УДК 316.75:008

Е. А. Маковецкий

ПРАВО НА КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ*

МАКОВЕЦКИЙ Евгений Анатольевич – доктор философских наук, профессор. Кафедра музейного дела и охраны памятников, Институт философии, Санкт-Петербургский государственны университет.
199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9.
E-mail: evmak@yandex.ru.

В статье генезис современной концепции культурного наследия (XVIII в. - начало XXI в.) рассматривается в качестве выражения одной из культурных доминант: деления мира на зримое и незримое (материальное и духовное). Новозаветная идея наследия рассматривается в качестве источника всех современных интуиций культурного наследия; принятое в наше время деление культурного наследия на области материального и нематериального наследия признаются удачной рекогносцировкой архетипической для культуры дихотомии, правда, с ещё не выраженным приоритетом духовного над материальным.

ИДЕЯ НАСЛЕДИЯ; КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ; АПОСТОЛ ПАВЕЛ; НОВЫЙ ЗАВЕТ; ВИДИМОЕ И НЕВИДИМОЕ; КУЛЬТУРА.

Что легче сказать: прощаются тебе грехи твои, или сказать: встань и ходи?

Лк. 5:23

Почему забота о памятниках старины является настолько насущной задачей современной культуры, что все шаги, сделанные в этом направлении, расцениваются как топтание на месте? Почему вопросы

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-03-00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

сохранения культурного наследия не оставляют никого равнодушным, но, наоборот, выявляют в обществе самый широкий спектр заинтересованности в старине: от корысти туристического бизнеса до беззаветной преданности энузиастов-одиночек, от идеологической заинтересованности государств до сентиментальных прозрений одиноких душ? Есть, вероятно, некая характерная черта, которая только угадывается в нашей суетливой обеспокоенности прошлым, но, по существу, соединяет пену современности с самым сердцем исторически единой культуры: я в такой же степени обеспокоен вопросами сохранения старины, как современник Сократа вопросами пайдейи, а современник Григория Богослова – вопросами триадологии (пусть в этом и есть некоторое преувеличение). Если это хотя бы отчасти верно, то необходимым условием сохранения культурного наследия является умение отличить эту характерную черту. Это ещё и потому важно, что большие дела не делаются в одиночку: Сократ и Григорий Богослов – не посторонние там, где мы решаем ту же задачу, которую приходилось решать и им (пусть условия этой задачи мы по-разному формулируем).

Возможно, в случае с культурным наследием мы имеем дело с действием архетипического для культуры разделения мира на видимое и невидимое или на материальное и духовное. И только поняв, каким образом взаимодействуют видимое и невидимое в современной культуре, мы сможем ответить на вопрос, зачем нужно сохранять памятники? И нужно ли вообще это делать?

Видимое и невидимое

Исцеление расслабленного описано тремя Евангелистами: Матфеем (9:2-8), Лукой (5:18-26) и Марком (2:3-12). Иисусу Христу приносят расслабленного, Он прощает его грехи, что вызывает негодование у книжников, находящихся здесь же среди прочего народа. Их возмущает «богохульство» Иисуса, взявшего на себя дело Бога: прощать грехи. Это, возможно, молчаливое негодование и стало причиной второго действия Христа по отношению к расслабленному: Он излечивает его от телесной немощи, так что тот, взяв свою постель, самостоятельно уходит домой. И тогда уже все присутствующие, включая и книжников, славят Господа. Вероятно, власть над невидимым, самое, возможно, сильное её

проявление – способность прощать грехи – оказалась недостаточно подтверждённой в глазах присутствующих. Вероятно, они Ему не поверили, даже несмотря на то, что Его власть над хворями и бесами уже неоднократно проявлялась, (Матф. 4: 23-24; Матф. 8: 2-16; Матф. 8: 28-34; Мк. 1: 23-26; Мк. 1: 30-34; Мк. 1: 39-44; Лк. 4: 31-35; Лк. 4: 38-41; Лк. 5: 12-16). Но тогда эта власть над невидимым всё-таки имела и зримые очертания: больные выздоравливали, это становилось *очевидным*. Вероятно, такого рода очевидности и требуют книжники в своём негодовании от Христа, требуют и получают её. Мы можем предположить, что Христос мог исцелить расслабленного и как-то «проще», просто излечив его от телесного недуга, не смущая присутствующих, не вводя некоторых из них в соблазн осуждения. Ведь при этой сцене присутствовало настолько много людей, что пришлось даже разобрать крышу дома, чтобы через отверстие в кровле спустить расслабленного в комнату, где находился Иисус (Лк. 5:19, Мк. 2:4). Более того, сам Христос обращает внимание всех на это различие между прощением грехов и исцелением телесного недуга (Мф. 9:5, Мк. 2:9, Лк. 5:23). И далее у авторов трёх Евангелий: *Но, чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи...*, и описывается исцеление [ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας (Мф. 9:6, Мк. 2:10, Лк. 5:24). Единственное различие – это немного другой порядок слов у Луки (ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας), разумеется, смысл фразы от этого в греческом языке не меняется]. Чтоб вы знали (видели), если уж не можете верить – это укор в словах Христа, и так, наверное, он и был воспринят присутствующими, если следом за исцелением их сначала объял ужас [*И ужас объял всех, и славили Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне* (Лк. 5:26)] и только после этого они восславили Бога, *давшего такую власть человекам* [Это пояснение причины восхваления есть только у Матфея: 9:8].

Чем был вызван этот ужас? – Пониманием немощи своей веры: как можно исповедовать невидимого Бога, опираясь только на то, что можешь увидеть, или на знание? Когда над Петром разверзаются небеса, когда женщины находят гроб, где был похоронен Иисус, пустым, – это тоже

вызывает ужас [Слово ἡ ἔκστᾶσις, в русском переводе – ужас, встречается в Новом Завете ещё, по крайней мере, дважды (кроме Лк. 5:26): во-первых, Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия были охвачены ужасом, когда нашли опустевший гроб и встретили там юношу, облечённого в белые одежды (Мк. 16:8). Во второй раз слово экстаз (здесь переведено как «исступление») употребляется при описании состояния Петра, когда трижды отверзалось небо и ему спускался сосуд с животными, гадами и птицами, предназначенными для еды (Деян. 10:10). Заметим, что ужасом были встречены два ключевых события: Воскресение (ужас перед опустевшим гробом) и начало проповеди среди язычников («Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (Деян. 10:15) – было ответом Петру, когда он отказался принимать дарованное в пищу, это и подвигает Петра начать проповедь среди язычников)]. Не только книжники, но и самые близкие Иисусу люди могут испытывать ужас от разительного несоответствия между ничтожностью своей веры и величием Божественных действий, произведённых здесь и сейчас [А вообще можно ли сравнивать невидимого Бога с Его видимыми действиями? Быть может, в каждом из своих действий, как в каждой из своих энергий, Он пребывает во всём своём величии, пребывает целиком? Не об этом ли учит свт. Григорий Палама?]. Вот ты поражаешься исцелению тела, хотя только что были прощены паралитику все его грехи; вот ты видишь пустой гроб, хотя и так знал, что похороненный в нём – Сын Божий; вот над тобой разверзаются небеса и даются знаки того, что единство всех людей во Христе никак не связано с обрезанием, но ведь, вроде бы, это и так понятно? Каждый раз для укрепления слабой веры происходит ещё «необязательное» чудо в видимом мире, каждый раз люди ужасаются. Чему? Возможно, слабости своей веры; возможно, открывающейся в эти моменты бездне между видимым и невидимым мирами, заложником каковой и является человек после грехопадения; возможно, в эти минуты человек принимает трагическое величие собственной природы: величие, потому что только из него постигается Божественное присутствие, а трагическое, потому что в виду Божественного присутствия твоё собственное бытие становится для тебя неустранимым укором. Может быть, ещё чему-то ужасаются в такие минуты люди, но только всегда

после этого они славят Господа, значит не такими уж и необязательными и избыточными оказываются эти чудеса в видимом мире. Если ты ужаснулся, значит более страшный упрёк, или приговор, – ... *мы играли вам на свирели, и вы не плясали…* (Мф. 11:17. Лк. 7:32) или ... *много званых, но мало избранных*... (Мф. 22:14. Лк. 14:24) – уже относится не к тебе. Если ты ужаснулся, то крупица веры в тебе всё же есть, хотя она и неизмеримо меньше горчичного зерна, но всё-таки имеется. Эта микроскопическая вера, зато способна вырасти в Царствие Божие (Мк. 4:26-32), она сильнее бездны, вселившей в тебя ужас. [Эта микроскопическая вера не так уж и мала. Что-то похожее произошло, например, и в Гадаринской стране, когда Иисус изгнал из одержимого бесов в стадо свиней (Мк. 5:1-20. Лк. 8:26-39). Тогда после рассказа пастухов о случившемся, после исцеления бесноватого, местные жители «устрашились», «ужаснулись» (ἐφοβήθησαν) (Мк. 5:15. Лк. 8:35), но не восславили Господа, а начали просить Его, чтобы отошёл от пределов их (Мк. 5:17). Это был не ужас, не страх Божий, а только страх без веры].

Было бы слишком расточительно и не умно считать историю с исцелением расслабленного – *только* эпизодом земной жизни Христа; даже видеть в ней *только* иносказание, которое требуется «расшифровать» в нравственном ключе, было бы, пожалуй, тоже слишком мало. Если это история о страхе Божьем, тогда в ней содержится и рассказ о каждодневной работе человека в культуре. Потому что мы можем понимать культуру в качестве единства свободных действий человека. А ни одно действие не будет возможным без веры в то, что невидимое может стать видимым. Что происходит в культуре, когда человек действует, т.е. с большей или меньшей мерой свободы воплощает свою творческую способность? – Он обязательно соединяет видимое и невидимое, испытывает ужас или просто страх, восхваляет Господа или просит Его удалиться, и ему, почти наверняка, всегда не хватает веры. Это знание, а также оптимизм истории о расслабленном (ведь несмотря на маловерие исцеление всё-таки произошло!) позволяют по-новому взглянуть на актуальнейшую проблему современной культуры: вопрос о сохранения культурного наследия.

Из истории концепции культурного наследия

Проявление заботы о старине, равно как пренебрежительное отношение к прошлому, мешающему немедленному наступлению светлого будущего – черты в равной степени характерные для любого времени. Периоды исторического пессимизма, консервации прошлых неповторимых достижений, сменяются периодами безоглядной веры в исторический прогресс, но всегда остаётся очевидной неразрывная связь между прошлым и будущим, воплощённая в любой из тех вещей, которые – в зависимости от поветрия своего времени – либо всеми силами сохраняются, либо безжалостно уничтожаются. Эти вещи – наследие: то, самое настоящее, самое современное, что, принадлежа прошлому, оказывается единственным ключом к будущему. По сравнению с наследием мера остальных вещей призрачна: они либо уже ушли из бытия, либо ещё не стали существовать по-настоящему. Интересно, что напряжённость, противоречивость, актуальность мыслей и чувств, связанных с сохранением и утратами предметов старины, присуща подавляющему большинству наших современников. А если такая фундаментальная философская категория как наследие способна сейчас будоражить души, так же как современников Сократа беспокоила мысль о справедливости, а современников свт. Григория Богослова – о природе Троицы, то это (пусть и единственный!) повод гордиться своим временем.

Показательно, что актуальным для нас является не юридический дискурс о *наследстве*, а именно культурологический – о *наследии*: психологически очень понятно, что чем больше человек заинтересован в собственном наследстве, тем меньше его беспокоят вопросы общего наследия. Хотя, разумеется, далеко не всегда забота о наследии является бескорыстным служением и высокой теорией, но такими она *должна* быть. И это тоже очень существенно для нашего, корыстного во многих других смыслах, времени, что логика наследия – это логика не сущего, а именно должного. В этом состоит заслуживающий удивления и признания идеализм современности. По счастью, в русском языке существует два слова (наследство и наследие), чтобы обозначить свою корыстную или, наоборот, идеальную заинтересованность в прошлом. Что касается общемирового универсального дискурса, то для обозначения объекта этого

бескорыстного служения сейчас используется термин «культурное наследие» (Cultural Heritage). И хотя следы его употребления мы можем найти уже в конце XVII и в XVIII вв. [20, p. 39], однако у нас нет никаких оснований не доверять компетентному мнению исследователя истории законодательства в области охраны памятников, который утверждает, что появление термина культурное наследие непосредственно связано с процессом глобализации [см.: 14]. Стало быть, история регулярного использования термина в привычном нам смысле гораздо короче. Что, разумеется, никак не укорачивает историю концепции наследия, а только характеризует современное состояние заботы о нём.

Пожалуй, самыми выразительными примерами заботы о культурном наследии в истории средиземноморской культуры являются древнегреческий диортхозис [см.: 18] и средневековая христианская экзегетика [см., например: 7, 16, 19]. В первом случае на протяжении столетий отыскивается, реставрируется «оригинальный» текст гомеровского эпоса. Во втором, – в ходе толкования Священного Писания – христианами (в том числе и из язычников) как бы заново проживается, «обживается» история иудейского народа. Трудами александрийских филологов (в этой работе александрийские филологи (Зенодот Эфесский, Аристофан Византийский, Аристарх Самофракийский и др.) следовали традиции, начатой примерно в V в до н.э. ещё софистами) создаются окончательные экдосисы Иллиады и Одиссеи, использовавшиеся как тогда, так и теперь, как инструмент пайдейи. В трудах же христианских экзегетов, кроме их очевидного воспитательного смысла, вызревает ещё и новый тип восприятия времени в качестве линейного процесса, на горизонте нового христианского мира появляется будущее, древнее кольцо времени как бы размыкается. Показательно, что как для «пессимистичных» древних греков (о пессимизме греков писали, в частности, следующие авторы: Я. Буркхардт, Фр. Ницше, Э. Роде, А.И. Зайцев), так и для «оптимистичных» христиан ценность прошлого всегда понимается ввиду ценности будущего: древние греки используют записанный эпос в качестве учебников, т.е. смысл диортхозиса – в детях; христиане отыскивая доступную полноту Божественных глаголов в Заветах, исходят из правила: ветхое нужно понимать через Новое, но даже сама реальность Нового

Завета – преддверие будущего [*ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего* (Евр. 13:14)]. Т.о., «культурное наследие» – Ветхий и Новый Заветы, гомеровский эпос – всегда хранится ради будущего, это всегда забота: вроде бы о прошлом, но на самом деле – о будущем. Через эту неразрывную связь прошлого с будущим наследие и становиться единственной формой обнаружения настоящего.

Точно в таком виде парадигма культурного наследия существует и в позднем христианском средневековье. Начался, возможно, этот процесс с деятельности по изданию сочинений Отцов Церкви монахами-бенедиктинцами [2, с. 118 и далее]. Другой пример: важнейшим центром изучения и сохранения армянской культуры в Новое время стал монастырь, основанный Мхитаром Себастаци в 1717 г. в Венецианском заливе [15, с. 183-184]. В качестве примеров такого рода в русской культуре мы можем привести Православное Возрождение [см.: 13], а также главенствующую в средневековой культуре установку на необходимость оправдания традицией своей позиции, скажем, в догматических спорах [см.: 5, 12]. Последняя по времени волна интереса к старине, дошедшая до нас, возникает практически сразу после Петровских реформ [см.: 3], мы можем предположить, что она представляет собой, в частности, реакцию культуры, направленную на воссоздание условий существования доминант предшествующей эпохи, в частности, Православной Церкви. В этих примерах мы видим, что работа с прошлым представляет собой самоотверженное усилие, направленное в будущее.

Возможно, самой характерной чертой современного состояния заботы о старине является понимание того факта, что не только материальные элементы прошлого могут иметь значение для настоящего, но и нематериальный состав истории также необходим. Существенно то, что эта идея нашла законодательное и практическое воплощение в современной культуре. Конвенция ЮНЕСКО об охране всемирного культурного и природного наследия, принятая в 1972 г., и Конвенция ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия, принятая в 2003 г., регламентируют доступные современному обществу практики отношения к старине [6]. Даже учитывая все более или менее очевидные недостатки сложившейся стратегии сохранения прошлого, нельзя забывать

о том, что сама эта схема складывалась достаточно долго и мучительно, также нужно помнить, что законодательно и практически закреплённая констатация различия между материальным и нематериальным сама по себе является за последние полвека наиболее выдающимся результатом в деле сохранения наследия. Дело в том, что в этой схеме воспроизводится одна из наиболее значимых для культуры констант: деление мира на зримое и незримое, на духовное и материальное [о значимости этого деления уже для античного и средневекового греческого мировоззрения см.: 21, p. 426]. Забота о культурном наследии вызвана не какими-то особенными, только сейчас возникшими обстоятельствами, которые могут привести к уничтожению памятников: памятники уничтожались всегда и не только людьми. Идеология культурного наследия появляется как выражение нужды в невидимом, тяги к утраченному. Она только на первый взгляд – забота о преходящем, по существу же – стремление разорвать горизонт этого преходящего, выйти за границы утомляющей предметности мира. Заботясь о конкретном памятнике, мы, в первую очередь, заботимся о памяти вообще, о своей возможности выйти из плена обстоятельств, реализовать свою свободу. Иначе говоря, концепция культурного наследия характеризует не только нашу заботу о материальном порядке вещей (о видимом), но, в первую очередь, именно современный способ восприятия прошлого, как, возможно, единственной доступной для современной культуры интуиции невидимого.

Что касается стратегических недостатков современной концепции охраны культурного наследия, то к ним, в первую очередь, следует отнести её неизбежную, но в то же время чрезмерную избирательность: предметы старины, не включённые во всевозможные охранные списки, как бы выводятся из-под опеки, их уничтожение, таким образом, как бы санкционируется культурой [9, с. 215-216]. С одной стороны, это вроде бы неизбежная ситуация: чем совершеннее орудие, тем *у*же область его применения. Но, с другой стороны, в этом же можно видеть генеральную линию развития культуры: современная культура, входящая в состояние *неотении*, избавляется от «культурного балласта», стремится забыть прошлое, собирая силы для перехода в принципиально новое состояние [4]. Не менее существенным недостатком современной концепции культурного

наследия является и её чрезмерная идеологичность [10, с. 199-207], и как следствие тот факт, что объекты культурного наследия попадают в пространство корыстных интересов. В самом деле, если речь идёт не о невидимом в принципе, а о не видимом большинством (а именно этим характеризуется идеологическая ситуация), то всегда найдётся предприимчивое меньшинство, которое углядит собственную корысть в сложившемся положении вещей. Так, например, возникают объекты культурного наследия в качестве туристического аттрактора, так же действует рынок антиквариата. Это уже не говоря о тысячелетиями проверенном способе прямо идеологического применения объектов культурного наследия в качестве трофеев и символов могущества.

Что нужно хранить?

Имея в виду эти, скорее всего неизбежные, недостатки концепции сохранения культурного наследия, рассмотрим подробнее такую её черту как универсальность, или «безразличие» средств и приёмов охраны памятника к той коренной традиции, которой этот памятник собственно и принадлежит. Сразу заметим, что, вероятно, иначе в эпоху глобализации охранять памятники и невозможно. Несмотря на то, что Конвенции 2003 г. принималась в условиях необходимости противостоять издержкам глобализации [см.: 11, Преамбула] избежать логики глобальной культуры было, разумеется, трудно. Конкретность каждого памятника растворяется в универсальности памятника вообще настолько, что уже можно говорить о некоем культурно-историческом тоталитаризме. Но совершенно в логике Гераклита («путь вверх и путь вниз – одно и то же») и Новалиса («где опасность, там и спасение») именно этот – вроде бы тупиковый – путь концептуализации культурного наследия и приводит современную культуру к пониманию важнейшей вещи: бытием обладают не те памятники, которые удалось «сохранить» (в нашем понимании этого слова), но те, которые удалось понять. Как и тысячу лет назад по-настоящему сохраняется не та книга, которая хранится за семью печатями, а та, которую зачитывают до дыр и переписывают из поколения в поколение. Но попытаемся рассмотреть подробнее эту диалектику актуализации старого знания о видимом и невидимом в современной культуре.

Умозрительность работы по сохранению прошлого, выражается, в частности, в стремлении к терминологической чистоте зачастую в ущерб практическим мерам. А также в связанной с этим «идеализацией» всей сферы работы по сохранению старины. Какими бы продуктивными ни были, например, такие понятия Конвенции 1972 г. как «памятник» и «достопримечательное место», всё-таки нельзя не отдавать себе отчёта в том, что в отрыве от той традиции, в которой существует каждый конкретный «памятник» ничего собственно памятного в нём не остаётся. Дело в том, что существование традиции обеспечивается не только и не столько совокупностью накопленного ей материального (и даже духовного) содержания, сколько теми целями, которые и определяют внутренний строй и жизнестойкость традиции. В случае же когда памятник конкретной традиции превращается в памятник вообще происходит подмена цели, стало быть меняется внутренний строй памятника, происходит его разрушение и утрата. Например, Успенское Четвероевангелие 835 г. в качестве памятника мировой культуры (памятника вообще) безусловно не может не вызывать интереса, пиетета перед историей христианской культуры как важной части общемировой культуры. Однако, переписано это Евангелие было отнюдь не для репрезентации значимых для современной культуры идей. В каких традициях существует Успенское Четвероевангелие? Например, оно является самой древней греческой датированной минускульной рукописью, кроме того книга происходит из Студийского монастыря, обнаружена рукопись была Порфирием Успенским в лавре Святого Саввы [описание рукописи в контексте истории минускульного письма с библиографией вопроса см. в кн.: 8, с. 162 и далее.] и т. д. Названные традиции – развития минускула, деятельности скриптория Студийского монастыря, достижения дореволюционной отечественной патрологической науки – составляют важные части христианской традиции учёности и образованности. Но, *во-первых,* это достаточно разрозненные части (минускул, возможно, был изобретён не в Студийском монастыре, рукопись была найдена не в Константинополе, а в Палестине; и вряд ли в патрологической науке есть такие законы, которыми обнаружение книги именно П. Успенским, а не каким-то другим исследователем является

строго детерминированным) этой большой традиции. *Во-вторых,* какие у нас есть основания считать целями традиции христианской учёности те цели, которые консолидируют современную общемировую культуру? В качестве последних мы можем указать, в частности, на те ценности, на которых базируется «Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия» 2003 г.: это «международно-правовые акты о правах человека». Так вот, можно ли считать представление современного общества о правах человека тем же самым, о чём проповедовал Христос? Может быть, чем-то похожим, генетически связанным с христианской проповедью, – но, очевидно, не тем же самым. Так же, как «свобода» в либерально-демократическом обществе – это не свобода в понимании Отцов Церкви; а «справедливость» в социалистическом обществе – это не справедливость платоновского «Государства».

В результате, превращая конкретное Четвероевангелие в «памятник», мы видим в нём то, что хотим и можем увидеть – сквозь смыслы, которые мы здесь и сейчас полагаем общемировыми и всеисторическими (права человека), но не само Четвероевангелие. Можно только предположить, что для того, чтобы получить возможность увидеть эту конкретную вещь адекватным образом потребуется быть включённым в литургическую и гражданскую жизнь средневекового Константинополя, принимать горячее участие в полемике о почитании икон и ещё воспроизвести столько условий адекватности, что окажется, что правильное восприятие Успенского Четвероевангелия доступно лишь ромею IX века. Значит ли это, что в любом случае мы имеем дело с дилеммой: древности воспринимаются либо неправильно, либо вообще скрыты от восприятия? Мы полагаем, что так дело и обстоит. Почему, собственно, мне труднее признать тот факт, что Успенское Четвероевангелие скрыто от моего восприятия, чем тот факт, что думы и чаяния идущего по тротуару прохожего совершенно мне неизвестны и непонятны? Нужно набраться решимости, чтобы признать: книга, которую я вижу и даже что-то о ней знаю, в своей сущности мне неизвестна; человек, встреченный и даже рассмотренный мной, в сущности мне неизвестен.

Древность невидима, – пусть признать это так же трудно, как согласиться с тем, что твой жизненный опыт оказывается недостаточным для понимания сущности первого встречного человека. Так, для определения своего рода узлов человеческих связей Альфред Щюц использует термин «конструкты первого порядка» [17], имея в виду некоторые установки, которые лежат в основании социальной жизни, но собственная достоверность которых не выдерживает никакой критики (проект, мотив, релевантность). Нечто подобное существует и в отношении к древности, суть моей «естественной установки» по отношению к ней можно выразить в формуле: представляя собой хронологическое завершение истории, современность никогда не отказывает себе в праве суда над прошлым, она никогда не признается в своей некомпетентности по отношению к прошлому. Это своего рода конструкт избыточной исторической компетентности, который и определяет характер наших явных и «официальных» взаимоотношений с прошлым. У того же А. Щюца есть описание «конструктов второго порядка», которыми должна определяться «естественная установка» учёного, изучающего общество, социолога. Можно предположить, что формулирование подобных установок для исследователей истории культуры смогло бы стать своеобразным кодексом отношения к старине. Однако, пожалуй, честнее будет отказаться от подобной иллюзии, поскольку конструкт, – каким бы он ни был и каким бы сиюминутным прагматическим потенциалам он не обладал, – всё-таки остаётся условностью, требованием времени, значит, иллюзией.

То, что древность невидима отнюдь не означает, что она лишена смысла. Вернёмся к примеру со случайным прохожим: он воспринимается мной только как представитель определённого человеческого типа (пол, возраст, национальность, положение в обществе и пр.) – ничего по существу его личности. Более того полноты его определений мне не достичь даже если я постараюсь понять его исходя из родовых для человека определений: понять его как представителя человеческого рода. То есть, я буду заранее знать, что он умеет отличать добро от зла, значит, что он разумен, что он свободен в выборе между добром и злом, что он способен творить и т. д. Это глубокое знание человеческой природы,

способное вызывать восторг и умиление или, наоборот, приводить в отчаяние, однако, не позволяет мне утверждать, что я знаю этого конкретного человека: его личность, совокупность ипостасных определений, остаётся от меня скрытой. Есть и третий путь: человек узнаётся в самых что ни на есть индивидуальных человеческих практиках – как муж, мать, друг, дочь... Кажется, этот факт не вызывает какого-то особенного возмущения, человек склонен, находясь в здравом уме, признавать ограниченность своих «компетенций» по отношению к другим людям. Почему бы часть этого великодушия не распространить и на древности? Ведь они не принадлежат мне, они не принадлежат даже моей эпохе, более того, не они от меня зависят, а, скорее, я и моя современность обязаны им своим происхождением. Почему бы не признать за ними права на владение их собственными, а не навязанными мною смыслами?

Итак, если я признаю, что Успенское Четвероевангелие, – по сути своей, вещь для меня невидимая, однако полная скрытых смыслов, то меняет ли это хотя бы отчасти характер моего отношения к древностям? Отчасти, вероятно, меняет, поскольку я получаю возможность производить важнейшую для культуры операцию: отличать видимое от невидимого. Я отличаю видимое в этой конкретной книге – весь материальный состав её исторического существования – от невидимого в ней – того, что никак этим материальным составом не мотивировано, однако неразрывно с ним связано. Иными словами, есть материал, на котором минускулом написан текст, а есть содержание этого текста – в принципе, связь их случайна, ведь содержание могло быть и иным. Но эта случайность произошла в IX веке, сохранилась во все последующие века, это и составляет уникальность нашей конкретной древности. Успенское Четвероевангелие не может содержать в себе писем Платона, точно также как оно не может быть написано унциалом, найдено не в Палестине, храниться не в Петербурге и пр. В этом его уникальность, особенность, подлинность или «аура», как говорил Вальтер Беньямин [1]. Только при этом, «владея» им, мы должны различать видимое в нём (его материальный строй) и невидимое (его содержание), отдавая себе отчёт в том, что в невидимом ценность этой книги не выше ценности любого современного издания четырёх Евангелий, правда, что ничуть и не ниже. Древность, красота и редкость не способны увеличить (или уменьшить)

ценность Евангелия. Законы у невидимого иные, чем у видимого (Второе, что остаётся научиться делать, уже отличив видимое от невидимого, — это понять, что невидимое важнее видимого).

Идея наследия у Апостола Павла

Идея наследства и наследия играет существенную роль в проповеди Апостола Павла. Очень важно при этом, что материальное наследство и духовное наследие не претерпевают разделения в словах Павла, более того, как раз единство этой концепции, возможно, и для современной культуры открывает прямой путь к сохранению памятников.

О каком наследстве идёт речь у Павла? Христиане наследуют собственное отечество (Евр. 11: 14), для них приготовлен небесный град (Евр. 11: 16). Но легко ли сынам Божиим вступить в свое наследие и каким образом это сделать? В сердцах людей есть залог Духа (2 Кор. 1:22, Ефес. 1:14, 2 Тим. 1:14 и др.), стало быть есть твёрдая гарантия грядущего и, вроде бы, можно не волноваться о будущем, спокойно его ожидать. Но ведь как сердца людей были запечатлены, какой ценой они были куплены у смерти (1 Кор. 6:20)? Как побеждается смерть, навсегда, после грехопадения, закрывшая врата Царствия Божьего? Бог становится человеком: рождается, живёт, умирает позорной смертью. Более того, обладая во всей полноте не только Божественной, но и человеческой природой, Он, воскресая как Бог, воскресает и как человек тоже, спасая, таким образом, из-под власти смерти всю человеческую природу, отныне люди вновь бессмертны, отныне врата Града Небесного распахнуты. Но ведь до них ещё нужно дойти – это и невыносимо тяжело, и смертельно опасно: рождение по-прежнему мучительно, тело тленно, хлеб горек от пота, душа подвержена соблазнам.

Смерть Христа может быть понята не только в этой логике победы над смертью, она оказывается необходимой ещё и в юридической логике. Апостол говорит евреям о Христе: *Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное. Ибо, где завещание, там необходимо, чтобы последовала смерть завещателя, потому что завещание действительно после умерших: оно не имеет силы, когда завещатель жив.* (Евр.: 9: 15-17). Бог

сам искупает все преступления людей против Завета, принося в жертву собственного Сына, только теперь, искупленное этой кровью человечество, может вступить в свои наследственные права, вернуться в отечество. Эта жертва была не косвенной, не символической, а самой что ни на есть реальной: П*осему Христос, входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне.* (Евр. 10:5). Когда умирает Христос, в храме рвётся завеса (Матф. 27:51, Марк 15:38, Лк. 23:45), это означает конец ветхого человека и окончание косвенного и символического богослужения, – наступает реальность сыновства: *имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою, и имея великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою, будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший* (Евр. 10:19-23). Этот путь к наследию, требующий жертвы плотью и кровью, требующий смерти того, Кто оставляет наследство, является юридической транскрипцией Божественного дара и Его прощения, своего рода «правовым оформлением» сыновства. Это то, что следует помнить, если мы говорим в том числе и о культурном наследии.

Этот юридический язык, поскольку к нему прибегает Павел, был необходим его современникам, вероятно эта логика не чужда и ныне живущим людям. Расплата за долги ветхого мира должна была произойти по законам этого ветхого мира, – наверное, только так Новое может вступить в свои права. С одной стороны, видимые и самые что ни на есть реальные страдания плоти и даже смятение души Христа (Матф. 27:46, Марк 15:34), а с другой стороны – открываемое через это физическое страдание вплоть до смерти Царствие Божие и залог Духа, запечатлённый в человеческих сердцах. Может ли одно быть без другого – материальное без нематериального – в понимание наследства у Апостола Павла? Признаться, нам трудно представить, как можно не просто различить, но разделить духовное и материальное в том, что касается главного наследия человека –бессмертия и Рая. Однако, мы бы сильно ошиблись, предположив, что современники Павла легче нашего воспринимали

духовное и материальное в неразрывном единстве. Это антропологически невозможно – очень трудно допустить, что в истории было такое время, когда люди без разбору принимали, например, желаемое за действительное и легко этим желаемым обходились. Мечта о Царствии Божьем – это ведь всегда не только мечта, но реальность, запечатлённая в сердце Духом, та реальность, которая непременно осуществится. Тогда и теперь естественным было не просто единство материального и духовного, а именно трудность, мучительность достижения этого единства, необходимость чрезмерного напряжения всех человеческих сил (духовных и физических) для достижения этого естественного единства. Мы ведь знаем, что *От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Матф. 11:12), и что т*ерпение нужно вам, чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное* (Евр. 10:36). Соединение духовного и материального, это естественно, но очень непросто, – это не только исходный факт человеческого бытия, поскольку это уже было куплено дорогою ценою, но это ещё и задача, цель человека. (Предположим, есть прощение Отца, жертва Сына, залог Духа, но если любви в человеке нет, то слово не осуществится, никакого Царствия Небесного не будет).

Очень существенно здесь понимание христианского догмата о воскресении именно в собственном теле, но также существенно, что ипостасно осуществляется спасение именно Богом-словом, логосом. Для соединения видимого и невидимого, для полноты мира нужна вера, а верить нужно Слову и верить нужно «на слово». Бывают и чудеса, но не всегда можно понять истинное ли это чудо или наваждение. Слово же может быть только истинным, и уже сам человек должен отличить истинное слово от того, которое только кажется таким: истинное слово воплощено. Только на пути воплощения, от незримого к зримому возможна «верификация» души. Это та задача воплощения, единства духовного и материального, с которой человек должен справляться: так рождаются дети, пишутся стихи и трактаты, сочиняется музыка, строятся дома и выращиваются сады. Не то, чтобы человек на этом пути был предоставлен самому себе, – залог Духа проявляется в душе верой, которая как раз и есть *осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом*

(Евр. 11:1). (Или: верой обещанный Дух стяжается (Гал. 3:14)). Разочарование Христа собравшимися людьми в случае с исцелением расслабленного, возможно, тем и объясняется, что они – ещё младенцы или слишком ленивы, чтобы верить в силу невидимого: им чудеса – по их немощи.

Стало быть, для наследия необходима жертва, вступление в наследие требует труда, терпения и смелости, главное же – нужна вера. В противном случае мы лишаемся сразу трёх вещей: сыновства как духовно-материальной идентификации, воплощения как единственного способа достижения действительного, а не призрачного существования, наконец, в-третьих, будущего. Мир без наследия, как мир без сыновства, воплощения и будущего – это невозможный мир. Как наследие Божие – печать бытия на возрождённом человеке, точно так же «культурное наследие» – возможно, единственный способ сохранения бытия человеком современной культуры. Потеря культурного наследия, разумеется, не так катастрофична, как того, о котором говорит Апостол Павел, тем не менее, грозящие в случае пренебрежения культурным прошлым потеря исторической идентификации, выпадение из истории и утрата всех шансов на будущее – тоже вполне достаточные поводы для беспокойства. Если так, то слова Павла относятся не только к каждому христианину, но ещё и к каждому историку, библиотекарю и музейщику: *Вы еще не до крови сражались, подвизаясь против греха* (Евр.12:4).

Не стоит, пренебрегая современными культурными формами, или, наоборот, тщательно исследуя их, но только в узкопрофессиональном смысле, забывать о существовании в нашей культуре эталона соединения духовного и материального (или невидимого и видимого) миров, каким он был выработан в напряжённых практиках христианства. Мы, продолжая, по меньшей мере, логику христианской культуры, имеем возможность проверить правильность выбранного пути и в направлении охраны памятников. Здесь необходимо признать, что если рекогносцировка материального и нематериального (видимого и невидимого) уже произведена, то способов осуществления их единства мы пока не находим. На наш взгляд, понять заботу о старине как философскую (или даже богословскую) задачу, и является сейчас самым насущным делом по

охране культурного наследия. И если так, то, в первую очередь, нужно попытаться ответить на вопросы, которые очень похожи на те, что однажды уже были заданы, и на которые Апостолу Павлу однажды уже было, что ответить: Чем мы готовы пожертвовать ради сохранения старины? От кого ради этого мы готовы принять жертву, и кто готов её за нас принести? Во что мы верим, сберегая прошлое? Что мы наследуем из прошлого? Каким мы видим своё будущее? Что или кто является залогом нашей уверенности в будущем? В конечном счёте, все эти вопросы сводятся к одному: есть ли у нас право на наше культурное наследие?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. **Беньямин В.** Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Предисловие, составление, перевод и примечания С.А.Ромашко. М.: Культурный центр имени Гете; Медиум, 1996.
2. **Болотов В.В.** Лекции по истории Древней Церкви. Т.1. СПб., 1907.
3. **Галкова О.В.** Российские традиции охраны культурного наследия: дисс.… д-ра ист. наук. 24.00.01 – Теория и история культуры. Волгоград, 2012. С. 529.
4. **Дриккер А.С.** Физические аспекты метафизической трансформации. СПб.: РХГА, 2014.
5. **Казакова Н.А., Лурье Я.С.** Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.-Л. 1955.
6. **Климов Л.А.** Музей в сохранении и презентации нематериального культурного наследия: дисс. … канд. культурологии. 24.00.03 – Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов СПб., 2012. С. 231.
7. **Корсунский И.** Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885.
8. **Лемерль П.** Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. СПб., 2012.
9. **Мадьяри-Бек, Иштван.** Будущее как форма культурного наследия // Философия и образование в современном мире: Дни Философии в Санкт-Петербурге – 2012. Сб. ст. – СПб.: Владимир Даль, 2013.
10. **Маковецкий Е.А.** Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. (2-ое издание). СПб. Изд-во: РХГА, 2014. С. 219. ISBN 978-5-88812-616-5
11. Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия. – URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540r.pdf (дата обращения: 14.02.2016).
12. **Панченко А.М**. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. СПб., 2008.
13. **Прохоров Г. М.** Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. / Труды отдела древнерусской литературы, т. 23, Л. 1968.
14. **Рыбак К.Е.** Музей в нормативной системе (историко-культурологический анализ): дисс. … д-ра культурологии. 24.00.03 – Музееведение, консервация и

реставрация историко-культурных объектов. СПб., 2006. С. 287.
15. Саркисян Г., Худавердян К., Юзбашян К. Потомки Хайка: Очерк истории и культуры Армении. Ереван. 1998.
16. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
17. Щюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия // Щюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
18. Blum R. Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography. Translated from the German by Hans H. Wellisch. The University of Wisconsin Press. 1991.
19. Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.
20. Key Concepts of Museology. Ed. by **André Desvallées** and **François Mairesse**. Paris, 2010. URL: http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Key_Concepts_of_Museology/Museologie_Anglais_BD.pdf (дата обращения: 14.02.2016).
21. Sheldon-Williams I.P. The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by A.H. Armstrong. Cambridge, 1970.

MAKOVETSKY Eugene A. – doctor of Science in Philosopy, professor. Departmeny of Museum Stadies and Protection of Monuments, Institut of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 199034, Saint-Petersburg, Universitetskaya naberezhnaya, 7/9. E-mail: evmak@yandex.ru.

THE RIGHT FOR CULTURAL HERITAGE.

The genesis of the modern concept of cultural heritage (XVIII century - the beginning of the XXI century) is considered as expression of one of cultural dominants: divisions of the world on visible and invisible (material and spiritual). The Christian idea of heritage is considered as a source of all modern intuitions of cultural heritage.

IDEA OF HERITAGE; CONCEPT OF CULTURAL HERITAGE; PAUL THE APOSTLE; NEW TESTAMENT; VISIBLE AND INVISIBLE; CULTURE.