для каждого из нас. Люди, хорошо владеющие словом, не только пользуются влиянием в своем государстве, но и за его пределами окружены почетом. Наш город настолько опередил других людей в искусстве мыслить и выражать свои мысли, что его ученики стали учителями других, а самое имя эллина становится уже обозначением не происхождения, но культуры. Эллинами чаще называют получивших одинаковое с нами образование, чем людей одного и того же происхождения» (Panegyr. 49–50) (Исократ, 2013, с. 54). Если умение хорошо употреблять слово — это идентификатор принадлежности к культуре, то нападение Платона на софистическое движение и на риторику открывает масштаб идеологического конфликта, в котором философ находился со своими современниками.

В диалоге «Горгий», смешивая эстетическое удовольствие публики, получаемое от слушания речей, с удовольствиями политическими, состоящим в предвкушении выгод, в планировании мести, в тщеславии и пр., происходящем от содержания тех же речей, Платон называет искусство красноречия «безобразным угодничеством» (465e 2) и «поварским делом для души» (465d 10) (Платон, 1968a, с. 280–281). Если же принять, что народ как господин в государстве допускает собою править только тех, кто ему потрафляет, то пороки народа будут воспроизведены в пороках правителей и правления («Горгий», 510b 8 — 511a 3, 513a 8—с 5). Вследствие этого само искусство красноречия оказывается двойственным: «одна его часть должна быть самой угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая — прекрасным попечением о душах сограждан, — чтобы они стали как можно лучше, — бесстрашной защитой самого лучшего, нравится это слушателям или не нравится. Но ведь такого красноречия ты никогда и не видел!», — восклицает Сократ (503a 5 — b 2) (там же, с. 334). Рассуждение Сократа, как это часто бывает в платоновских диалогах, содержит подмену терминов, ведь из того, что риторика может применяться ко благу или ко злу нельзя сделать обоснованного вывода относительно моральности самой риторики. Тем ни менее, мысль Платона вполне ясна: публичное красноречие — это характерная черта порочного политического устройства — демократии.

Поскольку функционирование в качестве политической фигуры предпола-

гало выступление с речами в народном собрании, в судах или на публичных дискуссиях, а статус и приобретённая ранее репутация служили дополнением, политический успех возникал не как непосредственное следствие действий, приведших к признаваемым всеми позитивным результатам, но в ходе обоснования того, что те или иные результаты, относительно которых ещё, возможно, нет оснований сказать, что они позитивны, действительно таковы, причём достигнуты благодаря усилиям данного лица или группы лиц. Удержание же успеха представляло собой ещё более сложную задачу, состоявшую в отражении атак оппонентов, ставящих под сомнение уже достигнутое и выискивающих любые другие уязвимые места. Поскольку большая часть политических планов и действий не приводит ни к каким заметным результатам, основным содержанием препирательств политических противников оказывается оценка этих действий и изобличение ошибок оппонентов. Именно здесь универсальная компетентность и ораторское мастерство действительно играют роль ключевых качеств политика — представителя элиты в его взаимодействии с «толпой», в чём согласны между собой Сократ и Горгий в диалоге «Горгий» (458e 2 — 459c 1), особенно, если политик не знает, как надо действовать в некоторой ситуации или действовать не собирается, а потому только имитирует активность. В тех же случаях, когда политические действия случайно или вследствие своей адекватности приводят к успеху, а политик обладает указанными качествами и способен соответствующим образом представить обществу и этот успех, и свою в нём роль, мы встречаем выдающихся политиков своего времени, которых, впрочем, Платон осуждает («Горгий», 515b 8 — 519a 11).

Среди них и Перикл, речь которого, произнесённая в 431 году до н. э. на погребении первых афинских воинов, павших в Пелопонесской войне, позволяет лучше увидеть исключительно важное место риторики в афинской политической жизни. Эту речь мы находим в «Истории» Фукидида (35(1)—46(2)) (Фукидид, 1999, с. 99–104), и по мнению специалистов она представляет собой переработку Фукидидом дошедших до него свидетельств и, возможно, некоторую реконструкцию (Жебелев, 1999, с. 474–475). Но если поэтому её нельзя рассматривать как полноценное свидетельство о Перикле, то относительно Фукидида и его аудитории она таким свидетельством является.

Перикл начинает свою речь с того, что выражает согласие с теми, кто, выступая в подобных обстоятельствах, ранее одобряли сам обычай произнесения похвального слова павшим. Затем, указав, что торжественные похороны и речи есть «дело», которым воздают за доблестное «дело» воинов, Фукидид выражает сомнение в том, что «оценка доблести многих» может быть доверена одному человеку просто потому, что присутствующие и так не сомневаются в доблести павших, так что не так уж важно, хорошо или плохо выступит держащий речь. Выступить же хорошо трудно, так как тем слушателям, которым известны обстоятельства войны и гибели воинов, слова оратора покажутся недостаточно полными и точными, а тем, кто в этом не сведущ, они покажутся преувеличением: «похвалы, воздаваемые другим, терпимы в той только мере, в какой каждый из слушателей сознаёт себя способным сам совершить те дела, о которых он слышит; то, что в похвалах превышает эту меру, возбуждает в слушателях

зависть и недоверие» (35(1–3)) (Фукидид, 1999, с. 99). Это пространное и содержательно сложное вступление посвящено не предмету речи, а самой речи, её функциям в конкретных обстоятельствах и затруднениям оратора, связанным с частными и общими свойствами слушателей. Перикл подступает к предмету своей речи с метапозиции, причём обозначая её не формально, но представляя оригинальные соображения, которые в других обстоятельствах сами по себе могут стать предметом обсуждения. Такая содержательная избыточность бросается в глаза, поскольку современная риторика в аналогичных обстоятельствах более сдержанна в средствах. Нет сомнений в том, что Фукидид вкладывает в уста Перикла такую речь, которая может служить (и служит) образцом политической риторики демократических Афин, что, с одной стороны, отражает представления аудитории о том, какой должна быть идеальная речь, а с другой, придаёт историческому событию возвышенный характер, устраняя все сомнения в значимости и оправданности конкретных политических действий. Метапозиция Перикла оказывается одним из средств воздействия на аудиторию, она не кажется ей ни этически неуместной, ни избыточно интеллектуалистской, ни эгоцентрической. Демонстрация изящной рассудительности, умения вместить сложную мысль в немногие слова и оформить их в риторические фигуры, способность увидеть событие со стороны, передать это видение слушателям и сообщить по его поводу верную мысль — всё это составляет верительную грамоту политика-оратора, подтверждает его право говорить перед народом и вести его. Далее в своей речи Перикл ещё раз касается роли риторики в политической жизни Афин: «Мы сами обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступить к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами. . . . мы зрело обсуждаем задуманное предприятие» (40(2–4)) (там же, с. 101). По-видимому, аудитория не имела никаких сомнений, что именно так и следует решать политические вопросы.

Речь Перикла оценивается как манифест идентичности демократических Афин периода их наивысшего расцвета и влияния, и в ней, если не считать рекомендацию живущим молить богов о лучшей участи (43(1)) (там же, с. 102), нет ни одного упоминания религиозных или сакральных элементов, которые из жизни его современников никуда не исчезли. В афинский «золотой век», который Эрик Доддс характеризует как Просвещение (Доддс, 2000, с. 273–274), религия оказывается вытесненной на относительную периферию, сохраняя для человека тем больше значения, чем ниже он стоял на социальной лестнице и дальше от управления общественными процессами. Успех и слава Афин, по словам Перикла, достигнуты благодаря свободе и равноправию граждан, законности, доблести и стремлению к славе, терпимости, справедливости и рассудительности: «всё наше государство — центр просвещения Эллады; каждый человек может, мне кажется, приспособиться у нас к многочисленным родам деятельности, и, выполняя своё дело с изяществом и ловкостью, всего лучше может добиться для себя самодовлеющего состояния» (43(1)) (Фукидид, 1999, с. 102)<sup>2</sup>. Здесь политический прагматизм, хозяйственная и военная пред-

<sup>2</sup>Это, на мой взгляд, содержательно очень важное место, поэтому приведу его и в переводе

примчивость получают уже эстетическое измерение в виде универсальности афинянина, а также его «изящества и ловкости». В сфере эстетического всегда выражается притязание на высший статус, на исключительность, на наиболее правильное место и время своего появления в мире, что характерно для самоощущения афинян (См.: Панченко, 2012). Престиж и успех применения разума в сочетании с овладением искусством как инструментом порождения эстетического создают тип культуры, в которой роль религии сужается до традиционных ритуалов и празднеств, а сфера нуминозного ассимилируется в конечном счёте искусством. Видимо, так можно объяснить исчезновение как религиозной мотивации в политических действиях, так и отсылки к религиозному в публичной аргументации. Проводниками обоих явлений были представители новой «просвещённой» элиты, профессиональные политики и ораторы, в то время как менее «просвещённые» широкие слои общества были удовлетворены длительным процветанием и блестящими успехами. Не удивительно, что духовная обстановка в Афинах, вызванная неудачами в Пелопонесской войне, поражением в ней и утратой городом могущества, привела к «реакции на Просвещение», проявившейся в преследованиях по религиозным мотивам политиков, философов, ораторов, учителей, ярким эксцессом чего стала казнь Сократа (Доддс, 2000, с. 274–275). Религиозные мотивы политических действий стали популярны, причём, главным образом, как повод для ложных обвинений политических оппонентов в святотатстве, в неблагочестии или в безбожии, но политическая и судебная риторика изменений не претерпели. Об этом свидетельствуют сохранившиеся речи известных ораторов IV века — Лисия, Исократ, Демосфена: один даёт в своих речах психологический анализ поступков людей, останавливается на деталях повседневной жизни, избегает демонстрации риторической техники, стилистически приближаясь к бытописательской прозе, другой делится житейскими наставлениями, выносит моральные характеристики и философствует, свойственные третьему сила ума и глубина политического анализа, хорошо известны. Религиозное и сакральное как инструмент убеждения не востребованы, и это следует считать неизбежным следствием того, что задача оратора состоит не в содержательном подкреплении принуждения людей зависимых, а в убеждении людей свободных. И такое положение дел заставляет сколь угодно мудрого, справедливого и рассудительного представителя элиты искать пути привлечения на свою сторону простолюдинов, ставя, таким образом, свои действия в зависимость от их предрассудков и алчности.

Риторическое измерение истины и блага варьируется в зависимости от того, каких людей, когда и при каких обстоятельствах приходится убеждать. И, коль скоро истина и благо рассматриваются как абсолюты, их риторическое бытование унижительно. «... относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым: в той мере, в какой оно мо-

---

Г. А. Стратановского: «город наш — школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях». (Фукидид, 1981, с. 108).

жет обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих качеств не должно быть утрачено», — пишет Платон в «Тимее» (29 b 7–13) (Платон, 1971b, с. 470). Как достичь упомянутого здесь непреложного и устойчивого слова? Здесь лежит уже метафизический мотив критики ораторов и ораторского искусства Платоном. Как было сказано выше, риторика для Платона двойственна, поэтому нет смысла упрекать её за то, что она недостаточно эффективна, когда предметом убеждения является благо, или же за то, что она доставляет средства для убеждения как в пользу хорошего, так и в пользу плохого. Польза, происходящая от убеждения в истинном и благом, превышает вредом от убеждения в правдоподобном и даже в неправдоподобном, поскольку искусство красноречия — это сильное оружие, используемое неправильным образом («Горгий» 457b 3 — с 4) и в ложных целях, а именно, в отношении невежественной и аффектированной толпы, в частных интересах, благу государства противоречащих. Причину подобного эффекта демократии следует усматривать в связанном с телесным началом несовершенстве дюжинного человека, в его неспособности разумно руководить собой, различать истину и ложь, благо и зло. Именно демократическое устройство даёт простолюдину свободу и право проявлять свои пороки — корыстолюбие, алчность, тщеславие, упрямство, а также отдавать свои волю и разум таким же порочным предводителям только на основании их умения понравиться толпе.

Хотя когнитивные науки лишь недавно начали получать на этот счёт эмпирически подкреплённые результаты, с древних времён известно, что, играя на аффектах и эмоциях человека, его можно убедить в самых неправдоподобных вещах. Это делает риторику в хороших руках ценным инструментом воспитания и контроля, поэтому Платон не стремится отказаться от разоблачённого им ораторского искусства, а предлагает ликвидировать демократию и вручить власть лучшим — философам. В «Законах» правителям рекомендуется в одних случаях скрывать слабые места государственной идеологии, а в других поддерживать её в сознании граждан активным «промыванием мозгов» риторическими и выходящими за пределы риторики средствами внушающего воздействия. Афинянин (персонаж диалога), отстаивая точку зрения, согласно которой человек несправедливый, но здоровый, красивый, богатый, наглый, обладающий властью, мужественный, возможно, даже бессмертный и недоступный ни для каких напастей, тем ни менее ведёт жизнь жалкую и позорную, заявляет: «будь я законодатель, я попытался бы принудить поэтов и вообще всех в государстве высказываться именно так; чуть ли не самое большое наказание назначил бы я тому, кто стал бы в стране выражать мнение, будто существуют какие-то люди, жизнь которых приятна, хотя они и дурны, и будто полезным и выгодным является одно, а справедливым — другое. Я стал бы убеждать моих граждан выражать и много других мнений, по-видимому, противоположных взглядам нынешних критян и лакедемонян, да и отличающихся от взглядов прочих людей» (662 b 6 — с 8) (Платон, 1972a, с. 127–128). Афинская свобода речей отменяется, определённые вещи говорить предписывается, а другие — под страхом суровых и суровейших наказаний — запрещается. Каждый гражданин превращается в агента государства, транслирующего его идеологические догматы, что долж-



но сформировать среду однородной и не допускающей никаких альтернатив информации. При этом «законодатель должен убеждать с помощью всяких навыков, похвал и рассуждений, что справедливость и несправедливость — точно свет и тень на картине; несправедливость противоположна справедливости, и, когда смотришь на неё с её собственной точки зрения, несправедливой и дурной, она кажется приятной, а справедливость — в высшей степени неприятной; если же смотреть с точки зрения справедливости, то всё выходит как раз наоборот» (663b — e) (Платон, 1972a, с. 129). Как видим, предлагается задействовать все привычные и доказавшие свою эффективность средства убеждения, приведены даже метафора и топ, релевантные поставленной задаче. Впрочем, Платон чувствует, что обычных риторических средств может оказаться недостаточно для достижения и удержания нужной степени единомыслия, поэтому собеседники продолжают поиск инструментов воздействия на умы сограждан: «Афинянин: . . . законодатель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эту, для того, чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всём справедливо? — Клиний: Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедить в ней, видимо, нелегко» (663 d 6 — e 4) (там же, с. 130). Вслед за этим горьким признанием невозможности аргументами, воздействующими на разум, убедить людей в том, что справедливая жизнь есть наивысшее счастье (в «Государстве» такая уверенность у Платона ещё сохраняется), следуют практические рекомендации: «Законодатель должен найти всевозможные средства, чтобы узнать, каким образом можно заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю свою жизнь выражать как можно более одинаковые взгляды относительно этих предметов как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях . . . Я утверждаю, что все три существующих хоровода должны петь песни, очаровывающие молодые, ещё нежные души детей. В этих песнях надо высказывать всё то прекрасное, что мы изложили и ещё, пожалуй, изложим. Но главным пусть будет следующее: наилучшая жизнь признаётся богами наименее приятнейшей. Высказывая это, мы выразим сущую правду и вместе с тем скорее убедим тех, кого надо, чем если бы мы выражали этот взгляд как-то иначе» (664 a 7 — b 10) (там же). Песни, исполнение которых укрепляет в гражданах правильное мировоззрение, — это, конечно, очередная злая шутка из богатого платоновского арсенала колючек для афинского демоса, но обратим внимание на появление здесь авторитета богов. Убеждение, предполагающее интеллектуальную работу аудитории, не могло использовать сакральную санкцию, но там, где задействовано эстетическое, где осуществляется не убеждение, а внушение авторитет сверхъестественного уместен. Тех же граждан, кто в силу зрелого или преклонного возраста недостаточно поддаётся воздействию искусства, в частности, песен, а потому вполне может ускользнуть от решающей операции по внушению государственной идеологии, Платон рекомендует предварительно подпаивать, ибо вино делает душу более восприимчивой (666 b 4 — c 5) (там же, с. 133).

Обсуждая вопрос о происхождении приёмов логического доказательства и аргументации в греческой культуре А. И. Зайцев делает следующие замечания

и выводы: «вообще все сохранившиеся от античности логические доказательства (кроме математических рассуждений ...) либо неудовлетворительны, так как не доказывают того, что требовалось, либо тривиальны ... Любопытно, что в тех случаях, когда умозаключение действительно эффективно и приводит к обязательному выводу, оно, как и в давние времена, преподносится без всяких попыток продемонстрировать строгость вывода при помощи цепочки силлогизмов. ... Мы сталкиваемся с парадоксальным положением. Умозаключения действительно правомерные предстают перед нами в традиционном виде энтимем, а умозаключения, исходящие из спорных посылок, и сплошь и рядом логически порочные, предлагаются в виде цепи силлогизмов, с использованием правил только ещё возникающей логики. ... Откуда это стремление доказывать недоказуемые вещи? Ведь у Парменида, Зенона и их эпигона Мелисса практически не было последователей, а история платонизма показывает, что даже последователи Платона делались таковыми под влиянием каких угодно соображений, но только не потому, что признавали принудительную силу платоновских дедукций. ... Ответ подсказывает нам история философии ... Основным источником неистребимой веры в могущество дедуктивного метода в философии были блестящие результаты применения его в математике» (Зайцев, 2000, с. 222–223). Примеров, подтверждающих эти слова, очень много, можно найти один из них хотя бы в рассуждениях из «Парменида», связанных с причастностью вещей эйдосам (131 с 14 — 132 с 16), а на другой мы имели повод указать в «Горгии». Наконец, рассмотренные только что саркастические рекомендации по установлению единомыслия в государстве позволяют заключить, что Платон систематически пародирует и снижает не только риторическое, но и вообще всё рассудочно-дискурсивное, если сфера его приложения оказывается связанной с истиной, бытием, добродетелью, благом или прекрасным. Не случайно, что принятые самим Платоном формы представления положительной части учения — это метафорические сказания, притчи, продуктивные аналогии, которыми полны его сочинения, включая «Законы». Платон избегает использования современных ему языков науки и философии там, где учение излагается, и пародирует их в критических и пропедевтических фрагментах. Очевидна его установка: истина и благо не могут быть постигнуты и выражены риторически сформированным и тренированным умом по причине неустранимого разрыва между ним и истинным знанием. Высокоинтеллектуальный опытный софист может оказаться здесь бессильнее юноши или простака, поскольку в ложном его удерживают обширный опыт и превратно направленный ум. Риторика вообще целиком оказывается в области ложного, и именно в таком качестве может практически применяться правителями-философами как эффективный, хотя и не последний инструмент приведения к единомыслию дюжинных людей, большинства, которое не способно ни постичь истину и благо, ни направить себя к такому постижению.

Аристотелю эта двойственность, очевидно, чужда. Он устраняет конфликт между знанием и мнением, выстраивая эпистемологическую теорию, в которой есть место и доказательству истинного, и обоснованию правдоподобного, и интуитивному схватыванию сущности, а науки дифференцированы по ха-

рактору достигаемого знания. Специфическим местом применения риторики оказывается социальная практика, сферы политики, права и общественной морали. Реабилитация риторики происходит вследствие формирования взгляда на социальную реальность как на объект терапевтического воздействия. Людей, какими бы они ни были, следует направлять к более правильному и более благому с помощью убеждения ровно так же, как их следует лечить, т. е. воздействовать на них с целью восстановления и поддержания здоровья. И это доступно в наибольшей степени, когда в роли ораторов выступают недюжинные умы, осознанно применяющие риторическое «технэ» не для постижения истины или блага, но для достижения более правдоподобного и лучшего. Аристотель исходит из того, что формировать убеждения в истинных или правдоподобных вещах под воздействием доводов есть качество, соответствующее природе человеческого существа, так же как ему от природы присуще быть здоровым. Люди, по мнению Аристотеля, в достаточной мере обладают истиной от природы (*πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν*), и что истина и справедливость по их природе (*διὰ τὴ φύσιν*) сильнее противоположного, так что когда в общественных делах они оказываются погрязшими, это происходит с необходимостью вследствие неправильной организации общественных дел и достойно порицания («Риторика» 1355 а 15, 21–24) (Аристотель, 1978, с. 17). За этими словами стоит антропология Аристотеля, его учение о сущности человека, о счастье и благе, которого здесь нет необходимости касаться. Опираясь на это знание, в основании которого лежит постигнутая сущность человека, мы избираем путь постепенного приближения реальности к идеалу, а потому нуждаемся в новой риторике. Если риторика софистов — это мастерство судебного или политического красноречия, цель которого состоит в успехе в частном деле или вопросе, то аристотелева риторика — это социальная антропология и учение об интеллектуально-эстетическом удовольствии. В её центре находятся общие черты человека, а на периферии расположены отдельные сферы практики. Эта новая риторика универсально применима и общедоступна, и её построение, предполагающее природную склонность и симпатию человека к истине и к правдоподобному, уравнивается внимательной работой со страстями, которые оратору нужно уметь вызывать или гасить. Мы видели, что Платон в своём социальном проекте не пренебрегает никакими средствами воздействия на умы граждан, и может показаться, что аристотелевский подход состоит в проработке деталей риторической машины власти. Но это не так. Риторика Аристотеля исходит из философски цельной картины социального мира, в котором убеждение как воздействие на другого представляет собой осуществление истинного, сущностного отношения к нему, практическую деятельность по поддержанию истины и правдоподобного в перспективе общего блага и счастья и предполагающее обратное отношение, т. е. убеждающее воздействие другого на тебя в контексте тех же установок.

Это учение Аристотеля лишает актуальности описанный выше второй аспект отношения к риторике Платона, но радикализирует для традиции первый его аспект. С одной стороны мы видим философски фундированную и адекватную сущности человека практику убеждения, а с другой — ремесло низменных

уловок, имитации, отражающее ложное в человеке и не способное привести ни к чему значимому, более того, снижающее своим прикосновением всё возвышенное. В античности первая трактовка риторики, безусловно, преобладала, и, как справедливо отмечает С. С. Аверинцев, складывалось то или иное переплетение риторики с философией, при котором первая оказывалась философичной — «истиной риторикой», а вторая — риторичной — «истинной философией». Культурно-исторической средой и основанием такого переплетения было образование и воспитание (Аверинцев, 1996b, с. 352). Институты трансляции культурных форм и способов деятельности всегда играют роль бутылочного горлышка человекоразмерности, фильтра, отсеивающего нежизнеспособное и избыточное. Нериторически представленное знание не может быть должным образом усвоено, широко распространено и воспроизведено, поскольку в силу своей формы с трудом преодолевает трансляцию. Оно также не может быть и практически применено, поскольку путь от знания к действию сообразно этому знанию проходит через когнитивные установки и психо-эмоциональные состояния, данные нам, прежде всего, не посредством научного знания о них (будь оно эмпирическими или теоретическим), а обыденной, так называемой «народной» психологией и при публичном выражении связей между этими установками и состояниями с определяемыми ими поступками, т. е. на языке риторики. Это хорошо видно как на материале античных исторических сочинений, так и на материале античной медицины (Лисанюк, 2016, с. 240–241). В то же время, лишённое философского содержания ораторское умение далеко от жизненных интересов человека, а потому оказывается пустым и избыточным.

### 3 Сакральная санкция: слово бога и слово о боге

Наш второй вопрос о сакральной риторике касается присутствия и роли авторитета в высказывании и тексте. Если следовать за Аристотелем, то надо признать, что риторика нужна и полезна как средство достижения в человеческих делах больших степеней обоснованности, правдоподобия и справедливости, которые, хотя по природе и сильнее своих противоположностей, но нуждаются в том, чтобы люди, наделённые добродетелями и имеющие возможность повлиять на других, сделали это к общему благу. Отсюда следует, что без помощи со стороны ораторов истина и благо могут быть попораны своими противоположностями, что, вообще говоря, уравнивает их онтологический статус. Поэтому новая проблема, а именно, от чьего имени говорит текст, получает актуальность при трактовке истины и блага как абсолютов, а их противоположностей — как лишённостей. Абсолютность означает тождественность с божеством, причастность ему и достигается не философской дедукцией, при которой бог остаётся эпифеноменом человеческого разума, а оказывается данной в божественном откровении. Может ли бог как источник абсолютной истины и блага использовать приёмы риторики в обращении к человеку? И почему предводители религиозных общин берутся толковать и перетолковывать данное в откровении неизменное и истинное абсолютным образом слово бога? Допустима ли адаптация истин учения к понимающей способности среднего человека, к условиям

коммуникации, если её цели состоят в опровержении доводов оппонентов, в обращении к вере сомневающихся или в привитии adeptам религии правильных форм духовной заботы о себе? Почему слово бога не поражает своей истиной неотвратимо и безусловно, зачем богом допущена возможность борьбы за душу в дискурсивной сфере?

История и черты христианской риторики в её связи с античной исследованы очень хорошо<sup>3</sup> и продолжают изучаться. Я ограничусь обсуждением лишь некоторых моментов, важных в связи с формированием тех риторических приёмов, которые не были присущи античной риторике, но, развившись в риторике христианской<sup>4</sup>, продолжают существовать и сегодня уже в секулярном дискурсе.

Считается, что в христианской традиции проблематика метариторического начинается с Евангелий и с посланий Павла (Meyer, Uffelmann, 2007, S. 8). В известной фразе «ибо он учил их как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Матф. 7, 29)<sup>5</sup> Евангелист, как учит богословская традиция, говорит о власти Христа как бога поставлять заповедь, а не цитировать её по книгам «по-учённому», как это делали «книжники и фарисеи», выступая в роли толкователей «закона». При этом Христос сообщает положения учения и самим фактом своего общения с людьми демонстрирует тот способ говорения о священном, описания и передачи религиозного опыта, убеждения и опровержения, который имеет максимальную коммуникативную релевантность для предмета и аудитории: вместе с истиной в слове Христа Писанием дано и истинное слово. Рефлексия по поводу коммуникативно-риторического содержания Евангелий породила соответствующий аспект в очень важной для христианства дискуссии о том, как следует понимать жизнь Христа. Поскольку формирование христианской культуры шло во взаимодействии с эллинистической и латинской традициями публичной риторики, вопрос об авторстве текста приобрёл внезапную актуальность, ведь очевидно, что Слово Бога и слова человека о боге имеют абсолютно разную природу. Это нужно было постоянно подчёркивать: «... вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас, потому что мне через откровение возведена тайна (о чем я и выше писал кратко), то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым, чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования, которого служителем сделался я по дару благодати Божией, данной мне действием силы Его» (Ефес. 3, 2–7). Божественное авторство означает и истину, при словесном выражении которой нет необходимости принимать в расчёт установки оппонентов, т. е. заблуждающихся. Так, апостол Павел (1 Коринф. 1, 17 сл.) говорит, что послан

<sup>3</sup>Здесь достаточно указать на обзорную работу (Kennedy, 1999).

<sup>4</sup>Мы ограничиваемся историческим христианством, поскольку именно оно создавало условия для формирования риторики, которая определила доминирующие коммуникативные практики сегодняшнего дня.

<sup>5</sup>Здесь и далее библейские цитаты даны в Синодальном переводе.

«благовествовать не в премудрости слова», что «мудрость мудрых» и «учённость учёных» отвергнуты тем, что несущие истину и спасение слова Христа одним кажутся «соблазном», а другим — «безумием». И это обстоятельство рассматривается им как свидетельство истины, метариторическое утверждение особого статуса божественной истины и божественного слова. Оппоненты с различных сторон бессильны в своей критике, ведь их слова есть не более, чем слово «о боге», которое может быть произнесено кем угодно и принадлежит конкретной риторической культуре. В отличие от него Слово Бога, данное в Писании, задаёт эталон риторики, которая уже не есть риторика, взятая в отдельности от других способов дискурсивной организации, а есть единственно правильный способ говорения. Так возникает позитивная сакральная санкция на риторическую норму, а особенности христианского дискурса, стиль Писания и иных богодухновенных текстов формируют совокупность допустимых технических средств, которые могут быть использованы, притом иные средства оказываются лишёнными сакральной санкции, а потому и недопустимыми.

Как отмечает С. С. Аверинцев, хотя в полном смысле слова автором священного текста является сам бог, к которому восходит гарантия истины, это авторство переходит и на направляемого богом автора — человека, и на переписчика, и на общину верующих, из поколения в поколение осуществляющих рецепцию текста (Аверинцев, 1996а, с. 80–81). Вместе с тем С. С. Аверинцев считает, что в Библии нет рефлексии по поводу её собственной риторики, что связано с тем, что её составители сознавали «неуместность» тематизации таковой. Допуская комментарий, основанный на глубокой рефлексии экзегезу и даже разнообразное аллегорическое толкование (концепция «четырёх смыслов»), текст Писания сам не может себя комментировать, давать определения, оценочные характеристики и психологические объяснения, поскольку такое допущение человеческих способов мыслить и представлять мысли может разрушить действенность священного текста. Этой чертой священного текста объясняются и свойственные различным религиям фундаменталистские движения. Вызванные к жизни тем или иным кризисом религиозной общины, они пытаются вернуть милость божества путём возвращения к «истинной вере», инструментом которого становится возобновлённое «первое» прочтение священного текста, очищение его понимания от влияния традиции, вторичных авторов — комментаторов и экзегетов (там же, с. 86–89). Сопоставление таких различных текстов как рассмотренная выше речь Перикла и «Первое послание к коринфянам» апостола Павла сразу обнаруживают зависимость приёмов аргументации от характера авторства. Павел не может обращаться к современникам как классический оратор, поскольку таким обращением он задал бы дискурс, в котором не может быть без определённого снижения и даже кощунства проговорено учение Христа. И поэтому его коммуникативная стратегия состоит в демонстрации ариторичности, которая, впрочем, сама есть риторический троп (Лотман, 1992, с. 175). Вплоть до сегодняшнего дня религиозные писатели и ораторы следуют этому способу, хотя иногда и в модифицированных вариантах. Модификации эти не отменяют главного: специфические тропы демонстрируют притязание на слово бога, доходящее до слушателя через оратора. В тексте теолога или мистика

мы видим молитвенные отступления, прославления, прямые обращения к богу, выражения восторга или экстаза. Одни авторы отделяют эти элементы речи от изложения содержания тех вопросов, которые стали поводом для коммуникативного действия, другие — нет. В эпоху модерна этот стиль наигрывался и пародировался в диапазоне от Гёльдерлина и Ницше до Елены Блаватской.

Имеет смысл поставить вопрос о природе такой риторики, ведь использование сакральной санкции или указания на неё означает ожидание со стороны автора текста успешного убеждающего воздействия на слушателя, подразумевают коммуникативную модель, в которой определённый способ предъявления знания обеспечивает его принятие. В какой степени такая модель предполагает отказ принять поддержанное авторитетом слово? М. М. Бахтин считал, что такое «авторитарное слово» принадлежит «далевой зоне и органически связано с иерархическим прошлым», «звучит в высокой сфере, а не в сфере фамильярного контакта. Его язык — особый язык (так сказать иератический)». Авторитарное слово требует дистанции по отношению к себе, поскольку с ним невозможна никакая «игра . . . слияния и расхождения, приближения и отдаления» его можно либо целиком принять, либо целиком отвергнуть. Вследствие этого «авторитарное слово не изображается, — оно только передаётся» (Бахтин, 2012b, с. 96–97), что исключает смешение слова бога со словом человека — автора текста в творческом воображении последнего, которое пробуждается к жизни стремлением поместить носителя авторитета (бога) в современный контекст, сделать его слово «внутренне убедительным», т. е. открытым к диалогу в «незавершённой современности» (там же, с. 101). Бахтин приводит и пример такого смешения — речи Сократа в диалогах Платона (там же, с. 103). Таким образом, оказывается, что обычная практика «передачи и обсуждения чужих речей» (там же, с. 91) невозможна или почти невозможна при передаче слова бога, язык которого универсален и единственен, не предполагает диалога, а стилистически претендует на единственность, как язык «поэтический» (там же, с. 40–41), т. е. творящий. Понятия диалогизма или «разноречия» лежат в центре принадлежащей Бахтину известной концепции новоевропейского романа. В отношении более старой литературы Бахтин замечает, что полноценный романский диалогизм в ней присутствует только в отдельных произведениях (там же, с. 126–127), и делает ценное для нас различие между диалогизмом риторическим, предполагающим содержательную контроверзу и динамику убеждений в результате дискуссии, и диалогизмом подлинным, в основе которого специфика речи людей, имеющих разные картины мира (там же, с. 108–109; Бахтин, 2012a, с. 532). Если согласиться с этими оценками Бахтина, то в риторике Писания мы, безусловно, увидим первое, проявляющееся в особом, «поэтическом» стиле священного текста<sup>6</sup>, но не второе. Диалогизм и «разноречие» не могут быть воспроизведены в священном тексте, поскольку их язык не совместим с языком бога без потери последним абсолютного статуса вследствие уравнивания коммуникативных ролей бога и человека. Иными словами, метариторическое в Писании возможно разве что в виде цитирования реплик одиозных носителей лжи и порока, что лишь оттеняет слово истины. Отчасти по этой причине случив-

<sup>6</sup>Обзор аспектов этого обстоятельства см.: (Kennedy, 1999, pp. 137–151).

шеется в патристической литературе соединение греко-римской риторической и философской традиций с христианским вероучением создаёт метариторику в виде особой риторической философии, учения о том, как следует читать и толковать Писание. Конечно, в основании такой философии лежит вера, на чём авторы не устают настаивать, но, оставаясь по природе философской концепцией, учение о чтении и толковании священного текста применимо к любому такому тексту. Здесь священный текст приобретает черты непреложного факта, определяющего условия риторической коммуникации по его поводу.

Версии христианской риторической философии многообразны и вызваны к жизни различными историческими обстоятельствами и различными коммуникативными целями. В одних случаях истину христианского учения нужно было отстаивать против язычников и еретиков, в других — распространять среди необращённых, в третьих — укреплять как политическую силу. Как пишет С. С. Аверинцев, в апологетике и патристике переход к инструментам философского анализа, в частности к средствам логики и риторики следует после попыток выстраивать христианскую философию в духе неоплатонизма. Причина — в необходимости применения общей техники мышления, которая в публичной сфере, т. е. при формировании единого для многих учения только и может обеспечивать его единство, сохранять его в процессе обучения и проповедования: «ситуация контрверзы заставляет спорить, а спорить нельзя без техники, то есть без логики» (Аверинцев, 1996с, с. 321–322). Сочетание рационального с мистическим требовало баланса, который, как представляется, был найден александрийскими экзегетами, предложившими метариторическую коммуникативную стратегию, открывшую новые, не известные греческой философии пути поиска оснований истинности. Климент Александрийский говорит, что от Бога нельзя требовать доказательств как «от простого человека», а некоторые требования, в частности, «предоставить доказательства существования Провидения», требуют даже наказания» (Strom. V 6, 1) (Александрийский, 2003а, с. 149). Истина как дар Писания не может быть изложена открыто, но лишь «тайно» и «сокровенно», постигается же она теми, кто в своём духе руководим Духом Божьим (Strom. V 25, 1 — 26, 5), так что человеку искущённому обнаружение сокрытого предоставляет возможность увидеть множество смыслов, каждый из которых ведёт к истине, в то время как профан не может увидеть и одного (Strom. V 56, 5 — 57, 2). Спаситель и пророки ничего не сказали просто и общедоступно, но скрыли в притчах все божественные мистерии (Strom. VI 124, 6). Писание поэтому метафорично и параболично, смысл в нём всегда скрыт, дабы верующие внимательно и с усердием искали его, оттачивали в процессе этого поиска своё понимание, продвигаясь вперёд шаг за шагом и радуясь каждому вновь открывшемуся знанию. Истина откроется тому, кто верой заслужил «гносис» (Strom. VI 126, 1 — 128, 3), вне зависимости от рода и племени, поскольку Бог вместо языка, которым обыденно пользуется человек, использовал язык метафор, иносказаний, притч и тропов, что освободило понимание смысла Писания от влияния особенностей конкретных языков (Strom. VI 129, 1 — 132, 5). Но не только Писание требует экзегезы. Согласно Клименту, многие значимые явления и события жизни, тексты и просто слова, даже числа символичны



и допускают усмотрение в них скрытого смысла. В конечном счёте, любое событие и любая вещь в мире есть в некотором смысле знак, указывающий на истину христианского учения. Чтение и толкования Писания превращаются не просто в экзегетику, но в мистериальное действие, каждый акт которого приближает человека к несоизмеримой с ним полноте совершенного знания. Значимая проблема состоит в достижении правильного толкования и, поскольку речь идёт о церкви как о социальном целом, толкования, достигнутые разными адептами должны согласовываться между собой. Это может быть обосновано тем, что разумение послано всем людям Богом (Strom. VI 62, 4), и что в силу предопределённости к добродетели существует возможность с помощью гностического образования достичь её, а также и совершенного знания (Strom. VI 95, 5; 96, 4). Иными словами, помимо Писания, как богооткровенного текста, сам мир в тех своих аспектах, которые постигаются науками, превращается в своего рода текст, требующий истолкования. Жизнь совершенного гностика есть познавательное рвение, предопределяющее его приверженность добродетели, для чего служит и «диалектика» как «защита от злословия, чтобы софисты не попирали истину безнаказанно» (Strom. VI 81, 4) (Александрийский, 2003b, с. 47).

Но гностик, принимаясь за экзегетику Писания, попадает в ситуацию неопределённости и риска, поскольку в каждом конкретном случае он не может быть уверен в том, что даваемая им интерпретация верна. В такой же ситуации находится и мудрец-правитель Платона, представляющий антропологический тип, сходный с гностиком<sup>7</sup>. Мудрец-правитель, достигнув так или иначе знания справедливости истины и блага вообще, должен уметь в конкретных ситуациях жизни распознавать, что есть «наилучшее для государства» путём распознавания признаков истины и блага или же их отсутствия. Это совсем не просто, поскольку большая часть того, что будет рассматриваться — поступки, события, планы и т. п., — во-первых, не может быть в таком качестве исследовано диалектическим путём и, во-вторых, окажется лишённым коррелята в сфере умопостижимого. Всё здесь относится к сфере мнения, оказывающимся правильным при удачном стечении обстоятельств, благодаря «божественному уделу» и «вдох-

<sup>7</sup>В «Государстве» Сократ и Главкон обсуждают вопрос о том, по каким признакам надо отбирать правителей и стражей. Сократ: «... среди людей любого возраста надо подмечать, кто способен быть на страже таких [соответствующих ранее сказанному] воззрений, так что ни обольщения, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать наилучшее для государства» (412 е) (Платон, 1971а, с. 199). Главкон спрашивает Сократа о том, что значит «от-бросить», на что Сократ отвечает: «... Мне кажется, что мнения выпадают из со-знания человека иногда по его воле, а иногда невольно: по его воле, если человек, передумав, отбрасывает ложное мнение, невольно же — когда он отбрасывает любое истинное мнение» (412 е — 413 а) (там же, с. 199–200), и далее поясняет, что расстаться с чем-то хорошим, каковым является истинное мнение, по собственной воле нельзя, и это происходит либо под влиянием переубеждения со стороны других людей, а также вследствие элементарной забывчивости, либо под воздействием перенесённых страданий и горя, либо под воздействием удовольствия или страха (413 б — d) (там же, с. 200–201). В стражи и правители надлежит, поэтому, отбирать людей с хорошей памятью и устойчивых к влияниям на их взгляды, проверяя такую устойчивость специальными испытаниями. Хороший правитель или страж получится из того, кто в этих испытаниях «выказал себя человеком цельным» (413 е) (там же, с. 201). Далее Платон приходит к выводу, что для одних людей в силу свойств их душ истинное знание доступно, а для других — нет (485 с — 487 а).

новенному» («Менон», 99 а — 100 а) (Платон, 1968b, с. 409–410). В диалоге «Политик» об искусстве политическом — «царском искусстве государственного управления» — говорится как об управляющем прочими, более прикладными искусствами (305 с — d) (Платон, 1972b, с. 74). Описан и когнитивный механизм: «... образец проявляется тогда, когда один и тот же [признак], по отдельности присущий разным предметам, правильно воспринимается нами и мы, сводя оба [представления] вместе, составляем себе единое истинное мнение? ... Так надо ли нам удивляться, если наша душа, испытывая по своей природе то же самое в отношении первоначал всех вещей, иногда, руководимая истиной, узнаёт в некоторых [сочетаниях] каждый отдельный [признак], а иногда, в отношении других [сочетаний], колеблется по поводу всех [признаков] и некоторые из них каким-то образом правильно представляет себе в одних сочетаниях, а когда те же самые признаки перенесены в другие, большие и нелёгкие сочетания вещей снова их не узнаёт?» (278 с 8 — d 8) (Платон, 1972a, с. 38). Экзегетическая практика гностика, таким образом, подобна работе мудреца-правителя, в обоих случаях предусматривается и некоторая коллегиальная работа, в ходе которой критичность коллег позволяет достичь более совершенного результата. Риски, конечно, существенно различаются, ведь ошибка в богопочитании может привести к гибели души, в то время как неверный политический шаг обычно может быть исправлен.

Другие авторы действуют, потому, более осторожно, так что в знаменитом трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах» мы не встретим описания экзегетических опытов. Автор полагает, что нельзя ни говорить, ни думать о божественном помимо того, что изъяснено Писанием, ибо никакое понимание Бога недоступно для сущего. Можно лишь опереться на «божественные имена», на те категории, которые Бог применяет сам к себе в «Речениях» (De Nom. Div. I, 2–3) (Ареопагит, 2006a, с. 125–126). Интерпретаторская свобода здесь существенно ограничена и сводится к развёртыванию смысла «имён» в ходе строгой и благочестивой медитации. Следует «зрящей Бога мыслью созерцать в полном смысле слова являющие Бога видения и созерцания и священные уши подставлять разъяснениям священных Божьих имён» (De Nom. Div. I, 7) (Дионисий Ареопагит, 2006a: 139). В ходе обретения «видения» и «усмотрения» «... мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном доступным нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединённой истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизречённо предсуществуют, каковой свет ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего», есть сверхсущее и недоступен познанию (De Nom. Div. I, 4) (там же, с. 131–132). Здесь бросается в глаза обилие терминов, связанных со зрительным и визуальным, которое выступает в качестве метафоры обретения умом и духом сокровенного божественного знания, которое может быть достигнуто немногими способными к его восприятию после надлежащего благочестивого приуготовления. Согласно учению Дионисия любые

дискурсивные попытки обрести сокровенное знание бесплодны, философия и риторика, равно как и весь земной опыт человека применимы лишь ограниченно, ибо «богословское учение двояко: одно — неизречённо и таинственно, другое — явлено и постижимо; одно — символическое и ведущее к таинствам, другое — философское и аподиктическое; так что в слове соплетено с выразимым невыразимое. Одно убеждает и делает связной истину говоримого, другое же действует и утверждает в Боге ненаучимыми тайноводствами» (Epist. 9, 1) (Ареопагит, 2006b, с. 448). В. В. Бычков пишет о существенном влиянии учения Дионисия на формирование «образно-символической культуры» христианства и христианского искусства (Бычков, 2012, с. 132) и такой вывод представляется справедливым, ведь сильнее убеждающей силы слова оказывается убеждающая сила усмотрения или интуитивного схватывания сущности.

Экзегетическая и апофатическая традиции создают новый порядок коммуникации, для которого едва ли мыслимо обычное убеждение: дискурсивное вытесняется эстезисом (Meurer, Uffelmann, 2007, S. 12–13), интуицией особого рода, отличной от того, что можно встретить у Платона и Аристотеля. Интуитивное постижение сущности как первоначальный шаг рассуждения и доказательства присутствует у Платона в его «мифах», выступающих в роли инструмента визуализации ключевых идей, как, например, в мифе пещеры из «Государства» или в образе души как составленной из двух начал-коней в «Федре». У Аристотеля в обеих «Аналитиках» и в других работах говорится о том, что одни аспекты сущности вещи становятся известными благодаря доказательству и с использованием силлогизма, а другие её аспекты, знание которых играет роль начала доказательства, не могут быть сами обоснованы с помощью доказательства. Стремление исключить признаваемый некорректным бесконечный регресс соседствует здесь с наблюдением за развитием знания. При установлении аподиктических начал не остаётся ничего иного, как воспользоваться чувственными данными, выявляя то, что имеет место в большинстве случаев, а затем осуществить индукционное обобщение с тем, чтобы на последнем шаге ум смог постичь сущность. Многочисленные примеры такой интеллектуальной работы мы находим в сочинениях Аристотеля, посвящённых естественнонаучным вопросам. При всех различиях между платоновской и аристотелевской моделями знания использование интуитивного усмотрения в них относилось к «началам», к тем положениям, которые нельзя было обосновать ни путём формального доказательства, ни индуктивно. Вслед за возникающим на этом пути пониманием сущности, происходит согласование с ней материала опыта, взятого в самом широком смысле, так что итоговое приращение философского знания происходит в результате успешности именно этой последней, так сказать, верифицирующей операции, осуществляемой в конкурентной дискурсивной среде. И этот процесс можно описать как вертикальное построение от сущностных начал к частному знанию. Экзегетическая практика предполагает иное движение, а именно, Первоначало, играющее роль источника вдохновенного узнавания истины, позволяет приближаться к ней в каждом конкретном случае без выстраивания обосновывающей вертикали. На месте рассудочного убеждения, в той или иной степени основанного на верификации и доказательстве, появляется интуитив-

ное усмотрение, вдохновляемое божеством. Экзегетика направляет человека к дисциплине внутреннего сосредоточения, всматривания, вслушивания, терпеливого ожидания благодати, т. е. отодвигая в сторону мысль христианского разума, она предпочитает ей взгляд внутреннего христианского ока, способного безошибочно определять, что есть истина.

Метариторическая значимость этого нововведения проявилась в особой роли дискуссии о священном характере того или иного текста, о богодухновенности пера его автора, о благодати интерпретатора и проповедника. Если такого рода качества получили признание, то вопрос об истинности сообщаемого текстом уже не может быть поставлен, ибо на него получена сакральная санкция. Признание текста и автора трансляторами слова бога находится в ведении церкви как существующего института, так что за её пределами такое признание может не иметь никакого веса. Кроме того, экзегетическая практика ограничена узкими церковными кругами, оставляет мирян без должного духовного окормления, что может разочаровать образованную и социально активную их часть. Здесь требуется гармоничное сочетание классической риторики разума, доступной элите общества, со специализированным и подчинённым духовной дисциплине постижением. Такое сочетание, мы находим у Августина, во второй и третьей книгах трактата «О христианском учении», где он отчасти восстанавливает классическую риторику в её правах, показывая, как и почему она может быть полезна для христианской жизни.

Согласно Августину, Писание содержит знаки, с помощью которых Бог через людей, эти знаки записавших, возвещает истину веры. В Писании мы находим чередование «тёмных» и «ясных» мест, которое не случайно. В своих «ясных» местах текст Писания научает истине и самого простодушного читателя, утоляя, тем самым, его «голод», в то время как читатель искушённый не будет скучать «на всём готовом», но серьёзно потрудится над пониманием мест «тёмных» (De Doc. Christ., II, 6) (Августин, 2001, с. 69–70). Часто бывает так, что понимания фрагмента Писания могут существенно различаться, например, при различных его переводах, но, тем ни менее, правильно передавать смысл. Это обогащает «искусного читателя», направляемого верой к видению, «которое не преходит, но пребывает в чистом разуме, соединив нас с истиной» (De Doc. Christ., II, 12) (там же, с. 75). Такой читатель должен постоянно читать священные тексты, совершенствуя своё понимание постепенно, в чём ему должны помочь разнообразные знания. Сюда относятся знание языков, в том числе — греческого и еврейского, знание свойств «вещей», «чисел», понимание «музыки», знание различных человеческих установлений, среди которых следует уметь отличать полезные и нужные от вредных, порождённых предрассудками и демонами (De Doc. Christ., II, 16 — 24) (там же, с. 86–87). Полезно также знание истории, и знание «настоящего», куда входят сведения о животных, растениях, минералах, небесных телах, медицине, земледелии, управлении, о различных ремёслах и даже о танцах, беге и борьбе: «их изучение нужно тонко и быстро использовать в самой человеческой жизни не для занятий ими, . . . но для рассуждения, чтобы мы не вовсе не знали, с чем именно можно приступить к Писанию, так как оно вводит некие фигуральные выражения, связанные с

этими искусствами» (De Doc. Christ., II, 30) (Августин, 2001, с. 90).

Но и «искусство рассуждения весьма способствует проникновению и разрешению всякого рода вопросов», если освободить его от софистических ухваток (De Doc. Christ., II, 31) (там же, с. 91). Августин затрагивает чисто логическую проблематику, усиливая положение Аристотеля относительно статуса истины: при умозаклчениях «истинность связей установлена не людьми, но прослежена ими и воспринята, чтобы они могли учиться и учить, ибо она принадлежит вечному основанию вещей и установлена свыше» (De Doc. Christ., II, 32) (там же, с. 92). Это качество присуще не только логическому выводу, но и риторическому обоснованию, так что сама по себе элоквенция может быть правильной и неправильной, поскольку «не людьми установлено то, чтобы слушателя умиляло выражение любви; или чтобы краткий и ясный рассказ легко внушил бы свой замысел; чтобы вариации его непринхотливо, но цепко удерживали бы напряжённое внимание». Подобно тому, как люди ходят, не будучи специально обучены правилам ходьбы, говорит Августин, они часто легче понимают «истину блаженной жизни», нежели само искусство красноречия, которое используется для её объяснения (De Doc. Christ., II, 36, 37) (там же, с. 94–95). Августин даёт также некоторые рекомендации относительно стиля речи, использования в ней фигуральных выражений, наблюдению за контекстной зависимостью значений слов, пояснения неясного через ясное, согласования разных толкований текста и прояснения «тёмных» мест. Чтобы отличать «собственную» речь Писания от «иносказательной» можно использовать простой метод: всё, что сказано не в «соответствии» с истинами веры, должно трактоваться как иносказательное (De Doc. Christ., III, 5, 10) (там же, с. 101, 104). Наконец, Августин говорит, что риторические тропы применяются как в обыденной речи, так и в священных текстах, причём «наши авторы пользовались всеми способами речевых выражений, которые грамматика называют греческим названием тропов, и разнообразнее и обстоятельнее, чем могут подумать или чему могут поверить те, кто не знает тех и узнали об этом от других. Те, кто, однако, знал, что такое тропы, опознают их в Священном Писании и часто используют их для Его постижения» (De Doc. Christ., III, 34) (там же, с. 111).

Нельзя не увидеть в этих воззрениях Августина весьма последовательную философию риторики. Бог по своему милосердию и для нашего увещания не брезгает риторикой, более того, он сам установил определённый порядок убеждающего воздействия, предопределив, что его соблюдение будет вызывать эффект убеждения, равно как следование порядку доказательства приводит к знанию. Риторика, если её правильно применять, т. е. не для пустых словопрений или софистических парадоксов, — это один из путей к истине веры, который дан человеку промыслительно для постижения тех вещей, которые именно так наилучшим образом и постигаются. Эта риторическая толковательская работа заставляет нас привлекать к пониманию Писания все наши знания о мире, одновременно делая свой результат убедительным и удобным для передачи другим людям. «Начала» рассуждений даются ясными положениями Писания и иных авторитетных текстов, так что принятие их — дело веры. Но расширение знания от этих начал к многообразным частным случаям, а также извлечение

из Писания того знания, которое ясно не высказано, остаются предметом деятельности разума, т. е. производятся с помощью логического доказательства и риторического обоснования.

Пожалуй, самое главное здесь состоит в том, что такой порядок познания установлен свыше. Тем самым Августин обосновывает наличие сакральной санкции у самой риторики, когда она применяется надлежащим образом. Писание риторично в смысле подачи помощи, указания пути, и риторичность эта исходит от Бога, она санкционирована и ограничивает поле доброкачественно риторического. И это возвращает нас к концепции Аристотеля, согласно которой риторическое по своей природе есть неотъемлемая часть мира людей, т. е. принадлежит к сущности человека.

Следует отметить, что в доктрине Августина язык священного остаётся языком человеческим. Это не могло не вызвать если не возражений, ибо кто станет возражать Августину, но попыток найти иной путь, избегающий слишком мирского и человеческого равно рассудочного и интуитивно-символического происхождения. Именно так интерпретирует Ролан Барт отстоящие от Августина на тысячу лет «Духовные упражнения» (1548) знаменитого Игнатия из Лойолы. Барт полагает, что одна из основных целей этого сочинения состоит в том, чтобы создать «новый язык», который мог бы иметь хождение между божеством и упражняющимся: «модель молитвенного труда здесь гораздо менее мистична, нежели риторична, так как риторика была здесь ещё и поисками некоего вторичного кода, искусственного языка . . . Игнатий формирует «искусство», предназначенное для того, чтобы определять собеседование с божеством. . . . речь идёт о том, чтобы произвести общие правила, позволяющие субъекту находить что сказать (*invenire quid dicas*) . . . т. е. просто-напросто говорить» (Барт, 2007, с. 61–62). Сравнивая методику постановки вопросов выбора, предписываемую «Упражнениями», с мантикой, Барт находит, что их язык есть код, предназначенный для того, «чтобы быть орудием дешифровки (воли Божьей)» (там же, с. 66). Разнообразные духовные упражнения призваны, в частности, устранить обычные, «мирские» языки, очистить поле для такого языка, по отношению к которому нельзя уже говорить о дифференциации знака и выражаемого им смысла (там же, с. 70–71). По мысли Барта коммуникация молящегося и бога происходит здесь с использованием языка абсолютно прозрачного, что достигается не правильностью элоквенции и совершенством экзегезы, но, напротив, в результате избегания обоих этих действий, каждое из которых использует знания и образы этого мира. Для этого в «Духовных упражнениях» выстраивается основанная, впрочем, на классических логических принципах система артикуляции мыслей и образов, позволяющая достигать максимальной определённости в формулируемом перед лицом Бога вопросе, что позволяет ожидать ответа в простейшей, а потому не доступной искажению форме, т. е. как «да» и «нет» (там же, с. 96).

Я не буду вдаваться в обсуждение вопроса о том, насколько интерпретация Барта исторически верна. Но замеченная им метариторическая установка действительно имеет место. Для напряжённой духовной практики будущего монаха пригодны не все средства из арсенала риторики и экзегетики. Оба эти умения

направлены на то, чтобы видеть божественное в мирском, постигать истину путями, к которым человек имеет естественную склонность, формировать священные образы в человеческих имагинативности и эстетике. Любой элемент мирского, пусть и используемый для репрезентации священного, привносит в рассуждение или созерцание вызываемые по ассоциации, по аналогии, метафорически или даже иронически иные образы мирского, которые уже ничего не репрезентируют, но фактически восстанавливают весь тварный мир, весьма неопределённо сочетающий в себе совершенство творения с неустранимым греховным началом. Если предающийся аскетизму стремится к овладению своими мыслями и чувствами, дабы направить их к истине веры, то стремиться он должен к инактивации мирского в своих мыслях и чувствах, к превращению его элементов в лишённые наглядности и ассоциативной продуктивности рассудочные конструкции. Одновременно, этим путём можно получить и язык для адекватного молитвенного обращения к Богу. Такой язык оформлял бы мысль в двух отношениях корректно. С одной стороны, он правильно и точно называл бы вещи, относящиеся к этому миру, к жизни души, а также к миру горнему, а с другой стороны не примысливалось бы ничего лишнего, попутного, вызванного привычной ассоциацией, но способного исказить мысль молящегося и оскорбить Бога. Гипотеза, согласно которой высшие силы сами умеют разобраться в наших мыслях, хороша для духовного обеспечения профанов, которым дозволяется простодушно выражать свои чаяния так, как они умеют. Молитва и исповедь, поэтому, не риторичны, они звучат на языке человека, проповедь, прокламация, увещание, литургический текст риторичны как слово Бога, поскольку обращены к слабым людям. Но духовные упражнения аскета такую риторику отвергают и претендуют на овладение языком, осуществляющим правильное называние вещей.

В этом можно усмотреть предзнаменования новой эпохи, в которой эмансипирующийся разум придёт к критике и отвержению риторики. Но, одновременно, здесь можно распознать и иную тенденцию. Как указывает Этьен Жильсон, в XIII веке происходит частичное «изгнание изящной словесности» из теологической науки и университетского образования, которое осуществляется сторонниками аристотелизма, логиками и грамматиками, так что «как только теология начала искать свою методику в логике, диалектическая философия Аристотеля естественным образом заменила грамматику в школах Запада» (Жильсон, 2004, с. 308). Такой поворот интеллектуальных элит к аристотелевским метафизике и логике, подкреплённый позже в ряде аспектов платонизмом и герметизмом, неизбежно должен был привести к модернизации языков всех духовных практик. Принимаемая при этом метариторическая установка оказывается, скорее, платонической. За убеждением посредством риторически организованной мыслью не признают более способности приводить к истине, поскольку схоласт-аристотелик ищет не риторический, а аподиктический силлогизм, стремится к доказательству и аподиктической истине, платоник-пантеист в духе Марсилио Фичино уповает на познание в процессе любовного восхождения по ступеням приближения к божественно прекрасному (Фичино, 1981, с. 154–155, 170–171), а герметический маг, подобный Джордано Бруно, будет искать путь к истине в

магически преобразованной риторике, в которой целью становится не убеждающее воздействие на человека, а репрезентация универсума в сознании мага в тех порядке и форме, которые соответствуют устройству мира (Йейтс, 1997)<sup>8</sup>. Ни одно из этих духовных движений не нуждается в классической риторике как таковой, поскольку опирается на инструменты, превосходящие риторическую размерность, в частности, на сакральную санкцию истинности начал и предполагаемого пути познания.

Выше я почти не касался вопроса о том, какими именно риторическими особенностями обладает сакральный текст, — этот вопрос исследовался как светскими, так и церковными учёными на протяжении веков<sup>9</sup>. Для рассматриваемых здесь оснований эффективности религиозной риторики и передаче её инструментария риторике светской, в частности, в процессе секуляризации в период Нового времени важно, что уже в самом начале христианской истории красота священного текста признавалась его атрибутом наравне с истинностью. Эстетизация текста не имела существенного значения для доктрины, но была важна для обряда, способствуя как возвышающему психологическому воздействию текста на верующих, так и легкому усвоению обрядовых элементов. Поэтому было бы неверным считать, что сформировавшаяся в христианстве риторика священного явилась результатом простого приспособления риторики классической к новой системе понятий и ценностей. Красота слова для античной культуры имела самостоятельную и весьма высокую ценность, но функционально красноречие способствовало только совершенству формы элоквенции и её коммуникативной лёгкости, не оказывая влияния на оценку содержания текста или речи. Красота никем и никогда не призывалась в поддержку истинности содержания, а если бы такое случилось, то в агональной античной культуре такой притязание было бы немедленно осмеяно. Эта двузначность риторики обнаруживает себя и в диалогах Платона, когда ораторское искусство подвергают критике не за то, что оно недостаточно хорошо способствует совершенству элоквенции, а за мнимые грехи, за то, что оратор, якобы, претендует на универсальную компетентность и, кроме того, может убедить среднего человека в чём угодно, а потому сбивает людей с толку и наносит вред государству. Ни первое, ни второе не соответствовало действительности, и точно так же не имела места связь этих возможных «грехов» ораторского искусства с красотой слова, с его стилем, композицией, набором тропов и топов. Для христианской традиции вообще, а в Средние века в особенности, вновь открытая красота священного текста, по природе своей риторическая, есть самостоятельный аспект его истины и благодатности, тем более значимый, чем меньше других высоких эстетических явлений можно было найти в окружающем. Оценить воздействие литургии и проповеди, артефактов религиозного искусства на сознание человека Средневековья можно только при сопоставлении стоящей за ними традиции

<sup>8</sup>Бруно посвящены главы 6, 7, 9, 11–13. Френсис Йейтс выдвигает гипотезу, согласно которой развитие образности и, в целом, искусства Ренессанса имело одним из своих оснований стремление создать систему мест памяти, сохраняющих человека в пространстве духовности, гармонии, гражданского общежития.

<sup>9</sup>Укажу лишь некоторые издания из огромного их числа: Burke, 1961; *Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives*, 2000; Успенский, 1996; Meyer, Uffelmann, 2007.



с фоном повседневности. Красота священного текста, понимаемая как необходимый аспект его истинности, указывает как на совершенство Бога, который не может выразить своё послание человеку иначе, нежели наиболее совершенным образом, откуда следует заключить, что красота Писания есть абсолютный эталон, так и на заботу Бога о людях, проявляющуюся в приданию священным текстам такой формы, которая воздействовала бы на людей не только через разум, но и эстетически.

#### 4 Сакральная санкция как функция в риторической системе

Метариторическая теория как философия риторики и язык сакральных текстов христианства — это те фундаментальные достижения, которые не могли исчезнуть и не исчезли с наступлением новой эпохи, для которой характерна нарастающая секуляризация всех сфер жизни. Новые формы метариторической теории и самой риторики сложились в эпоху Ренессанса, риторическая природа которого общепризнанна. Эджению Гарэн так цитирует и комментирует слова Петрарки: ««Не может обладать достоинством речь, если не имеет его сам дух», и напротив — состояние духа обретает в обращённых к людям словах меру и конкретный смысл. «В самом деле, если сперва не придут в согласие наши страсти, неизбежно окажутся в противоречии также внутренний мир и слова. Напротив, предрасположенная к согласию душа всегда остаётся спокойной и невозмутимой, как если бы она пребывала на безмятежной высоте . . . И, даже если она не искушена в хитростях ораторского искусства, порождает слова замечательные и ясные, созвучные себе». Внутреннее и внешнее, разум и речь, нерасторжимо связаны. Не стоит превозносить уединённый и внутренний монолог человека. Если мы хотим оставаться людьми, нужно общаться с людьми. «Мы должны стараться быть полезными людям, с которыми живём; и нельзя сомневаться, что мы можем в высокой степени помочь их душам нашими словами». И не столько морализирующим содержанием наставления, сколько возвышающей способностью человеческой речи, которая объединяет нас вопреки времени и пространству, вопреки пустыням и тысячелетиям, которая формирует и умиротворяет наши умы. . . . «Слова близкие и знакомые, не только запечатлённые в сердце, но и звучащие на устах; ими я обыкновенно взбадриваю дремлющий дух». Здесь налицо два наиболее характерных для гуманизма мотива: осознание ценности словесности и социальный характер подлинно человеческого бытия . . . Нужно прежде всего обрести самих себя, открыть в себе собственно человеческую сущность, дабы объединиться — люди с людьми» (Гарэн, 1986, с. 41–43). В словах Петрарки обновляется риторическая философия, что в движении Ренессанса оказывается одновременно и восстановлением античной риторики. Но речь идёт не о красноречии как таковом, хотя и ему уделялось много внимания, а о квазирелигиозном духовном движении пробуждения к подлинной жизни человека и человечества, в котором роль трансцендентных начал играют античная праистория с одной стороны и идеология *humanitas* — гражданско-политического достоинства человека — с

другой. Расцветший в XV–XVI веках герметизм был альтернативой по отношению к обоим этим началам, но до поры до времени способствовал движению в том же направлении, что и гуманизм. Магическая традиция Ренессанса предложила иной источник истинного знания, но герметизм Фичино, Пико делла Мирандоллы, Томазо Кампанеллы или Джордано Бруно есть в этом отношении (при всех прочих отличиях) парафраз христианства. Корпус авторитетных текстов так же задаёт риторический эталон, в рамках которого осуществляется движение мысли и речи, но и истинную систему образов, что достигает наибольшей интенсивности в трактатах Бруно. Инспирированная магической традицией визуальность с самого начала сопутствовала формированию истинной риторической установки, но ещё ярче проявила себя в искусстве, когда картины, статуи, орнаменты, стихи оказывались не только полными эзотерической символики, но и служили их владельцам талисманами, тени которых в виде аллегорических фигур и прочих декоративных элементов продолжают украшать фасады и интерьеры до сих пор. Это свидетельствует об эстетической перенасыщенности христианской риторической традиции, которая предлагала гораздо больше, чем требовалось для продвижения секулярной социально-политической идеологии. По мере ослабления или уменьшения влияния религии и церкви элементы религиозной риторики превращаются в чисто эстетическое явление, воплощающее выработанную культурой и уже независимую от конкретного вероучения форму сообщения знания с подразумеваемой сакральной санкцией. Если учесть, что религия теряла своё влияние постепенно и под натиском альтернативных мировоззренческих систем, хотя и не вследствие их действительности, становится понятным заимствование приёмов сакральной риторики авторами, сочиняющими пусть даже и атеистические памфлеты, подобно тому как мессы пьяниц, игроков или «ослиные» мессы в контексте средневекового и ренессансного карнавального травести воспроизводили, пародируя, обрядовую сторону мессы святой (Бахтин, 2012с, с. 90, 317, 596). Любые формы риторической культуры имеют эстетическую автономию, что особенно характерно для случаев, когда какие-то её элементы не совместимы с основаниями новой культурной эпохи<sup>10</sup>.

Петрарка полагал, что речь даёт мерилу себе и порождающему её духу, что речь выражает дух так, как он того хочет, что речь имеет достоинство только в том случае, если его имеет дух, что душа, не искушённая в ораторском искусстве, сама порождает ясную речь, если и мысль её ясна, что в словесном общении люди помогают друг другу не столько наставлениями, сколько «возвышающей способностью речи», в которой мы видим дух другого и укрепляемся в своём, что слова «близкие и знакомые», хотя бы они и отстояли от нас на тысячу лет, взбадривают дух, поскольку делают нас близкими друг другу, позволяют донести «любовь к ближнему», что бытие человеком есть бытие в гражданском сообществе, создаётся которое в ходе самовоспитания душ и взаимного воспитания в интенсивном общении, опосредованном языком. Петрарка, а за ним и Салютати обосновывали также положение, согласно кото-

<sup>10</sup>Живой пример такого явления мы видим в истории балета, который прошёл путь от увеселительно-возбуждающего действия до высокого академического искусства.

рому риторическое и грамматическое дают ключ к открытию подлинного, к проникновению под поверхность слов, а, главное, духа. Грамматика испытывает текст и слово, риторика испытывает убеждение и знание. Построенная на риторике, т. е. подчинённая правилам, коммуникация с другим и даже с самой собой способствует устойчивости, критическому переосмыслению, постоянному обновлению и усовершенствованию знания, позволяет оставаться всегда деятельным и гражданственным, а это и составляет *humanitas* — сплав всех ренессансных добродетелей. Огромное влияние на современников художественного слова сначала «Божественной комедии» Данте, затем сочинений Петрарки, Бокаччо и многих других авторов нарождающейся светской литературы связано с тем, что новая реальность жизни социальных слоёв, вовлечённых в Ренессанс, выстраивалась силой человеческого слова, которое оказалось способным выражать новое миропонимание и опосредовать новую форму жизнедеятельности. Образ новой жизни формировался с помощью литературного дискурса не в качестве художественного образа, а в качестве опыта свободы мысли, видения перспективы, формирования картины мира, открывающей возможность действовать по-другому. По скорости распространения и усвоения идей новой жизни, по её социальной среде и политической востребованности можно констатировать, что здесь мы имеем дело с идеологией. В самом деле, наряду с каноническими злодеями и грешниками Данте населяет свой «Ад» личными политическими врагами, что затрудняет чтение его поэмы сегодня, заставляя поминутно заглядывать в комментарий, а Бокаччо наполняет «Декамерон» историями, жизнеутверждающий характер которых доходит до отъявленного бахвальства обобщённого представителя торгового сословия, ощущающего себя на гребне жизни. Аналогичное явление мы видим и в эпоху Романтизма, когда литературное слово оказывалось способным формировать новое мирозерцание, которое, будучи принятым элитами, в упрощённой и схематической форме доходило до широких масс и способствовало формированию таких беспрецедентных явлений как культ Наполеона. И это филологическое и гуманистическое движение Ренессанса находится в единстве с новым историческим сознанием. Быть человеком в полном смысле слова означает быть «пробудившимся» к подлинному состоянию, в котором ты можешь убеждать и быть убеждаемым. Целью риторики оказывается не столько убеждение, сколько поддержание, возобновление связи, во-первых, с античным «золотым веком», осуществляемое в движении памяти, во-вторых, с подобными тебе другими «пробудившимися». Так осуществляется реализация человеческой сущности в сообществе душ и умов (См.: Буркхард, 2003). Не будем забывать, что «новые люди» Ренессанса находились во враждебной их установкам среде, что требовало каждодневных усилий по возобновлению идентичности, возгонки собственной творческой силы, независимо от того хороши ли результаты её действия. Идеал универсального человека Ренессанса находит аналоги в фигурах греческих софистов классического периода, сочетавших ораторское искусство с искусственностью в науках и общественных делах. Сходна с греческой пайдейей и программа ренессансного образования (Аверинцев, 1996b, с. 358).

Томазо Кампанелла начинает свою «Поэтику» словами: «Подобно тому, как

диалектика преподносится в школах философам, стремящимся к постижению истины, а красноречие в храмах и на площадях обращено к сенату и к народу и ко всякому, кто расположен ко благу чести и пользе, поэтическое искусство в театрах, в частных домах и повсюду лестью и вымыслом завлекает тех, кто неспособен или не желает прислушаться ко благу и истине, чтобы они, ради наслаждения или под иным каким предлогом, восприняли спасительные наставления в истине и благе, которые, не будь они внушены таким именно способом, были бы отвергнуты ими отчасти или вполне». И далее: «... поэтическое искусство есть некое образное и как бы магическое красноречие» (Кампанелла, 1981, с. 173). Сопоставляя ораторское искусство и поэзию, Кампанелла видит их различие в том, что риторика применяется в конкретных случаях и ради конкретных целей, в то время как поэзия внушает «всякое благо и всякую истину всем людям и рассуждает вообще», поэзия влияет и на тех «невежд и неспособных к обучению», на которых оратор повлиять не может, поскольку «в поэтическом искусстве заключено больше магии, нежели в риторике» (там же, с. 175). Указывая на наслаждение прекрасным, доставляемое истинной поэзией, Кампанелла отмечает, что это прекрасное совпадает с истинно полезным для души, так что поэзия призвана не угождать и услаждать, а формировать понимание высшего (божественного) блага и стремление к нему (там же, с. 183–185). Прекрасное, красота есть проявления такого блага (там же, с. 188), а поэзия способна облечь благо в образ, фабулу или притчу, которые увлекают и убеждают каждого, даже не желающего поддаться убеждению (там же, с. 192). Во второй части своего трактата Кампанелла уделяет много внимания критике аристотелевского понимания искусства как мимесиса. Искусный вымысел поэтов-подражателей противопоставляется истине «Цезаря, Петра и Павла», причём последние обнаруживают и больше «искусства» (там же, с. 201). В финале трактата Кампанелла выдвигает предположение о том, что поэзия — древнейшее искусство, поскольку с помощью ритма, музыки, метафоры и прочих инструментов поэтического, первые законодатели и пророки — Моисей, Давид, Солон и т. д. — смогли сделать свои слова краткими, лёгкими для усвоения и запоминания (там же, с. 206), и поскольку «всякая поэзия, будь то истинная или ложная, происходит от законодателей, а законодателей сама природа научила создавать себе такого рода орудия» (там же, с. 209). Иными словами, поэзия как истинная риторика дана в руки лучшим из людей в силу божественного установления, которое предполагает возможность донесения истины до каждого человека посредством воздействия на него силой поэтического слова. В этой идее легко узнать платоновское движение от прекрасного к благому и истинному. Здесь же слышны парафразы учения Августина, из которого заимствуется сакральная санкция, преобразовывающая человеческое искусство слова в подлинно «поэтическое», творящее. Условие такого преобразования состоит в универсальности потенций души, в её способности быть тем, чем она быть хочет.

Если применительно к рассудочной сфере для христианской риторики стояла задача формирования набора формул и тропов, способствующих удержанию человека в истинной вере и в церкви, то целью риторики Ренессанса становится

поддержание в человеке убеждения в его свободном статусе гражданина, которое должно воплощаться в его универсальной практической деятельности. Там, где раньше стремящийся к праведной жизни, должен был обладать способностью эффективно отличать добро от зла в немалом разнообразии ситуаций, возникает совокупность формул и тропов, позволяющих рассуждать о свободе и достоинстве в отношении как сложившегося, так и предстоящего, т. е. в горизонте возможных действий. Но, как уже говорилось выше, арсенал христианской риторики, которая располагала широким спектром сакральных санкций, в частности, на начала, на фигуры и тропы, на образный ряд, на интерпретацию, на убеждающую и доказывающую силу рассуждения, был, с одной стороны, избыточен для движения Ренессанса, а с другой, обязателен для приспособления к новым ценностям. Неизбежно, что в идеологической борьбе с церковью и традиционным укладом жизни гуманист должен был подобно герметическому магу обрести квазисакральное начало, которое и было найдено в ренессансном учении о сущности человека и торжественно провозглашено многими мыслителями эпохи. Изводы этого учения мы видим в концепции *humanitas*, в представлении о назначении человека быть господином над земным миром, в учении о свободе его воли, в теориях естественного права и общественного договора, в рационализме в философии истории и прогресса. Для верующего сознания апелляция к сущности человека или к прогрессу не выдерживает никакого сравнения с апелляцией к божеству, но секуляризация, критика религии, религиозное свободомыслие, атеизм уравнивают обе эти системы санкционирования начал рассуждения. Если бы в религиозной риторике не было системы сакральных санкций, то и конкурирующие секулярные доктрины не придали бы квазисакральный характер своим ключевым концептам. Гуманизм, хотя и менее откровенно, нежели герметизм, адаптировал предполагающие особые позиции для сакральных элементов и отношений христианские риторические формы, вслед за чем с неизбежностью заполнил эти пустующие позиции квазисакральным. Осознание того, что это так, в полной мере происходит только в XX веке, а именно, когда Макс Вебер объявляет о расколдовывании мира и в своей социологии формулирует аппарат, позволяющий редуцировать любой идеологический концепт к социальным действиям конкретных людей в конкретных обстоятельствах.

Сформулированные христианскими авторами метариторические теории давали обоснование сакральной санкции логического доказательства, риторического обоснования, применения специфических фигур и тропов, а также экзегетической практике. Систематически то разделяя, то смешивая «слово бога» и «слово о боге» христианская риторика приобрела универсальность и гибкость, так что её черты в позднем Средневековье были свойственны всем культурным практикам. Она же стала источником и секулярных риторик, начало которым положили деятели Ренессанса и которые функционируют до сегодняшнего дня. Заимствовалась форма, в которой прагматический акт утверждения не был независим от пропозиционального содержания утверждаемого, т. е. форма, богатая коммуникативными импликатурами (Мигунов, 2010, с. 27). Она воплощала собой такую организацию знания, при которой место «слова бога» христианской риторики смогло быть занятым теми или иными идеологическим

концептами. «Слово прогресса» и «слово о прогрессе», «слово нации» и «слово о нации», «выражение достоинства человека» и «слово о достоинстве человека» могут теперь то разделяться, то смешиваться, подобно тому, как в рассмотренной выше речи Перикла оппозиция «слово — дело» разрешалась в провозглашении «делом» произнесения надгробных речей. С возвращением в Новое время классических риторических техник специфический стиль и тропология христианского текста, обеспечивавшие его суггестивность, всё более эстетизировались и приобретали характер жанрового тропа.

## 5 Заключение: классификация риторических систем

Риторика сакрального текста нормативна в том смысле, что она предполагает систему обоснования сакральных санкций. Если такое обоснование достигнуто, то оно сохраняется как риторическое правило. При самом строгом подходе сакральная риторика устанавливает лишь один источник, а именно, «начала» доказательства и рассуждения как слово бога, что в известном смысле упраздняет риторическое как риторическое, ограничивая все иные дискурсивные средства, помимо явно предписанных и дозволенных. Все иные средства являются внешними по отношению к священному тексту, проистекают из свойств человека, и могут вести только по ложному пути. При более мягком подходе пренебрежение данными человеку возможностями признаётся теоретически не вполне последовательным, а практически неразумным. Поэтому у Августина мы видим восстановление прав классической риторики, которая получает доктринально обоснованную сакральную санкцию, хотя и в рамках некоторых ограничений. Антириторические духовные практики экзегезы, мистического соединения и постижения, усмотрения образа и сущности, равно как и поиск языка обращения к богу без посредства «языков человеческих» остаются элитарными духовными практиками, в то время как жизнь церкви в мире означает и её контроль на словом, способность детерминировать дискурс. Гуманизм и натурфилософская магия Ренессанса нарушают эта дискурсивную монополию, когда, не изменяя саму систему сакрального санкционирования элементов риторики, используют альтернативные источники сакральной санкции и альтернативные «начала». И это подрывает конструкцию сакрального санкционирования. Конкуренция точек зрения людей естественна и понятна, ведь в подлежащих риторике сферах жизни никто не имеет прямого доступа к истине. Но конкуренция сакральных санкций невозможна, поскольку если одна из них своим авторитетом обеспечивает истину, то никакой другой просто не может быть. В самом деле, спор религий — это травести-шоу, которое может иметь смысл только для атеиста, рассматривающего религию как заблуждение, предрассудок или хобби. При всех различиях гуманистической и магической традиций обе они наделяют достоинством человека, его волю, разум, чувство, творческую способность не в последнюю очередь именно потому, что в условиях дискурсивной конкуренции религии и секулярных практик внешнее, т. е. транслируемое институтами сакральное санкционирование теряет своё значение сразу везде. Человек, имеющий возможность мыслить свободно, оказывается перед необходимостью инте-

приоритизировать альтернативные дискурсивные схемы, осознанно создавая арену их борьбы за свои душу и разум непосредственно в душе и разуме. Риторическая внутренняя речь, характерная для гуманиста и мага Ренессанса, позже в результате Реформации и Контрреформации становится неотъемлемым элементом духовной жизни протестанта и, там, где возникали соответствующие условия, католика. Ещё позже философский рационализм Нового времени даёт человеку инструмент работы с собой, философскую доктрину как таковую, санкционировать истинность которой может и должен каждый, причём в повседневном обновлении своего мирозерцания. Бэкон, Декарт, Лейбниц, Гоббс — это философы, учения которых могут играть роль руководства для проявляющего себя разума. Декарт, поэтому, пишет по-французски, вольным стилем, часто в личных письмах. Здесь происходит десакрализация риторики, как религиозной, так и ренессансной.

Сакрализация и апофатика вытесняют дискурсивное в сферу эстетизации и в эстетическое, что не очень заметно, пока сакральные санкции не подвергаются критике и не имеют альтернативы. Писание, святоотеческие сочинения, литургические тексты в разной степени, но начинают восприниматься как обращённые отчасти к разуму, а отчасти к чувству, как артефакты, вызывающие специфические состояния сознания<sup>11</sup>. Критика и отмена сакральных санкций не ведёт непосредственно к прекращению эстетической действительности священного текста и иных культурно-религиозных артефактов. Сама же религиозная эстетика, будучи оправданной лишь при наличии сакрального основания «начал» религии, содержит в себе функциональную позицию такого основания, что делает её успешно применимой во внерелигиозных контекстах, а именно, в идеологической борьбе, в сфере пропаганды, что особенно ярко проявилось в тоталитарных государствах XX века. Весьма интересна в этом отношении и современная риторика религиозного фундаментализма. Она использует одновременно претензию на передачу «слова Бога», концепты политической идеологии и эстетизированную сакральность. Последнее важно для приобретения престижа, который в современном обществе нерасторжим с эстетической определённой.

<sup>11</sup>Это может само по себе рассматриваться как источник ценного духовного опыта. Любопытный пример мы находим здесь в истории русского Православия. В XIX веке медленно, но верно росла грамотность, усложнялось самосознание, возрастали духовные запросы россиян, всё больше людей становились способными понимать то, о чём говорят священники, читать Писание, обсуждать религиозные вопросы. Церковно-государственная администрация уклонялась от встречного движения. В ответ на запрос «среднего класса» первый полный перевод Нового Завета появился в 1818 году, но распространение книг было приостановлено в 1826, так что лишь в 1860 появилось следующее издание. К концу XIX века, когда очень широкие массы людей в России осознали потребность в духовной литературе на современном им русском языке и в ведении службы на этом языке, государство препятствовало даже обсуждению этих вопросов. В 1880-х годах начинается неофициальная дискуссия о переводе службы на русский язык, в 1905–1917 годах этот вопрос активно обсуждался и в церкви, и в обществе, но решение так и не было принято. Любопытно, что часть русской интеллигенции, носители установок модерна, как и часть современной интеллигенции, уже постмодернистски воспитанная, находили и находят удовольствие в сохранении как архаического языка синодального перевода XIX века, так и в богослужении на церковно-славянском.

Для удобства сопоставления описанных выше риторических систем я опишу их условную и не претендующую на полноту классификацию. Её критериями будут наличие или отсутствие сакральной санкции, а также наличие или отсутствие сопряжённого с ней риторического инструментария религиозного текста в аспектах понимания и убеждения.

Риторика гражданственности и общего блага. Характерна для античности, нет ни сакральной санкции, ни соответствующего технического оснащения. Действует универсальная риторическая нормативность.

Риторика экзегезы и озарения. Сакральная санкция обосновывает доверие усмотревшему истину, предполагаются техники понимания, в меньшей степени — убеждения. Введённая нормативность действует рестриктивно, объявляя иные пути, кроме дозволенных, ложными.

Риторика Августина. Предполагает сакральную санкцию на классические логические и риторические средства понимания и убеждения, реабилитирует язык и мир человека как системы знаков и образов, пригодные для обращения к богу. Тем самым получает завершённую формулировку риторическая нормативность христианской риторики.

Аскетическая антириторика. Осуществляется поиск языка для общения с богом вне языков и вещей мира, поскольку последние для этого не пригодны. Система понимания предусматривает логические процедуры, нормативность имеет рестриктивный характер.

Риторика Ренессанса. Форма риторической системы Августина сохранена, но «авторитеты» и «начала» отличаются от христианских. Сакральная санкция заменяется квази-сакральной, нормативность реализуется как квази-нормативность.

Риторика рационализма и Нового времени. Получена из трёх элементов: (1) риторика гражданственности и общего блага составляет исторически идентифицирующий компонент, (2) риторика Ренессанса указывает основополагающие концепты, (3) квазисакральная санкция риторики Ренессанса эстетизируется и превращается в троп, применяемый для внушения частных идеологических принципов.

Основной вывод, который я хочу сделать, состоит в следующем: риторика рационализма и Нового времени, хотя осознанно и связывает себя с античной риторикой, заимствует от риторики религиозной эстетизированные технические средства, которые используются для создания видимости квази-сакральной санкции на идеологические основоположения и позволяют достигать соответствующего суггестивного эффекта в политической борьбе и пропаганде. Внешняя по отношению к обычным средствам убеждения нормативность в дискурсе рационализма явным образом отвергается, поэтому сохранить её оказывается возможным лишь в эстетизированных формах, в которых она сплавляется с конкретными идеологическими установками. Для распознавания этих не вполне прозрачных образований и требуется анализ связи современных риторических средств с системой риторики религиозного текста.



## Список литературы

- Августин А.* О христианском учении / пер. С. С. Неретиной // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 1 / под ред. С. С. Неретиной. — СПб : РХГА, 2001. — С. 66–112.
- Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1996а. — С. 77–100.
- Аверинцев С. С.* Античный риторический идеал и культура Возрождения // Аверинцев, С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1996б. — С. 348–363.
- Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1996с. — С. 319–328.
- Александрыйский К.* Строматы : в 3 т. Т. 2 / пер. Е. В. Афонасина. — СПб : Издательство Олега Абышко, 2003а.
- Александрыйский К.* Строматы : в 3 т. Т. 3 / пер. Е. В. Афонасина. — СПб : Издательство Олега Абышко, 2003б.
- Ареопагит Д.* О божественных именах / пер. Г. М. Прохорова // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / под ред. А. И. Зайцева. — СПб : Издательство Олега Абышко, 2006а. — С. 121–309.
- Ареопагит Д.* Послание 9 / пер. Г. М. Прохорова // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / под ред. А. И. Зайцева. — СПб : Издательство Олега Абышко, 2006б. — С. 444–457.
- Аристотель.* Риторика // Античные риторика / под ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Издательство Московского университета, 1978. — С. 15–164.
- Барт Р.* Сад, Фурье, Лойола / пер. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2007.
- Бахтин М. М.* Из предыстории романного слова // Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 томах. Т. 3. — М. : Языки славянских культур, 2012а. — С. 513–551.
- Бахтин М. М.* Слово в романе // Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 томах. Т. 3. — М. : Языки славянских культур, 2012б. — С. 9–180.
- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса // Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 томах. 4(2). — М. : Языки славянских культур, 2012с. — С. 7–516.
- Буркхард Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения / пер. С. Бриллианта. — Смоленск : «Русич», 2003.
- Бычков В. В.* Образно-символическая основа мышления автора «Ареопагитик» // Вопросы философии. — 2012. — № 9. — С. 120–133.
- Гарэн Э.* Рождение гуманизма: от Франческо Петрарки до Колуччо Салютати / пер. М. Н. Никогосян // Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. — М. : «Прогресс», 1986. — С. 41–63.

- Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное / пер. С. В. Пахомова. — СПб : Алетей, 2000.
- Жебелев С. А.* Дополнительные примечания / пер. Ф. Г. М. и С. А. Жебелева // Фукидид. История / под ред. Э. Д. Фролова. — СПб : «Наука», «Ювента», 1999. — С. 472–476.
- Жильсон Э.* Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / под ред. С. С. Неретиной ; пер. А. Д. Бакулова. — М. : Республика, 2004.
- Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции в VIII-V вв. до н. э. 2-ое изд. — СПб : Издательство филологического факультета СПбГУ, 2000.
- Исократ.* Панегирик / пер. К. М. Колобовой // Исократ. Речи; письма. Малые аттические ораторы. Речи / под ред. Э. Д. Фролова. — М. : Научно-издательский центр «Ладомир», 2013. — С. 46–80.
- Йейтс Ф.* Искусство памяти / пер. Е. В. Малышкина. — СПб : Университетская книга, 1997.
- Кампанелла Т.* Поэтика / пер. А. Х. Гарфункеля // Эстетика Ренессанса. — М. : Искусство, 1981. — С. 173–215.
- Лисанюк Е. Н.* Практическая аргументация и античная медицина // ΣΝΟΛΕ. — 2016. — Т. 10, № 1. — С. 227–259.
- Лотман Ю. М.* Риторика // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трёх томах. Т. 1. — Таллинн : Александра, 1992. — С. 167–183.
- Мигунов А. И.* Логика и прагматика дискурса // Логико-философские штудии. — 2010. — № 8. — С. 20–30.
- Панченко Д. В.* Культурный расцвет в Афинах V в. до н.э. в сравнительно-историческом освещении // Вестник древней истории. — 2012. — Т. 281, № 2. — С. 142–154.
- Платон.* Горгий / пер. С. П. Маркиша // Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 1. — М. : Мысль, 1968a. — С. 255–365.
- Платон.* Менон / пер. С. А. Ошерова // Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 1 / под ред. А. Ф. Л. и В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1968b. — С. 367–412.
- Платон.* Государство / пер. А. Н. Егунова // Платон. Сочинения в трёх томах. 3(1) / под ред. А. Ф. Л. и В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1971a. — С. 89–454.
- Платон.* Тимей / пер. С. С. Аверинцева // Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 3. — М. : Мысль, 1971b. — С. 455–541.
- Платон.* Законы / пер. А. Н. Егунова // Платон. Сочинения в трёх томах. 3(2). — М. : Мысль, 1972a. — С. 83–477.
- Платон.* Политик / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Сочинения в трёх томах. 3(2) / под ред. А. Ф. Л. и В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1972b. — С. 10–82.
- Успенский Б. А.* Язык в координатах сакрального и профанного / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2 / под ред. А. Ф. Л. и В. Ф. Асмуса. — М. : Языки русской культуры, 1996. — С. 5–59.
- Фичино М.* Комментарий на «Пир» Платона / пер. В. М. и И. Ч. А. Х. Гарфункеля // Эстетика Возрождения. Т. 1. — М. : Искусство, 1981. — С. 139–241.

- Фукидид. История* / под ред. Я. М. Боровский ; пер. Г. А. Стратановского. — М. : Наука, 1981.
- Фукидид. История* / под ред. Э. Д. Фролова ; пер. Ф. Г. М. и С. А. Жебелева. — СПб : Наука, 1999.
- Burke K. The Rhetoric of Religion: Studies in Logology.* — Boston : Beacon Press, 1961.
- Kennedy J. A. Classical Rhetoric. Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times.* — Chapel Hill, London : The University of North Carolina Press, 1999.
- Meyer H., Uffelmann D. Religion und Rhetorik in Ostund Westkirche // Religion und Rhetorik / hrsg. von H. Meyer, D. Uffelmann.* — Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 2007. — S. 7–20.
- Pfeiffer R. Die Sophisten, ihre Zeitgenossen und Schüler im fünften und fierten Jahrhundert // Sophistik / hrsg. von C. J. Classen.* — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. — S. 170–214.
- Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives / ed. by W. Jost, W. Olmsted.* — New Haven : Yale University Press, 2000.

## Об авторе

*Иван Борисович Микиртумов* — д. филос. н., профессор кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета, [i.mikirtumov@spbu.ru](mailto:i.mikirtumov@spbu.ru).

# Rhetoric of Religious Text and Formation of Rhetoric of Modern Period

Ivan Mikirtumov<sup>i</sup>

<sup>i</sup>Saint Petersburg State University

**Abstract:** The article examines the impact of the rhetoric of the religious text, particularly of the Christian one, on the formation of the Modern time rhetoric. We discuss the views on the status of the oratory art of sophists, Plato and Aristotle, and the history of these views in the Christian rhetorical system. The works of such Christian writers as Clement of Alexandria, Pseudo-Dionysius and Augustine are involved. Christian rhetoric is considered as a source of Renaissance rhetoric. The tendencies of aesthetization of the sacred sanctions by means of transferring the principles of the Christian rhetoric into the secular sphere are described. A classification of the rhetorical systems under considered is introduced. Conclusions: (1) The rhetoric of the religious texts contains normativity, based on a system of sacred sanctions. (2) Renaissance rhetoric borrows the sacred system of authorization of the Christian rhetoric, using it for alternative sources and alternative sanctions sacred "foundations." (3) This undermines the structure of sacred sanction and leads to the transformation of sacred sanctions into the rhetorical trope with a special aesthetics. (4) In Modern times, the final desacralisation is achieved in the philosophical doctrines of the philosophers-rationalists and empiricists. (5) Today, in its aestheticized and weakened form, sacred sanction is presented in the political and ideological rhetoric systems, particularly in the rhetoric of religious fundamentalism and radical social movements.

**Keywords:** rhetoric, religion text, sacred sanction, anesthetization.

## References

- Aleksandrijskij, Kliment (2003a). *Stromaty*. Trans. by E. V. Afonasina. Vol. 2. 3 vols. SPb: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- (2003b). *Stromaty*. Trans. by E. V. Afonasina. Vol. 3. 3 vols. SPb: Izdatel'stvo Olega Abyshko.

- Areopagit, Dionisij (2006a). “O bozhestvennyh imenah”. In: *Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S prilozheniem tolkovanij prep. Maksima Ispovednika*. Ed. by A. I. Zajceva. Trans. by G. M. Prohorova. SPb: Izdatel'stvo Olega Abyshko, pp. 121–309.
- (2006b). “Poslanie 9”. In: *Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S prilozheniem tolkovanij prep. Maksima Ispovednika*. Ed. by A. I. Zajceva. Trans. by G. M. Prohorova. SPb: Izdatel'stvo Olega Abyshko, pp. 444–457.
- Aristotel' (1978). “Ritorika”. In: *Antichnye ritoriki*. Ed. by A. A. Taho-Godi. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, pp. 15–164.
- Averincev, S. S. (1996a). “Antichnyj ritoricheskiy ideal i kul'tura Vozrozhdenija”. In: *Averincev, S. S. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*. M.: Shkola «Jazyki russkoj kul'tury», pp. 348–363.
- (1996b). “Avtorstvo i avtoritet”. In: *Averincev S. S. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*. M.: Shkola «Jazyki russkoj kul'tury», pp. 77–100.
- (1996c). “Hristianskiy aristotelizm kak vnutrennjaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii”. In: *Averincev S. S. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*. M.: Shkola «Jazyki russkoj kul'tury», pp. 319–328.
- Avustin, Avrelij (2001). “O hristianskom uchenii”. In: *Antologija srednevekovoj mysli (Teologija i filosofija evropejskogo Srednevekov'ja)*. Ed. and trans. by S. S. Neretinoj. Vol. 1. 2 vols. SPb: RHGA, pp. 66–112.
- Bahtin, M. M. (2012a). “Iz predystorii romannogo slova”. In: *Bahtin M. M. Sobranie sochinenij v 7 tomah*. Vol. 3. M.: Jazyki slavjanskih kul'tur, pp. 513–551.
- (2012b). “Slovo v romane”. In: *Bahtin M. M. Sobranie sochinenij v 7 tomah*. Vol. 3. M.: Jazyki slavjanskih kul'tur, pp. 9–180.
- (2012c). “Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Rennessansa”. In: *Bahtin M. M. Sobranie sochinenij v 7 tomah*. Vol. 4(2). M.: Jazyki slavjanskih kul'tur, pp. 7–516.
- Bart, R. (2007). *Sad, Fur'e, Lojola*. Trans. by B. M. Skuratova. M.: Praksis.
- Burke, K. (1961). *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Boston: Beacon Press.
- Burkhard, Ja. (2003). *Kul'tura Italii v jepohu Vozrozhdenija*. Trans. by S. Brilianta. Smolensk: «Rusich».
- Bychkov, V. V. (2012). “Obrazno-simvolicheskaia osnova myshlenija avtora «Areopagitik»”. *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 120–133.
- Dodds, Je. R. (2000). *Greki i irracional'noe*. Trans. by S. V. Pahomova. SPb: Aletejja.
- Fichino, M. (1981). “Kommentarij na «Pir» Platona”. In: *Jestetika Vozrozhdenija*. Trans. by V. Mazhugi i I. Chernjaka A. H. Gorfunkelja. Vol. 1. M.: Iskusstvo, pp. 139–241.
- Fukidid (1981). *Istorija*. Ed. by Ja. M. Borovskij. Trans. by G. A. Stratanovskogo. M.: Nauka.
- (1999). *Istorija*. Ed. by Je. D. Frolova. Trans. by F. G. Mishhenko i S. A. Zhebeleva. SPb: Nauka.

- Garjen, Je. (1986). “Rozhdenie gumanizma: ot Franchesko Petrarki do Koljuchcho Saljutati”. In: *Garjen Je. Problemy ital’janskogo Vozrozhdenija*. Trans. by M. N. Nikogosjan. M.: «Progress», pp. 41–63.
- Isokrat (2013). “Panegirik”. In: *Isokrat. Rechi; pis’ma. Malye atticheskie oratory. Rechi*. Ed. by Je. D. Frolova. Trans. by K. M. Kolobovoj. M.: Nauchno-izdatel’skij centr «Ladimir», pp. 46–80.
- Jejts, F. (1997). *Iskusstvo pamjati*. Trans. by E. V. Malyshkina. SPb: Universitetskaja kniga.
- Jost, W. and W. Olmsted, eds. (2000). *Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press.
- Kampanella, T. (1981). “Pojetika”. In: *Jestetika Renessansa*. Trans. by A. H. Garfunkelja. M.: Iskusstvo, pp. 173–215.
- Kennedy, George A. (1999). *Classical Rhetoric. Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Lisanjuk, E. N. (2016). “Prakticheskaja argumentacija i antichnaja medicina”. *ΣΗΘΛΕ*, vol. 10, no. 1, pp. 227–259.
- Lotman, Ju. M. (1992). “Ritorika”. In: *Lotman Ju. M. Izbrannye stat’i v trjoh tomah*. Vol. 1. Tallinn: Aleksandra, pp. 167–183.
- Meyer, H. und Uffelmann, D. (2007). „Religion und Rhetorik in Ostund Westkirche“. In: *Religion und Rhetorik*. Hrsg. von H. Meyer und D. Uffelmann. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, S. 7–20.
- Migunov, A. I. (2010). “Logika i pragmatika diskursa”. *Logiko-filosofskie shtudii*, no. 8, pp. 20–30.
- Panchenko, D. V. (2012). “Kul’turnyj rascvet v Afinah V v. do n.je. v sravnitel’no-istoricheskom osveshhenii”. *Vestnik drevnej istorii*, vol. 281, no. 2, pp. 142–154.
- Pfeiffer, R. (1976). „Die Sophisten, ihre Zeitgenossen und Schüler im fünften und fierten Jahrhundert“. In: *Sophistik*. Hrsg. von C. J. Classen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 170–214.
- Platon (1968a). “Gorgij”. In: *Platon. Sochinenija v trjoh tomah*. Trans. by S. P. Markisha. Vol. 1. M.: Mysl’, pp. 255–365.
- (1968b). “Menon”. In: *Platon. Sochinenija v trjoh tomah*. Ed. by A. F. Loseva i V. F. Asmusa. Trans. by S. A. Osherova. Vol. 1. M.: Mysl’, pp. 367–412.
- (1971a). “Gosudarstvo”. In: *Platon. Sochinenija v trjoh tomah*. Ed. by A. F. Loseva i V. F. Asmusa. Trans. by A. N. Egunova. Vol. 3(1). M.: Mysl’, pp. 89–454.
- (1971b). “Timej”. In: *Platon. Sochinenija v trjoh tomah*. Trans. by S. S. Averinceva. Vol. 3. M.: Mysl’, pp. 455–541.
- (1972a). “Politik”. In: *Platon. Sochinenija v trjoh tomah*. Ed. by A. F. Loseva i V. F. Asmusa. Trans. by S. Ja. Shejnman-Topshtejn. Vol. 3(2). M.: Mysl’, pp. 10–82.
- (1972b). “Zakony”. In: *Platon. Sochinenija v trjoh tomah*. Trans. by A. N. Egunova. Vol. 3(2). M.: Mysl’, pp. 83–477.

- Uspenskij, B. A. (1996). “Jazyk v koordinatah sakral'nogo i profannogo”. In: *Uspenskij B. A. Izbrannye trudy*. Ed. by A. F. Loseva i V. F. Asmusa. Trans. by S. Ja. Shejnman-Topshtejn. Vol. 2. M.: Jazyki russkoj kul'tury, pp. 5–59.
- Zajcev, A. I. (2000). *Kul'turnyj perevorot v Drevnej Grecii v VIII-V vv. do n. je. 2-oe izd.* SPb: Izdatel'stvo filologicheskogo fakul'teta SPbGU.
- Zhebelev, S. A. (1999). “Dopolnitel'nye primechanija”. In: *Fukidid. Istorija*. Ed. by Je. D. Frolova. Trans. by F. G. Mishhenko i S. A. Zhebeleva. SPb: «Nauka», «Juventa», pp. 472–476.
- Zhil'son, Je. (2004). *Filosofija v srednie veka: ot istokov patristiki do konca XIV veka*. Ed. by S. S. Neretinoj. Trans. by A. D. Bakulova. M.: Respublika.

## About author

Prof., Dr. *Ivan Mikirtumov*, Department of Logic, Saint Petersburg State University, i.mikirtumov@spbu.ru.