

*А. Г. Рукавишников**

К ВОПРОСУ ОБ ИМПЛИЦИТНОМ И ЭКСПЛИЦИТНОМ МОДУСАХ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭСТЕТИКИ

В статье воспроизводятся основные этапы становления теологической эстетики как в имплицитном, так и в эксплицитном модусе ее существования. На конкретных примерах демонстрируется та роль, которую теоэстетика сыграла при разрешении ряда богословских проблем. Речь идет об иконоборческих спорах VII–IX вв., а также о дискуссии Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским о природе фаворского света. Отмечается исторический парадокс: возникнув в лоне византийской культуры, имплицитная теологическая эстетика в Новое время и особенно в XX в. воспринимается как достижение католического богословия. Именно здесь, в условиях западной культурной традиции она обретает свое эксплицитное измерение. Предпринимается попытка краткого анализа причины этой метаморфозы, констатируется оживление интереса к теоэстетической проблематике в условиях эпохи постмодерна, как в западном (католическом и протестантском), так и в православном богословии XX–XXI вв.

Ключевые слова: теологическая эстетика, Фаворский свет, иконоборческий спор, проблема символа.

A. G. Rukavishnikov

*ON THE FUNCTION OF THEOLOGICAL AESTHETICS BOTH
IN THE IMPLICIT AND IN THE EXPLICIT MODE OF ITS EXISTENCE*

The article reproduces the main stages of the formation of theological aesthetics both in the implicit and in the explicit mode of its existence. Specific examples demonstrates the role that theological aesthetics played in the resolution of a number of theological problems. We are talking about iconoclastic disputes VII–IX centuries, as well as the discussion of Gregory Palamas with Barlaam of Calabria about the nature of the Tabor light. There is a historical

* Рукавишников Андрей Георгиевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры эстетики философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; rukavishnikov@philos.msu.ru

paradox: having arisen within Byzantine culture, implicit theological aesthetics in Modern times and especially in the XX century is perceived as an achievement of Catholic theology. In the context of Western cultural tradition, that it acquires its explicit dimension. This metamorphosis is analyzed in the article. In addition, the article states the revival of interest in aesthetic problems of theology in the postmodern era, as in the Western (Catholic and Protestant) and Orthodox theology of the XX–XXI centuries.

Keywords: theological aesthetics, Tabor light, Iconoclastic Controversy, the problem of symbol.

Упоминание о теозетике в отечественных научных кругах часто вызывает недоумение. Между тем, в западной гуманитарной литературе словосочетание «теологическая эстетика» является академически устоявшимся. В последние двадцать лет в этой области идут достаточно интенсивные исследования с привлечением наработок из области христианского богословия, философии, семиотики и культурологии (см., напр.: [12–14]). С одной стороны, теозетика действительно активно использует как понятийный аппарат, так и методологию различных гуманитарных наук. В этом смысле она развивается вполне в духе современной мировой эстетической науки, тяготеющей к междисциплинарному синтезу. С другой стороны, теозетика даже на уровне этимологии тесно связана с богословским дискурсом, это по преимуществу богословская наука. Она апеллирует не только к сфере разума, но и к сфере духа, не только доказывает, но и показывает. Наряду со строгой формальной логикой, характерной для философского исследования, здесь всегда можно найти внутреннюю антиномичность, апелляцию к иррациональному мистическому опыту и алогизмам (эту особенность на примере византийской эстетики хорошо проиллюстрировал В. В. Бычков, см.: [2]) Предмет теозетики строится вокруг привычных для эстетики категорий, но с ярко выраженной теологической акцентуацией, с опорой на христианское миропонимание, в русле священного Писания и традиционной христианской догматики.

Это промежуточное положение хорошо иллюстрируется на примере специальных курсов по теозетике, которые с недавних пор предлагает целый ряд ведущих западных университетов и духовных учебных заведений. Их тематическое поле отнюдь не ограничивается привлечением сугубо христианской литературы. Так, опираясь на широко известный факт взаимосвязи между античной и раннехристианской культурой, авторы указанных курсов рассматривают эту взаимосвязь в эстетическом модусе, показывают, каким именно образом эстетические наработки греко-римской мысли были перенесены на христианскую почву и адаптированы к идеям нарождающейся христианской философии.

Примечательно, что тот круг вопросов, который рассматривается ныне теозетикой, пусть не полностью, но входил в поле зрения богословов и религиозных философов с самого возникновения христианской философии. Аналогичным образом мы можем говорить, например, об имплицитной эстетике Платона, которая возникла задолго до того, как эстетика сформировалась как полноценная наука, неотъемлемая часть системы философского знания.

В своем имплицитном статусе теологическая эстетика зарождается в Александрии — месте, где на заре христианства, как в котле, перемешались

различные культуры. Точкой соприкосновения, лоном для культурной диффузии в Александрии служили классическая греческая философия и пространство греческого языка, который объединял интеллектуальную элиту различных народов и вероисповеданий. Здесь была возможна свободная дискуссия, обмен мнениями, и этот факт без сомнения значительно обогатил мыслительное поле, создал благодатную почву для последующего возникновения патристической философии. В этих условиях стало возможным появление таких мыслителей как, например, Филон Александрийский, который, будучи иудеем, высоко ценился раннехристианскими авторами и, безусловно, оказал на них серьезное влияние (см.: [4]).

Филон трактует ветхозаветные тексты двояко. С одной стороны, осознавая себя верным сыном еврейского народа, он подходит к ним в русле ортодоксального иудаизма. С другой стороны, соприкоснувшись с миром греческой философии и, очевидно, вдохновившись ей, Филон рассматривает Ветхий завет уже с точки зрения носителя эллинской мудрости — как особого рода эстетического феномен, несущий в себе глубокую символику и нуждающийся в пристальном исследовании и тщательной трактовке. В этом случае герменевтический подход является не только наиболее плодотворным, но и единственно правильным. Показательна трактовка Филоном Шестоднева в трактате «О сотворении мира согласно Моисею». Структура этого произведения вполне соответствует общему подходу Филона к Ветхому завету — видеть за видимым невидимое, искать за внешне буквальным и ясным аллегорическое и иносказательное. Но, кроме того, здесь еще очень ярко выражена эстетическая доминанта. И это неудивительно, потому что акт творения Богом мира в русле библейской традиции предельно насыщен отсылками к чувственному опыту. Бог описывается здесь и как любящий красоту, и как щедро дарующий ее Своему творению. (Примечательно, что об эстетической окраске Шестоднева спустя почти два тысячелетия после Филона будет размышлять П. Н. Евдокимов (см.: [3]).) Более же всего красотой наделяется человек как существо, созданное по образу и подобию Бога.

Бог, по всей видимости, не от случайной какой-то части земли взяв глины, решил с величайшей тщательностью вылепить это имеющее вид человека изваяние, но взял из всей земли лучшее, из чистой материи чистейшую и тщательно отобранную, что для созидания наиболее подходило. Ведь создавался некий дом или священный храм разумной души, которую Он собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний... Создатель был благ в отношении как всего прочего, так и знания того, что каждая из частей тела и сама по себе имеет присущие ей числа, и с величайшей точностью и гармонией соотносена с совокупностью всего. Вместе же с симметрией Он вложил [в человека] и совершенно устроенную плоть и изукрасил цвет его кожи, желая, чтобы в особенности первый человек выглядел наипрекраснейшим [9].

Вторая важная для последующего развития имплицитной теоэстетики мысль Филона связана с его пониманием света. Свет является в определенном смысле квинтэссенцией творения, именно к нему творение стремится и им оканчивается.

Ведь, хотя Создатель и сотворил все мгновенно, [существа], созданные прекрасными, имели, тем не менее, определенный порядок, ибо нет прекрасного

в беспорядке... Поэтому в первую очередь Создатель сотворил умопостигаемое небо, [затем] невидимую землю, [затем] идею воздуха и пустоты; первый он назвал тьмою, так как воздух по природе черный; вторую — бездной, так как пустота весьма глубока и необъятна. Затем — умопостигаемую сущность воды и дыхания, а после всего этого, седьмым [по счету], — [сущность] света, который, будучи так же невещественным и бестелесным, стал образцом для солнца и всех святящихся небесных тел, которые Бог создал на небе [9].

А чуть ниже Филон излагает ключевой принцип «метафизики света», который затем через Александрийскую школу будет подробно разработан Псевдо-Дионисием:

Преимущества он удостоил дух и свет. Первый он именует Божиим, ибо дыхание — самое важное для жизни, а источник жизни — Бог; что же до света, он говорит о его преизобилующей красоте. Ведь, как я полагаю, умопостигаемое превосходит сиянием и блеском видимое так же, как солнце превосходит тьму, день — ночь, ум, предводитель всей души, — телесные очи [9].

В «Ареопагитиках» свет видимый и свет духовный понимаются как тесно взаимосвязанные друг с другом — и тот и другой представляют собой нечто, с одной стороны, происходящее от блага, а с другой — являющееся образом благодати. Благодаря видимому свету существует вся живая природа, свет — питающее начало, от него напрямую зависит организация жизненных процессов. Ровно таким же образом невидимый свет является необходимым путеводителем души к Богу. По мере его восприятия душа просвещается и накапливает в себе силы для богопознания.

По верному замечанию В. В. Бычкова, в «Ареопагитиках» мы сталкиваемся с попыткой выстраивания определенной символической иерархии. В рамках этой иерархии особое внимание уделяется динамическим символам, которые формируют сакральное литургическое пространство и в наибольшей степени приближают человека ко Христу. Псевдо-Дионисией продолжает развивать христианскую теорию символа, основы которой были заложены Александрийской школой. В его трактатах в символическом ключе осмысливается уже сама возможность взаимодействия Бога и человека. Именно через посредство символа мы способны приблизиться к пониманию божественной природы: духовный свет насыщает божественной энергией определенные материальные образы и предметы и во много благодаря этому становится доступнее человеческому восприятию.

Нельзя сказать, что для последующих византийских богословов эстетическая проблематика была доминирующей. Ее статус вернее обозначить как сопутствующий, поясняющий, конкретизирующий. Именно обращение к сфере эстетического порой позволяло выйти из богословских тупиков, найти верное решение для той или иной богословской проблемы.

Так, наработки имплицитной теоэстетики во многом поспособствовали тому, что был положен конец ожесточенному спору иконоборцев и иконопочитателей, сотрясавшему Византию в VIII–IX вв. В сфере практической победа последних привела к тому, что икона заняла свое законное место в сакральном пространстве православного храма, стала активно использоваться в литургии-

ческой практике, превратилась, выражаясь языком Павла Флоренского, в «окно в иной мир». Что касается сферы теоретической, то здесь одним из наиболее важных последствий «торжества православия» стала строгая, выдержанная во вполне схоластических тонах теория образа (Иоанн Дамаскин).

Еще один пример эффективного применения имплицитной теозетики в богословской дискуссии мы можем найти уже в XIV в. Речь идет об «исихастских спорах» — полемике между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским о природе божественного света. Опираясь на принципы апофатического и катафатического богословия Псевдо-Дионисия, Палама трактует богопознание не как мыслительный или умственный процесс, а как опыт фотодоксии — созерцательного и молчаливого соприкосновения с божественными энергиями, превышающего всякое знание.

Называя этот непосредственный опыт Бога созерцанием света, Палама прекрасно понимал, что этот термин есть лишь «указание», а не точное описание. Он считает оба термина, свет и тьма, одинаково подходящими: свет обозначает в высшей степени положительные свойства опыта, тьма — его радикальную трансцендентность по отношению ко всему остальному, что мы знаем. Таким образом, это правильнее было бы назвать ослепительной тьмой. Палама настоятельно подчеркивает, что когда мы говорим о Божественной реальности, мы не можем высказываться с абсолютной точностью, но только через символ, образ и аналогию [7].

Хотя исихасты не оставили нам специальных трактатов, посвященных эстетической или искусствоведческой тематике, можно вполне уверенно говорить об их непосредственном влиянии не только на духовную жизнь православной церкви, но и на ее художественную практику. Так, палеологовский расцвет византийского искусства с его ярко выраженным обращением к страстной части человеческой души, очевидно, отсылает нас к учению Григория Паламы о преображенной эмоциональности. (Ряд исследователей (например Леонид Успенский) также увязывают практику исихазма с расцветом древнерусского искусства, с возникновением уникального феномена русской православной иконы (Феофан Грек, Андрей Рублев, Дионисий) (см.: [8]).)

Падение Константинополя, имевшее катастрофические последствия для византийской культуры в целом, не могло не отразиться и на исторической судьбе теозетики. Она меняет свое культурное лоно: если до середины XV в., как мы видели, теозстетические дискуссии находят отражение в основном в восточной, православной церкви, то после краха Византии ими начинают активно интересоваться и на Западе.

Сперва подобный опыт осуществлялся в рамках католицизма, где светская и религиозная мысль всегда были тесно переплетены между собой. Наиболее яркий пример такого синтеза — схоластическая система Фомы Аквинского, который, с одной стороны, был ярким приверженцем аристотелевской философии, а с другой — снискал себе высокий богословский авторитет. Но еще более важным распространителем идей теологической эстетики, без сомнения, можно назвать Николая Кузанского. Вслед за Фомой он сумел не только адаптировать идеи «Ареопагитик» к католической культурной традиции,

но и значительно обогатить категориальный аппарат и проблемное поле имплицитной теоэстетики. К аристотелевскому влиянию у Николая Кузанского добавляется опосредованный Псевдо-Дионисием интерес к неоплатонизму. Подход к художественному творчеству у Николая Кузанского вполне соответствует общему духу возрожденческой философии: художник понимается как homo universalis, цель которого заключается в том, чтобы по мере сил воссоздать изначальную красоту мира, и в этом смысле художник не подражает, а уподобляется Богу в творчестве.

Большой интерес Николая Кузанского к эстетической проблематике в сочетании с его высоким философским авторитетом для последующей европейской философии сильно отделили теоэстетические наработки византийских богословов. В результате через несколько столетий в западных научных кругах мы столкнемся с иллюзией, согласно которой введение философско-эстетической проблематики в богословский дискурс вообще является прерогативой исключительно западной мысли. Складывается парадоксальная ситуация — появившись в лоне греко-византийского богословия и получив свое имплицитное развитие внутри православной традиции, эксплицитный статус теоэстетика получает на Западе, преимущественно в рамках католического богословия. (Справедливости ради, надо признать, что один из основателей эксплицитной теоэстетики Ганс Урс фон Бальтазар отдает должное восточно-христианской традиции и в определенной степени восстанавливает исходный status quo. Подробнее об этом ниже.)

С чем это связано? Можно назвать по крайней мере две по сути взаимосвязанных причины. Во-первых, долгое время существовала известная степень европоцентризма в сфере гуманитарной науки. Чуткий и внимательный к внутренним культурным и историческим процессам, европейский ученый часто оставался совершенно глухим и невнимательным к тем процессам, которые проходили вовне. (В этом смысле показательно, например, что целенаправленный интерес к индийской философии, к буддизму появился в европейской культуре лишь на излете немецкой классической философии, в работах Артура Шопенгауэра.) Но есть и вторая причина, которая во многом оправдывает исследовательскую слепоту по отношению к теологической эстетике в ее византийском варианте. Дело в том, что она не вписывалась в привычные сугубо рациональные рамки, как западного богословия, так и западной философии.

Особенно заметно это становится в Новое время, когда к заложению основ теологической эстетики подключился и протестантизм. На первый взгляд, в протестантской философии сразу же обозначилось стремление к отказу от христианских корней или, по крайней мере, к минимизации церковного влияния на европейскую культуру, к четкому разделению мысли светской и мысли религиозной. Однако этот процесс не мог быть мгновенным, и поэтому на протяжении нескольких столетий светская протестантская философия все же продолжает апеллировать к теологической проблематике, действуя на одной территории с активно развивавшимся протестантским богословием. (Мирное сосуществование философской и богословской мысли можно наблюдать, например, в либеральной протестантской теологии — Шлейермахер, Трельч и пр.)

Так или иначе, но к XX в. в европейской философско-религиозной мысли накопился достаточный материал для развернутого и аргументированного интереса к эстетике, тем более что само эстетическое знание в это время осуществляется необычайный рывок вперед. Проблемное поле значительно расширяется, а на традиционные, казалось бы, окончательно решенные вопросы исследователи смотрят под иным углом. Благодаря неклассическому искусству, активному развитию гуманитарного знания уровень дискуссии, лежащей в эстетической плоскости, становится значительно более глубоким, появляется множество новых эстетических школ и направлений. Во второй половине XX — начале XXI в. наибольшим интересом начинают пользоваться междисциплинарные исследования, связывающие эстетику как философскую дисциплину с психологией, социологией, лингвистикой, семиотикой и пр. (см.: [11]). Назревает необходимость пересмотра ряда вопросов, находящихся на стыке богословия и эстетики. Наиболее актуальным из них является вопрос о месте христианского повествования в современном искусстве и, шире, современной европейской культуре.

Мощное протестантское богословие XX в. переживает религию как внутренний и во многом трагический опыт. Отсюда интерес к вопросу о взаимоотношениях Бога и мира, создание впечатляющих вариантов религиозных онтологий, но при этом удивительная скупость в области сугубо эстетической мысли.

Иная ситуация наблюдается в рамках католически ориентированной философии. Неотомизм делает основной акцент на логической отточенности богословских суждений, логический аспект богословия преобладает здесь над всеми другими. Эстетическая проблематика, очевидно, не является для неотомизма основной, но это не означает совершенного пренебрежения вопросами эстетики. Например, Ж. Маритен проявляет большой интерес к проблеме, связанной с природой прекрасного; на новом уровне рассматривает соотношение прекрасного с Истиной и Благом; размышляет об ответственности художника — перед самим собой, перед другими людьми и, наконец, перед своим произведением. В рамках неотомизма также производятся попытки определить роль христианства и христианским образом понятой морали в пространстве современных художественных экспериментов. Маритен пишет:

Мы обнаруживаем неизбежное напряжение, а иногда и неизбежный конфликт между двумя автономными мирами, каждый из которых суверенен в пределах своей сферы. Мораль не может ничего сказать нам о том, что есть причина и благо произведения, — о Красоте. Искусство ничего не может сказать нам о том, что есть причина и благо человеческой жизни... Если верно, что Искусство и Мораль образуют два автономных мира, каждый из которых суверенен в пределах своей сферы, они все же не могут взаимно игнорировать друг друга; ибо человек присутствует в обоих этих мирах одновременно как интеллектуальный творец и как моральный действитель, субъект актов, в которых решается его судьба [6, с. 178].

Значительно шире вопрос о месте христианства в современной культуре трактует крупнейший католический богослов XX в. Г. Урс фон Бальтазар.

Именно его можно по праву считать основателем эксплицитной теологической эстетики. Полемизируя с идеями неосхоластики, Бальтазар призывает западное богословие отказаться от статичности, избегать впредь логических блужданий вокруг строго определенного круга вопросов и, наконец, обратиться к живому, интуитивному опыту греческой патристики (Григорий Нисский, Максим Исповедник и др.). Только в случае решительного отказа от догматического осмысления традиции у западного богословия есть шанс помочь Церкви выйти из тех стен, которые она возводила вокруг себя на протяжении многих столетий. Не фарисейское отчуждение, но подлинно христианское вопрошание должно стать лейтмотивом взаимоотношений Церкви и современного мира. Бальтазар убежден, что ныне, как и в апостольские времена, Церковь нуждается в активном, творческом осмыслении действительности, если, конечно, она по-прежнему хочет оставаться «солью земли» и «светом миру». Сейчас, как никогда раньше, христианская тайна способна открыться только пристальному, любящему свой предмет эстетическому созерцанию.

Особенности интенсивного развития теологической эстетики в рамках западной культуры к настоящему времени неплохо изучены, по этому вопросу накопилось достаточное количество самой разнообразной литературы. Иначе дело обстоит с изучением теологической эстетики в рамках православной традиции, хотя пространство для научных изысканий здесь безусловно есть.

Во многом именно на принципах, сформулированных Бальтазаром, базируется теоэстетика современного православного богослова Джон Пантелеймона Мануссакиса. Его монография «Бог после метафизики. Богословская эстетика» [5] с ходу ошеломляет невероятной эрудицией автора, обилием привлекаемых к исследованию источников. Опираясь на наработки современной феноменологической (и не только!) философии (главным образом, на труды Жана-Люка Мариона), Мануссакис доказывает, что эстетический модус является наиболее подходящим для православного богословия в нашей время. Эстетика при этом понимается им не в духе Александра Баумгартена, а в своем изначальном греческом смысле — как умение воспринимать через посредство чувственного опыта. Задача богословской эстетики — дать представление о личном Боге исходя из реальности Его воплощения. При этом феномен Бога предстоит здесь в трех основных горизонтах — пространстве видения, пространстве слышания и в пространстве осязания соответственно начальным словам Первого соборного послания святого апостола Иоанна.

Еще один вариант православной эксплицитной теоэстетики представлен американским православным богословом Дэвидом Бентли Хартом. В первую очередь, он пытается разобраться в специфике функционирования богословского знания в нашу абсолютно секулярную эпоху. Очевидно, что богословие должно выработать адекватный критический ответ на наблюдаемую ныне фундаментальную смену культурных парадигм. В противном случае оно рискует превратиться в безжизненную историческую абстракцию. Помочь богословию остаться актуальным и призвана теоэстетика, которая превращается в его «авангард», передовой разведывательный отряд, задача которого — освоить язык эпохи постмодерна «методом погружения», не потеряв при это собственной идентичности. Применение «милитаристской» терминологии

здесь вполне уместно: Харт настаивает на принципиальной несовместимости постмодернистского дискурса с христианским благовестием.

Это ясно проявляется при обращении к категории красоты. В своей монографии «Красота бесконечного. Эстетика христианской истины» [10] Харт характеризует словом «немилость» ту ситуацию, в которой красота оказалась в современном философском дискурсе. Фактически она свергнута с эстетического трона возвышенным, ее статус понизился «до спазма иллюзорного покоя среди величественности бытия». Между тем, Харт объявляет христианский принцип принципом всякой эстетики и, следуя Бальтазару, объявляет христианство эстетической религией *par excellence*.

Красота — это категория, необходимая христианскому мышлению; все, что богословие говорит о триединой жизни Бога, даровании творения, воплощении Слова и спасении мира, дает место мышлению — да и поистине от него зависит — и повествованию (*narrative*) о прекрасном [1, с. 42].

Только реабилитация красоты, убежден Харт, способна вдохнуть в современное общество жизнь и избавить его от «кошмара философии».

Этот короткий экскурс, конечно, не стремится ко всеохватности. Наша цель — познакомить читателя лишь с некоторыми представителями богословской эстетики, а также пунктирно наметить некоторые проблемы, которые были ими сформулированы. Еще один мотив — показать актуальность богословской эстетики, рассмотреть ее не только как некий исторический феномен, но и как определенный инструмент для решения насущных теологических проблем. В нашу эпоху, например, становится все более очевидным, что конкурентные исторические взаимоотношения между философией и богословием могут найти примирение в русле теоэстетики, которая наглядно показывает эффективность интегрированного подхода, возможность взаимовыгодного и полезного для гуманитарной мысли сотрудничества между богословием и философией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богословие красоты / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Сер. Современное богословие). — М., 2013.
2. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. — Киев, 1991.
3. Евдокимов П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты. — Клин, 2005.
4. Лега В. П. История западной философии. — М., 2009.
5. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — Киев, 2014.
6. Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. — М., 1991.
7. Митрополит Каллист. Паламитские споры. — URL: <https://www.pravmir.ru/palamitskie-sporyi/#sdfootnote25sym>
8. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — М., 2008.
9. Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. — URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/opificio.htm>

10. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. — М., 2010.
11. Эстетика и теория искусства XX века. — М., 2008.
12. Farley E. Faith and Beauty: a theological aesthetics. — Aldershot, 2001.
13. Thiessen G. E. Theological Aesthetics: A Reader. — Grand Rapids, 2004.
14. Viladesau R. Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty and Art. — New York; Oxford, 1999.