

Иллюзорные знамения: католический взгляд на проблему семиотики монстров в медицине позднего Ренессанса*

© 2020 г. А.В. Карабыков

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского,
Симферополь, 295007, просп. Академика Вернадского, д. 4.

E-mail: meavox@mail.ru
<https://omgis.academia.edu/AntonKarabykov>

Поступила 02.11.2018

Цель статьи – объяснить различие позиций католического и протестантского медицинских сообществ XVI – первой половины XVII в. в вопросе о том, могут ли монстры быть знамениями, в которых Бог открывает людям свою волю. Уточняется содержание идеи монстра как божественного знака, проливающее свет на то, что именно отрицали католические ученые и утверждали протестантские. Воссоздается аргументация, построенная католиками, чтобы опровергнуть эту идею. Как следует из их доводов, монструозность – это не знак, а симптом, имеющий физиологическую и социальную (Лицети) каузацию. В противном случае невозможно объяснить: а) коммуникативную бесцельность монстров, рождаемых в безлюдных и “безрелигиозных” регионах; б) крайнюю дисгармонию между субъектом и содержанием монструозного послания, с одной стороны, и его формой, с другой; в) кажущуюся аморальность Бога, использующего плоды самых тяжких грехов людей в качестве средства коммуникации с ними. Анализируется ряд мировоззренческих факторов: характер интеллектуальных парадигм, трансформации онтологии, своеобразии теологических воззрений, – которые обусловили несходство интерпретаций монструозности в этих научно-конфессиональных кругах. В частности, выясняется, что антисемитическая позиция католических ученых была обусловлена эпистемическим приматом аристотелизма, стремлением сократить объем и культурное влияние сферы внеестественного в пользу природной и, отчасти, сверхестественной областей бытия, а также усилением роли сотериологической миссии Церкви в ответ на подъем доктрины «частного провидения» в протестантской среде.

Ключевые слова: история медицины, тератология, аристотелизм, монстры, знамения, католицизм, протестантизм, Фортунуо Лицети, Жан Риолан-младший.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–2–158–176

Цитирование: *Карабыков А.В.* Иллюзорные знамения: католический взгляд на проблему семиотики монстров в медицине позднего Ренессанса. *Риолан Ж.* О монстре, рожденном в Париже в 1605 году: философское рассуждение. Глава VIII Предвещают ли монстры что-либо дурное? Перевод с латыни и примечания А.В. Карабыкова // Вопросы философии. 2020. № 2. С. 158–176.

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18–011–00601 «Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

Illusory Omens: a Catholic View on the Problem of Semiotics of Monsters in the Late Renaissance Medicine^{*}

© 2020 Anton V. Karabykov

*V.I. Vernadsky Crimean Federal University,
4, Vernadskogo prosp., Simferopol, Republic of Crimea, 295007, Russian Federation.*

*E-mail: meavox@mail.ru
<https://omgis.academia.edu/AntonKarabykov>*

Received 02.11.2018

The aim of the article is to explain a difference between the catholic and protestant medical communities of the 16th – first half of 17th cc. concerning a question: Could monsters be omens in which God would reveal his will to people? The essence of the idea of monster as a divine sign is specified in order to shed light on nuances of its refusal by catholic savants' as well as of its approval by the protestant ones. The lines of argument developed by Catholics to refute that idea are retraced. As follows from their reasoning, monstrosity is not a sign, but a symptom having purely physiological and social (Liceti) causation. Otherwise it is impossible to understand: a) communicative aimlessness of monsters born in unpopulated and 'irreligious' areas; b) outer discordance between the subject and content of monstrous message, on the one part, and its form, on the other; c) seeming amorality of God who exploits the bearing of the gravest sins of people as means of communication with them. The final consideration is given to ways in which a set of large-scale factors: characters of intellectual paradigms, ontological transformations, idiosyncrasies of theological attitudes etc., determined divergence of monstrosity interpretations in those confessional and academic circles. In particular, it gets clear that the anti-semiotic position of the catholic physicians was determined by epistemic primacy of Aristotelianism, striving for reduction of a scale and cultural influence of the preternatural sphere in favor of the natural and, partly, supernatural domains of reality. The reinforcement of the soteriological mission of the Church in response to cultivation of the 'special providence' doctrine in a protestant milieu also contributed to their adopting of the anti-semiotic stance.

Keywords: history of medicine, teratology, aristotelian philosophy, monsters, omens, catholicism, protestantism, fortunio liceti, jean riolan the younger.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–2–158–176

Citation: Karabykov, Anton V. (2020) "Illusory Omens: a Catholic View on the Problem of Semiotics of Monsters in the Late Renaissance Medicine", Joannes Riolanus, De monstro nato Lutetiae anno Domini 1605, disputatio philosophica, Trans. Into Russian by Anton V. Karabykov, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2020), pp. 158–176.

Введение: значимость конфессионального фактора

Уже давно, в разгар великой войны, Рудольф Виттковер отметил одну особенность, которая отличала мировоззрение ренессансных гуманистов, но совершенно не вписывалась в его прогрессистский образ, созданный в Новое время. Согласно Виттковеру, сравнившему ученые культуры Средневековья и Ренессанса, первая из них имела

^{*} Research for this work was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project № 18–011–00601 «The "Book of Nature" in the Renaissance and early modern hermeneutic strategies».

в целом более разумный взгляд на монструозность, чем вторая. Если схоласты не исключали монстров из универсального строя природы, установленного Создателем, то гуманисты, увлеченные гадательным искусством Античности, видели в них посылаемые свыше знаки будущих бед и испытаний [Wittkower 1942, 185]. При всей справедливости этого замечания в нем не учтен важный момент, связанный с глубоким мировоззренческим плюрализмом той эпохи. Дело в том, что гуманисты Виттковера составляли лишь одну из групп, причастных к проблематике монструозного. В нее входили люди вроде поэта и филолога Анджело Полициано (1454–1494), смотревшие на мир сквозь призму сведений о знаменьях и дивинациях, усвоенных из трудов Варрона, Цицерона, Светония¹. К этой группе следует прибавить как минимум две другие, позднейшие и намного более влиятельные, которых меньше интересовали построения римских язычников. Именно они поставили вопрос о сакрально-семиотическом аспекте монструозности в дискуссии, длившейся около века, до середины XVII в. Линия водораздела между этими лагерями практически совпадала с границей, разделявшей Запад на две враждебных конфессиональных ойкумены. Если оставить в стороне обилие нюансов, свойственных протестантскому лагерю, большинство его членов находило данный аспект релевантным и существенным. В свою очередь католические интеллектуалы чаще всего отрицали семиотическое измерение монструозности, видя в ней сугубо природный феномен.

Следует подчеркнуть, что совпадение конфессиональной и научно-теоретической границ в интересующей нас ситуации не являлось случайным. На пороге Модерна научная деятельность была неразрывно связана с актуальным кругом религиозно-метафизических проблем. Это проявлялось в мотивации и целях исследователей, в системе вер и допущений, направлявших их работу. Поэтому различие мировоззренческих позиций влекло за собой несходство в выборе исследовательских программ, научных теорий и методов [Harrison 2002]. Особенно важно, что участники дискуссии о монстрах как правило являлись профессиональными врачами. В отличие от астрономии и физики, в ренессансной медицине не случилось революции, которая бы разрушила ее тысячелетний фундамент, в данном случае гиппократовско-галеновский [Wear 2008, 300–301; Nutton 1993, 27]. Эта область знаний была прочно укоренена в церковно-университетской культуре, пропитанной аристотелизмом в его томистской и «мирской» версиях, сосуществовавших в ту эпоху. По этой причине проект любой реформы или новации в медицине воспринимался как вызов данной культуре, что значительно усиливало роль религиозно-философских факторов в медицинских дебатах XVI–XVII вв. Об этом свидетельствует отношение к доктрине Парацельса (1493–1541), натурфилософа и врача-новатора, удостоенного прозвища «Лютер медицины» [Debus 2003, 164–175; Ashworth 1986, 150–151]. Другим, более специальным, примером может стать реакция на теорию кровообращения Уильяма Гарвея (1578–1657), поддержанную протестантскими учеными Северной Европы и отвергнутую католическими на европейском Юге [French 2003, 179–182]. Ситуация вокруг открытия Гарвея показательна в том плане, что католическая часть «республики ученых», входившая в состав академического истеблишмента, обычно занимала умеренно-консервативную позицию. Но это не было равносильно косности и бесплодию: до середины XVII в. научное знание успешнее развивалось по их сторону конфессиональной границы. Тем не менее интеллектуальная история до сих пор не рассталась с известным воззрением, поддерживаемым такими столпами, как М. Вебер и Р. Мёртон. В соответствии с этим взглядом, наука Модерна явилась не запланированным, но счастливым детищем протестантизма, подъем которого стал важной вехой на пути к «расколдованию мира», тогда как католицизм скорее был тормозом на пути духовного прогресса.

Желая внести вклад в ревизию этой идеи², я рассмотрю ситуацию, обыкновенную для Ренессанса и начала Модерна. Как множество ей подобных, она подрывает представленный тезис: именно протестанты в ней заново заколдовывают мир, а католики сопротивляются этому со своих консервативных позиций. Обращаясь к дискуссии о семиотических функциях монструозности, я хочу выяснить: что обеспечило католическим ученым иммунитет против идеи монстра как знаменья, которая восстала тогда

из языческой древности, и почему столь восприимчивы к ней оказались протестантские интеллектуалы? Вначале я нюансирую содержание этой идеи и уточню отношение к ней обеих групп. Затем, сосредоточившись на позиции католического лагеря, проанализирую аргументацию его представителей. Потом проясню метафизические презумпции, познавательные установки и теологические убеждения, которые доминировали в каждом из конфессиональных миров, предопределяя различие в понимании монструозности.

Аспекты семиотики монструозности

Итак, какого рода сообщения могли быть «вчитаны» в уродливого младенца или детеныша животного, после того как весть о его рождении становилась достоянием публики, склонной усматривать небесные знаки в земных происшествиях? В силу гнетущего впечатления, обычно вызываемого обликом монстра, в нем почти всегда распознавали нечто зловещее, непосредственной причиной чего был гнев Божества. Наблюдая монстров и подобные им странности, «мы видим в них произведения Природы, не искаженные лишь и безобразные, но прежде всего такие, что открывают нам тайное воздаяние Бога и бич [Его] гнева», – писал английский переводчик «Диковинных историй» (*Histoires prodigieuses*) гугенота Пьера Боэстюо (ок. 1520 – ок. 1566) [Fenton 1569, 100].

Когда признавали, что Бог гневается за то, что было совершено в прошлом – особенно если тайным образом, – в появлении монстра видели обличение греха, сопровождаемое карой виновных и предостережением окружающих. Грех в данном случае обычно состоял в недолжном сексуальном поведении родителей уродца. Предельной формой здесь считалось скотоложство, способное, как верили самые высокие умы той эпохи, производить мерзейших, человеко-животных, монстров [Карабыков 2018, 57–59]. Виною иного сорта могло быть религиозное отступничество, ересь... и даже привычка ходить по воскресеньям на охоту, а не в церковь⁵. Если причину недовольства Всевышнего полагали в текущем положении дел, рожденный монстр не только ставил диагноз времени, но и, что главное, предсказывал грядущее возмездие – войну, эпидемию, голод и т. п., – обычно предполагавшее коллективную вину и ответственность. По мнению анабаптистов, такого рода кара была неминуемой. Однако как правило протестанты считали, что монстры и другие части канона знамений (землетрясения, наводнения, кометы и т. д.) увещали виновное общество, чтобы оно возвратилось на путь праведности, тем отвратив от себя наказание [Thomas 2010, 104]. Впрочем, на практике это различие нередко стиралось, ибо многие полагали, что из-за общей духовной поврежденности смертных суть небесных предостережений всегда или часто становится ясной *post factum*, когда свершившаяся кара проливает свет на знаменательные события в прошлом. В подобных ситуациях знамения являлись частью герменевтической техники, позволявшей постигать высший, самый подлинный смысл происходящего в личной и общественной жизни. Пусть «порочные осмеивают [знамения], – отмечал в этой связи англиканский автор, – но мудрые обдумывают их и понимают, после того как происшествия [указанные знамениями] проясняют их [содержание]» [Floyer 1717, 10]. Кроме того, с середины XVII в. в протестантской культуре стал развиваться новый интерпретационный контекст. Он позволял толковать знамения и чудеса, имевшие место в истории, как доказательство истинности библейских пророчеств, их возвещавших. Это также касалось знамений, которыми изобилвала современность, пронизанная апокалиптическими предчувствиями, и которые сопрягались с предсказаниями Ездры и Иоанна Богослова [Harrison 1999; Johnston 2011, 27–37].

Таковым было семиотическое поле монструозности, возделываемое протестантскими интеллектуалами при содействии популярной прессы. Теперь обратимся к позиции католического лагеря. Мы знаем, что в общем она заключалась в отрицании объективных сакральных значений, якобы воплощаемых монстрами. Уверенность в том, что Бог ничего не сообщает людям через эти существа, могла выражаться в последовательной критике соответствующего воззрения. Но чаще, пожалуй, она прояв-

лялась в игнорировании семиотической стороны монструозного как нереальной и иррелевантной для науки. Подобное отношение можно проследить в работах Реальдо Коломбо (ок. 1516–1559), Джованни Инграссиаса (1510–1580), Гаспара Шотта (1608–1666) и других ученых-медиков. В то же время оно не исключало идеолого-дидактического интереса к монстрам, питаемого авторами эмблематических трактатов, хотя даже такой «литературный» интерес был свойствен католикам в несравнимо меньшей степени, чем протестантам⁴ [Spinks 2009, 105–130].

Что касается эксплицитной критики, то в полной мере отрицанию подвергались знамения, предвещающие бедствия в будущем (*portenta, ostenta*). Относительно реальности ретроспективных знаков католические интеллектуалы делали некоторую уступку. По их мнению, монстры в самом деле могут выводить на свет тайные грехи, но исключительно естественным образом, не требующим прямого вторжения Божества. Это случается тогда, когда некий проступок, состоящий в злоупотреблении физиологией, приводит в действие цепь причин и следствий, последним звеном которой становится рождение уродца. Участие Творца в таких событиях ограничивается тем, что Он позволяет сохраняться Им же созданной системе природной «механики», которая допускает несколько путей возможного развития событий: правильный и извращенные. Так решаются противоречия, встречающиеся у католических ученых из-за использования ими традиционного словаря. К примеру, Ливин Лемменс (1505–1568), голландский врач и натурфилософ, в числе причин рождения монстров выделяет «наказание за грехи» [Lemnius 1583, 37]. Но, развивая свой тезис, он совсем не упоминает Бога, поскольку сводит «кару» к закономерным следствиям, которые влечет за собой нарушение генеративных законов [Ibid., 37–42]. Еще более зримо этот образ мысли предстает в труде болонского профессора Фортунуо Лицети (1577–1657) «О причинах монстров» (*De monstrorum caussis*, 1616 г.). Соглашаясь с тем, что в рождении уродцев чаще всего повинно «нечестивое сладострастие» их родителей, Лицети говорит, что таким страшным способом «Бог обнаруживает грех ради вразумления людей» [Licetus 1634, 7]. Типичный протестант мог бы сказать то же самое, но в буквальном смысле: Всевышний сам устраивает каждое из подобных событий, делая уродливого младенца «бичом своего гнева». Напротив, Лицети, как мы увидим вскоре, был убежденным противником идеи монстров как знамений. Поэтому, утверждая, что монстры изобличают пороки своим появлением, он подразумевал, что это случается не по прямому велению Божества, но в силу действия установленных Им – объективно благих – законов. Создав эти законы и не препятствуя их работе, Бог в этом, только этом смысле «карает» грешников, «гневаясь» на них.

Разоблачители монструозных знамений

Мы выяснили условие, при котором, с позиции ученых-католиков, было возможно говорить об участии Бога в появлении монстров. Теперь рассмотрим аргументацию, развитую ими, чтобы дезавуировать идею монстров как знамений и утвердить сугубо натуралистический взгляд на врожденные уродства. Я ограничусь сочинениями трех светил ренессансной медицины: Кардано, Лицети и Риолана-младшего.

В отличие от Лицети и Риолана итальянский врач, математик, натурфилософ Джероламо Кардано (1501–1576) не был приверженцем аристотелизма. Познание не сводилось для него к обнаружению регулярных, рационально объяснимых закономерностей. Главным образом он изучал всё редкое и странное – так называемые «игры» и «секреты» природы, предполагавшие нестандартное, подчас экстравагантное объяснение⁵. Возможно, поэтому неоднократно обращавшийся к проблеме семиотики монструозного Кардано признавал, что не в силах разрешить ее вполне удовлетворительно. Несмотря на это он явным образом склонялся к убеждению, что если монстров и можно толковать как знаки, то лишь в том смысле, в каком «кровавая моча указывает на болезнь» эксперту, искушенному в медицине [Cardanus 1558, 712]. Иными словами, уродство – только симптом, механизм образования которого покоится в сфере природно-физиологической и астральной каузации; его функция – делать видимым то, что

по каким-то, естественным же, причинам природа отклонилась в своей работе от привычного для нее курса. Поэтому монстры отнюдь не служат знаками Божьего гнева [Cardanus 1560, 381]. Их рождение говорит лишь о том, что редкая причинная связь осуществилась в обход привычного нам порядка.

Хотя и не разделявший многие натурфилософские воззрения Кардано, Фортунно Лицети в своей монстроведческой теории развивал похожую натуралистическую установку. «Монстры не знаменуют будущих событий, ибо суть их следствия», – остроумно замечает болонский профессор, поддерживая идею естественной симптоматичности этих существ [Liceti 1634, 5–6]. Иначе как объяснить тот факт (его достоверность не ставилась под сомнение в то время), что монстрами особенно богаты безлюдные регионы Африки? И для чего «священные» уродцы появляются в языческих странах, народы которых, не просвещенные Откровением, вполне безразличны к предполагаемым посланиям Бога? Наконец, почему среди чудес, запечатленных в Священной истории, нет таких, где орудием Божественной воли служили бы монстры [Ibid., 7]? По мнению ученого, этих доводов достаточно, чтобы понять, что врожденные уродства не являются знаменами, ибо в отличие от подлинных знаков в них нельзя различить преднамеренности и конвенциональности.

Лицети видит в монстрах симптомы, поле возможных значений которых превосходит пределы физиологической сферы. Если в целом монструозность свидетельствует о зле, то это зло не сводится к отклонениям природы от ее обыкновенного курса, но распространяется на социально-экономическую и моральную области жизни. Кроме сексуальных и других индивидуальных прегрешений, монстры являют вопиющую бедность простонародья, побуждающую родителей специально калечить своих младенцев, чтобы потом зарабатывать на жизнь демонстрацией их уродств [Ibid., 5]. Привлекая внимание читателей к этой порочной практике, Лицети спешит раскрыть ее теневую сторону, обычно скрытую от глаз современников. «Не так уж редко доводится видеть бродяг, странствующих по свету, чтобы выставлять напоказ необычайных монстров для прибыли. Чтобы создать их, они сначала вскрывают самые мясистые части младенческих тел: спину, ягодицы или руки, – и [отрезав другие] соединяют их причудливым образом. Силой природы, действующей посредством питания и циркуляции крови, они способны срастись в одно целое. Остается отсечь какую-нибудь другую часть, чтобы придать этим монстрам еще более ужасный вид. Да отвратит Бог этих негодяев [от их злодейств], и да подвергнут их суровой каре правителя» [Ibid., 126–127]. Трудно сказать сейчас, насколько верно это свидетельство отражало реальность. Но то, что в народной среде случались попытки осуществить (или имитировать) отдельные положения ученого монстроведения, не подлежит сомнению. Одни, как пойманный полицией молодой шотландец, усердствовали в том, чтобы зачать гибрида в совокуплении с животным [Drummond 1655, 256]. Другие, вроде крестьянки Мэри Тофт, пытались одурачить врачей, разыграв рождение монстров, как будто бы изваянных силой материнского воображения [Fissel 2008, 150].

Французский врач и анатом Жан Риолан-младший (1577–1657) поставил проблему семиотики монструозного в диссертации «О монстре, рожденном в Париже в 1605 г.» (*De monstro nato Lutetiae anno Domini 1605*, 1605 г.). В главе, посвященной этой проблеме, он стремится сокрушить идею семиотической нагруженности уродства, а также веру в его непренменную симптоматичность. Риолан начинает с утверждения, что мыслить по формуле *a* «после *b* значит из-за *b*» (*post hoc ergo propter hoc*) подобает лишь невежественной толпе. Люди здравомыслящие – к таковым он причисляет в первую очередь подобных себе университетских аристотеликов – рассуждают иначе. Любое проявление монструозности должно объясняться через установление одной из естественных и постоянных причин, относительно системы которых в ту эпоху существовало условное согласие. В противном случае его следует признать необъяснимым, не ссылаясь при этом на акт Божественной воли, как то делали древние мифотворцы [Riolanus 1605, 11]. Ибо, возможно, дело в случайности, которую Риолан не исключает из строя природы. Как бы то ни было, при появлении монстра лучше всего относиться

к этому без суеверного страха. Пусть место страха займет здоровый прагматизм. Если добропорядочность родителей не дает оснований подозревать их в чем-то предосудительном и если к тому же они бедны, пусть их утешит то, что с помощью маленького уродца они при желании смогут поправить недостаток. В отличие от Лицети, французский врач не видел в этом ничего слишком дурного [Riolanus 1605, 27v–28].

В то же время Риолан понимал, что констатация естественных причин монструозности, не говоря о случаях их неясности, еще не исключала теоретической возможности Божественного участия в создании монстров. Ведь по мнению протестантских теологов, Бог, творя знамения (*prodigia*), неизменно пользуется природными механизмами; и это отличает их от чудес (*miracula*) в строгом смысле, которые прекратились в мире после победы христианства [Spencer 1665, 7; Harrison 1999, 245–246]. Следствием такого воззрения стала одна из характерных черт протестантского мировидения, удачно названная Р. Скрибнером «морализацией универсума» [Scribner 1993, 485–486]. Что отвечал на это Риолан и другие представители его лагеря? Из аргументов о бесцельности основной массы монструозных «посланий», развитых Лицети, мы уже знаем их позицию. Поддерживая эти доводы, французский врач добавляет к ним ту мысль, что для правильной интерпретации знамения толкователю нужно найти в его форме некий герменевтический ключ. Едва ли не в каждом случае он имеет характер метафоры, соединяя по принципу сходства сообщение с его субъектом. Но разве можно вообразить что-либо менее сходное, чем безобразие монстра и всеблагость Творца? [Riolanus 1605, 24] Диссонанс усилится, если мы обратим взор на средства, к которым должен прибегать Бог, чтобы создать такого рода знамение. Центральные из них сопряжены с грехом, включая столь тяжкий, как скотоложство. Поэтому, допустив в таких ситуациях активное участие Бога, мы окажемся в логическом и, что хуже, этическом тупиках. Если прегрешения смертных *нужны* Творцу, чтобы создавать знаки, которые бы побуждали людей не грешить, – то это чистой воды безумие. Но еще и крах этики, ибо ставит под удар свободу человеческой воли и перелагает на Бога основную вину за зло. Хотя протестанты, верившие в предопределение и провозглашенное Лютером «рабство воли», находили этот вывод приемлемым, говоря в его защиту: кто мы такие, чтобы судить Всевышнего? – Риолан усматривал в нем решающее возражение против идеи монструозных знамений. Пожалуй, как ничто более оно усиливает значимость ключевого методологического принципа, сформулированного французским ученым: «Когда причина какого-либо действия ясна, напрасно прибегать к некоему скрытому [и примысливаемому основанию]» [Ibid., 24]. В особенности к такому, что делает Бога и сотворенные Им звезды «зачинщиками и соучастниками наших злодейств» [Ibid., 26v]. Люди сами несут ответственность за свои поступки, являясь в достаточной мере суверенными существами.

«Тормоза» и «двигатели» натурализации

Зная, как ученые католического лагеря опровергали идею сакральной семиотичности монструозного, выясним, *почему* они делали это и – через сравнение с протестантами – почему это делали *именно они*. Иными словами, каковы были те метафизические презумпции, познавательные установки и теологические предпосылки, из которых складывалась концептуальная рамка, определявшая их отношение к этой идее? И чем духовная «оснастка» католиков отличалась от той, что подвигала их коллег-протестантов видеть в монстрах знамения свыше?

а. Примат аристотелизма

«Католическое» монстроведение развивалось в зыбких границах двух интеллектуальных парадигм: претернатурализма⁶, приверженцем которого был Кардано, и аристотелизма, на позициях которого стояли Риолан и Лицети. Конкурируя друг с другом и, позднее, с набиравшим силу механицизмом, обе парадигмы сосуществовали на Западе XVI – первой половины XVII в., причем первая из них доминировала в придворно-аристократических кругах, а вторая господствовала в университетах. И сколь бы ни были значительны различия между ними, философия внеестественного и аристотелизм

находились в постоянном взаимодействии, оставаясь открытыми влиянию третьих сил [Bianci 2007, 63–65]. Приверженцы каждой из двух систем мышления притязали на то, чтобы дать всем исследуемым феноменам натуралистическое объяснение. Эта задача была тем проще, что те и другие наделяли природу относительной автономностью: претернатуралисты большей, аристотелики меньшей, – но по общему для них убеждению, ее отличали одушевленность и стремление к собственным целям. Эклектизм и антропомерный взгляд на природу обеспечивали обеим системам большой (по объему, а не качеству) эвристический потенциал.

Поскольку в развитии «католического» монстроведения решающую роль играл аристотелизм, стоит подробнее рассмотреть его особенности, которые способствовали утверждению натуралистического взгляда на уродство. Одной из них являлась теологическая приемлемость, обеспеченная в прошлом томистами. Благодаря ей в католической среде между университетскими учеными и богословами существовал условный консенсус относительно сферы внеестественного и даже, как мы увидим далее, своеобразное разделение труда. Это позволяло членам обоих «цехов» по крайней мере в некоторых ситуациях наступать единым фронтом на учения оккультистов и народные суеверия, вдохновляясь общим религиозно-просветительским идеалом [Keit 2004, 246]. Подобного согласия не знал протестантский мир, где ученые, будь то аристотелики или представители новых течений, чаще – но намного менее драматично – конфликтовали с теологами. Ибо последние по преимуществу культивировали «морализованный» образ вселенной и принцип буквального понимания Библии, солидаризируясь в этом с малообразованным большинством, составлявшим их основную паству [Pender 1996; Harrison 2008, 260–262]. Такая расстановка сил была особенно характерна для тех мест и периодов, где и когда на авансцену духовной жизни выходили радикальные секты, например, пуритане в период английского Междоусобия 1649–1660 гг. Сверх того, с конца XVI в. даже в университетах протестантского мира аристотелизм стал мишенью нарастающей критики, которая обвиняла его в языческом нечестии, усугубляемом долгим альянсом с папистами [Martin 2014, 96–101].

Другая особенность перипатетической философии касалась характера ее основной эпистемологической установки. В согласии с нею, объектом научного знания может являться только «то, что есть всегда, или что бывает большей частью» (*Metaph.* 1027a)⁷ [Аристотель 1976, 184]. Эти универсалии должны поддаваться объяснению через обнаружение причин и следствий, последовательность которых была бы ясна для разума. Поэтому, в сравнении с философией внеестественного, аристотелизм успешнее апеллировал к здравому смыслу и отвечал потребности в порядке, особенно острой в ту кризисную эпоху. А в сравнении с механицизмом он лучше соответствовал прямому свидетельству чувств и, опять же, житейскому здравому смыслу. Есть основания считать, что перипатетическая гносеология была главным фактором, обусловившим амбивалентное восприятие монструозности, которое отличало элитарную католическую среду. С одной стороны, врожденные уродства вызывали отвращение – как нечто покушающееся на строй мироздания. Именно эту опасность видел в них Риолан, определяя монстров как «искажение порядка, сохраняющего цепь природных причин, сияние добродетели, благоденствие народа и власть короля» [Riolanus 1605, без стр.]; см. также: [Hsia 2004, 71]. Отвращение вело к игнорированию, что объясняет, в частности, неразвитость темы монструозного в католической эмблематике, отмеченную ранее. С другой стороны, в ученых кругах было сильно стремление включать монструозность в естественный строй природы – включать на правах его редкой вариации, чей механизм малопонятен людям в силу ограниченности их знаний о дизайне творения. Вероятным истоком или катализатором этой тенденции являлось взаимодействие аристотелизма и философии внеестественного. В пользу такого предположения свидетельствует то обстоятельство, что с особой отчетливостью она обнаруживается в рассуждениях наименее догматичных интеллектуалов того времени: Кардано, сицилийского врача и анатома Джованни Инграссиаса⁸, а также Мишеля Монтеня (1533–1592). «Те, кого мы называем уродами, вовсе не уроды для Господа Бога, который

в сотворенной Им вселенной взирает на неисчислимо множество созданных им форм, – учил французский моралист. – Можно поэтому полагать, что удивляющая нас форма относится к какой-то другой породе существ, неизвестной человеку. Премудрость Божия порождает только благое, натуральное и правильное, но нам не дано видеть порядка и соотношения всех вещей»⁹ [Монтень 1958, 454]. Позднее в сходном ракурсе рассматривали монструозность некоторые члены Французской академии, исследовавшие ее в контексте сравнительной анатомии и эмбриологии, значительно опережая своих протестантских коллег [Park, Daston 1981, 51–54].

б. Вытеснение внеестественного

Всю глубину влияния аристотелизма, как, впрочем, каждой интеллектуальной парадигмы, обуславливавшей взгляд на монструозность, можно понять только в контексте тех онтологических трансформаций, которым подвергалась картина реальности в XVI–XVII вв. Во многом общие для обоих конфессиональных миров, они тем не менее протекали в них по разным путям и с неодинаковой скоростью. С точки зрения протестантов, в основном отрицавших возможность чудес в современности, в посюстороннем мире сосуществовали две бытийных сферы: естественного и внеестественного. К последней, как мы знаем, принадлежали *prodigia* – монстры и другие странности в природе, причины которых, сколь бы загадочны они ни были, помещались в пределы естественной каузации. В свою очередь католические интеллектуалы мыслили в терминах трехчастной структуры, сохраняя наряду с указанными область сверхъестественного. К ней относились подлинно чудесные события и явления, чей единственный автор – Бог, который творит их вопреки законам природы, лично или посредством ангелов и людей¹⁰. При этом общей тенденцией той эпохи был стремительный подъем претернатурализма, сопряженный с беспрецедентной интеллектуальной модой на внеестественное. Проводниками этой тенденции, апогей которой пришелся на 1550–1620 гг., были не только представители соответствующей парадигмы, включая натурфилософов, магов, астрологов и просто охотников за диковинным. Важную роль в ее развитии также играли протестанты, в особенности члены радикальных сект, – чаще всего непримиримые враги эзотерики. Причина этого нам известна: согласно убеждению, рожденному Реформацией, Бог непрестанно действует в мире, «поддерживая, направляя, распределяя и руководя всеми творениями, действиями и вещами, от величайших до ничтожнейших, своим мудрейшим и святым провидением», как гласил пункт Вестминстерского исповедания пуритан (1644 г.); цит. по: [Pastoor 2007, 258]. Считалось, что Божественный промысел, тотальность которого не оставляет в мире места случайности¹¹, всегда осуществляется через вторичные – естественные – причины. К ним относятся, во-первых, универсальные законы природы, задающие общий ход дел в мироздании (*providentia generalis*), и во-вторых, особые знаки, чьей вещественной частью служат *prodigia* – необычайные или чем-то примечательные происшествия, несущие послание свыше (*providentia specialis*) [Thomas 2010, 90–92].

Рост влияния претернатурализма встретил сопротивление со стороны консервативных университетских кругов: по преимуществу томистов и светских перипатетиков. Позднее, в 1630-е гг., к ним добавились механицисты, чьими лидерами тоже были вначале католики, имевшие традиционный интеллектуальный бэкграунд: Рене Декарт (1596–1650), Марен Мерсенн (1588–1648), Жак Рохо (1618–1672) и т. д. И только в 1660-е гг. в борьбу на их стороне стали активно включаться протестантские ученые, осознававшие потребность в более упорядоченном и предсказуемом образе мироздания, нежели тот, который часто рисовали их проповедники, особенно те, которых тогда называли «энтузиастами». Но за исключением Джона Спенсера (1630–1693), кембриджского филолога, в чем-то явно симпатизировавшего католицизму¹², никто из них, кажется, не был столь последователен в неприятии канона знамений, как аристотелики и механицисты по ту сторону конфессиональной границы.

Возвращаясь к консервативным католическим деятелям, зададимся вопросом: что именно в массовом увлечении внеестественным вызывало у них беспокойство? Главным источником их озабоченности, имевшей теологическое свойство, был страх перед

действием демонов. Они находили, что всё то совершаемое *praeter naturam* по преимуществу составляло вотчину темных сил. Обладая много более тонким разумом и гораздо лучшей осведомленностью в устройстве природы, демоны могут так соединять естественные причины, в том числе неизвестные людям, что образуемые ими события приобретают видимость чуда. И это сходство вводит нас в заблуждение, ибо всё, на что способны падшие духи, не выходит за пределы действия природных законов, тогда как настоящие чудеса требуют их временной отмены [Daston 2000, 23–24]. Это представление разделяли протестанты. Но мы знаем, что в отличие от католиков они были бóльшими оптимистами в отношении внеестественной сферы, видя в ней прежде всего вместилище знамений, а значит, владение Бога, хотя и обкрадываемое демонами. Относительно же сверхъестественной области они были в основном пессимистами, отрицавшими реальность чудес в настоящем. Доктринальные споры с ними на эту тему стали еще одним стимулом для католического наступления на сферу *prodigia*. Чтобы отстоять действительность сверхъестественного, его адвокаты, не довольствуясь построением умозрительных доказательств, обычно ссылались на опытную достоверность конкретных чудесных событий. Очевидно, что такая апелляция могла быть успешной только в том случае, если возможность удостоверения была равно открыта оппонентам. Но поскольку среди признанных чудес в самом деле было много подделок, церковные власти довольно скоро осознали потребность в ужесточении соответствующей проверки [Keitt 2004, 243–244]. Об этом свидетельствует ряд постановлений Тридентского собора 1545–1563 гг., несших на себе печать христианского аристотелизма.

В теоретическом плане это ужесточение означало проведение более четких границ между тремя онтологическими областями. Во-первых, в каждом отдельном случае было необходимо установить, нельзя ли рассматриваемый феномен свести к работе природной механики, чтобы тем самым включить его в сферу естественного. Это являлось задачей ученых-натурфилософов, значимость чьей экспертизы повышалась со временем. Когда их вердикт был отрицательным, право голоса переходило к теологам, призванным заключить, в какой мере данное событие отвечает критериям чуда, регулярно изменявшимся в сторону большей строгости. Если богословы тоже дисквалифицировали этот феномен, то лишь тогда он причислялся к претернатуральным явлениям, имевшим, по всей вероятности, естественное, но необъяснимое происхождение и сущность. Их творцами могли оказаться многие: сам Бог, Его ангелы или святые, но также дьявол, демоны или маги. По этой причине всё, что считалось возникшим *praeter naturam*, требовало очень осторожного обращения и, при возможности, дальнейшего анализа. А поскольку область сверхъестественного тоже находилась под подозрением, в перспективе, вырисовавшейся к 1630-м гг., большинство факторов благоприятствовало подъему сферы закономерного и общего в природе. Мы видим, как сначала католические, а потом и протестантские ученые всё усерднее работали над тем, чтобы дать многообразию *prodigia* – землетрясениям, необычайным дождям, кометам и т. д., – натуралистическое объяснение, тем самым упростив наличную онтологию [Waddel 2015, 25–27]. Это также касалось монстров, с той существенной оговоркой, что католическим ученым почти не нужно было *ре-интерпретировать* их в асемиотическом ключе. В отличие от комет и некоторых других природных диковин монстры как знамения не сделали карьеру в их культуре, защищенной от этого аристотелизмом.

в. Богословские предпосылки

Как было сказано при обсуждении идей Риолана, сколь бы ясными ни казались естественные причины уродств, они не исключали той возможности, что получила выражение в доктрине об особом провидении, так много значившей для протестантского мировоззрения¹⁵. Поэтому ответ на вопрос, может ли и хочет ли Бог хотя бы изредка использовать причинно-следственные связи, ведущие к рождению монстров, чтобы сообщить что-то смертным, не обуславливался полностью теми факторами, о которых шла речь до сих пор. Кроме специфики интеллектуальных парадигм, преобладавших в каждом конфессиональном мире, и сопряженных с ними преобразований

онтологии важную роль в осмыслении монструозности играли теологические и этические воззрения. К тем из них, которые я затронул, анализируя аргументацию Риолана, можно добавить два самых общих соображения. Первое касается различий в учении о первородном грехе. С точки зрения идеологов Реформации, грехопадение Адама имело негативные последствия и для когнитивных потенциалов людей, и для всего строя природы, который, мутировав, стал во многом недоступным рациональному познанию [Harrison 2002, 249–258]. Парадоксальным образом это воззрение дало начало противоположным гносеологическим установкам, получившим распространение в протестантской среде. Одна из них была обоснована Бэконом и осуществлена его последователями, в основном учеными Лондонского Королевского общества. Они считали, что человек способен обретать лишь вероятностное и неполное знание, продвигаясь по единственно верному пути индуктивно-эмпирического изучения природы. Обратную установку культивировали многочисленные протестантские «энтузиасты»: оккультисты, мистики, приверженцы крайних сект. Убеденные в конечной тщетности рационального познания, они учили, что подлинный гнозис может достигаться только в опыте духовного озарения. Переживший его становится «новым Адамом», умеющим читать закрытую для других Книгу Природы, в частности распознавать и верно истолковывать знамения [Weeks 2014, 39–45]. Напротив, католические теологи находили последствия Эдемской катастрофы не столь тяжелыми для познавательных способностей смертных, тем паче – для строения мироздания. Их относительный эпистемический оптимизм был долгодействующим фактором, который определил расцвет схоластики, добывшей победу аристотелизму, а позже подъем картезианства, превратившего его в аутсайдера. Ни в том, ни в другом случае духовная атмосфера не способствовала семиотизации монстров, тогда как в протестантской среде даже бэконянцы с их недоверием к *ratio* порой были склонны видеть в них знаки Провидения [Bates 2005, 101–102].

Второе соображение касается экклезиологических разногласий. В доктринах разных протестантских толков чаще всего имело место следующее соотношение: чем меньшей значимостью наделялось посредничество Церкви в деле Спасения, тем большую роль в них играли знамения как инструменты *providentia specialis*. Иными словами, чем радикальнее являлась та или иная деноминация, тем полнее идеи предопределения и/или особого провидения замещали в них традиционную экклезиологию. Те, кто верил в предопределение, нуждались не в Церкви, а в божественных знаках, подтверждающих их избранность к спасению или – ради доказательства от противного – обреченность на погибель всех живущих иначе [Walsham 2008, 282–284; Thomas 2010, 108–112]. Но и считавшие, что участь человека полностью решается здесь и сейчас, нуждались в знамениях так же остро. Отказавшись от заупокойных молитв и учения о ходатайстве святых – этих проявлений церковной соборности, – они рассчитывали на персональную заботу Всевышнего, ежечасно направляющего избранных на истинный путь. Напротив, католики, принимая вызовы Реформации, усилили акцент на сoterиологической миссии Церкви и ее эксклюзивном авторитете в деле духовного руководства. В католической перспективе надежда на спасение прежде всего зависела от степени причастности личности к жизни Церкви. В таинствах, а не знамениях, полагали главные ключи к дверям Рая, вверенные Господом Его служителям. Если университетский аристотелизм наделял природу известной автономией по отношению к Творцу, то католическая теология – при всех необходимых здесь существенных оговорках – сообщала то же свойство земной Церкви¹⁴.

Заключение: sub specie emblematicaе

В завершение поместим интересующую нас коллизию в ученом монстроведении XVI – первой половины XVII в. в контекст духовной культуры той эпохи. Из-за того что знамения по определению имели высокий бытийный статус, спор о реальности их «монструозного» вида велся с крайних позиций. Одна сторона полностью признавала объективный характер божественных знаков, являемых по временам в рожденных

уродцах, другая же категорически отрицала. Между тем в культурном мире позднего Ренессанса существовала обширная и труднопредставимая сейчас область, которая располагалась поверх конфессиональных границ и в известном смысле соединяла оба теоретических полюса. Она имела особое бытийное качество, благодаря чему, если иметь в виду монстров, католическое *contra* переходило в ней в протестантское *pro* и обратно. Я говорю о сфере, расцветшей на почве «эмблематического мировоззрения» с его установкой на отыскание в вещах символических значений, которые соединяли их с другими компонентами мироздания [Ashworth 1990]. К числу ее предметов – «эмблем» или «иероглифов», как их тогда называли, – относились и природные творения, из которых извлекался культурный смысл, и семиотические произведения, в которых распознавалась объективная бытийная основа, обуславливавшая его содержание. В такой перспективе любой природный объект мог до некоторой степени мыслиться как искусственный, и соответственно, принадлежащий сфере культуры, а также *vice versa* [Карабыков 2017, 188–191]. То же касалось монстров, входивших в эту область в качестве существ из плоти и крови или сугубо фиктивных образов, одинаково успешно вмещавших искомые смыслы. Условно говоря, эмблематический модус существования монструозного примирял позиции обоих научно-конфессиональных лагерей, понижая бытийный статус таких знамений в протестантской культуре и повышая его в католической. Но это в теории. А как на самом деле протекало взаимодействие между эмблематическим и дивинационным режимами монструозности? Оставляя вопрос открытым, еще раз отмечу связь, соединяющую в интеллектуальных католических кругах неприятие идеи монстра как знамения с преобладавшим нежеланием культивировать образы уродства в трудах по эмблематике. Важно и то, что у противников монструозных знамений имелаась удобная возможность перетолковывать сии «бичи гнева Божьего» в эмблематическом ключе, релятивизируя их смысл и устрняя сакральную серьезность. В этом отношении монструозные эмблемы могли быть срединным звеном между знамениями и карикатурами.

После того как к середине XVII в. эмблематическое мировоззрение было в целом разрушено, сторонникам новой – научной – интеллектуальной парадигмы в протестантском мире потребовались считанные десятилетия, чтобы «изменить умонастроение» (*disposition of the head*) своих современников так, что те, сохраняя верность старым теологическим концепциям, в конце концов научились видеть мир иначе [Glanvill 1676, 15]. Не отрицая ни частного провидения, ни реальности знамений, они уделяли теперь намного больше внимания общему промыслу, действующему в мире через установленные от века законы. Вследствие этого объем и значимость фиксируемых знамений сокращались в протестантской культуре. При этом в католических регионах Европы, особенно там, где духовная жизнь находилась под контролем иезуитов, питавших страсть к культивированию эмблематики, еще в первой половине XVIII в. были популярны грошовые памфлеты, в которых описывалось рождение монстров. В большинстве своем фиктивные существа, эти «живые эмблемы» выражали в том числе и нравственно-религиозные смыслы, но лишь самые скудоумные принимали их за действительные послания Бога [Vieira 1988].

Примечания

¹ Ср. стилизованное в духе сочинений древнеримских историков описание смерти Лоренцо Медичи, которую, если верить автору, сопровождал целый ряд знамений [Полициано 1985, 241–242].

² Этот пересмотр длится уже несколько десятилетий, см.: [Scribner 1993; Davis 2000; Walsham 2008].

³ Случай такого рода описывает Томас Биэрд, проповедник, школьный учитель Кромвеля, в «Театре Божьих воздаяний» (*The Theatre of God's Judgements*, 1597 г.) [Beard 1648, 149]. О связи монструозных рождений с ересью см.: [Valerius 2010].

⁴ Мне известно лишь одно эмблематическое произведение католического автора, полностью посвященное разработке темы монструозного и созданное в ответ на семиотическую «эксплуатацию» уродств протестантами [Sorbinus 1570]. В то же время именно католическая Италия дала начало